

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**DANILO MOREIRA GUIMARÃES**

**OS FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS DO *DASEIN*: EXISTÊNCIA, MUNDO E  
TEMPORALIDADE**

**VITÓRIA**

**2015**

## **DANILO MOREIRA GUIMARÃES**

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para qualificação. Orientador: Prof. Dr. Fernando Mendes Pessoa

**VITÓRIA**

**2015**

*Já é tempo de desacostumar a supervalorizar a Filosofia e de, por isso, lhe vir com exigências demasiadas. Na presente indigência do mundo, é necessário: menos Filosofia, mas mais desvelo do pensar [...]. O pensamento futuro não é mais Filosofia, porque pensa mais originariamente que a "Metafísica", nome que diz o mesmo. O pensar futuro também não pode mais, como exigia Hegel, deixar de lado o nome do "amor pela sabedoria" e nem ter-se tornado a própria sabedoria na forma do saber absoluto. O pensar está na descida para a pobreza de sua essência precursora.*

*Martin Heidegger*

## Sumário

1. INTRODUÇÃO.....	6
2. O <i>DASEIN</i> E SUA EXISTÊNCIA.....	12
2.1. A CONSTITUIÇÃO FUNDAMENTAL DO <i>DASEIN</i> : O SER-NO-MUNDO.....	12
2.2. A CONSTITUIÇÃO EXISTENCIAL DO “AÍ [DA]” E A ABERTURA DO <i>DASEIN</i> .....	20
2.2.1. A COMPREENSÃO.....	22
2.2.2. A DISPOSIÇÃO.....	23
2.2.3. A FALA.....	25
2.2.4. DECADÊNCIA.....	26
2.3. A IMPROPRIEDADE E O POSSÍVEL SER-PRÓPRIO DO <i>DASEIN</i> : <i>OCUPAÇÃO, PREOCUPAÇÃO E CURA</i> .....	28
3. A MUNDANIDADE DO MUNDO: A BUSCA PELA ESSÊNCIA DO MUNDO NO HORIZONTE DA ANALÍTICA EXISTENCIAL DO <i>DASEIN</i> .....	35
3.1. A RELAÇÃO HOMEM-MUNDO DESDE A TRADICIONAL TEORIA DO CONHECIMENTO. A DIFERENÇA ENTRE <i>RES COGITANS</i> E <i>RES EXTENSA</i> .....	35
3.2. A MUNDANIDADE DO MUNDO E A ESPACIALIDADE DO <i>DASEIN</i> .....	42
3.2.1. AS ESTRUTURAS ONTOLÓGICAS DE CONJUNTURA E SIGNIFICÂNCIA .....	42
3.2.2. A ESPACIALIDADE DO <i>DASEIN</i> .....	50
4. A TEMPORALIDADE DE SER-NO-MUNDO.....	56
4.1. A PROPRIEDADE DO <i>DASEIN</i> : A DECISÃO ANTECIPADORA.....	58
4.2. TEMPORALIDADE E EXISTENCIALIDADE.....	66
4.3. TEMPORALIDADE E ABERTURA.....	70
4.3.1. A TEMPORALIDADE DO “AÍ [DA]” DO <i>DASEIN</i> .....	70
4.3.2. A TEMPORALIDADE DO MUNDO.....	75
5. CONCLUSÃO.....	80
6. REFERÊNCIAS.....	82

## RESUMO

Segundo Heidegger, o modo de ser fundamental do *Dasein* é ser-no-mundo. Com o emprego deste conceito, Heidegger pretende mostrar não *o que*, mas o *como* da dinâmica existencial do *Dasein*. Nesse sentido, *Ser e Tempo* divide o ser-no-mundo em três estruturas fundamentais: mundanidade, ser-com e ser-em. Cada uma dessas estruturas visa expor o todo desse fenômeno. Assim, apesar de dividir o ser-no-mundo em três estruturas aparentemente diversas, é preciso sublinhar que Heidegger trata esse fenômeno como uma unidade. A questão do mundo é desenvolvida em *Ser e Tempo* no terceiro capítulo da primeira seção, reservada a interpretar o *Dasein* em sua referência à temporalidade e traçar uma explicação do tempo como horizonte transcendental da pergunta pelo ser. Heidegger pretende, ao perguntar o que é mundo, alcançar a essência do mundo, o que, para Heidegger, significa analisar o conceito ontológico-fenomenológico da “mundanidade” (*weltlichkeit*). Para Heidegger, a “mundanidade” do mundo é um existencial do *Dasein*. Sendo assim, do ponto de vista ontológico da analítica existencial desenvolvida em *Ser e Tempo*, o mundo não é determinação de um ente que o *Dasein* em sua essência não é. Mundo é um caráter próprio do *Dasein*. Com a análise do conceito de mundo como um existencial do *Dasein*, Heidegger pretende desconstruir a ideia de sujeito e mundo como substâncias, *res cogitans* e *res extensa*, iniciada na modernidade, principalmente com Descartes, e, com isso, mostrar como insuficiente o dualismo moderno do sujeito-objeto. *Dasein* e Mundo, segundo Heidegger, não são dois entes distintos em si mesmos, ou seja, a relação entre *Dasein* e mundo não deve ser pensada como se o *Dasein* fosse um ente e o mundo outro. A cisão com o pensamento moderno somente ocorre quando Heidegger desenvolve, em *Ser e Tempo*, a sua concepção de temporalidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Dasein*. Ser-no-mundo. Mundo. Temporalidade. Sujeito-Objeto.

## ABSTRACT

According to Heidegger, the Dasein's fundamental way of being is the Being-in-the-world. Applying this concept, Heidegger intends not to show what, but how is the Dasein's existential dynamics. In that sense, *Being and Time* distinguishes the Being-in-the-world in three different fundamental structures: worldhood, Being-with and Being-in. Each of these structures aim to disclose the whole of this phenomenon. Thus, in spite of distinguishing the Being-in-the-world in three apparently diverse structures, it is important to underline that Heidegger understands it as a unity. The matter of the world is developed in *Being and Time* in the third chapter of the first section, this section is reserved to interpret the Dasein in its reference to temporality and designs an explanation of time as a transcendental horizon for the quest of the Being. Heidegger aims, when he asks what the world is, to reach the world's essence, which, for Heidegger means to analyze the worldhood's ontological-phenomenological concept (*weltlichkeit*). In Heidegger's account, the worldhood of the world is an existential of Dasein. Then, from the existential analytics' ontology developed in *Being and Time*, the world is not a determination of a being that the Dasein in its essence is not. The World is a Dasein's proper character. With an analysis of the concept of the world as an existential of Dasein, Heidegger means to deconstruct the idea of subject and world as substances, *res cogitans* and *res extensa*, concepts vastly used by the modern tradition of philosophy, especially by Descartes and, having it in mind, Heidegger shows how insufficient the modern dualism subject-object is. Dasein and World, in Heidegger's view, are not two distinct beings in themselves, that is to say, the relation between Dasein and world ought not to be thought as if Dasein were a being and world another being. The schism with the modern thought only happens when Heidegger develops, in *Being and Time*, his conception of temporality [*Zeitlichkeit*].

Keywords: Dasein; Being-in-the-world. World. Temporality. Subject-object

## 1. INTRODUÇÃO

De acordo com as palavras de Otto Pöggeler, quando, em 1927, Heidegger publica *Ser e Tempo*, “o seu pensamento, que se concretizara durante tanto tempo na tranquilidade de uma cátedra universitária, expôs-se, de súbito, à luz crua do espaço público”<sup>1</sup>. Com *Ser e Tempo*, Heidegger se colocou à frente do movimento fenomenológico ao assumir na obra uma questão provocante: a questão sobre o sentido do ser. Heidegger fundamenta em *Ser e Tempo* a tese de que toda tradição metafísica se construiu a partir de uma compreensão do ser dos entes, mas não pensou o sentido desse ser mesmo. Desse modo, ao retomar a questão sobre o sentido do ser, Heidegger vai de encontro a toda tradição metafísica. Por conseguinte, não se trata de fazer em *Ser e Tempo* uma revisão historiográfica dos diversos conteúdos filosóficos, elaborados pelos diversos pensadores ao longo da tradição acerca do significado do ser, pois Heidegger se compromete com uma tarefa muito mais enriquecedora, uma vez que “o pensamento tentado em *Ser e Tempo* põe-se em marcha para preparar a superação da metafísica”<sup>2</sup>. Por que se comprometer com tal tarefa? Por que pensar na direção de uma superação da metafísica? Porque, de acordo com Heidegger, a metafísica, por não se aperceber de uma diferença fundamental, a diferença entre ser e ente, não só não pensa a questão do ser, mas impede de pensá-la. Por isso é que o projeto último de *Ser e Tempo* é intitulado por Heidegger de *ontologia fundamental*, pois se constitui de “uma reflexão filosófica que põe em questão os ditos fundamentos não discutidos pela metafísica, reflexão filosófica que, por conseguinte, procura encontrar um autêntico fundamento da própria metafísica”<sup>3</sup>.

Segundo Gadamer, o pensamento de Heidegger precisa ser determinado a partir de dois aspectos: por um lado, por sua posição na filosofia universitária do século XX; por outro, por sua influência e significado na consciência geral da época. No que diz respeito ao primeiro aspecto, deve-se introduzir o pensamento de Heidegger no interior do movimento fenomenológico, o que

---

<sup>1</sup>PÖGGELER, Otto. *A Via do Pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget. P. 13

<sup>2</sup> HEIDEGGER, Martin. “O que é metafísica”- *Retorno ao Fundamento da Metafísica*. In: Conferências e Escritos Filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1983. P. 56

<sup>3</sup> VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996. P. 62

representa uma tomada de posição contra o neokantismo dominante. Tanto em sua tomada de posição contra o neokantismo quanto sua inserção no movimento fenomenológico é preciso compreender o pensamento de Heidegger como tendo um perfil acentuadamente crítico<sup>4</sup>. É justamente esse o horizonte de questionamento colocado por *Ser e Tempo*, ou seja, de uma inserção no movimento fenomenológico e de uma crítica da tradição, onde se introduz uma nova forma de se conceber a existência humana. Dentro desse projeto, Heidegger introduz a noção de *Dasein*<sup>5</sup> que na investigação sobre o sentido do ser assume a posição de ente<sup>6</sup> privilegiado. Isto porque o *Dasein* é o único ente capaz de manter uma relação com seu ser, ele é o único ente que se move numa compreensão de ser, e, sendo assim, o único ente capaz de descobrir o sentido do ser.

Para Heidegger, o modo de ser fundamental do *Dasein* constitui-se como ser-no-mundo. *Dasein* e *ser-no-mundo* são termos chaves para a compreensão de *Ser e Tempo*, pois Heidegger se nega em utilizar conceitos tradicionais que, segundo ele, possuem pouca clareza ontológica, para designar a essência do homem, tais como animal racional ou subjetividade<sup>7</sup>. Nesse sentido, segundo

<sup>4</sup> GADAMER, Hans-Georg. **Hegel, Husserl, Heidegger**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. P. 362

<sup>5</sup> Quanto a uma breve significação do termo *Dasein*, citamos essa passagem do *Dicionário Heidegger*: “Mark Twain queixou-se do fato de que certas palavras alemãs parecem significar tudo. Uma destas palavras é o *da*. Ela significa ‘lá’ (‘lá vão eles’) e ‘aí’ (‘aí vem eles’), assim como ‘então’, ‘desde’ etc. Como prefixo de *sein*, ‘ser’, ela forma *dasein*, ‘ser aí, presente, disponível, existir’. No século XVII, o infinitivo era substantivado como (*das*) *Dasein*, originalmente no sentido de ‘presença’. No século XVIII, *Dasein* passou a ser usada pelos filósofos como uma alternativa para a palavra do latim *Existenz* (‘a existência de Deus’), e os poetas a utilizavam no sentido de ‘vida’. A ‘luta pela sobrevivência’ de Darwin tornou-se em alemão *der Kampf ums Dasein*. Coloquialmente é usada para o ser ou a vida das pessoas. [...]. Em suas primeiras preleções, Heidegger freqüentemente usa *Leben*, ‘vida’, ao falar dos seres humanos e do seu ser, mas *Dasein* aparece com o sentido de ‘Ser e Tempo’ em 1923. Em ‘Ser e Tempo’, Heidegger usa (*das*) *Dasein* para 1. O ser dos humanos, e 2. O ente ou pessoa que possui este ser. Nas preleções, ele muitas vezes fala de *das menschliche Dasein*, ‘o *Dasein* humano’, e isto também pode significar tanto o ser dos humanos quanto o ser humano”. INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. *Presença* é o termo escolhido pela tradução brasileira de *Ser e tempo*, realizada por Marcia Sá Cavalcante Schuback, para traduzir o termo *Dasein*, embora alguns tradutores preferam traduzir o termo *Dasein* por *Ser-aí*. Cf. Marcia Sá Cavalcante Schuback. **A Perplexidade da Presença**. In: Heidegger, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

<sup>6</sup> Para Heidegger, ente é “tudo aquilo de que falamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmo somos. Nesse sentido, ente é tudo isso que falamos, casa é ente, árvore é ente, natureza é ente, alma é ente, Deus é ente.” HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. P. 42

<sup>7</sup> Essa ideia, de obter uma interpretação do homem contrária à tradição que pensou o homem como animal racional, é constante no pensamento de Heidegger, encontrando-se presente em diversos textos do filósofo. A fim de dar maior clareza a questão, citaremos uma passagem de *Carta sobre o Humanismo*, em que Heidegger sintetiza muito bem a questão: “antes de qualquer outra coisa, resta, enfim, perguntar se a essência do homem como tal, originalmente – e com isto decidindo previamente tudo – realmente se funda na dimensão da *animalitas*. Estamos nós no caminho certo para a essência do homem, quando distinguimos

Gadamer, por mais que existam interpretações acerca do pensamento de Heidegger que divide seu pensamento em várias fases, se há uma meta que une a obra de Heidegger, apesar de suas viradas, essa seria a superação da subjetividade do pensamento moderno<sup>8</sup>. Dessa forma, não há obstáculos para se deduzir que a analítica existencial do *Dasein*, assim como a definição desse ente como ser-no-mundo, foi uma tentativa de Heidegger de se separar com uma tradição que encobria a origem de seus conceitos, assim como uma tentativa de romper com o dualismo cartesiano que separa sujeito e objeto, e que, segundo ele, fundamentava até mesmo a fenomenologia de Husserl<sup>9</sup>.

Heidegger se ocupou dessas questões muito antes de *Ser e Tempo* quando, em 1923, já expressava suas análises sobre o mundo circundante, que podem ser encontradas em sua preleção desta mesma época: *Ontologia – Hermenêutica da Facticidade*. Ali, Heidegger assumiu a necessidade de alcançar uma interpretação da questão do mundo que superasse os limites do pensamento tradicional moderno, que sempre pensou o problema do mundo na direção de uma teoria do conhecimento e concebeu a problemática a partir da relação entre sujeito e objeto<sup>10</sup>.

---

o homem e enquanto o distinguimos, como ser vivo entre outros, da planta, do animal e de Deus? Pode-se proceder assim, pode-se situar, desta maneira, o homem em meio ao ente, como um ente entre outros. Com isto se poderá afirmar, constantemente, coisas acertadas sobre o homem. É preciso, porém, ter bem claramente presente que o homem permanece assim relegado definitivamente para o âmbito essencial da *animalitas*; é o que acontecerá, mesmo que não seja equiparado ao animal e se lhe atribuir uma diferença específica. Pensa-se, em princípio, sempre *homo animalis*, mesmo que *anima* seja posta como *animus sive mens* e mesmo que estes, mais tarde, sejam postos como sujeito, como pessoa, como espírito. Um tal pôr é o modo próprio da metafísica. Mas com isto a essência do homem é minimizada e não é pensada em sua origem. Esta origem permanecerá sempre a origem essencial para a humanidade historial. A metafísica pensa o homem a partir da *animalitas*; ela não pensa em direção de sua *humanitas*”. Id. **Carta Sobre o Humanismo**. In: Conferências e Escritos Filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1983. P. 154

<sup>8</sup> GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. P. 82

<sup>9</sup> No texto *Meu Caminho para Fenomenologia*, Heidegger diz: “A ‘fenomenologia pura’ é a ‘ciência básica’ da filosofia por ela marcada. ‘Pura’ significa: ‘fenomenologia transcendental’. ‘Transcendental’ é a ‘subjetividade’ do sujeito que conhece, age e valora. Ambos os títulos indicam que a ‘fenomenologia’ se encaminhava, consciente e decididamente, na esteira da filosofia moderna”. HEIDEGGER, Martin. **Meu Caminho para Fenomenologia**. In: Conferências e Escritos Filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1983. P. 298.

<sup>10</sup> Heidegger em sua preleção *Ontologia – Hermenêutica da Facticidade* diz o seguinte: “o que primeiramente deve ser evitado é o esquema: que há sujeitos e objetos, consciência e ser; que o ser é objeto do conhecimento; que o ser verdadeiro é o ser da natureza; que a consciência é o ‘eu penso’, portanto, egoico, a eguidade, o centro dos atos, a pessoa; que os eus (pessoas) possuem diante de si: entes, objetos, coisas da natureza, coisas de valor, bens. Enfim, que a relação entre sujeito e objeto é o que se deve determinar e que disso deve ocupar-se a teoria do conhecimento”. Id. **Ontologia – Hermenêutica da Facticidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. P. 87

Assumindo a tarefa de desvelar os fundamentos do *Dasein* enquanto ser-no-mundo, é que Heidegger pergunta, em *Ser e Tempo*, pela essência do mundo. Para o filósofo, o que deve ser investigado em *Ser e Tempo* é o conceito ontológico-fenomenológico disso que é “mundo”, sendo assim, retratar os entes intramundanos e alcançar uma interpretação do ser desses entes não diz nada acerca da essência mundo. Portanto, uma análise ontológico-fenomenológica do mundo não deve se limitar à apenas uma descrição dos entes intramundanos, nem mesmo conceituar o ser desses entes, mas sim alcançar a essência [*Wesen*<sup>11</sup>] mesma do mundo, a sua mundanidade. Para Heidegger, mundanidade é um conceito existencial. Sendo assim, quando se investiga ontologicamente o mundo, não se abandona de forma alguma o campo temático da analítica do *Dasein*. Do ponto de vista de Heidegger, o mundo não é a determinação de um ente que o *Dasein* em sua essência não é. Mundo é um caráter do próprio *Dasein*<sup>12</sup>.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger mostra que o mundo é algo constitutivo, próprio à essência do *Dasein*. Os outros entes, que não possuem o modo de ser

---

<sup>11</sup> O termo *Wesen*, “essência”, é bastante usual em *Ser e Tempo*, como também na obra de Heidegger como um todo. Entretanto, como é característico de seu pensamento, Heidegger utiliza um termo tradicional, mas empregando-o em um sentido existencial e fenomenológico, verbalizando o termo ‘essência’ que originalmente significava morada, vigor, modo de ser. A este respeito, afirma Inwood: “*Wesen* é a ‘essência, natureza interna ou princípio’ de uma coisa. ‘Usada separadamente, a palavra significa ‘a quintessência de uma coisa’, sua natureza básica, ‘sua natureza essencial’, ‘ser inferior’ [...] Mas também pode significar o modo como esta essência se manifesta exteriormente’ (DGS, 34). Ela é uma substantivação do verbo desaparecido *wesen*, ‘ser, ficar, durar, acontecer’, que originariamente significava ‘morada, vida, modo-de-ser, vigor etc.’ Deu origem a *wesentlich*, essencialmente, e o menos usual *wesenhaft*, ‘essencial’. O verbo *wesen* também origina o particípio passado, *Gewesen*, de *sein*, ‘ser’, e sobrevive em composto: *anwesend*, (‘presente’) e *abwesend* (‘ausente’). *Verwesen*; *Verwsung*, ‘decair, apodrecer; decadência’, possuem parentescos apenas remotos como *wesen*, embora Heidegger explore sua similaridade (LXV, 115, 348). (*Verweser*, ‘gerente, administrador, aquele que substitui [ver-] alguém’, está mais próximo de *wesen*) *Unwesen*, lit., ‘inessência’, significa ‘um mal estado de coisas, problema’, por exemplo, vício em drogas. A frase *sein Unwesen treiben*, lit. “mover a sua inessência”, significa ‘desviar, prejudicar etc.’, e é quase sinônimo de *sein Unwesen treiben*, lit. ‘mover sua essência’, portanto, ‘brincar, pregar peças, aprontar, mexer com alguém’. Em contraste com isso, *unwesentlich* significa ‘não essencial, irrelevante. A palavra grega *ousia* pode significar ‘essência’, mas Heidegger associa *Wesen* à expressão de Aristóteles *to ti einai*, ‘essência, lit. o que [ele] era ser’, que como *Wesen* tem a ver com o passado. Ele o explica como querendo dizer o que uma coisa foi, ou era, antes de ter sido atualizada, e também o que nós compreendemos ‘anteriormente’, já ou a priori acerca de algo (XXIV, 120, cf. ST, 441, nota de rodapé b a 85). A palavra latina *essentia* invariavelmente contrasta com *existentia*; elas referem-se respectivamente ao ser-o-que e ao ser-como de algo (XXIV, 124). (*Das Wesen* raramente aparece em ST, e é normalmente equivalente a *Essenz* (ST, 117). ST fala de *Wesenverfassung*, ‘constituição essencial’, (ST, 8) e *Wesensbestimmung*, “determinação essencial” (ST, 12) de *Dasein*. [...]. Devido em parte à historicidade das essências Heidegger também usa *Wesen* em sentido verbal, ligando-a diretamente ao verbo *wesen* e cunhando o substantivo explicitamente verbal *Wesung*, ‘essencialização’”. INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. P. 54

<sup>12</sup> HEIDEGGER, Martin. **Ontologia – Hermenêutica da Facticidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. P.112

do *Dasein*, “são”, mas não existem. Eles são dentro do mundo, intramundanos, uma vez que não possuem uma relação de compreensão com o ser: a casa é, a pedra é, Deus é, mas não existem, isto é, não possuem uma relação a cada vez original com o sentido do ser, e por isso se encontram sempre determinados<sup>13</sup>.

O maior problema, segundo Heidegger, encontra-se no fato de que toda tradição metafísica moderna, ao tratar do fenômeno de mundo e ao determinar a essência dos entes intramundanos, sempre apreendeu esses entes no sentido de coisa (*res*)<sup>14</sup>, e sempre tentou definir a relação entre sujeito e coisa, entre *res cogitans* e *res extensa*, através de uma relação de conhecimento. Nesse sentido, a coisa ou o mundo, é sempre o objeto da representação de um sujeito, que só conhece aquilo que é dado em seu interior. Porém, para Heidegger, sujeito e objeto não coincidem com *Dasein* e mundo<sup>15</sup>. *Dasein* e Mundo não são dois entes distintos em si mesmos, ou seja, a relação entre *Dasein* e mundo não deve ser pensada como se o *Dasein* fosse um ente e o mundo outro. Segundo Heidegger, o mundo não é um ente, um objeto, uma coisa extensa e exterior o *Dasein*, “mas aquilo a partir do qual o *Dasein* se dá a entender a que ente pode dirigir-se seu comportamento e como se pode comportar em relação a ele”<sup>16</sup>.

Este trabalho, *Os Fundamentos Ontológicos do Dasein: Existência, Mundo e Temporalidade*, visa discutir, ao mesmo tempo em que analisa a constituição existencial do *Dasein*, a forma com que Heidegger tenta romper com o paradigma moderno que distingue sujeito e objeto. Sendo assim, divide-se em três partes:

1. O *Dasein* e sua Existência. Trata-se de analisar a constituição existencial do *Dasein* em seu modo-de-ser fundamental, o *ser-no-mundo*.
2. A mundanidade do mundo: a busca pela essência do mundo no horizonte da analítica existencial do *Dasein*: onde se analisa o aspecto

---

<sup>13</sup>Id. “O que é metafísica”- **Retorno ao Fundamento da Metafísica**. In: Conferências e Escritos Filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1983. P. 56

<sup>14</sup>Id. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. P. 115

<sup>15</sup>Ibid. P. 106

<sup>16</sup>Id. **Da Essência do Fundamento**. In: Conferências e Escritos Filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1983. P. 115

ontológico e existencial do mundo que, segundo Heidegger, reside em sua mundanidade.

3. A temporalidade de ser-no-mundo: com objetivo de compreender como se desenvolve em *Ser e Tempo* a questão do tempo. Esta é desenvolvida por Heidegger por uma temática existencial: a temporalidade aparece como fundamento de ser-no-mundo, como também somente por meio da temporalidade que se pode afirmar que o *Dasein* e o mundo não são dois entes distintos, mas devem ser pensados como uma unidade.

A partir destas três seções, elaboradas em conexão com *Ser e Tempo*, pretende-se mostrar como Heidegger, ao longo de sua analítica existencial, rompe com o paradigma moderno que distingue homem e mundo, sujeito e objeto, ao interpretar o *Dasein* como ser-no-mundo e ao mostrar a temporalidade como o *fundamentum inconcussum* deste ente.

## 2. O DASEIN E SUA EXISTÊNCIA

Apesar de Heidegger ter se ocupado do *Dasein*, mundo e temporalidade muito antes de *Ser e tempo*, desde 1923 em uma de suas primeiras lições intitulada *Ontologia – Hermenêutica da Facticidade*, onde o filósofo disserta acerca da vivência do mundo circundante, e em sua conferência de 1924 sobre *O Conceito de Tempo*, é somente em *Ser e Tempo* que Heidegger apresentará publicamente, de forma exaustiva, seu pensamento. Sendo assim, é necessário que o tema deste trabalho seja delimitado a partir da analítica existencial de *Ser e Tempo*, o que significa que devemos tomar como ponto de partida aquele ente que nós mesmos somos, o *Dasein*, em sua constituição fundamental: o *ser-no-mundo*.

### 2.1. A CONSTITUIÇÃO FUNDAMENTAL DO DASEIN: O SER-NO-MUNDO

A questão fundamental, norteadora não apenas de *Ser e tempo*, mas de todo pensamento de Heidegger, é a questão pelo sentido de ser. *Ser e Tempo* começa com uma citação do *Sofista* de Platão, que diz: “pois é evidente que de há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando empregais a expressão ‘ente’. Outrora, também nós julgávamos saber, agora, porém caímos em aporia”<sup>17</sup>. Heidegger continua essa passagem fazendo a seguinte questão: “Será que hoje temos uma resposta para a pergunta sobre o que queremos dizer com a palavra ‘ente’? De forma alguma. Assim, cabe colocar novamente a questão sobre o sentido de ser”<sup>18</sup>.

Todo o pensamento de Heidegger está voltado para a elucidação da questão do sentido de ser, como também para o fato de que toda interpretação antiga do ser ter se dado a partir do tempo, uma vez que o ser sempre foi interpretado como *παρουσία* ou como *ουσία*, o que ontologicamente, segundo Heidegger, significa “presença” [*Anwesenheit*], a saber, sempre em referência a uma

---

<sup>17</sup>HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. P. 34

<sup>18</sup>Ibid. P. 34

modalidade do tempo, o presente<sup>19</sup>. Para Heidegger, essa questão que há muito havia perturbado o filosofar antigo, tornou-se trivial, sendo entulhada por uma série de preconceitos, de modo que “no solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido de ser, como lhe sanciona a falta”<sup>20</sup>. Diz-se: 1) o ser é o conceito mais universal; 2) ser é um conceito indefinível; 3) o ser é um conceito que pode ser entendido por si mesmo. Porém, nenhuma dessas concepções e tentativas de resposta, para Heidegger, responde realmente a questão, mas muito pelo contrário, apenas evidencia que ao longo de sua história a tradição sempre lidou com a pergunta pelo sentido do ser, apesar de nunca ter explicitado a questão e a respondido de maneira suficiente. Do argumento de que o ser é o conceito mais universal, não decorre que o conceito de ser seja o mais claro, mas como demonstra Heidegger, apenas revela que esse conceito é, na verdade, o mais obscuro; afirmar que o ser é um conceito indefinível revela que a pergunta pelo ser, justamente por não ter definição, deve ser exigida; dispensar a pergunta pelo ser por meio da definição de que o “ser” é um conceito que pode ser entendido por si mesmo, também não é suficiente, pois apenas mostra que em qualquer que seja nosso comportamento com relação ao ente o ser se revela *a priori*, como um enigma. Para Heidegger, “esse mediano e vago entendimento do ser é um fato”<sup>21</sup>, ao dizer “o céu é azul” ou até mesmo perguntar “que é ser?”, no movemos no horizonte de compreensão desse “é”, muito embora não se possa fixar com exatidão o seu conceito. Desse modo, Heidegger assume, já em *Ser e tempo*, o entendimento de que toda tradição filosófica, e isto é o mesmo que dizer tradição metafísica<sup>22</sup>, se construiu a partir de uma compreensão do ser

---

<sup>19</sup>Ibid. P. 64

<sup>20</sup>Ibid. P. 37

<sup>21</sup>Ibid. P. 41

<sup>22</sup> Quanto a reciprocidade entre filosofia e metafísica, e também quanto a definição de metafísica, Heidegger diz: “Filosofia é Metafísica. Esta pensa o ente em sua totalidade – o mundo, o homem, Deus – sob o ponto de vista do ser, sob o ponto de vista da recíproca imbricação do ente e ser. A Metafísica pensa o ente enquanto ente ao modo da representação fundadora. Pois o ser do ente mostrou-se, desde o começo da Filosofia, e neste próprio começo, como o fundamento (*arché, áttion*, princípio). Fundamento é aquilo de onde o ente como tal, em seu tornar-se, passar e permanecer, é aquilo que é e como é, enquanto cognoscível, manipulável e transformável. O ser como ente leva o ente a seu apresentar-se adequado. O fundamento manifesta-se como sendo presença. Seu presente consiste em produzir para a presença cada ente que se apresenta a seu modo particular. O fundamento, dependendo do tipo de presença, possui o caráter de fundar como causação ôntica do real, como possibilitação transcendental da objetividade dos objetos, como mediação dialética do espírito absoluto, do processo histórico de produção, como vontade de poder que põe valores. O elemento distintivo do pensamento metafísico, elemento que erige o fundamento para o ente, reside no fato de, partindo do que se apresenta, representar a este em sua presença e assim o

dos entes, mas não pensou o sentido mesmo de ser. Ao retomar a questão sobre o sentido de ser, Heidegger vai de encontro a toda tradição metafísica. Não se trata, entretanto, de fazer em *Ser e tempo* uma revisão historiográfica das diversas doutrinas filosóficas, elaboradas por diversos pensadores ao longo da tradição acerca do conceito de “ser”, uma vez que “o pensamento tentado em *Ser e tempo* põe-se em marcha para preparar a superação da metafísica”<sup>23</sup>.

A tarefa de uma destruição [*Destruktion*<sup>24</sup>] da história da ontologia, anunciada por Heidegger no parágrafo 6º de *Ser e tempo*, busca este traço essencial. Não se tratando de possuir um sentido negativo de arrasar a tradição, ao contrário essa destruição possui o sentido de definir a tradição em suas possibilidades positivas, isto é, em seus limites, pois, para Heidegger, a tradição possui a tendência de tornar pouco acessível o que ela lega, encobrendo e escondendo “a passagem para as ‘fontes’ originais, de onde as categorias e os conceitos tradicionais foram hauridos, em parte de maneira autêntica e legítima”<sup>25</sup>. Esse retorno às fontes originais da tradição consiste num retorno às experiências de ser que deram suporte para o nascimento dos conceitos e categorias. Por conseguinte, ao assumir o projeto de uma destruição da história da ontologia, Heidegger visa obter uma maior transparência quanto à questão que ele mesmo procura: a questão do ser. É necessário retornar às origens, para se “chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações de ser que, desde então, tornaram-se decisivas”<sup>26</sup>. É a partir

---

apresentar como fundado desde seu fundamento”. HEIDEGGER, Martin. – **O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento**. In: Conferências e Escritos Filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1983. P.71

<sup>23</sup> Id. - **Introdução à “O que é metafísica”**. In: Conferências e Escritos Filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1983. P. 56

<sup>24</sup> Acerca desse termo, torna-se necessária uma citação de Gadamer que, em sua obra *Hermenêutica em Retrospectiva*, fala sobre essa questão da destruição da história da ontologia no pensamento de Heidegger: “sempre me vejo diante da necessidade de alijar aqui uma vez mais uma incompreensão muito difundida, que foi introduzido pelas línguas europeias e que foi concomitantemente culpada pela má recepção de Heidegger no mundo: para o sentimento linguístico daqueles anos, ‘destruição’ não significava de maneira alguma dizimação, mas tinha em vista uma desconstrução com uma meta segura: uma desconstrução das camadas sedimentadas que, por fim, outrora como hoje, não vêm ao encontro senão na língua realmente falada. O que estava em questão era, em outras palavras, a tarefa de se apropriar novamente ou desconstruir a linguagem conceitual de toda a história do pensamento que conduz do pensamento dos gregos, passando pelo latim da Antiguidade e da Idade Média cristã e pela sobrevivência dessa conceptualidade, até a formação do pensamento moderno e de suas línguas nacionais. Portanto, o que estava em questão era tratar desconstrutivamente a terminologia tradicional, a fim de reconduzi-la a experiências originárias”. GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. Vol. 1. P. 29

<sup>25</sup> HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. P. 59

<sup>26</sup>Ibid. P. 61

desse horizonte de questionamento aberto por *Ser e tempo*, que Heidegger introduz a compreensão de *Dasein*. Para o autor, a questão do ser é a radicalização de uma tendência desse ente, como único ente capaz de manter uma relação de compreensão com seu próprio ser.

O *Dasein* não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, ele se distingue onticamente pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, estar em jogo seu próprio ser. Mas também pertence a essa constituição de ser do *Dasein* a característica de, em seu ser, isto é, sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser. Isso significa, explicitamente e de alguma maneira, que o *Dasein* se compreende em seu ser, isto é, sendo. É próprio deste ente que seu ser se lhe abra e manifeste com e por meio de seu próprio ser, isto é, sendo. A *compreensão de ser* [*Seinsverständnis*] é em si mesma uma determinação de ser do *Dasein*.<sup>27</sup>

O *Dasein* é o único ente que se compreende sendo, o seu ser está sempre em jogo, ou seja, é intrínseca à sua constituição para a abertura para compreensão do sentido de ser. É por isso que Heidegger fala de um primado do *Dasein* frente aos outros entes: um primado ôntico, na medida em que o *Dasein* é sempre determinado pela sua existência [*Existenz*]; o primado ontológico, uma vez que pertence ao *Dasein*, na medida em que possui uma compreensão de sua existência, também uma compreensão do ser de todos os outros entes; e o primado ôntico-ontológico, o *Dasein* é a condição de possibilidade de todas as ontologias.

Segundo Heidegger, o *Dasein* é o único ente dotado de existência. Os outros entes, que não possuem o modo-de-ser do *Dasein*, “são”, mas não existem, uma vez que não possuem essa compreensão de ser: a casa é, a pedra é, Deus é, mas não existem, isto é não possuem uma relação a cada vez original com o sentido do ser, e por isso se encontram sempre determinados. Desse modo, não se deve determinar a essência do *Dasein* através da indicação de um quê [*Was*], um conteúdo quiditativo, pois “a ‘essência’ desse ente está em *ter-de-ser* [*Zu-sein*]”<sup>28</sup>, em existir, a “essência do *Dasein* reside em sua

---

<sup>27</sup>Ibid. P. 48

<sup>28</sup>Ibid. P. 85

existência”<sup>29</sup>. Heidegger reserva o termo alemão *Existenz*<sup>30</sup>, como indicativo para o modo de ser do *Dasein*, se contrapondo ao significado tradicional do termo *existentia*, o qual a tradição se remeteu para designar o ser simplesmente dado [*Vorhandenheit*], isto é, o modo de ser de um ente que não convém ao caráter do *Dasein*. Por conseguinte, denomina-se de analítica existencial do *Dasein* o trabalho que constitui o primeiro esforço de *Ser e Tempo*: na busca pelo sentido do ser deve-se compreender as estruturas que compõem o ser do *Dasein*, e a partir da interpretação dessas estruturas, determinar o sentido desse ser mesmo. Heidegger reserva o termo *existencial* [*Existenzial*<sup>31</sup>], para designar

---

<sup>29</sup> É necessário não confundir essa sentença de Heidegger com a expressão fundamental do existencialismo de Sartre que soa mais ou menos parecida: “a existência precede a essência”. O existencialismo sartriano pensa a existência a partir do caráter intencional da consciência e, desse modo, ainda se vincula, mesmo que parcialmente, ao pensamento de Husserl. No caso de Heidegger, não se trata de uma relação entre consciência e mundo, como veremos, mas sim de ser-aí e ser e, por conseguinte, mundo. O existencialismo, segundo Heidegger, na medida em que se fundamenta numa relação de anterioridade da existência para com a essência, ainda permanece vinculado à tradição metafísica, uma vez que apenas inverte o raciocínio metafísico que, desde Platão, afirma que a essência precede a existência. A dizer que a essência do ser-aí está em sua existência, Heidegger não pretende inverter a antiga sentença metafísica, ou seja, não visa afirmar uma relação de anterioridade entre existência e essência. A frase “a essência do ser-aí está em sua existência” tenta trazer a tona que o ser-aí se descobre e que a partir deste descobrimento compreende ser. Sartre parte do princípio de que nós estamos num plano onde há apenas homens, enquanto Heidegger afirma que nós estamos num plano onde há apenas ser, essa é toda a diferença entre esses dois pensadores. O ser-aí não funda o sentido do ser, mas apenas o pensa: “pensar é o engajamento pelo ser para o ser.” É nesse sentido que Heidegger se preocupa em dizer “dá-se” o ser. *Ibidem*. P. 139; Cf. **Carta Sobre o Humanismo**. In: Conferências e Escritos Filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1983. P. 155 - 159

<sup>30</sup> Ao reservar o termo “*Existenz*” para o modo de ser exclusivo do ser-aí, contrapondo esse ente aos outros entes que não possuem o mesmo modo de ser que o seu, pode-se pensar que Heidegger ainda se move no horizonte de interpretação da metafísica da polarização entre sujeito e objeto. Pensando nesse sentido, a palavra “ser-aí” apenas seria um outro termo para o que outrora foi designado como consciência, *res cogitans*. Afinal, já Aristóteles não dizia que “a alma (do homem) é de certo modo o ente”? A este respeito, Heidegger diz: “Para reunir, ao mesmo tempo, numa palavra, tanto a relação do ser com a essência do homem, como também a referência fundamental do homem à abertura (‘aí’) do ser enquanto tal, foi escolhido para o âmbito essencial, em que se situa o homem enquanto homem, o nome ‘ser-aí’. Isto foi feito, apesar de a metafísica usar este nome para aquilo que em geral é designado *existentia*, atualidade, realidade e objetividade, não obstante até se falar, na linguagem comum, em ‘ser-aí humano’, repetindo o significado metafísico da palavra”. *Ibidem*. Pág. 65; *Idem*. - **Introdução à “O que é metafísica”**. In: Conferências e Escritos Filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1983. P. 58

<sup>31</sup> Segundo Michael Inwood, “[...] *Existenz* provê um adjetivo, *existenzial*, ‘existencial’. Heidegger forja um outro adjetivo, com um sufixo derivado do francês: *existenziell*, ‘existenciário’. *Existenzial* aplica-se à ‘estrutura ontológica da existência, i.e., existenciários e sua inter-relações, e à compreensão que o filósofo tem da mesma. Que, por exemplo, *Existenz* envolva o ser-no-mundo é um problema existencial, assim como sua compreensão filosófica. *Existenziell* aplica-se ao leque de possibilidades aberto para o *Dasein*, a compreensão que delas possui e a escolha que faz (ou recusa) entre eles. Se o *Dasein* faz o que o impessoal está fazendo ou, ao contrário, escolhe escolher e decide tornar-se soldado ou filósofo, estes são problemas existenciários. A distinção entre ‘existencial’ e ‘existenciário’ é análoga à distinção entre ‘ontológico’ e ‘ôntico’ [...]”. INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. Para melhor esclarecer a diferença entre “existencial” e “existenciário”, eis o que Heidegger diz em *Ser e tempo*: “O *Dasein* sempre se entende a si mesmo, a partir de sua existência, a saber, a partir de sua possibilidade de ser si mesmo ou de não ser si mesmo. Essas possibilidades o *Dasein* ou as escolheu ele mesmo ou nelas foi ter ou nelas já cresceu de cada vez. A existência é decidida cada vez pelo próprio *Dasein* ou no modo de uma apropriação da possibilidade ou de um deixar que ela se perca. A questão da existência só pode ser posta

as estruturas que visam mostrar a constituição ontológica do *Dasein*, que, por sua vez não se confunde com a expressão *categorias*, isto é, as determinações de ser dos entes que não possuem o mesmo modo de ser do *Dasein*.

O ponto de partida escolhido por Heidegger demonstra o esforço da analítica existencial não se deixar atropelar por nenhum juízo de valor, assim como por nenhuma teoria ontológica dominante, como também por nenhum fundamento ôntico determinado por alguma ciência positiva, seja esta a antropologia, a biologia ou até mesmo a psicologia. Todas essas ciências positivas são direcionadas por interpretações dominantes que permaneceram inquestionáveis desde então.

O desencaminhamento da pergunta pelo ser do *Dasein* se deu, para Heidegger, a partir de duas orientações: 1) O ser do homem, pensado originariamente pelos gregos como ζῷον λόγον ἔχον, foi assumido e pensado pela tradição moderna como *animal rationale*; 2) A essência do homem é pensada pela teologia cristã como imagem e semelhança de Deus. Esses dois fios condutores, segundo Heidegger, “se entrelaçam na antropologia moderna com ponto de partida metodológico da *res cogitans*, na consciência [*Bewusstesein*], o conjunto de vivências”<sup>32</sup>. Uma nova compreensão do que significa existência é uma tarefa imprescindível, uma vez que toda tradição metafísica pensou a existência enquanto realidade efetiva, isto é, que se contrapõe à essência. Contudo, Heidegger se contrapõe à tradição com a compreensão de *Dasein* e ao afirmar em *Ser e Tempo* que a essência do *Dasein* está em sua existência. Com essa frase, Heidegger pretende pensar a essência do homem em sua origem mais radical, ou seja, pensá-la enquanto o desdobrar-se do homem numa abertura radical em que se descobre, se compreende e se faz.

---

em claro pelo existir ele mesmo. O entendimento que conduz então a si mesmo, nós o denominamos de entendimento existenciário [*existenziell*]. A questão da existência é um ‘assunto’ ôntico do *Dasein*. Para isso, não é preciso que haja transparência teórica da estrutura ontológica da existência. A pergunta pela estrutura da existência visa à exposição do que constitui a existência. Damos o nome de existencialidade [*existenzialität*] à conexão dessas estruturas. Sua analítica não tem o caráter de um entendimento existenciário, mas existencial [*existenzialen*]”. HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. P. 48

<sup>32</sup> Ibid. P. 94

O que se prepara em *Ser e tempo*, a partir da analítica existencial do *Dasein* e da construção de uma ontologia fundamental, é uma possível superação da metafísica e, portanto, da essência do homem pensada a partir de suas definições tradicionais, como, por exemplo, a concepção de *animal rationale* e *res cogitans*, pois

Enquanto o homem permanecer *animal rationale* é ele animal metaphysicum. Enquanto o homem se compreender como animal racional, pertence a metafísica, na palavra de Kant, à natureza do homem. Se bem sucedido, talvez fosse possível ao pensamento retornar ao fundamento da metafísica, provocando uma mudança da essência do homem de cuja metamorfose poderia resultar uma transformação da metafísica<sup>33</sup>.

Assim, para Heidegger, uma superação da metafísica deve necessariamente conter em seu íntimo também uma transformação desse homem como animal racional concebido por toda tradição, sendo assim uma desconstrução do animal racional e da *res cogitans*. Heidegger, no entanto, não diz que estas concepções são totalmente equivocadas, mas sim que perdem de vista o traço essencial do homem, ou seja, sua relação com o ser. Em um esforço contrário à tradição, numa reinterpretação de Aristóteles<sup>34</sup>, Heidegger chega a afirmar que

já o *περί Ψυχής*, *Sobre a Alma*, é confuso se nos atermos naquilo de que se fala nele: percepção, pensar, querer, para Aristóteles, não são vivências. O *περί Ψυχής* não é uma psicologia no sentido moderno, mas aborda o ser do homem (o vivente em geral), no mundo<sup>35</sup>.

Nesse sentido, repensar a essência do homem, para Heidegger, é reencontrar a unidade, perdida pela tradição, do *ser-no-mundo* [*In-der-Welt-*

<sup>33</sup> Id. - **Introdução à “O que é metafísica”**. In: Conferências e Escritos Filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1983. P. 56

<sup>34</sup> No que diz respeito a interpretação de Aristóteles feita por Heidegger, e o que esse estudo proporcionou ao seu pensamento, Gadamer diz: “Entrementes, por meio de uma genial reinterpretação da *Metafísica* e da *Ética* de Aristóteles, Heidegger tinha conquistado para si o equipamento necessário capaz de lhe permitir descortinar os preconceitos ontológicos que continuavam operativos nele mesmo tanto quanto em Husserl e no neokantismo como um todo, preconceitos esses que continuavam efetivos no conceito de consciência e completamente no posicionamento fundamental da subjetividade transcendental”. GADAMER, Hans-Georg. **Hegel, Husserl, Heidegger**. In: O Caminho até a Viragem. Petrópolis, Rj: Vozes, 2012. P. 365

<sup>35</sup> HEIDEGGER, Martin. **Introducción a la Investigación Fenomenológica**. Madrid: Editorial Síntesis S. A. P. 26-27. **Einführung in die Phänomenologische Forschung**. Gesamtausgabe. VL, 17. P. 6

seins], e com isso reconhecer o homem como *Dasein*. O *ser-no-mundo*, que Heidegger considera como o primeiro achado fenomenal da analítica existencial, é a constituição fundamental do *Dasein*. Por conseguinte, toda a primeira seção de *Ser e tempo* se dedica a esclarecer os momentos constitutivos dessa unidade: 1) o “em-o-mundo”, esclarecimento acerca da estrutura ontológica do “mundo” e da ideia de mundanidade; 2) o modo de ser-com [*Mitsein*] do *Dasein*, momento em que se busca determinar quem é no modo da mediana cotidianidade do *Dasein*; 3) o ser-em [*In-sein*] como tal. Em síntese, o *Dasein* é em um mundo e a partir desse mundo descobre outros entes que não possuem o mesmo modo de ser que o seu; a partir desse mundo está com o outro; a partir desse mundo que é formado, faz seus projetos.

Com o conceito de *ser-no-mundo*, Heidegger promove um salto para o pensamento ocidental. Toda tradição metafísica promoveu, como já dissemos, a concepção do homem como animal racional e, com isso, determinou a essência do homem a partir de um conceito, a *ratio*, cujos pressupostos ontológicos, segundo Heidegger, são negligenciados. Contrário a essa forma de pensar, Heidegger pensa que o *Dasein* é sempre a sua abertura. Abertura para suas possibilidades, para o seu poder-ser mais próprio. De acordo com a tradição metafísica, que interpreta o homem como *animal rationale* e *res cogitans* está sempre pronto para o mundo, na medida em que é coordenado e corrigido por meio de sua racionalidade. Desse modo, o conceito de *Dasein* proposto por Heidegger tende a realizar uma descentralização da posição que o homem ocupou no pensamento ocidental. A relação que cada *Dasein* possui consigo mesmo é completamente diferente da relação homem-razionalidade, pois a relação que o *Dasein* possui consigo mesmo não se caracteriza por intermédio de uma interioridade, mas sim da relação com sua compreensão de ser. Como já foi dito acima, o *Dasein* é o ente que se caracteriza através da relação de ser com seu próprio ser. Enquanto ente dotado de existência, o *Dasein* é esse ente que se abre para uma compreensão do ser, a fim de descobrir seu sentido e que, como *ser-no-mundo*, descobre o sentido dos entes numa relação de compreensão com ser. Enfim, é em seu mundo que o *Dasein* está lançado e aberto para suas possibilidades.

## 2.2. A CONSTITUIÇÃO EXISTENCIAL DO “AÍ [DA]” E A ABERTURA DO DASEIN

Apesar da estrutura do *ser-em* ser discutida de forma prévia nos parágrafos §12-13 de *Ser e tempo*, somente no quinto capítulo, parágrafos §28-35, que ela será analisada mais detalhadamente, capítulo que, por sinal, é dividido em duas partes: A) A constituição existencial do “aí”; B) O ser cotidiano do “aí” e o decair do *Dasein*. A necessidade de se analisar o *ser-em* em dois momentos diferentes parte apenas de uma necessidade metodológica, pois, como Heidegger afirma, apesar do fenômeno de *ser-no-mundo* ser repartido em três momentos distintos não se deve perder de vista o seu caráter unitário. O que se explica é um único e mesmo fenômeno, porém considerado em momentos diferentes para que se possa visualizá-lo com mais clareza. O fenômeno do *ser-em* deve esclarecer mais seguramente “ante o olhar fenomenológico a totalidade estrutural do *ser-no-mundo*, mas também abrir caminho para apreensão do ser originário do *Dasein* ele mesmo: *a cura [Sorge]*”<sup>36</sup>. Há em *Ser e tempo* um esforço contínuo para diferenciar o *Dasein* de outros entes que não possuem o mesmo modo de ser que o seu. Nesse sentido, a fim de pensar o modo de ser da relação do *Dasein* com o mundo, Heidegger estabelece uma diferença entre *ser-em [In-sein]*, como existencial, e *ser-dentro [Sein-in]*, como categoria. O *in* de *Sein-in* visa explicitar uma relação de justaposição entre dois entes, “a relação recíproca de ser de dois entes extensos ‘dentro’ do espaço, no tocante a seu lugar neste mesmo espaço”<sup>37</sup>. Os entes que possuem essa característica, segundo Heidegger, são simplesmente dados [*vorhandensein*], são coisas que ocorrem no interior [*innerhalb*] do mundo. Para conceituar as propriedades desses entes, como dito acima, Heidegger se utiliza da expressão *categorias*. O mesmo entendimento não deve ser aplicado à compreensão do modo de ser do *Dasein*. O *ser-em*, enquanto constitui ontologicamente o *Dasein*, é um existencial e não uma categoria, não é uma

---

<sup>36</sup>Ibid. P. 375

<sup>37</sup>Ibid. P. 99

propriedade que se soma a esse ente, mas algo principal<sup>38</sup>. Heidegger explica a raiz etimológica do *in* de *In-sein*:

[...] “em” [*in*] deriva-se de *innan*, morar, habitar, deter-se; ‘an’ significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui o significado de colo, no sentido de habito e diligo. O ente, ao qual pertence o ser-em, neste sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou. A expressão ‘sou’ conecta-se a ‘junto’; ‘eu sou’ diz, por sua vez: eu moro, detenho-me junto... ao mundo, como alguma coisa que deste ou daquele modo me é familiar. Como infinitivo de ‘eu sou’, isto é, como existencial, ser significa morar junto a, ser familiar com.<sup>39</sup>

Desse modo, o *in* de *In-sein* não visa caracterizar uma relação puramente espacial, mas indica uma de relação familiaridade. Enquanto ser-no-mundo, o *Dasein* se dispersa em diversos modos de ser-em, numa multiplicidade de ações que Heidegger denomina de ocupação [*Besorgen*] e preocupação [*Fürsorgen*]. Aí no mundo, absorvido pelas suas ocupações imediatas, o *Dasein* tem a tendência de se compreender de modo imediato como um “ser simplesmente dado fatural”<sup>40</sup>. Essa compreensão imediata de si mesmo, o ver-se jogado aí, postado em um mundo, é o que Heidegger chama de facticidade [*Faktizität*]<sup>41</sup>. Portanto, a analítica existencial visa esclarecer essas estruturas ontológicas, mas não

<sup>38</sup> Quanto a significação do termo “principal”, Heidegger diz em sua *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles*: “A definição filosófica é uma definição principal, de tal modo que a filosofia não é uma ‘cousa’; ‘ter principal’. Ela deve ser, portanto, ‘indicativa’ (*anzeigend*): o que está em questão e importa; isso é apenas uma explicação mais aguda do caráter específico do princípio; diz respeito a uma pro-visão para – que eu não ‘volte’ meu interesse e atenção ao conteúdo. Ela é indicativa ‘formal’, o ‘caminho’, no ‘principal’”. Em outra passagem, continua afirmando: “principal significa: ter princípio genuinamente. Mas isso significa: temporalizá-lo clarificando-o na paixão não esclarecida e ‘conservá-lo’. Isto é, para nós: alcançar pela primeira vez a experiência fundamental”. Os conceitos trabalhados por Heidegger não são a síntese racional de um múltiplo dado na experiência sensível, para falar em um sentido kantiano. Não visam apontar o conteúdo quiditativo (*was*) de um ente, mas indicam o seu “como” (*wie*). Não são conceitos em um sentido tradicional, mas indicam, apontam uma experiência de começo, princípio. São indicações formais: “Enquanto indicativa, a definição é caracterizada igualmente como uma tal definição que precisamente não fornece plena e propriamente o objeto a ser determinado, mas apenas indica, enquanto autenticamente indicativa, e o expõe de maneira principal. Na indicação está implícito que a concreção não se dá sem mais, mas representa uma tarefa toda própria e uma tarefa para uma realização com uma constituição própria. Correspondentemente a isso, o conteúdo definitório deve ser conquistado, assim, como princípio. O seguinte caráter da definição fornece a indicação positiva de que ela é uma definição indicativa ‘formal’[...]. ‘indicado formalmente’ não significa, de algum modo, apenas representado, tido em mente, apontado (*angedeutet*), que estaria livre para receber o próprio objeto em algum lugar qualquer e de modo qualquer no ter; mas indica de tal modo que aquilo que é dito tem o caráter do ‘formal’, impróprio (*uneingentlich*), mas justo nesse ‘in’ está igualmente de forma positiva o assinalar (*Anweisung*). O vazio de conteúdo em sua estrutura de sentido é igualmente aquilo que dá a direção de execução”. Id. **Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. p. 27, 32, 41.

<sup>39</sup>Id. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. P. 100

<sup>40</sup>Ibid. P. 102

<sup>41</sup>Ibid. P. 102

tomando como ponto de partida um modo de ser específico do *Dasein*, mas sim através do modo de ser em que esse ente se apresenta na maior parte de sua existência, a partir de sua impropriedade.

Segundo Heidegger, “o ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser do *Dasein* que possui a constituição essencial de ser-no-mundo<sup>42</sup>. O ser-em constitui a estrutura fática e existencial de ser-no-mundo, do “aí” do *Dasein*. O “aí” [Da] é essa instância de apropriação em que cada *Dasein* pode se realizar de maneira própria ou imprópria. O outro termo utilizado por Heidegger para o “aí” do *Dasein* é clareira [Lichtung]: “mundo é a clareira do ser na qual o homem penetrou a partir da condição de ser-jogado de sua essência”<sup>43</sup>. Esta frase se completa com a afirmação em *Ser e tempo* de que cada “*Dasein* sempre traz consigo o seu ‘aí’ e, desprovido dele, ele não apenas deixa faticamente de ser, como deixa de ser o ente dessa essência. O *Dasein* é sua abertura”<sup>44</sup>. Sempre o *Dasein* é o seu “aí”, existir não consiste em outra coisa a não ser isso, estar fora, ter de ser o seu “aí”. Segundo Heidegger, os modos originais, constitutivos do “aí”, são a *disposição* [Befindlichkeit] e a *compreensão* [Verstehen] e *decaência* [Verfallen], todos articulados de forma igualmente original pela *fala* [Rede]. É, portanto, imprescindível a análise prévia de cada uma dessas estruturas, para que se possa compreender com maior clareza o tecido existencial do *Dasein*.

### 2.2.1. A COMPREENSÃO

A compreensão [Verstehen] é um dos existenciais fundamentais de *Ser e tempo*. Não é por acaso que Heidegger, logo no início da obra, expressa que a compreensão do ser [Seinsverständnis] é uma determinação de ser do *Dasein* e que, movido por essa compreensão, o *Dasein* é munido de um “saber” pré-ontológico de seu próprio ser, que constitui e em que consiste sua existência. Diferente de um ser simplesmente dado, o *Dasein* como ser-no-mundo está

---

<sup>42</sup>Ibid. P. 100

<sup>43</sup>Id. **Carta Sobre o Humanismo**. In: Conferências e Escritos Filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1983. P. 168

<sup>44</sup>Id. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 192

sempre aberto para suas possibilidades, o que significa dizer que uma vez já “aí” o *Dasein* está imerso em seu mundo, aberto a uma variedade de possibilidades de ser. Isso não significa apenas que o *Dasein* possui a capacidade de fazer algo, mas sim que ele é, primariamente, possibilidade de ser<sup>45</sup>. Essas possibilidades determinam o poder-ser do *Dasein*: “o *Dasein* é a possibilidade do ser-livre *para* o poder-ser mais próprio”<sup>46</sup>. Nesse sentido, é necessário fazer a distinção do termo *Verstehen*, enquanto apreensão teórica de um ser simplesmente dado [*vorhandensein*], do sentido que *Ser e tempo* reserva a este termo, em que *Verstehen* é compreensão de um poder-ser [*Seinkönnen*] que se encontra aberto ao *Dasein*. A compreensão, para Heidegger, nada mais é do que o ser de tal poder-ser, “[...] é o ser existencial do próprio poder-ser do *Dasein* de tal maneira que, em si mesmo, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser. [...]”<sup>47</sup>. O *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, é esse ente que, como poder-ser, existe de maneira própria ou imprópria, na medida em se decidiu à favor ou contra suas possibilidades. É no mundo que essas possibilidades se revelam, uma vez que “compreender a existência como tal é sempre compreender mundo”<sup>48</sup>. Compreendendo, instalando-se no mundo de forma projetiva, projetada em seu “aí”, é que cada *Dasein* pode propor para si mesmo “torna-se o que se é”. Enquanto poder-ser, o compreender possui a estrutura existencial do projeto [*Entwurf*].

### 2.2.2. A DISPOSIÇÃO

Junto à compreensão, deve-se também levar em consideração o existencial da *disposição* [*Befindlichkeit*]. Com a expressão *disposição*, Heidegger visa esclarecer algo que é “[...] onticamente o mais conhecido e o mais cotidiano, a saber, o humor”<sup>49</sup>. Sendo assim, Heidegger reconhece o humor como um existencial do *Dasein*, algo que constitui ontologicamente esse ente, por mais ordinário que seja esse fenômeno. Nesse sentido, o reconhecimento do

---

<sup>45</sup>Ibid. P. 203

<sup>46</sup>Ibid. P. 204

<sup>47</sup>Ibid. P. 205

<sup>48</sup>Ibid. P. 207

<sup>49</sup>Ibid. P. 193

humor como um existencial do *Dasein* é passo positivo para sua caracterização. O *Dasein* nunca é um espectador desinteressado do mundo, um ente que subsiste em si mesmo, mas está sempre inserido em uma “situação” quer queira ou não: “a observação teórica sempre reduziu o mundo à uniformidade do que é simplesmente dado”<sup>50</sup>. Um humor revela como alguém está, a quantas anda o seu ser, se está mal-humorado ou sereno. Os humores dominam o *Dasein*, perpassam o seu ser de tal forma que lhe fica vedado sua origem, “visto que as possibilidades de abertura do conhecimento são restritas se comparadas com a abertura originária dos humores em que o *Dasein* se depara com seu ser enquanto ‘aí’”<sup>51</sup>. Segundo Heidegger,

*O humor já abriu o –ser-no-mundo em sua totalidade e só assim torna possível um direcionar-se para... O estado de humo não remete, de início, a algo psíquico e não é, em si mesmo, um estado interior que, então, se exteriorizasse de forma enigmática, dando cor às coisas e as pessoas.*<sup>52</sup>

Um estado de humor não é algo que advém da subjetividade, mas algo que constitui originariamente a abertura do *Dasein* para o mundo. É o estado de humor que abre para o *Dasein* seu ser-lançado [*Gerworfenheit*<sup>53</sup>]. Segundo Heidegger, “a expressão estar-lançado deve indicar a *facticidade da responsabilidade*”<sup>54</sup>. Por mais que, na maior parte das vezes, o *Dasein* se esquive de um estado de humor, isso para Heidegger, ontologicamente, significa

---

<sup>50</sup>Ibid. P. 197

<sup>51</sup>Ibid. P. 193

<sup>52</sup>Ibid. P. 196

<sup>53</sup>O termo “ser-lançado” é a escolha feita por Marcia Sá Cavalcante Schuback em sua tradução de *Ser e tempo* para traduzir o termo alemão *Geworfenheit*. Michael Inwood, em seu *Dicionário Heidegger*, explica a etimologia da expressão *Geworfenheit*: “*Werfen* significava originalmente ‘girar, virar, enrolar’, portanto, ‘arremessar girando o braço’, e agora ‘jogar, lançar’. Também significava ‘dar à luz’, esp. animais. Alguns significados de *werfen* são *Wurf*, um ‘lançamento, lance’ de uma bola ou de dados (*Würfel*), e *entwerfen*, ‘PROJETAR’; também *vorwerfen*, ‘reprovar; derrubar’, e *Vorwurf*, uma ‘reprovação’, aos quais Heidegger devolve o sentido original, ‘lançar adiante, o lançamento adiante’ de si mesmo de, por exemplo, possibilidades (ST, 145) ou de um mundo (XXIV, 239). O particípio passado de *werfen* é *geworfen*, ‘lançado’. A partir dele, Heidegger forma o substantivo, *Geworfenheit*, ‘ser-lançado’. INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

<sup>54</sup>HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. P. 194

que “naquilo de que o humor faz pouco caso, o *Dasein* se descobre entregue à responsabilidade do aí”<sup>55</sup>.

### 2.2.3. A FALA

Tanto a compreensão quanto a disposição são articuladas de forma igualmente originária pela linguagem, que possui a *fala* [*Rede*] como seu fundamento ontológico-existencial. Aquilo que se compreende enquanto ser-no-mundo, direcionado pela disposição e compreensão, se pronuncia como fala:

A fala é a articulação “significativa” da compreensibilidade do ser-no-mundo, a que pertence o ser-com, e que já sempre se mantém num determinado modo de convivência ocupacional. Essa convivência está sempre falando, tanto ao dizer sim quanto ao dizer não, tanto provocando quanto avisando, tanto pronunciando, recuperando ou intercedendo, e ainda “emitindo enunciados” ou fazendo “discursos”. Falar é falar sobre...<sup>56</sup>

Sendo assim, *Ser e tempo* reserva ao discurso e à linguagem uma função especificamente mundana. Porém, segundo Heidegger, o discurso não se restringe apenas à comunicação cotidiana, pois também “a escuta [*Hören*] e o silêncio [*Schweigen*] pertencem à linguagem falada como possibilidades intrínsecas”<sup>57</sup>. Por meio da escuta é possível compreender a fala dos outros, é o estar aberto essencial do *Dasein* enquanto ser-com. E com o silêncio, o *Dasein* pode elaborar uma compreensão, em oposição àquele que não perde a palavra. Portanto, o existencial do discurso possui uma função de articulação da totalidade de significados descobertos no mundo. Trataremos de retornar a esse ponto mais tarde para explicitar a essência da mundanidade do mundo como significância, através também da interpretação que Heidegger possui do termo grego λόγος, *logos*, de modo que o problema da linguagem não vai mais se dar como problema do juízo ou enunciação, mas sim como descoberta dos entes. Essa reviravolta já se introduz em *Ser e tempo* no momento em que se afirma que “o homem mostra-se como um ente que é na fala. Isso não significa que a

---

<sup>55</sup>Ibid. P. 194

<sup>56</sup>Ibid. P. 224

<sup>57</sup>Ibid. P. 224

possibilidade de articulação verbal seja apenas própria do homem, e sim que o homem se realiza no modo da descoberta de mundo e do próprio *Dasein*<sup>58</sup>. Por enquanto, basta somente ressaltar o lugar de cada um desses existenciais como *modus* do “aí” de cada *Dasein*.

#### 2.3.4. DECADÊNCIA

A segunda parte do capítulo em que Heidegger analisa o ser-em, aborda o ser cotidiano do “aí” e a *decadência* [*Verfallen*<sup>59</sup>] do *Dasein*, pois, segundo Heidegger, ao tematizar e retornar às estruturas existenciais da abertura do ser-no-mundo (a compreensão, a disposição e o discurso), a analítica existencial abandona, de certo modo, a cotidianidade do *Dasein*. Para Heidegger, portanto, é preciso evidenciar as características constitutivas da abertura do *Dasein*, quando este ente está dominado pela impessoalidade. Estas estruturas existenciais são a *falação* [*Das Gerede*], a *curiosidade* [*Die Neugier*] e a *ambiguidade* [*Die Zweideutigkeit*]. Essas possibilidades caracterizam, cada uma delas, um determinado modo-de-ser da decadência. A análise da decadência visa mostrar, de forma mais clara e em sua concretização existencial, o fenômeno do ser-lançado em sua cotidianidade efetiva.

A falação, a curiosidade e a ambiguidade não devem ser entendidos em um sentido pejorativo, pois são modos-de-ser constitutivos e essenciais, em que o *Dasein* interpreta e compreende o mundo em sua cotidianidade. Cada um desses caracteres força o *Dasein* a permanecer na impessoalidade. Na falação, o discurso comunicado é entendido de maneira ampla “sem que o ouvinte se coloque num ser que compreenda originariamente do que se trata a fala”<sup>60</sup>. Nesse sentido, é mantida uma falta de solidez sobre o que o discurso discorre, escondendo o seu referencial e privilegiando a publicidade. As coisas são como

---

<sup>58</sup>Ibid. P. 228

<sup>59</sup> Quanto a etimologia do termo *Verfallen*: “‘cair, tombar, etc.’ é *fallen*; ‘queda’ é *Fall*. O prefixo *ver-* dá a *verfallen* e *Verfall* um tom de declínio e deterioração. Uma pessoa cai em (*verfällt in*) maus hábitos (acusativo), ou torna-se deles (dativo) presa/vítima (*verfällt*). *Verfallen* também significa ‘decair, declinar, definhar’. Em suas primeiras preleções, Heidegger usa *ruinant(e)*, *Ruinanz*, ‘decair, cair em ruína’, do latim *ruere*, ‘ruir, despençar’ (LXI, 2, 39, 120, etc.) [...]. INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. P. 31

<sup>60</sup>Ibid. P. 232

são porque o impessoal determina que é assim, de tal forma que o referencial originário do discurso é velado. Com a curiosidade, o *Dasein* ocupa-se em ver os entes, mas não para compreender o que é visto, busca apenas ver, para logo procurar outras novidades. Para Heidegger, “[...] a curiosidade caracteriza-se, especificamente, por uma *impermanência* junto ao que está mais próximo”<sup>61</sup>, se estabelecendo por uma espécie de inquietação que procura sempre o novo, algo para se distrair. Assim, o falatório também determina a curiosidade ao apontar o que se deve saber, o que se deve ler ou ver. Por meio do falatório e da curiosidade o *Dasein* está em toda parte, porém não se detém em parte alguma, desenraizando-se de si-mesmo e arrastando-se para a impessoalidade. Se tudo se torna acessível a todo o momento e se é possível dizer qualquer coisa sobre tudo, não é mais possível “[...] distinguir, na compreensão autêntica, o que se abre do que não se abre”<sup>62</sup>. Essa constante indecisão ou incerteza sobre *o que é*, Heidegger denomina de ambiguidade. “Tudo se afigura autenticamente compreendido, apreendido e expresso e, no fundo, não é, ou então não parece e, no fundo é.”<sup>63</sup> Não se decide por nada, uma vez que já se foi dominado por tudo a todo instante. Com a ambiguidade, se oferece à curiosidade o que deve ser visto, e se confere ao falatório a aparência de um saber certo e decidido. O modo-de-ser fundamental, que se deixa aparecer através das determinações do “al” na cotidianidade, é a *decaência* [*Verfallen*]. Também não se deve entender essa expressão em um sentido depreciativo, ou julgar que com ela Heidegger faz algum juízo de valor. A expressão heideggeriana, visa apontar para uma constituição ontológica do *Dasein*, pois “pretende apenas indicar que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, o *Dasein* está junto ao mundo das ocupações”<sup>64</sup> e está perdido no impessoal. Sendo, o *Dasein* já decaiu em um “mundo” do qual faz parte e se empenha. Esse é, para Heidegger, o sentido da expressão “Impropriedade”:

[...] Impróprio e não próprio não significam, de forma alguma, “propriamente não”, no sentido de o *Dasein* perder todo o seu ser nesse modo de ser. Ao contrário, constitui justamente um modo

---

<sup>61</sup> Ibid. P. 237

<sup>62</sup> Ibid. P. 237

<sup>63</sup> Ibid. P. 487

<sup>64</sup> Ibid. P. 240

especial de ser-no-mundo em que é totalmente absorvido pelo “mundo” e pela co-presença dos outros no impessoal.<sup>65</sup>

Enquanto ser-no-mundo fático, o *Dasein* já decaiu em um mundo no qual está em jogo o seu ser mais próprio. Para Heidegger, os caracteres essenciais da decadência são a tentação, a tranquilidade, a alienação e o aprisionamento. Todas essas concepções tem em comum o fato de que o *Dasein*, enquanto ser-lançado, já se determinou de alguma forma pelo seu “mundo”, não sendo um “eu”-sujeito isolado e diante do qual o mundo seria um mero objeto. Uma vez “aí”, não é possível ao *Dasein* uma apreensão pura do real, uma vez que já se fragmentou em diversas ocupações ou preocupações de seu “universo” cotidiano. Os existenciais *estar-lançado* e *decadência* mostram justamente que, enquanto ser-no-mundo, o *Dasein* está sempre determinado por uma maneira de compreender e de se dispor dos entes e dos outros.

### **2.3. A IMPROPRIEDADE E O POSSÍVEL SER-PRÓPRIO DO *DASEIN*: OCUPAÇÃO, PREOCUPAÇÃO E CURA**

O modo de ser fundamental do *Dasein* é ser-no-mundo. Com este existencial, Heidegger visa mostrar, de forma fenomenológica, o ente que nós mesmos somos, porém sem recorrer aos termos empregados pela definição tradicional do homem, tais como animal racional ou *res cogitans*. O fato de Heidegger negar estes termos surge da necessidade de recolocar em discussão quem nós mesmos somos. Sendo, o *Dasein* existe: a essência do *Dasein* está “aí”, reside em sua existência. O termo “*Ex-sistência*” visa significar que o *Dasein* está fora, é um ente constituído pela sua abertura. Sendo um ente constituído pela sua abertura o *Dasein* está imerso em seu “mundo”, se relacionando a todo o momento com os entes que não possuem o mesmo caráter de ser que o seu. Entretanto, ao compreender a essência do homem como ser-no-mundo, Heidegger não diz que todas as outras interpretações humanísticas legadas pela tradição são falsas, mas sim que essas “mais altas determinações humanísticas

---

<sup>65</sup> Ibid. P. 240

da essência do homem ainda não experimentaram a dignidade propriamente dita do homem”<sup>66</sup>.

Sendo assim, para Heidegger, é a existência que é o “fundamento” do *Dasein*, sua “substância”<sup>67</sup>. A sua compreensão “pessoal”, inerente a seu ser, somente lhe é possível porque *ex-siste*. Por isso, a pergunta pelo “quem” do *Dasein* cumpre uma função essencial em *Ser e tempo*. Se a indicação formal do conceito de existência responde a questão pelo modo de ser desse ente, é somente na procura pelo “quem” do *Dasein* que Heidegger se aproxima do modo de ser predominante deste ente, qual seja, a sua cotidianidade.

A cotidianidade é de central importância para se ter uma compreensão clara da função que o “eu” ou si-mesmo ocupa na analítica existencial<sup>68</sup>. O “eu” ou si-mesmo do *Dasein* não é, por assim dizer, constituído por uma autodoação, mas sim pela sua absorção no “mundo”. Por isso, deve ser entendido como uma indicação formal, não como um “dado”, uma substância, ou seja, algo simplesmente dado [*vorhanden*]. Neste sentido, qual seja, da relação do *Dasein* e sua absorção no “mundo”, na maior parte de seu tempo, este ente se compreende de maneira imprópria, sua singularidade é definida, num primeiro momento, pela impessoalidade [*Das Man*<sup>69</sup>], pois se compreende de imediato a partir da sua cotidianidade mediana. Entretanto, por mais que essa impessoalidade retire do *Dasein* a sua “singularidade”, segundo Heidegger, isto “não diz, de forma alguma, um ente em sua essência desprovido de ‘eu’, mas

---

<sup>66</sup>Id. **Carta Sobre o Humanismo**. In: Conferências e Escritos Filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1983. P. 155 - 159

<sup>67</sup>Id. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. P. 173

<sup>68</sup>Quanto a proximidade dos vocábulos “eu” e “si-mesmo”, Heidegger se pronuncia da seguinte forma: “O esclarecimento da existencialidade do si-mesmo tem como ponto de partida ‘natural’ a auto-interpretação cotidiana do *Dasein* que, ao dizer-eu, pronuncia-se a respeito de ‘si mesmo’. Isso não implica necessariamente uma verbalização. Dizendo ‘eu’, esse ente quer dizer si-mesmo. Considera-se o conteúdo desta expressão absolutamente simples. Cada vez, ele significa apenas eu e nada mais”. Ibid. P. 402

<sup>69</sup>Segundo Inwood, “*Mann*, ‘homem’, originalmente aplicava-se, como latim *homo*, a homens e mulheres. Atualmente restringe-se, em geral, ao sexo masculino. Deu origem ao pronome indefinido da terceira pessoa, *man*, que aplica-se a seres humanos de ambos os sexos. (O francês *on*, ‘se’, similarmente desenvolvido a partir de *homo*.) A princípio, significava ‘algum homem’, depois ‘qualquer homem’. Hoje, é usado tanto com sentido de singular quanto com sentido de plural, podendo ser traduzido por ‘alguém, você, nós, eles, as pessoas’ ou por uma expressão impessoal: ‘não se faz isso’; ‘Alguém me contou, me contaram’; ‘*Eles/as pessoas* costumavam queimar bruxas’. Heidegger transforma constantemente um pronome em substantivo, acrescentando um artigo definido neutro e colocando inicial maiúscula: *das Nichts*, ‘o nada’; *das Was*, ‘o quê’; *das Wer*, ‘o quem’; etc. Uma das suas mais felizes cunhagens deste tipo é *das Man*, ‘o impessoal’”.

indica um determinado modo de ser do próprio ‘eu’ como, por exemplo, a perda de si mesmo”<sup>70</sup>. Essa impessoalidade se dá porque o *Dasein* se relaciona tanto com entes que não possuem o mesmo modo de ser que o seu, como também se relaciona com outros *Dasein*. Imersos no “mundo”, relacionando-se com os entes intramundanos, o *Dasein* também se depara a todo o momento com os outros, além de si-mesmo. Heidegger denomina os existenciais que evidenciam o modo de ser do *Dasein* junto aos outros de: *ser-com* [*Mitsein*] e co-presença [*Mitdasein*] dos outros, no entanto, é preciso entender que

Os “outros” não significam todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, não se consegue propriamente diferenciar, são aqueles entre os quais também se está. Esse estar também com os outros não possui o caráter ontológico de um ser simplesmente dado “em conjunto” dentro de um mundo. O “com” é uma determinação do *Dasein*.<sup>71</sup>

O *Dasein* não é um sujeito isolado no “mundo”, seu mundo é um mundo compartilhado [*Mitwelt*]. No encontro que o *Dasein* tem com os entes intramundanos há sempre remissão a outro que não si-mesmo. Segundo Heidegger, não é possível um *Dasein* que não seja tocado nem desviado pela interpretação mediana, que esteja diante da paisagem livre de um “mundo” para apenas contemplar o que lhe vem ao encontro, “o *Dasein* encontra, de saída, ‘a si mesmo’, naquilo que ele empreende, usa, espera, resguarda – no que está imediatamente à mão no mundo circundante, em sua ocupação [*Besorge*]”<sup>72</sup>, assim como na *preocupação* [*Fürsorge*] com os outros. Essa constante sujeição aos outros retira do *Dasein* a sua possibilidade de ser si-mesmo. Não sendo si-mesmo, o *Dasein* é entregue a impessoalidade. Esta convivência “dissolve inteiramente o próprio *Dasein* no modo de ser dos ‘outros’ [...]”<sup>73</sup>. Sendo assim, a existência de cada *Dasein* é marcada por uma constante impessoalidade. O impessoal, segundo Heidegger, não deve ser entendido como uma soma de sujeitos, mas como um modo-de-ser da cotidianidade mediana que responde a

---

<sup>70</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. P 172

<sup>71</sup> Ibid. P. 174

<sup>72</sup> Ibid. P. 175

<sup>73</sup> Ibid. P. 184

pergunta pelo “quem” do *Dasein*. Desta forma, deve ser entendido de modo positivo, como um existencial. O adjetivo “mediano”, empregado para qualificar o termo, não tem, para Heidegger uma conotação valorativa, um sentido pejorativo, pois ele o utiliza para fazer uma indicação formal, isto é, ontológica, do modo-de-ser da impessoalidade. O público é mediano, pois dita as normas e padrões, nivelando a existência de cada um, sendo assim, “todo mundo é outro e ninguém é si mesmo. O *impessoal* responde à pergunta *quem* do *Dasein* cotidiano, este “é ninguém, a quem o *Dasein* já se entregou na convivência de um com outro”<sup>74</sup>. Ao perguntar pelo “quem” do *Dasein* e não pelo seu “o que”, Heidegger tenta visualizar o seu modo-de-ser “usual”, o seu “como”, cujo desenrolar se dá pela impessoalidade.

A primeira seção de *Ser e tempo* tem, portanto, como objetivo primordial, destacar os momentos estruturais da existencialidade da existência do *Dasein*. Entretanto, Heidegger se questiona se o todo estrutural da cotidianidade do *Dasein* pode ser apreendido em sua totalidade, assim como acerca da possibilidade do *Dasein* se compreender não apenas de maneira imprópria, mas também de maneira própria. Como ser-no-mundo, o *Dasein* é um ente que se compreende a partir de suas possibilidades, projetando-se para elas enquanto poder-ser. Por conseguinte, ao *Dasein* é possível se compreender de maneira própria ou imprópria. Acontece que, como ser-lançado, este ente já está sempre junto a um “mundo” familiar, empenhado em suas ocupações e preocupações, de modo a desviar-se constantemente de si-mesmo. Na maior parte de seu tempo, o *Dasein* se compreende de forma imprópria e impessoal, “o ser-no-mundo já está sempre em decadência”<sup>75</sup>. Como é então possível ao *Dasein* compreender-se de maneira própria, se, em sua cotidianidade, já se encontra sempre na decadência? O modo-de-ser fundamental do ser-em, responsável pela abertura do mundo, é a disposição. É, pois, a partir de uma disposição fundamental que é possível ao *Dasein* uma ruptura com a sua impessoalidade: a *angústia* [*Angst*]. Esta não deve ser confundida com o *medo* [*Die Furcht*]. O medo somente é possível de ser provocado a partir de um ente intramundano que surge em uma determinada região do mundo; o medo tem sempre um

---

<sup>74</sup> Ibid. P. 185

<sup>75</sup> Ibid. P. 247

referencial determinado. Ao passo que a disposição da angústia se constitui de uma forma totalmente diferente, pois nela não se teme nada em específico; o referencial da angústia é completamente indeterminado. O fenômeno da angústia, assim como qualquer existencial analisado em *Ser e tempo*, deve ser compreendido de forma especificamente ontológica. Sendo assim, a angústia não é um afeto subjetivo, cuja origem remonta a uma interioridade. Enquanto disposição e como existencial, a angústia pertence ao ser-no-mundo enquanto tal, mas

Como distinguir fenomenalmente o com quê a angústia se angustia daquilo que o medo teme? O com quê da angústia não é, de modo algum, um ente intramundano. Por isso, com ele não se pode estabelecer nenhuma conjuntura essencial. A ameaça não possui o caráter de algo prejudicial que diria respeito ao ameaçado na perspectiva de um específico poder-ser fático.<sup>76</sup>

Nisto reside a diferença fundamental entre o medo e angústia, pois esta, enquanto disposição fundamental do ser-no-mundo, não possui uma referência determinada. Através da angústia, o ocupar-se e o preocupar-se perdem a sua importância, de forma que o mundo adquire o caráter de uma total não significatividade. Pode parecer que, com o fenômeno da angústia, caso seja apenas interpretado onticamente, o *Dasein* seja dominado por algum tipo de pessimismo, como se, ao angustiar-se, o *Dasein* perdesse totalmente o seu mundo, se entregando a um completo niilismo. Porém, quando encarada de um ponto de vista ontológico, segundo Heidegger, o *com quê* a angústia se angustia é o mundo enquanto tal. Sendo assim, o que oprime o *Dasein* em sua angústia não é um ente intramundano específico, mas a própria possibilidade que esses entes possuem de serem descobertos e utilizados, isto é, com o mundo ele mesmo. Ao retirar a importância do ente que aparece no interior do “mundo”, a angústia retira o *Dasein* de sua decadência, abrindo-lhe o seu ser possível, manifestando seu *ser para* o poder-ser mais próprio. Diante disso, a angústia não apenas possibilita ao *Dasein* a *liberdade de...* se desvincular da impropriedade cotidiana, mas também, considerada em seu aspecto positivo, ela possibilita ao *Dasein* a *liberdade para...* seu si-mesmo. Portanto, a angústia não

---

<sup>76</sup> Ibid. P. 252

apenas causa uma retração, mas propicia uma propensão do *Dasein* para sua propriedade no qual ele sempre se encontra de uma forma ou de outra. Se o ser-em é caracterizado, na maior parte de seu tempo, por uma constante familiaridade, a qual Heidegger intitula como “sentir-se em casa”, a angústia, enquanto estranhamento com o mundo em si mesmo, mobiliza o *Dasein* para o “[...] modo existencial de não sentir-se em casa”<sup>77</sup>. A disposição da angústia, revela ao *Dasein*, sendo assim, o seu possível ser próprio, ao perturbar as ocupações e preocupações habituais do *Dasein* em sua cotidianidade.

A análise preparatória dos fundamentos do *Dasein*, empregada na primeira seção de *Ser e tempo*, e que analisa o modo-de-ser do *Dasein* em sua ocupação [*Besorgen*] e preocupação [*Fürsorgen*] imediatas somente se consuma com o fenômeno da *cura* [*Sorge*]. Por mais que uma apreensão ontológica da angústia seja relevante para se compreender a existencialidade do *Dasein*, este fenômeno, para Heidegger, ainda não responde pela totalidade do todo estrutural do *Dasein*. Segundo Heidegger, essa totalidade somente pode vir a ser a apreendida através do fenômeno da *cura*. A cura é definida, por Heidegger, como a essência propriamente dita do *Dasein*, onde os caracteres ontológicos fundamentais de existencialidade, facticidade e decadência se conectam, recebendo, então, um “fundamento” adequado. A cura é definida em *Ser e tempo* como o anteceder-se-a-si-mesma-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a-(os entes que vêm ao encontro dentro do mundo):

Porque, em sua essência, o ser-no-mundo é cura, pode-se compreender, nas análises precedentes, o ser junto ao manual como *ocupação* e o ser como co-presença dos outros nos encontros dentro do mundo como *preocupação*. O ser-junto a é ocupação porque, enquanto modo de ser-em, determina-se por sua estrutura fundamental, que é a cura. A cura caracteriza não somente a existencialidade, separada da facticidade e decadência, como também abrange a unidade dessas determinações ontológicas. A cura não indica, portanto, primordial e exclusivamente, uma atitude isolada do eu consigo mesmo.<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> Ibid. P. 255

<sup>78</sup> Ibid. P. 260

A necessidade de definir o ser do *Dasein* como cura não surge apenas de uma exigência metodológica, isto é, a de se obter uma estrutura que corresponda à totalidade do todo estrutural do *Dasein*, mas deve ser arrancada desse próprio ente. A exigência não é feita do método para o ente, mas do ente ao método. Nesse sentido, a definição do *Dasein* como cura não é apenas um adorno metodológico, mas uma nova maneira de se definir a essência do homem. Assim, como afirma Dastur, à luz da definição do *Dasein* como cura, a definição tradicional do homem como *animal rationale* surge como não originária, uma vez que concebe o homem com um composto entre sensível e inteligível e não como um “todo”<sup>79</sup>. Também, segundo Gadamer, “Heidegger substituiu o conceito de subjetividade pelo conceito de cuidado [*Sorge*]”<sup>80</sup>. Em *Ser e Tempo*, Heidegger afirma que o conceito de cura propicia uma “uma violência visível ao afastar a definição tradicional e consagrada do homem”<sup>81</sup>. A *cura* unifica a existencialidade do *Dasein*, apontando o mundo como um aspecto constitutivo deste ente. Entretanto, a *cura* só encontra seu sentido e seu fundamento adequado no fenômeno da temporalidade [*Zeitlichkeit*]. Porém, antes de analisar como Heidegger trata, em *Ser e Tempo*, da questão do tempo, é preciso antes ver como o filósofo interpreta o fenômeno do mundo e lhe designa uma determinação essencial, a sua mundanidade.

---

<sup>79</sup> DASTUR, Françoise. **Heidegger e a Questão do Tempo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. P. 76-77

<sup>80</sup> GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. P. 108

<sup>81</sup> HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. P. 249

### **3. A MUNDANIDADE DO MUNDO: A BUSCA PELA ESSÊNCIA DO MUNDO NO HORIZONTE DA ANALÍTICA EXISTENCIAL DO *DASEIN***

O capítulo anterior visou interpretar a analítica existencial do *Dasein* apresentada por Heidegger em sua obra capital, *Ser e Tempo*. O objetivo desse ponto de partida era se assegurar que o *Dasein* não possui nada em comum com as interpretações usuais, modernas, que compreendem a essência do homem como sendo sua subjetividade. Do exposto acerca do *Dasein* foi possível vislumbrar o seu modo-de-ser fundamental: o ser-no-mundo. Segundo Heidegger, *ser-no-mundo* é um fenômeno unitário, que pode ser visualizado a partir de três momentos constitutivos: O que é mundo? Quem é no mundo? O que quer dizer ser-em? Importa-nos, agora, uma análise do conceito de mundo desenvolvido por Heidegger em *Ser e Tempo*, ou seja, do primeiro momento estrutural.

#### **3.1. A RELAÇÃO HOMEM-MUNDO DESDE A TRADICIONAL TEORIA DO CONHECIMENTO. A DIFERENÇA ENTRE *RES COGITANS* E *RES EXTENSA***

Na tradicional teoria do conhecimento, a relação homem e mundo foi interpretada através de uma relação de conhecimento entre sujeito e objeto. De acordo com essa consideração habitual, diz Heidegger, toma-se como pressuposto um ente chamado natureza, em que o sujeito se ocupa. Porém, se o conhecimento não se encontra na natureza, não se encontra por assim dizer do lado de “fora”, então deve estar “dentro”, “dentro da coisa-sujeito, *in mente*”<sup>82</sup>. Daí que surge a clássica pergunta: “como consegue sair o conhecer, que segundo seu ser está dentro, no sujeito, de sua ‘esfera interior’ para chegar a ‘outra esfera, exterior’, do mundo?”<sup>83</sup>. Essa questão, para Heidegger, inaugura o pensamento moderno, quer dizer, a partir de então “a diferença entre *res cogitans* e *res extensa* foi particularmente acentuada e transformada em fio condutor da problemática filosófica”<sup>84</sup>. Desde então, a relação homem-mundo foi interpretada como a relação entre dois entes distintos, que, na linguagem

---

<sup>82</sup> HEIDEGGER, Martin. *Prolegomenos Para Una Historia Del Concepto Del Tiempo*. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 2006. P. 202.

<sup>83</sup> *Ibid.* P. 202

<sup>84</sup> *Id.* *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. P. 226

conceitual utilizada por Heidegger significa “uma relação de ser entre dois entes subsistentes”<sup>85</sup>. Ao sustentar esse paradigma, a filosofia moderna realiza, ao partir do sujeito, segundo Heidegger, uma inversão do questionamento filosófico, porque até o começo da metafísica moderna todo e qualquer ente era concebido como *sub-iectum* ou *substans*, que, para Heidegger, é a tradução e interpretação latina para a palavra grega *ὑποκείμενον*:

Para os gregos o que está presente é o que está aí [*das Vorliegende*]. [...]. O que está aí [*das Vorliegende*] significa por isso *ὑποκείμενον* [*hipokeimenon*]. Depois os romanos traduziram este *ὑποκείμενον* [*hipokeimenon*] literalmente por *subiectum*, mas este *subiectum* nada tem a ver com o sujeito no sentido de “eu”. Ainda na Idade Média o termo *subiectum* é usado para tudo que está aí. Um *obiectum* entretanto, na Idade Média, é um jogado para [*Entgegengeworfenes*] mas, para quem? Para minha representação, minha *repraesentatio*. No sentido medieval objeto é o simplesmente representado, por exemplo, uma imaginada montanha que nem precisa existir de fato; e este livro, que está efetivamente aí na minha frente deveria, em sentido medieval, ser chamado de *subiectum*. Naturalmente, no fim da Idade Média, fica tudo de cabeça para baixo. Hoje entende-se, normalmente, o eu como sujeito, enquanto o termo objeto é reservado para designação das coisas ou dos objetos que não tem nada a ver com o eu.<sup>86</sup>

A tradição metafísica moderna sustenta esse paradigma, a distinção entre homem e mundo, sujeito e objeto. Para tornar isso ainda mais claro, basta citar uma passagem de Descartes, de suas *Meditações*:

Fecharei agora os olhos, tamparei meus ouvidos, desviar-me-ei de todos os meus sentidos, apagarei do meu pensamento todas as imagens de coisas corporais, ou, ao menos, uma vez que mal se pode fazê-lo, reputá-las-ei como vãs e como falsas; e assim, entretendo-me apenas comigo mesmo e considerando meu interior, empreenderei tornar-me pouco a pouco mais conhecido e mais familiar a mim mesmo. Sou uma coisa que pensa [...]<sup>87</sup>.

De acordo com Descartes, desligando-se de todo o restante do mundo (dos entes, coisas corporais, res corpórea) é que o sujeito descobre sua subjetividade, atingindo a certeza de que é uma coisa pensante. Segundo

<sup>85</sup> Id. **Prolegomenos Para Una Historia Del Concepto Del Tiempo**. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 2006. P. 202.

<sup>86</sup> Id. **Seminários de Zollikon**. Petrópolis: Vozes, 2001. P. 143

<sup>87</sup> DESCARTES, René. **Meditações**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. P. 99

Heidegger, o pensamento de Descartes contém todo o *pathos* do pensamento moderno. Consequentemente, Heidegger afirma que

Com o 'cogito sum', Descartes pretende dar à filosofia um fundamento novo e sólido. O que, porém, deixa indeterminado nesse princípio 'radical' é o modo de ser da *res cogitans* ou, mais precisamente, o sentido de ser do 'sum'. A elaboração dos fundamentos ontológicos implícitos no 'cogito sum' constitui o ponto de partida na segunda estação a caminho de um retorno destruidor à história da ontologia. A interpretação comprova por que Descartes não só teve de omitir a questão do ser como também mostra por que se achou dispensado da questão sobre o sentido do ser do cogito por ter descoberto a sua 'certeza' absoluta. [...]. O que, portanto, aparece como um novo início da filosofia revela-se como o enraizamento de um preconceito fatal.<sup>88</sup>

A crítica a Descartes em *Ser e Tempo* encontra-se inclusa dentro de um amplo projeto assumido por Heidegger, qual seja, a tarefa de uma destruição da história da ontologia. Ao assumir o projeto de uma destruição da história da ontologia, ele visa obter uma maior transparência quanto à questão que ele mesmo procura, a questão do ser. É preciso retornar às origens, para se “chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações de ser que, desde então, tornaram-se decisivas”<sup>89</sup>. Tal empreendimento deveria ter sido realizado na segunda parte de *Ser e Tempo*. Entretanto, essa etapa da obra nunca foi concluída. Esse era o projeto da segunda parte da obra:

A segunda parte estrutura-se, também, em três seções: 1. A doutrina kantiana do esquematismo e do tempo como estágio preliminar da problemática da temporalidade; 2. O fundamento ontológico do 'cogito sum', de Descartes, e a introdução da ontologia medieval na problemática da 'res cogitans'; 3. O tratado de Aristóteles sobre o tempo como critério de discriminação da base fenomenal e dos limites da antiga ontologia.<sup>90</sup>

A crítica a Descartes estava prevista, como se percebe na passagem acima, para a segunda seção da segunda parte de *Ser e Tempo*. Entretanto, o projeto de Heidegger de mostrar os limites da ontologia do *cogito* em Descartes

<sup>88</sup>HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. P. 63

<sup>89</sup> Ibid. P. 61

<sup>90</sup> Ibid. P. 80

não vingou, assim como não vingou a destruição de uma história da ontologia prometida em *Ser e Tempo*. Mas a crítica ao pensamento de Descartes não ficou totalmente incompleta. No terceiro capítulo da primeira seção de *Ser e Tempo*, “A mundanidade do mundo” (*Die Weltlichkeit der Welt*), Heidegger nos oferece uma contraposição da análise da mundanidade à interpretação de mundo de Descartes. Se contrapondo radicalmente a Descartes, Heidegger pretende demonstrar que o conceito fenomenológico de mundo, desenvolvido em *Ser e Tempo*, não é uma mera casualidade. Assim, Heidegger pretende iluminar os limites da ontologia cartesiana a fim de indicar como esse pensamento saltou por cima do fenômeno do mundo.

Segundo Heidegger, o pensamento cartesiano tem seu ponto de partida numa cisão entre duas substâncias distintas, entre a “*res cogitans*” e a “*res corporea*”; a determinação ontológica de mundo para Descartes se fundamenta na “*extensio*”. Questionar, pois, acerca da determinação ontológica de mundo em Descartes é se questionar acerca dessa substância, questionar a “*res corporea*” em sua essência, ou melhor, em sua substancialidade. O que é, no entanto, para Descartes, uma substância? Para Descartes, é “uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir”<sup>91</sup>. O único ente que satisfaz em sentido próprio a ideia de substância, nesse caso, é o *ens perfectissimum*, ou seja, Deus. Mas se Deus é a única substância que se pode entender totalmente independente, por que usar o mesmo termo para caracterizar os entes que não são tal como Deus é?

Todo ente que não for Deus necessita de produção em sentido amplo e de conservação. A produção de algo simplesmente dado, ou também a necessidade de se produzir, constituem o horizonte em que se compreende o “ser”. O ente que não for Deus é *ens creatum*. Entre ambos os entes subsiste uma diferença infinita de ser e, apesar disso, chamamos ente tanto o criado como o criador. Usamos, por conseguinte, a palavra ser numa tal extensão que o seu sentido abrange uma diferença “infinita”. Por isso e com certo direito, podemos chamar também o ente criado de substância. Sem dúvida, com relação a Deus, esse ente necessita de produção e conservação mas, dentro do âmbito dos entes criados, do “mundo” no sentido de *ens creatum*, existe algo que “não necessita de outro ente”, no tocante à produção e

---

<sup>91</sup> DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**. São Paulo: Rideel, 2005. P. 43

conservação das criaturas, por exemplo do homem. Tais substâncias são duas: a *res cogitans* e a *res extensa*.<sup>92</sup>

Para Heidegger, ao investigar desse modo o sentido do termo “substância”, Descartes se movimenta de acordo com os parâmetros da ontologia medieval, qual seja, o problema do significado que a palavra “ser” designa, a cada vez, o ente a que se refere, pois “se a significação do ‘é’ fosse unívoca, então o criado teria o mesmo sentido que o não criado ou o não criado seria rebaixado a um criado”<sup>93</sup>. O importante a se destacar acerca da influência que Descartes recebe da ontologia medieval, é que Heidegger observa no pensamento cartesiano um recuo diante dessas questões, quando Descartes afirma que “não se pode entender qualquer significado desse nome”, isto é, “substância”, que seja comum entre Deus e às criaturas. Descartes recua de forma tão evidente diante da questão ontológica da substancialidade, ao ponto de declarar que a substancialidade, “já é em si mesma, de antemão, inacessível a si mesma”<sup>94</sup>. Ora, se a substancialidade da substância já nos é, de antemão inacessível, então como tornar acessível a substancialidade de uma substância? Toda substância possui um atributo principal, a partir do qual ela é conhecida e que se retirado ela deixaria de existir, nesse atributo consiste a sua substancialidade.

Se bem que cada atributo seja suficiente para concebermos a substância, no entanto em cada uma há um atributo que constitui a sua natureza e a sua essência e do qual todos os outros atributos dependem. Assim, a extensão em comprimento, largura e altura constituem a natureza da substância corporal, e o pensamento constitui a natureza da substância que pensa. Com isso, tudo que pode ser atribuído ao corpo pressupõe e não pensa de dependência do que é extenso. Igualmente, todas as propriedades que encontramos são diferentes maneiras de pensar. Por exemplo, não poderíamos conceber uma figura se não for uma coisa extensa, nem um movimento sem ser num espaço que é extenso; assim, a imaginação, o sentimento e a vontade dependem de tal maneira de uma coisa pensante que não os podemos conceber sem ela. Pelo contrário, já podemos conceber a extensão sem figura ou sem movimento, e a coisa pensante sem imaginação ou sem sentimento[...]<sup>95</sup>

---

<sup>92</sup> Ibid. P. 144

<sup>93</sup> Ibid. P. 145

<sup>94</sup> Ibid. P. 145

<sup>95</sup> DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**. São Paulo: Rideel, 2005. P. 44

Este atributo, no caso da *res corporea*, é a *extensio*. Portanto, a extensão é o atributo essencial a qualquer corpo, constituindo, desse modo, a substancialidade da *res corporea*. Concebendo, dessa forma, o acesso a substancialidade de uma substância, a ontologia cartesiana causa uma enorme confusão, pois “o ôntico é colocado abaixo do ontológico, a expressão substância exerce um significado ora ontológico ora ôntico, funcionando, porém, na maioria das vezes, como significado misturado”<sup>96</sup>.

Descartes promove, assim, uma distinção radical não apenas entre homem e “mundo”, mas também entre Deus, homem e “mundo”. Mas se há uma distinção radical entre o homem e o “mundo”, pergunta Heidegger, qual o acesso adequado à *extensio*, isto é, ao ser do “mundo”? A única via de acesso adequado é o conhecer, “a *intellectio*, no sentido do conhecimento físico-matemático”<sup>97</sup>. Na medida em que “mundo” assume o caráter de mera espacialidade (*extensio*) é que se torna possível uma apreensão da essência do “mundo” (sendo que nesse caso a palavra “essência” torna-se sinônimo de “substancialidade”), através de conceitos matemáticos, físicos, algébricos. A metafísica moderna pensa “mundo” como algo objetivável.

Em sentido próprio, só é aquilo que tem o modo de ser capaz de satisfazer o conhecimento matemático. Este ente é aquilo que sempre é o que é; por isso, ao experimentar o modo de ser do mundo, o que constitui o seu ser propriamente dito é aquilo que pode mostrar o caráter de permanência constante, como *remanens capax mutationum*. Propriamente só é o que a matemática conhece. O que no ente se torna acessível pela matemática constitui, portanto, o seu ser. Assim, de uma determinada ideia de ser, inserida no conceito de substancialidade e a partir de uma ideia de um conhecimento relativo ao ente assim conhecido, dita-se, por assim dizer, ao “mundo” o seu ser.<sup>98</sup>

O maior problema, segundo Heidegger, é que a metafísica moderna, ao tratar do fenômeno de mundo e ao determinar a essência dos entes

---

<sup>96</sup> HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. P. 146

<sup>97</sup> Ibid. P. 147

<sup>98</sup> Ibid. P. 148

intramundanos, sempre apreendeu esses entes no sentido de coisa (*res*), e tentou definir a relação entre sujeito e coisa através de uma relação de conhecimento. Nesse sentido, “mundo” assume o caráter de coisa, o ser recebe o sentido de realidade e a determinação fundamental do ser torna-se a substancialidade<sup>99</sup>. Toda interpretação de ser, para Heidegger, no início, orienta-se pelos entes intramundanos. A metafísica moderna salta por cima do ser do que está imediatamente à mão, concebendo-o como um conjunto de coisas simplesmente dadas. Sendo assim, “Descartes não apenas fornece uma determinação ontológica falha, mas que sua interpretação e seus fundamentos levaram a que se saltasse por cima do fenômeno do mundo, bem como do ser dos entes intramundanos que estão imediatamente à mão”<sup>100</sup>. O *Dasein* é um ente que é no mundo, ou seja, esse ente encontra seu modo de ser fundamental em *ser-no-mundo*. A análise existencial do *Dasein* parte desse fundamento, ou seja, da experiência fática desse ente enquanto *ser-no-mundo*,

A experiência fática da vida é qualquer coisa totalmente peculiar. [...]. Essa dificuldade é compreendida através da característica provisória do fenômeno da experiência fática. A experiência da vida é mais do que a mera experiência de tomada de conhecimento. Ela significa a plena colocação ativa e passiva do homem no mundo: vemos a experiência fática da vida apenas segundo a direção do comportamento que experimenta. Assim, definimos o que é experimentado – o vivido – enquanto ‘mundo’, não como ‘objeto. ‘Mundo’ [*Welt*] é algo no qual se pode *viver* (num objeto não é possível viver).<sup>101</sup>

Ao criticar de forma tão radical a doutrina cartesiana, que confunde mundo com a *extensio*, Heidegger pretende então, dizer que o *Dasein* é um ente isento de espacialidade? Ao negar que o *Dasein* possui algo como um “interior”, Heidegger pretende excluir também um possível “exterior”, isto é, o mundo? Qual é o lugar do espaço e do mundo na analítica existencial do *Dasein* elaborada em *Ser e Tempo*? Essas perguntas só podem ser respondidas, se

<sup>99</sup> Id. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. P. 269

<sup>100</sup> Ibid. P. 147

<sup>101</sup> Id. **Introdução à Fenomenologia da Religião**. In: HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista. Editora Universitária São Francisco. 2010. P. 15-16.

respondermos também em que e como consiste, para Heidegger, a mundanidade do mundo, ou seja, a essência do mundo.

### 3.2. A MUNDANIDADE DO MUNDO E A ESPACIALIDADE DO *DASEIN*

#### 3.2.1. AS ESTRUTURAS ONTOLÓGICAS DE CONJUNTURA E SIGNIFICÂNCIA

A investigação acerca da mundanidade do mundo [*Weltlichkeit der Welt*] tem o seu lugar no terceiro capítulo da primeira seção de *Ser e Tempo*. Heidegger pretende, ao perguntar o que é mundo, alcançar a essência do mundo, o que, para ele, significa analisar o conceito ontológico-fenomenológico da “mundanidade”. Para Heidegger, a “mundanidade” do mundo é um existencial do *Dasein*. Sendo assim, do ponto de vista ontológico da analítica existencial desenvolvida em *Ser e Tempo*, o mundo não é a determinação de um ente que o *Dasein* em sua essência não é. Mundo é um caráter próprio do *Dasein*, é um existencial. Heidegger pretende, com isso, desconstruir a ideia de mundo como uma substância, *res extensa*, inaugurada na modernidade com Descartes, e, com isso, mostrar como insuficiente o dualismo moderno do sujeito-objeto. *Dasein* e mundo, segundo Heidegger, não são dois entes distintos em si mesmos, ou seja, a relação entre *Dasein* e mundo não deve ser pensada como se o *Dasein* fosse um ente e o mundo outro,

A compreensão do mundo enquanto compreensão do *Dasein* é compreensão de si mesmo. O eu e o mundo se co-pertencem mutuamente em um único ente, o *Dasein*. Eu e mundo não são dois entes, como sujeito e objeto, tampouco como eu e tu; antes, eu e mundo são, na unidade da estrutura do ser-no-mundo, as condições fundamentais do próprio *Dasein*.<sup>102</sup>

Em sua *Introdução à metafísica*, Heidegger elucida que “só através do mundo o ente se faz ente”<sup>103</sup>. Porém, o que é mundo? Essa questão nos causa

---

<sup>102</sup> HEIDEGGER, Martin. *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 355.

<sup>103</sup> Id. *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. P. 89

um espanto, pois respondê-la pode parecer para nós uma tarefa muito simples. Podemos dizer que “mundo” é tudo aquilo que se encontra ao nosso redor, tudo aquilo de que posso dispor e compor, as pessoas, as árvores, o lugar em que nasci, e até mesmo, caso se procure uma resposta puramente geográfica, “mundo” é o globo terrestre, seus continentes e as diversas paisagens que o compõe, as culturas, a natureza. Entretanto, de acordo com Heidegger, se respondermos a esta questão desta forma, a análise fica presa ao âmbito ôntico, isto é, aos entes<sup>104</sup>. Para Heidegger, o que deve ser investigado é o conceito ontológico-fenomenológico disso que é “mundo”, portanto, retratar os entes intramundanos e alcançar uma interpretação do ser desses entes não diz nada acerca da essência mundo. Desse modo, é preciso fazer uma distinção entre os vários conceitos de “mundo”. O conceito de “mundo” em *Ser e Tempo*, segundo Didier, é dividido por Heidegger em quatro sentidos:

- 1) ôntico-categorial, isto é, a totalidade dos entes presentes no mundo;
- 2) ôntico-ontológico, o ser dessa totalidade;
- 3) ôntico-existencial, o contexto no qual vive a presença;
- 4) ontológico-existencial, ou seja, a própria essência do mundo, aquilo a partir do qual todo mundo é mundo<sup>105</sup>.

Portanto, a análise ontológica do mundo não deve se limitar à apenas uma descrição dos entes intramundanos, nem mesmo conceituar o ser desses entes, e muito menos contextualizar a facticidade do próprio *Dasein*, mas sim alcançar a essência mesma do mundo, isto é, a sua *mundanidade*<sup>106</sup> [*weltlichkeit*]. Que caminho se deve traçar para se alcançar uma definição da mundanidade, do ser do mundo?

O *Dasein* é um ente que é no mundo, ou seja, esse ente encontra seu modo de ser fundamental em *ser-no-mundo*. A análise existencial do *Dasein* parte desse fundamento, o *ser-no-mundo*. *Ser-no-mundo*, entretanto, não designa um privilégio ou um modo de ser especial deste ente que é o *Dasein*, ao

<sup>104</sup> Id. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. P. 110

<sup>105</sup> DIDIER, Franck. **Heidegger e o Problema do Espaço**. Lisboa: Instituto Piaget. P. 58

<sup>106</sup> HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. P. 111

contrário, esse modo de ser só pode ser analisado, de maneira original, a partir de como o *Dasein* sempre se encontra na maioria das vezes, ou seja, a partir daquilo que Heidegger denomina sua cotidianidade mediana. Em sua cotidianidade mediana o *Dasein* encontra, a todo o momento, entes que não possuem o mesmo modo de ser que o seu, isto é, os entes intramundanos, e se ocupa destes. Como já foi dito, Heidegger difere radicalmente o *Dasein* dos outros entes que não possuem o mesmo modo de ser que o seu, isto é, os entes intramundanos. Isto a tal ponto que *Ser e Tempo* reserva o termo “categorias” para as determinações ontológicas dos entes intramundanos, reservando o termo “existencial” para os caracteres ontológicos do próprio *Dasein*. Assim, apesar de o *Dasein* poder se relacionar com esses entes numa relação de conhecimento, para Heidegger, essa relação com os entes intramundanos é primordialmente de uso, de ocupação. O *Dasein*, primordialmente, se ocupa desses entes, utiliza-os. Partindo dessa premissa, Heidegger considera que conceito fenomenológico de mundo só pode fazer-se visível a partir de uma demonstração da mundanidade do mundo circundante [*Umwelt*]. O que é, entretanto, esse mundo circundante, ou melhor, o que Heidegger tem em vista com essa expressão? “O mundo circundante é para cada um de certa maneira diverso, e, não obstante, nós nos movimentamos em mundo comum”<sup>107</sup>, ou seja, é esse mundo mais próximo de nós, de nossa cotidianidade, o trabalho, o lar, o lazer. Absorvido pelo mundo circundante, a atitude primordial do *Dasein* com relação ao ente não é teórica, mas prática, no sentido de uso, de ocupação com os entes intramundanos. Considerados sob esse aspecto torna-se, assim, os entes, um instrumento.

Para Heidegger, enquanto não se mostrar a mundanidade do mundo circundante, que se anuncia por meio do ente intramundano, o próprio fenômeno de mundo ficará encoberto<sup>108</sup>.

De acordo com Heidegger, um instrumento ou manual [*Zeug*] nunca “é”, seu modo de ser, ou seja, sua manualidade [*Zuhandenheit*], só é descoberta e empregada a partir de uma visão de conjunto, que Heidegger denomina de

---

<sup>107</sup> Id. **Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. P. 242

<sup>108</sup> Id. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. P.

circunvisão [*Umsich*], ou seja, um olhar próprio que descobre o manuseio do instrumento<sup>109</sup>. Entretanto, esse olhar somente descobre o modo de ser de um instrumento, sua manualidade, ao usá-lo:

O modo de lidar, talhado segundo o instrumento, e único lugar em que ele se pode mostrar genuinamente em seu ser como, por exemplo, o martelar com o martelo, não apreende tematicamente esse ente como uma coisa que apenas ocorre, da mesma maneira que o uso não sabe da estrutura do instrumento enquanto tal. O martelar não somente não sabe do caráter instrumental do martelo como se apropriou de tal maneira desse instrumento que uma adequação mais perfeita não seria possível. [...]. Quanto menos se fixar na coisa martelo mais se sabe usá-lo, mais originário se torna o relacionamento com ele e mais desvelado é o modo em que se dá ao encontro naquilo que ele é, ou seja, como instrumento. O próprio martelar é que descobre o 'manuseio' específico do martelo. [...]. Por maior que seja o grau em que se visualize precisamente a 'configuração' das coisas na qual elas aparecem desta ou daquela maneira, nunca se conseguirá descobrir o que é o manual. A visualização puramente teórica das coisas carece de uma compreensão da manualidade.<sup>110</sup>

Ao dizer que um instrumento nunca “é”, Heidegger não pretende exaurir esse ente de qualquer problemática ontológica. “Rigorosamente, um instrumento nunca ‘é’”<sup>111</sup>, isso quer dizer, que ele aparece sempre articulado nas referências de um conjunto, num todo instrumental, o instrumento é sempre uma referência de algo para algo, ou seja, sempre “algo para”, “ser para” [*Um-zu*]. Como que se orienta, no entanto, esse “ser-para”? O “ser para”, por sua vez, é guiado por essa visão de conjunto que se deixa determinar pela obra a ser produzida, ou seja, o *para quê* [*Wozu*] se usa o instrumento<sup>112</sup>.

Ao encarar a obra a ser produzida, também encontramos uma referência de algo em algo, os materiais que se emprega para produzi-la, como por exemplo, “martelo, alicate, prego, em si mesmos, fazem referência ao aço, ferro, bronze, pedra, madeira de que são feitos”<sup>113</sup>. Na obra a ser produzida, também se encontra referência aos seus portadores e usuários, “com a obra, portanto, não se dá ao encontro apenas um ente manual, mas também entes que

---

<sup>109</sup> Ibid. P. 116

<sup>110</sup> Ibid. P. 117

<sup>111</sup> Ibid. P. 116

<sup>112</sup> Ibid. P. 118

<sup>113</sup> Ibid. P. 118

possuem o modo de ser do homem, para os quais o produto se acha à mão na ocupação”<sup>114</sup>. Por conseguinte, o que está em questão, para Heidegger, ao determinar o modo de ser do instrumento como manualidade é trazer à luz essa teia de referências que compõem e definem o instrumento em sua totalidade instrumental.

Para Heidegger, há outros modos de encontro com o instrumento que mostram ainda mais o seu ser. O instrumento pode surpreender [*Auffälligkeit*] a nossa atenção, ao se mostrar danificado. Pode, também, se mostrar inoportuno [*Aufdringlichkeit*] quando, por exemplo, faz falta a uma determinada tarefa. Às vezes, um instrumento também causa uma obstrução para algo, fazendo aparecer a sua impertinência [*Aufsässigkeit*]. Ao surpreender, importunar e obstruir, o instrumento torna-se deficiente, anunciando-se como ser simplesmente dado: “o que não pode ser usado está simplesmente aí, mostra-se como coisa-instrumento, dotada de tal e tal configuração, e que, em sua manualidade, é sempre simplesmente dada nessa configuração”<sup>115</sup>, ou seja, mostrando-se defeituoso o instrumento anuncia o seu ser simplesmente dado, recolhendo a sua manualidade:

o instrumento torna-se instrumento no sentido de um ‘troço’ do qual gostaríamos de nos desembaraçar; nessa tendência de desembaraço, contudo, o manual se mostra como o que é sempre manual no incontornável de seu ser simplesmente dado<sup>116</sup>.

No próprio jogo conceitual de *Ser e tempo*, percebe-se uma diferença entre o modo de ser do instrumento, *Zuhandenheit*, e o que Heidegger denomina de *Vorhandenheit*, o modo de ser fundamental da coisa. O prefixo *Zu*, de *Zuhandenheit*, designa um movimento para frente, e *Hand* significa mão, *die Hand*. Portanto, *Zuhandenheit* é o ente para a mão ou que está à mão. Ao contrário de *Vorhandenheit*, em que o prefixo *Vor* designa “antes”, sendo, portanto, o ente antes da mão, antes do uso. Perceber essa diferença é fundamental, uma vez que toda tradição definiu o modo de ser dos entes

---

<sup>114</sup> Ibid. P. 119

<sup>115</sup> Ibid. P. 122

<sup>116</sup> Ibid. P. 123

intramundanos como ser simplesmente dado [*Vorhandenheit*]. O ser simplesmente dado só chega a ser explicitado com algo que está à mão na ocupação, isso de tal forma que se pode admitir que a manualidade de um instrumento se funda com base em algo simplesmente dado. Isto de que modo? Ao se recolher como ser simplesmente dado o instrumento causa uma disfunção no conjunto das ocupações, tornando ainda mais evidente a sua manualidade, a sua determinação mundana.

Quando se esbarra com uma deficiência, a circunvisão, que descobre a manualidade do instrumento, se depara com uma perturbação das referências, entre o *ser para* [*Um-zu*] e o *ser para isso* [*Dazu*].

O que, no entanto, significa para o esclarecimento do fenômeno do mundo essa visualização do encontro modificado com o manual que se desvela como ser simplesmente dado? [...]. O manual perde, de certo modo, a sua manualidade. No modo de lidar com o que está à mão, porém, sempre se compreende a manualidade, se bem que de maneira não temática. Ela não desaparece, mas se despede, por assim dizer, na surpresa do que não pode ser empregado. A manualidade se mostra mais uma vez, mostrando também a determinação mundana do manual. As referências determinam a estrutura do manual enquanto instrumento. [...]. Um instrumento não pode ser empregado – Isto significa: a referência constitutiva entre o ser para [*Um-zu*] e um ser para isso [*Dazu*] acha-se perturbada”<sup>117</sup>

A circunvisão se orienta numa totalidade referencial, a quebra desses nexos referenciais interrompe a instrumentalidade do ente e o faz aparecer como ser simplesmente dado, oferecendo à circunvisão a totalidade de referências que antes se articulava, mostrando com maior clareza a determinação mundana do manual. No entanto, trazer à luz essa visão de conjunto é suficiente para se alcançar o fenômeno da mundanidade do mundo?

[...] Por mais que, no desenvolvimento da interpretação ontológica, a manualidade se resguarde como modo de ser dos entes intramundanos primeiro descobertos e por mais que a sua originariedade frente ao ser simplesmente dado possa se deixar e fazer comprovar, não será que com o que se explicou até agora conquistamos um mínimo para o entendimento ontológico do fenômeno do mundo? Na interpretação desse ente intramundano, o mundo já é sempre ‘pressuposto’. O ‘mundo’, porém, não resulta da reunião desses entes como um soma. Será, pois, que do ser desse ente se

---

<sup>117</sup> Ibid. P.123

descortina um caminho para a demonstração do fenômeno do mundo?<sup>118</sup>

Eis que Heidegger faz essa advertência: a determinação ontológica do modo de ser do ente intramundano como manualidade não deve e nem pode constituir em si mesma a mundanidade do mundo. A prova disto é que o manual pode sofrer uma desmundanização, aparecendo como ser simplesmente dado, o mundo mesmo nunca pode sofrer uma desmundanização, pois se constitui como condição de possibilidade para que o ente intramundano seja descoberto em seu ser, ou seja, o ente intramundano só pode mostrar-se porque mundo “se dá”<sup>119</sup>.

As referências determinam o ser do ente intramundano, do manual (instrumento). O que é uma referência? Em que se funda o caráter ontológico da referência?

O ser do manual tem a estrutura da referência. Isso significa: ele possui em si mesmo o caráter de estar referido a. O ente se descobre enquanto referido a uma coisa como ente que ele mesmo é. O ente tem com o ser que ele é algo junto. O caráter ontológico do manual é a conjuntura [Bewantnis]. Na conjuntura se diz: algo se deixa e faz junto a. É essa remissão de ‘com... junto...’ que se pretende indicar com o termo referência<sup>120</sup>

O caráter ontológico do manual é, portanto, a conjuntura. Toda conjuntura constitui o *para quê* [wozu] e o *em quê* [wofür] da serventia numa possibilidade de emprego. Ou seja, todo ente intramundano é descoberto numa conjuntura, em que o manual é referido *para* um deixar e fazer em conjunto. Em meio a ocupação, descobrir o manual em sua conjuntura é deixar e fazer com que um ente intramundano seja o ele é, como deixar o martelo ser aquele ente com o qual se pode martelar. Na conjuntura descoberta, consiste a determinação mundana do manual. A totalidade conjuntural que direciona a aplicação mundana do manual é prévia a cada instrumento, isso significa que o *para quê* e o *em quê* de uma serventia não são, por assim dizer, determinações inflexíveis, já determinadas, mas são sempre direcionadas pela totalidade conjuntural em que um instrumento está inserido: o martelo em uma oficina serve para pregar,

---

<sup>118</sup> Ibid. P.120

<sup>119</sup> Ibid. P.121

<sup>120</sup> Ibid. P.134

em uma sala de tortura transforma-se em arma. Todavia, se a conjuntura é a determinação ontológica dos entes intramundanos, qual seria sua relevância no que diz respeito ao fenômeno do mundo, tendo em vista que este pertence à constituição ontológica do *Dasein*, ou seja, é um existencial? Como, partindo da conjuntura, torna-se possível descobrir a mundanidade do mundo?

A totalidade conjuntural que constitui, por exemplo, o manual em sua manualidade numa oficina é anterior a cada instrumento singular, da mesma forma que a totalidade conjuntural de uma estância com todos aparelhos e apetrechos. A própria totalidade conjuntural remonta, em última instância, a um para quê [*Wozu*] onde já não se dá nenhuma conjuntura, que em si mesmo já não é um ente segundo o modo de ser do manual dentro de um mundo, mas um ente cujo ser se determina como ser-no-mundo onde a própria mundanidade pertence à sua constituição de ser.<sup>121</sup>

Toda totalidade conjuntural remete a um *para quê* primordial que “não é um ser para isso [*Dazu*], no sentido de um possível estar junto numa conjuntura”<sup>122</sup>, mas sim um *ser-em-virtude-de* [*Worum-willen*] que remete ao ser do *Dasein*, em virtude de sua propriedade ou impropriedade. O deixar e fazer previamente de toda conjuntura remete em última instância ao *Dasein* e, com isso, é fundada na compreensão [*Verstehen*]. É o compreender que abre previamente toda *perspectiva* [*Woraufhin*] para a qual se libera o ente intramundano. Para Heidegger, “o fenômeno do mundo é o em quê [*Worin*] da compreensão referencial, enquanto perspectiva de um deixar e fazer encontrar um ente no modo de ser da conjuntura”<sup>123</sup>. Toda conjuntura, entretanto, somente é possível através de uma ação de significação [*Bedeuten*], em que a presença se encontra familiarizada<sup>124</sup>. O *Dasein* só pode descobrir o ente intramundano num ato de compreensão, de significação. A mundanidade do mundo consiste, portanto, para Heidegger, numa dinâmica em que o ente intramundano é descoberto numa conjuntura, através de uma significação em que o *Dasein* já sempre se familiarizou:

---

<sup>121</sup> Ibid. P. 134

<sup>122</sup> Ibid. P. 134

<sup>123</sup> Ibid. P. 137

<sup>124</sup> Ibid. P. 137

Chamamos de significância o todo das remissões dessa ação de significar [*Bedeuten*]. A significância é o que constitui a estrutura do mundo em que o *Dasein* já sempre é como é. *Em sua familiaridade com a significância, o Dasein é a condição ôntica de possibilidade para se poder descobrir os entes que num mundo vêm ao encontro no modo de ser da conjuntura (manualidade) e que se podem anunciar em seu em-si.*<sup>125</sup>

É de fundamental importância não atribuir ao termo significação a função de uma ação cognitiva. Toda ação de “significar” só é possível por que a significância, enquanto estrutura prévia de articulação das referências, já sempre se deu enquanto arranjo dessas referências e familiarização das mesmas.

### 3.2.2. A ESPACIALIDADE DO DASEIN

A problemática da espacialidade do *Dasein* é previamente abordada por Heidegger no § 12 de *Ser e Tempo*, quando o filósofo faz a distinção entre *In-sein* e *Sein-in*, ou seja, entre *ser-em* e *ser-dentro*. Com isso, Heidegger pretende expor uma diferença fundamental entre o *Dasein* e os entes intramundanos. *Ser-em* quer dizer abertura, familiaridade, morar junto a. Tendo em vista essa significação “o ser-em não pode indicar que uma coisa subsistente está, espacialmente, ‘dentro da outra’”<sup>126</sup>, pois esse modo de se inserir no “mundo” pertence exclusivamente aos entes intramundanos, onde a expressão “dentro” indica a “relação recíproca de dois entes extensos, ‘dentro’ do espaço ‘em’ um lugar”<sup>127</sup>, a água está dentro do copo, a cadeira dentro da sala. Todavia, ao diferenciar dessa maneira o ser-em como um existencial e a “interioridade” como uma determinação categorial dos entes subsistentes, Heidegger não pretende excluir do *Dasein* toda e qualquer dinâmica espacial, mas mostrar que pertence ao *Dasein* uma espacialidade própria, que nada se confunde com o conceito de extensão, nem mesmo com o de interioridade. Destarte, “*Dasein* tem seu próprio ‘ser no espaço’, o qual, no entanto, só é possível com base e fundamento no

---

<sup>125</sup> Ibid. P. 138

<sup>126</sup> Ibid. P. 100

<sup>127</sup> Ibid. P. 99

ser-no-mundo em geral”<sup>128</sup>. Assim, a espacialidade não é algo que se opõe ao *Dasein*, tal como se distinguem a *res cogitans* e a *res extensa*, mas como tal se funda no ser-no-mundo e é um fenômeno existencial.

Não se pode, por conseguinte, esclarecer ontologicamente o ser-em mediante uma caracterização ôntica, dizendo: o ser-em um mundo é uma propriedade espiritual e a ‘espacialidade’ do homem é uma qualidade de sua corporeidade [*Leiblichkeit*] fundada sempre em um ser corpóreo. Pois, com isso, se estaria novamente diante do subsistente ser-junto a uma coisa espiritual assim qualificada junto a uma coisa corpórea, permanecendo obscuro o ser como tal do ente assim composto. A compreensão de ser-no-mundo como estrutura essencial do *Dasein* é que possibilita a visão penetrante da espacialidade existencial do *Dasein*. É ela que impede a eliminação antecipada dessa estrutura. Essa eliminação prévia não é motivada ontologicamente, mas “metafisicamente”, pela opinião ingênua de que primeiro o homem é uma coisa espiritual e que, só então, coloca-se “em” um espaço.<sup>129</sup>

Não há, portanto, em *Ser e Tempo*, um dualismo contido na oposição que se faz entre sujeito e objeto. Se o mundo, ou melhor, a mundanidade do mundo, é caracterizada através de um conceito hermenêutico, qual seja, o de significância, a espacialidade do *Dasein* também será desta mesma forma explicitada.

A espacialidade do *Dasein* proporciona a espacialidade do manual intramundano. Heidegger dedica essa discussão aos parágrafos §22, §23 e §24 de *Ser e Tempo*. A espacialidade do manual intramundano se define através do que Heidegger denomina de *lugar* [*Platz*]<sup>130</sup> e *região* [*Gegend*]. Todo manual possui uma proximidade que se caracteriza através de sua ocupação, ou seja, “através do uso e manuseio ‘a se levar em conta na circunvisão’”<sup>131</sup>. Essa

<sup>128</sup> Ibid. P. 102

<sup>129</sup> Ibid. P. 102

<sup>130</sup> Segundo Inwood, “Heidegger usa diversas palavras para ‘lugar’: 1. *Ort* é usada para as posições das coisas no espaço como concebidas pela física matemática (ST, 91 sobre a *res extensae* de Descartes) e também metaforicamente, p. ex. o lugar ou ‘local’ da verdade (ST, 226). 2. *Platz* é usada para o ‘local’ apropriado de/para alguma coisa: ‘O *Platz* é sempre o ‘aqui’ e ‘lá’ determinados a que pertence o instrumento’ (ST, 102). 3. *Stelle*, ‘ponto, posição’, é usada como *Ort*, para posição de algo no espaço concebido geometricamente. 4. O mais elevado, *Stätte*, ‘sítio’, raramente ocorre em ST, mas é importante mais tarde como o ‘sítio’ de um acontecimento decisivo na história do ser (cf. ST, 338: *Kulturstätte*, ‘sítio de culto’). A ‘*polis* grega é o sítio da história [Geschichtsstätte], o aí no qual, do qual e para o qual a história acontece’. (IM, 117/118)”. INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. P. 49

<sup>131</sup> Ibid. P. 155

proximidade imediata do instrumento aponta que, como tal, o instrumento não ocupa uma mera posição no espaço, mas primeiramente encontra-se alojado, instalado. O âmbito de instalação do instrumento é o seu *lugar*. Todo “instrumento tem o seu lugar ou então ‘está por aí’, o que se deve distinguir fundamentalmente de uma simples ocorrência numa posição arbitrária do espaço”<sup>132</sup>. Desse modo, o *lugar* não é determinado a partir de uma constatação geométrica, pela altura, largura e profundidade de um corpo extenso. O *lugar* é muito mais definido pela pertinência do instrumento em um todo instrumental definido pela conjuntura, ou seja, a madeira está na marcenaria para algo, assim, como a porta ocupa o *lugar* de entrada e saída de uma casa ou sala qualquer. Todo *lugar*, entretanto, está inserido em uma *região*. Esta, diz Heidegger, é a condição de possibilidade da pertinência localizável de um todo instrumental e que reside “no para onde a que se remete a totalidade dos lugares de um contexto instrumental”<sup>133</sup> e que é “previamente visualizado no modo de lidar da ocupação dotada de circunvisão”<sup>134</sup>,

“Na região de” diz não apenas “na direção de”, mas também na periferia do que está a mão nesta direção. O lugar é constituído pela direção e distância – a proximidade é apenas um modo de distância – já opera uma orientação para dentro de uma região. Para que a indicação e o encontro de lugares dentro de uma totalidade instrumental disponível à circunvisão sejam possíveis, é preciso que já se tenha descoberto previamente uma região. Esta orientação regional da multiplicidade de lugares do que está à mão constitui o circundante, isto é, o estar em torno de nós dos entes que de imediato vêm ao encontro no mundo circundante.<sup>135</sup>

A *região* é, pois, fundamentalmente orientativa, como requisito prévio onde se alojam os *lugares*. *Região* e *lugar* não são, portanto, dimensões, mas modalidades de arranjo do ente intramundano:

Numa primeira aproximação, nunca nos é dado uma multiplicidade tridimensional de possíveis posições preenchidas por coisa simplesmente dadas. Essa dimensionalidade do espaço se acha encoberta na espacialidade do que está a mão. O lugar “em cima” é o lugar “teto”, o “embaixo” é o “no chão”, o “atrás” é o “junto à porta”; todos os onde são descobertos e interpretados na circunvisão, através

---

<sup>132</sup> Ibid. P. 155

<sup>133</sup> Ibid. P. 156

<sup>134</sup> Ibid. P. 156

<sup>135</sup> Ibid. P. 156

das passagens e caminhos do modo de lidar cotidiano, e não constatados e enumerados numa leitura de medições do espaço.<sup>136</sup>

Ou seja, a espacialidade do manual não é um atributo pertencente a uma substância, como a *extensio* pertence a *res corpórea*, ou seja, aquilo de mais durável no ser de uma substância, sua substancialidade; ao contrário, são sempre, descobertos e interpretados.

Descobrir e interpretar são modos do ente cujo caráter fundamental está em ser-no-mundo, isto é, o *Dasein*. Quais são os caracteres existenciais que constituem a espacialidade de ser-no-mundo, de ser-em? A espacialidade do ser-em apresenta “os caracteres de *dis-tanciamento* [*Ent-fernung*]<sup>137</sup> e *direcionamento* [*Ausrichtung*]<sup>138</sup>.”

A expressão *distanciamento* é utilizada, por Heidegger, como ele mesmo afirma, em um sentido ativo e transitivo, ou seja, significa dizer que o *Dasein*, em sua essência, é em *dis-tanciando*, fazendo com que o ente venha ao seu encontro, para sua proximidade: “*Dis-tanciar* é, numa primeira aproximação e sobretudo, um aproximar dentro da circunvisão, trazer para proximidade no sentido de providenciar, aprontar, ter à mão”<sup>139</sup>. *Dis-tanciamento*, portanto, nada tem de comum com a mera distância [*Abstand*] que, por sua vez, é uma determinação categorial dos entes intramundanos. Enquanto existencial do *Dasein*, é o *dis-tanciamento* que traz a proximidade e impõe distâncias:

A avaliação da distância sempre se faz relativamente a *dis-tanciamentos* em que o *Dasein* cotidiano se mantém. Por mais imprecisos e oscilantes que sejam os seus cálculos, tais avaliações possuem uma determinação própria e compreensível para todos no modo de ser cotidiano do *Dasein*. Assim, dizemos – até lá é um passeio, é um pulo, são “dois passos”. Essas medidas exprimem que ela não apenas não querem “medir” como também indicam que as distâncias avaliadas pertencem a um ente com que lidamos numa circunvisão e ocupação. Mesmo quando nos servimos de medidas

---

<sup>136</sup> Ibid. 156

<sup>137</sup> A respeito da etimologia do termo *Ent-fernung*: “Um aspecto importante da espacialidade de *Dasein* é a *Ent-fernung* (ST, 105 ss; XX 308ss). Esta palavra vem de *fern*, ‘distante’, e *Ferne*, ‘distância, lonjura’. Estas originaram *fernen*, ‘tornar/estar distante’, substituído atualmente por (*sich*) *entfernen*, ‘remover(-se), distanciar etc.’ com um participio passado *entfernt*, ‘distante, remoto etc.’.” INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. P. 49

<sup>138</sup> Ibid. P. 158

<sup>139</sup> Ibid. P. 159

precisas e dizemos: “até em casa é meia hora”, essa medição deve ser tomada como uma avaliação, pois aqui “meia hora” não são trinta minutos mas uma duração que não possui “tamanho”, no sentido de uma expressão quantitativa. Essa duração é interpretada, cada vez, segundo as “ocupações” cotidianas de nossos hábitos.<sup>140</sup>

Assim como a distância é avaliada segundo o grau de utilidade de um manual intramundano, também o é a proximidade. Aproximar significa trazer para perto aquilo que está na periferia do que está à mão numa circunvisão. Tanto o distanciar quanto o aproximar somente se tornam possíveis porque o *Dasein* está a todo momento *dis-tanciando* os entes, ou seja, medindo e avaliando de acordo com a serventia desses entes em uma ocupação. Tanto é assim, que distância e aproximação não são intervalos objetivos para se medir o ser-em-si do espaço, “os intervalos objetivos de coisas simplesmente dadas não coincidem com a distância e o estar próximo do manual intramundano”<sup>141</sup>, sendo o arranjo do manual intramundano algo relativo, dependente da ocupação que cada *Dasein* realiza em seu “mundo”, sendo assim, “um caminho ‘objetivamente’ longo pode ser mais curto do que um caminho objetivamente muito curto que, talvez, seja uma difícil caminhada”<sup>142</sup>. Segundo Heidegger, a apropriação primária e exclusiva do espaço enquanto algo objetivo, isto é, composto por intervalos que se pode medir objetivamente, possibilita o encobrimento da espacialidade originária do ser-em. Pertence à espacialidade originária do ser-em também o caráter de *direcionamento*. Pode-se afirmar que “a ocupação exercida na circunvisão é um dis-tanciamento direcional”<sup>143</sup>. Desta forma que se abrem as *regiões*, que cada manual encontra o seu destino, se encaminha, se instala em um *lugar*, que também surgem as direções fixas de direita e esquerda. Ao mesmo tempo em que o *Dasein dis-tancia*, também *direciona* cada manual, de acordo com o que apreende numa *circunvisão*. O essencial a se compreender na concepção de espaço, analisada por em *Ser e Tempo*, é a destruição do espaço como algo primariamente objetivo ou subjetivo,

---

<sup>140</sup> Ibid. P. 159

<sup>141</sup> Ibid. P. 160

<sup>142</sup> Ibid. P. 160

<sup>143</sup> Ibid. P. 162

o espaço nem está no sujeito nem o mundo está no espaço. Ao contrário, o espaço está no mundo à medida que o ser-no-mundo constitutivo do *Dasein* já sempre descobriu o espaço. O espaço não se encontra no sujeito nem o sujeito considera o mundo “como se” estivesse num espaço. É o “sujeito”, entendido ontologicamente, o *Dasein*, que é espacial em sentido originário. Porque o *Dasein* é nesse sentido espacial, o espaço se apresenta como *a priori*. Este termo não indica a pertinência prévia a um sujeito que de saída seria destituído de mundo e projetaria de si um espaço. Aprioridade significa aqui precedência do encontro com o espaço (como região) em cada encontro do que está a mão no mundo circundante.<sup>144</sup>

É pela significância, familiar ao *Dasein* em suas ocupações que reside a abertura essencial do espaço, ou seja, não há “o” espaço, mas o espaço se dá, se arruma [*Einraumt*], ou seja, a liberação do que está a mão para sua espacialidade consiste em um *arrumar* [*Einräumen*]. Um pneu de carro, devidamente atado a uma corda e amarrado ao galho de uma árvore, pode vir a se tornar um balanço, e o lugar onde se encontra esse manual, torna-se a região para a diversão infantil. O espaço ocupado pelo parque de diversão pode ser desarrumado, dando lugar a um prédio de negócios, pois “enquanto ocupação com um mundo numa circunvisão, o *Dasein* pode tanto arrumar como desarrumar e mudar a arrumação, e isso porque o arrumar, entendido como existencial, pertence a seu ser-no-mundo”<sup>145</sup>.

---

<sup>144</sup> Ibid. P. 166

<sup>145</sup> Ibid. p. 166. Numa conferência feita em 1951, *Construir, habitar, pensar*, Heidegger pergunta qual é a relação entre homem e espaço, esclarecendo ainda mais a sua posição quanto a esta temática. Citaremos uma passagem dessa conferência, isto justamente para mostrar que pensar essa relação entre homem e espaço permanece algo fundamental para Heidegger, mesmo no seu pensamento “tardio”: “Do espaço entendido como um espaço entre as relações de altura, largura, profundidade. Isso que assim se extrai, *abstractum*, costuma-se representar como a pura multiplicidade das três dimensões. Mas o que dá espaço a essa multiplicidade não se deixa determinar por intervalos. O que dá espaço não é mais nenhum *spatium*, e sim somente uma *extensio* – extensão. Como *extensio*, o espaço ainda se deixa abstrair mais uma vez, a saber, em relações analíticas e algébricas. Estas dão espaço a possibilidade de uma construção puramente matemática de uma multiplicidade de quantas dimensões se queira. A isso que matematicamente se dá espaço pode se chamar de ‘o’ espaço. Só que, nesse sentido, ‘o’ espaço não contém espaços e lugares, no espaço jamais encontramos lugares, jamais encontramos coisas do tipo de uma ponte. Já nos espaços, espaçados, arrumados pelos lugares, sempre se descobre o espaço como um espaço-entre e, nesse novamente, o espaço como pura extensão. *Spatium* e *extensio*, tornam possível, a cada vez, tanto o dimensionar das coisas segundo intervalos, lapsos, e direções como o cálculo dessa medida. A questão é só o fato de poder ser aplicados de modo universal a tudo que possui extensão não justifica que o número da medida e das dimensões constituam o fundamento da essência dos espaços e dos lugares, dimensionados através do matemático. [...]. Considerando-se com atenção a essas relações entre o lugar e o espaços, entre os espaços e o espaço, podemos adquirir uma base para pensar uma relação entre o homem e o espaço. Quando se fala do homem e do espaço, entende-se que o homem está de um lado e o espaço de outro. O espaço, porém, não é algo que se oponha ao homem. O espaço nem é um objeto exterior e nem uma vivência interior. Não existem homens e, além deles *espaço*”. Ibidem. In: *Construir, habitar, pensar*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. P.135

#### 4. A TEMPORALIDADE DE SER-NO-MUNDO

*Ser e tempo*, como dito anteriormente, é uma obra que busca responder uma única questão: qual é o sentido de ser? Segundo Heidegger, essa não é uma questão nova, muito pelo contrário, sempre foi formulada pela tradição. Toda interpretação antiga do ser foi feita tendo como fio condutor o tempo, como *παρουσία* ou como *ουσία*, isto é, como “presença” [*Anwesenheit*]. Por conseguinte, o ser foi interpretado sempre tendo em vista uma modalidade do tempo, o presente [*Gegenwart*]. Sendo assim, para primeira parte de *Ser e tempo*, intitulada “A interpretação do *Dasein* referida à temporalidade e a explicação do tempo como horizonte transcendental da pergunta pelo ser”, estava previsto três seções: 1) A análise-fundamental preparatória do *Dasein*; 2) *Dasein* e Temporalidade; 3) Tempo e Ser. A partir de uma breve análise do parágrafo 8º de *Ser e tempo*, o plano do tratado, e da concepção da obra como um todo, é possível perceber não apenas que Heidegger deixou de publicar a terceira seção da primeira parte, como também toda a segunda parte; é possível perceber também, seguindo a linha de raciocínio em que era previsto a exposição das três primeiras seções, que depois da exposição dos fundamentos ontológicos do *Dasein* deveria suceder uma análise da relação entre tempo e ser. Com isso, o título da obra não seria apenas invertido, mas seria mostrado como que “sobre o solo da elaborada pergunta pelo sentido de ser que e como no fenômeno do tempo, corretamente visto e corretamente expresso, a problemática central de toda ontologia tem suas raízes”<sup>146</sup>. O que se deduz então, e que Heidegger faz questão de deixar claro, é que uma vez orientada pelo fio condutor da questão do ser a analítica existencial do *Dasein* deve encontrar seus limites, servindo como solo para pôr em liberdade o horizonte onde se seguirá a mais originária interpretação do ser. Por isso, a ontologia do *Dasein* não é completa, não devendo ser confundida como uma antropologia filosófica. Se quisermos obter uma resposta de por que o *Dasein* não se confunde com o modo de ser do homem tal como foi retratado pela tradição moderna, qual seja, o sujeito, é preciso seguir a interpretação de Heidegger que

---

<sup>146</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. P. 77

se esforça em mostrar a *temporalidade* [*Zeitlichkeit*] como sentido ontológico do *Dasein* e, sendo assim, explicitar como o fenômeno da abertura do *Dasein* se funda no fenômeno da temporalidade, tarefa esta que é levada a termo na segunda seção de *Ser e Tempo*.

A segunda seção de *Ser e Tempo* se inicia discutindo os resultados obtidos da análise preparatória dos fundamentos ontológicos do *Dasein*. A totalidade da estrutura de ser-no-mundo desvenda-se como *cura* [*Sorge*], abrangendo esse existencial como a essência do *Dasein*. Todavia, Heidegger pergunta se a apreensão da totalidade estrutural do *Dasein* como *cura* encerra, portanto, a compreensão desse ente como um todo, isto é, “do resultado obtido – o ser do *Dasein* é a *cura* – pode-se passar para a questão da unidade originária desse todo-estrutural?”<sup>147</sup>. Segundo Heidegger, a analítica existencial do *Dasein*, em sua primeira seção, avalia esse ente apenas em seu aspecto impróprio, por mais que no final, isto é, com a apresentação da angústia e da *cura*, se tenha chegado próximo a uma noção de propriedade. Dessa forma, a analítica se defronta com um problema essencial, como diz Heidegger, se existir engloba tanto a noção de impropriedade quanto a de propriedade, ou seja, se a estrutura do poder-ser próprio não for delineada, a interpretação existencial do *Dasein* está incompleta. Procurar delimitar o todo existencial do *Dasein*, no entanto, não significa o mesmo que elaborar uma compreensão desse ente como algo simplesmente dado. Existenciais não devem ser confundidos com categorias, e “se a existência determina o ser do *Dasein* e o *poder-ser* também constitui sua essência, então o *Dasein* deve, em podendo ser, ainda *não ser* alguma coisa”<sup>148</sup>. Há sempre algo de pendente ao *Dasein*, que ele pode ser e será. Essa incompletude, esse ser-faltoso, segundo Heidegger, pertence ao final ele mesmo. O final do ser-no-mundo é a morte. Analisar a morte enquanto um existencial, para Heidegger, significa interpretá-la conforme o *Dasein*, determinando e delimitando a cada vez o seu *poder-ser*. Em cada possibilidade gritante presente em seu cotidiano a morte deve estar lá. Compreender a morte como um existencial significa ver o *Dasein* como um ser-para-a-morte [*Sein zum Tode*]. Se *Ser e tempo* apenas investiga, na sua primeira seção, o modo de ser impróprio do *Dasein*, é a partir de uma aproximação original da finitude do

---

<sup>147</sup> Ibid. P. 305

<sup>148</sup> Ibid. P. 305

*Dasein*, de sua relação com o porvir de seu fim, que se obtém acesso à propriedade desse ente, assim como do fenômeno da *temporalidade*. Ademais, segundo Dastur, a problemática heideggeriana acerca do tempo possui “a virtude de fazer ruir a distinção sujeito-objeto”<sup>149</sup>.

#### 4.1. A PROPRIEDADE DO DASEIN: A DECISÃO ANTECIPADORA

O que há de novo na análise da morte elaborada em *Ser e tempo*? Afinal, a morte não é, diga-se de passagem, nenhuma novidade, ainda mais quando se pensa na tradição filosófica. Como diz Schopenhauer, “a morte é propriamente o gênio inspirador da filosofia, e por isso Sócrates a definiu como preparação para a morte”<sup>150</sup>. De fato, sempre houve na filosofia uma meditação constante acerca da morte, porém sempre voltada para polarização entre sensível e supra-sensível, ou, como se encontra no *Fédon* de Platão, da separação entre a alma e o corpo: o filósofo deve se preparar para a morte, através de uma compreensão do supra-sensível, da imutabilidade da alma, se obtém um acesso à imortalidade. A novidade de *Ser e Tempo* está em reconhecer que a morte não é, portanto, novidade nenhuma, sempre esteve aí preocupando os homens, reclamando nossa existência: para morrer basta estar vivo. Por outro lado, diferente da tradição, que elaborou uma metafísica da morte, a análise elaborada por Heidegger é fenomenológica. Logo no início de *Ser e Tempo*, Heidegger se importa em dizer que a investigação ontológica não deve tomar pra si nenhum ponto de vista delimitado pelas ciências positivas, assim como de nenhuma ontologia formulada pela tradição. Do mesmo modo deve-se se proceder ao investigar o fenômeno da morte. Sendo assim, não apenas se mostra a necessidade de um perguntar pela procedência ontológico-existencial do fenômeno, mas deve-se também esclarecer como as explicações dadas pelas ciências positivas como a biologia ou a antropologia, assim como as construções conceituais de uma metafísica da morte, mitológicas ou teológicas, fundam-se todas elas na analítica existencial.

---

<sup>149</sup> DASTUR, Françoise. **Heidegger e a Questão do Tempo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. P. 12

<sup>150</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. **Da Morte; Metafísica do Amor; Do Sofrimento do Mundo**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2004. P. 23

Ao compreender a morte de um ponto de vista existencial, Heidegger parte do pressuposto de que a morte é um acontecimento singular de cada *Dasein* em sua relação com seu *poder-ser*. É impossível ao *Dasein* compreender a sua morte a partir da morte dos outros. O morrer é único e deve ser assumido pelo *Dasein* a cada vez por si mesmo, pois “na medida em que ‘é’, a morte é, essencialmente cada vez minha”<sup>151</sup>. Por mais impositiva que seja a presença do finado, e por mais que ela seja objetivamente acessível, segundo Heidegger, ninguém pode morrer a morte do outro. Sem dúvida a morte do outro se desvenda como uma perda, mas essa perda, demonstrada pelo padecimento por aquele que se foi, é uma experiência feita pelos que sobrevivem e, sendo assim, compreendem o seu próprio porvir, mas nunca o do outro, “em sentido genuíno, não fazemos a experiência da morte dos outros. No máximo, estamos apenas ‘junto’”<sup>152</sup>. Portanto, o morrer deve ser investigado como uma possibilidade de ser única de cada *Dasein*:

A morte é uma possibilidade ontológica que o próprio *Dasein* sempre tem de assumir. Com a morte, o próprio *Dasein* é impendente em seu poder-ser *mais próprio*. Nessa possibilidade, o que está em jogo para o *Dasein* é pura e simplesmente seu ser-no-mundo. Sua morte é a possibilidade de poder não mais ser *Dasein*. Se, enquanto essa possibilidade, o *Dasein* é, para si mesmo, impendente, é porque depende de seu poder-ser mais próprio. Sendo impendente para si, nela se desfazem todas as remissões para outro *Dasein*.<sup>153</sup>

Sendo a morte única de cada *Dasein*, de onde parte, então, a ideia de que é possível compreender a morte a partir da morte do outro? Foi dito que, na maior parte das vezes, o *Dasein* está imerso pelas suas ocupações, sendo determinado de maneira imprópria pelo seu cotidiano, pelos seus afazeres mais fugazes. Na maior parte do tempo, o *Dasein* encobre a sua própria morte, através da morte dos outros, isto é, a partir de uma compreensão impessoal de sua existência. Na maior parte do tempo, a morte é compreendida pelo *Dasein* através do impessoal, ou seja, de forma totalmente imprópria. O discurso cotidiano, conceituado por Heidegger como falatório, instiga o *Dasein* a esquecer de sua própria morte. O impessoal padroniza a existência de cada *Dasein*,

---

<sup>151</sup>HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. P. 314

<sup>152</sup>Ibid. P. 313

<sup>153</sup>Ibid. P. 326

nivelando a todos. Nesse sentido, a morte é encarada como algo que ocorre no interior do mundo, sabe-se que um ou outro morreu, mas uma vez que o impessoal é ninguém, não há razões para se preocupar, pois há ainda bastante tempo, “a fala pronunciada ou, no mais das vezes, ‘fugidia’ sobre a morte diz o seguinte: algum dia, por fim, também se morre, mas de imediato, não se é atingido pela morte”<sup>154</sup>. A cotidianidade do *Dasein* o determina de tal forma que o faz se esquivar de seu *poder-ser*. Por mais que o outro esteja morto, “eu” ainda não morri. Com isso, o falatório transfere o que há de mais irremetente e insuperável ao *Dasein*, para depois. Ofuscando suas possibilidades, inventando máscaras. Não se trata, para Heidegger, de fazer um julgamento moral a respeito de como o fenômeno da morte se instala no cotidiano do *Dasein*, mas sim de mostrar que o ser para a morte é uma estrutura fundamental da existência e que se revela mesmo onde é negligenciada. O fato de a morte estar tão presente no discurso cotidiano, e a esquivança constante que cada *Dasein* possui em relação ao seu próprio morrer, mostram, na verdade, que mesmo não pensando acerca de seu fim, o *ser-para-a-morte* está a cada momento determinando as possibilidades de ser do *Dasein*. Pode-se, é verdade, enxergar a morte como um fato bruto, isto é, um evento que vem do exterior e arrebatada cada *Dasein* para fora de sua existência, que lhe retira o “aí”. Ninguém pode compreender o morrer do outro pelo simples fato de que ninguém pode existir no lugar de outro. O *Dasein* é a cada vez “meu”, diz Heidegger. Pois bem, o ser para a morte pode ser compreendido tanto de maneira imprópria quanto propriamente, resta analisar como o *Dasein* pode se relacionar com a morte nesta última possibilidade. A morte não é um ente simplesmente dado que vem ao encontro do *Dasein* no interior do mundo. Vista pelo aspecto existencial, ela é uma possibilidade de ser do *Dasein*. Compreender o ser-para-a-morte de forma própria, para Heidegger, consiste unicamente nisto, a saber, preservar essa possibilidade:

Como possível, a morte deve mostrar o menos possível de sua possibilidade. Ao contrário, no ser para a morte – se se deve abrir a caracterizada possibilidade entendendo-a *como tal* -, a possibilidade deve ser entendida *como possibilidade* sem atenuação, tem de ser

---

<sup>154</sup>Ibid. P. 328

desenvolvida *como possibilidade* e no comportamento relativo a ela tem de ser *sustentada como possibilidade*.<sup>155</sup>

O ente que nós mesmos somos, o *Dasein*, não é nada além desse ser-possível. Mesmo onde o *Dasein* se fecha e se compreende de maneira imprópria, na cotidianidade, o seu ser-possível permeia sua existência. Compreender a morte como possibilidade significa, para Heidegger, antecipar-se na possibilidade [*Vorlaufen in die Möglichkeit*] do que está por vir, isto é, de sua possibilidade mais própria, não-relativa, insuperável, certa e indeterminada. Mas o que significa isso propriamente, o antecipar [*Vorlaufen*] a morte de forma a mantê-la como possibilidade, será se ocupar da morte ou um pensar acerca da morte? O ser-para-a-morte é um ser para possibilidade. Ao expressar algo desse tipo não se acrescenta nada, afinal faz parte do *Dasein*, como um ente *para...*, ser para suas possibilidades. Nesse sentido, ser *para* algo possível, significa “empenhar-se por algo possível no sentido de ocupar-se de sua realização”<sup>156</sup>. Ao se ocupar do “mundo”, dos entes que estão à mão, o *Dasein* exerce “controle”, faz com que o que não estava passe a ser. Porém, ao se ocupar do “mundo”, segundo Heidegger, o *Dasein*, ao empenhar-se por algo possível, tem a tendência de anular a possibilidade do que é possível, tornando-o disponível. O disponível se opõe, sendo assim, ao possível. De fato, ao dispor de um instrumento, o *Dasein* já precisa ter visualizado de algum modo o seu *para-quê*, mesmo que isso não advenha de uma apreensão teórica do que está a mão: usa-se o martelo pra martelar. Mesmo que o instrumento adquira uma nova função no “mundo”, (usa-se o martelo para assassinar, como arma) o *para-quê* já está definido e o instrumento se torna disponível, anulando de certa forma todas as outras possibilidades de uso.<sup>157</sup>

Não é possível ao *Dasein* se ocupar da morte. Até mesmo por que a chegada desta elimina o ser-no-mundo, implica o já-não-estar-mais-“aí”, “morte

---

<sup>155</sup>Ibid. P. 338

<sup>156</sup>Ibid. P. 337

<sup>157</sup> Quanto a realização da possibilidade de um ente a mão, Heidegger diz: “A realização que se ocupa do instrumento à mão (dispor, repor, compor, transpor, etc.) é, no entanto, apenas relativa, uma vez que o realizado ainda possui o caráter ontológico da conjuntura. Embora realizado, é real como algo possível para..., caracterizado por um estar para. A presente análise apenas deve esclarecer como o em-penhar-se da ocupação comporta-se frente ao possível: não através de uma consideração temática e teórica do possível como possível e nem mesmo no tocante à sua possibilidade como tal, mas sim no modo em que ele, na circunvisão, desvia o possível na direção de um possivelmente para-quê”. Ibid. P. 337. CF. Cap. II

enquanto algo possível não é um manual [*Zuhandenes*] ou subsistente [*Vorhandenes*] possível, mas uma possibilidade de ser do *Dasein*<sup>158</sup>. Por outro lado, o antecipar também não pode significar um “pensar na morte”, pois esse comportamento é natural de quem tenta dispor da morte de forma calculista:

O ser para a possibilidade enquanto ser-para-a-morte, no entanto deve relacionar-se *para com a morte* de tal modo que ela se desvele nesse ser e para ele como possibilidade. Apreendemos terminologicamente, esse ser para possibilidade como *antecipar da possibilidade*. Será que essa atitude não abriga em si uma aproximação do possível e, com essa aproximação, não emergiria a sua realização? Essa aproximação, porém, não tende a tornar disponível o real numa ocupação. É no aproximar-se da compreensão que “aumenta” a possibilidade do possível. *Como possibilidade a proximidade mais próxima do ser-para-a-morte se acha, face ao real, tão distante quanto possível.*<sup>159</sup>

Somente antecipando é que se torna possível manter a morte enquanto possibilidade. O antecipar não se relaciona com a morte no sentido de querer dispor ou dela se ocupar, mas a mantém enquanto possibilidade mais própria, irremissível, insuperável e certa. Nesse sentido, a possibilidade da morte é instaurada sem ilusões e o ser-para-a-morte próprio rompe com a sua impessoalidade. Entretanto, isso somente se torna possível se o *Dasein* for tomado, em seu ser-para-a-morte antecipador, pela disposição da angústia. Foi dito que, uma vez tomado pela angústia, torna-se possível ao *Dasein* não somente a liberdade de..., mas também a liberdade para... Pois, Heidegger conclui que o ser-para-a-morte é essencialmente angústia e que, sendo assim, antecipar a morte consiste em uma *liberdade para*:

O antecipar desvela para o *Dasein* a perdição no impessoalmente-si-mesmo e, embora não sustentado primariamente na preocupação das ocupações, o coloca diante da possibilidade de ser ele próprio: mas isso na *liberdade para a morte* que apaixonada, fática, certa de si mesma e desembaraçada das ilusões do impessoal, se angustia.<sup>160</sup>

Entretanto, a interpretação de Heidegger acerca do antecipar próprio do ser-para-a-morte, somente conquista um solo firme ao se estabelecer seu nexos com o fenômeno da consciência e do poder-ser próprio que é, por ela, testemunhado.

---

<sup>158</sup> Ibid. P. 338

<sup>159</sup> Ibid. P. 339

<sup>160</sup> Ibid. P. 343

O testemunho, próprio ao *Dasein*, que atesta a possibilidade de um poder-ser próprio, é desenvolvido por Heidegger por meio do fenômeno da *consciência* [*das Gewissen*]. Esta não deve ser confundida com a outra expressão alemã, *Bewusstsein*, usada conceituar a consciência do sujeito que conhece através de um objeto sensível dado na experiência. A expressão *consciência* é utilizada em *Ser e tempo* no sentido ontológico, enquanto apelo [*Ruf*] que interpela o *Dasein* ao seu poder-ser próprio. O apelo atinge o *Dasein* na sua cotidianidade mediana, interpelando-o para seu si-mesmo próprio,

E não para aquilo que vale na convivência pública, não para o que ela pode ou de que se ocupa e, sobretudo, não para aquilo que a toma ou pelo que se engajou e se deixou arrastar. Compreendida mundanamente, o *Dasein* é ultrapassado, nessa interpelação, naquilo que é para si e para os outros.<sup>161</sup>

É preciso não confundir esse apelo como uma espécie de monólogo que o *Dasein* teria de si para si-mesmo. Heidegger adverte que na fala da consciência, isto é, o apelo, não se exprime nada, “a fala da consciência sempre e apenas se dá no silêncio”<sup>162</sup>. O caráter desse apelar deve ser compreendido como um *para adiante* do *Dasein* rumo às suas possibilidades mais próprias. Assim, o apelo não deve ser compreendido como um impulso subjetivo, pois “provém de mim e, no entanto, de além de mim”, ultrapassando o *Dasein* e arrancando-o de sua impessoalidade. A perspectiva de Heidegger é, portanto, totalmente existencial. O “de mim...” e “para além...” são as duas instâncias de onde o apelo provém. “De mim”, pois apelo atinge o *Dasein* na sua impessoalidade, “para além” de mim, pois ultrapassa o *Dasein* rumo ao seu si-mesmo. É o próprio *Dasein*, enquanto movido pelo seu estranhamento na angústia de seu ser-no-mundo, quem apela:

*Nada* “mundano” pode determinar quem apela em seu modo de ser. Quem apela é o *Dasein* em sua estranheza, o ser-no-mundo originariamente lançado enquanto um não sentir-se em casa, o nu e cru “que” (o *Dasein* é) no nada do mundo. Quem apela também não é

---

<sup>161</sup>Ibid. P. 351

<sup>162</sup>Ibid. P. 352

familiar ao impessoalmente-si-mesmo da cotidianidade – é algo como uma voz estranha.<sup>163</sup>

O *Dasein* é ao mesmo tempo quem apela e o interpelado. A consciência é o apelo da cura, enquanto essa voz estranha movida na angústia. Heidegger denomina a compreensão que cada *Dasein* possui de seu apelo como *querer-ter-consciência* [*Gewissen-haben-wollen*]. Para Heidegger, então, somente ao querer-ter-consciência é que o *Dasein* se mantém na prontidão da angústia para se ater em sua singularidade. A fala da consciência, na medida em que interpela o *Dasein* para seu si-mesmo, permite a esse ente se compreender como um ser-em-dívida. É preciso entender esse estar em dívida do *Dasein* também em um sentido existencial, distante de qualquer apreciação moral ou religiosa. Assim, para Heidegger, esse ser-em-dívida do *Dasein*, não pode ser interpretado como “ter débitos”, no sentido de restituir a outrem algo a que ele tem direito, ou, muito menos de “deve-se a”, no sentido de ser o provocador de alguma coisa. Todos esses sentidos de dívida misturam-se na concepção de culpa, no sentido de ferir um direito ou ser passível de punição. Nenhuma dessas interpretações vulgares de ser-em-dívida deve ser confundida com a sua compreensão existencial, que, para Heidegger, se constitui como “*ser-fundamento de um nada*”. Mas o que isso significa propriamente? O ser-em-dívida do *Dasein* não pode ser compreendido senão em vista de seu próprio ser, ou seja, a partir da cura:

Assim como na estrutura do projeto, o nada está essencialmente inserido na estrutura do estar-lançado. E este é o fundamento da possibilidade do nada do *Dasein* impróprio na decadência que, como tal, ele de fato já sempre se dá. *Em sua essência a cura está totalmente impregnada pelo nada*. A cura – o ser do *Dasein* – enquanto projeto lançado diz, por conseguinte: o ser-fundamento (nulo) de um nada. E isso significa: desde que se justifique a forma de determinação existencial da dívida como ser-fundamento de um nada, *o Dasein como tal é e está em dívida*.<sup>164</sup>

O nada, nesse caso, não deve ser entendido no sentido de uma privação, mas do fato de que o *Dasein*, enquanto ente que está lançado, é o seu próprio fundamento. Está solto desde seu fundamento para ser enquanto esse fundamento. Enquanto ente que está constantemente se projetando para suas

---

<sup>163</sup>Ibid. P. 355

<sup>164</sup>Ibid. P. 365

possibilidades, o *Dasein* é, em si-mesmo, essencialmente um nada. Ou seja, ainda não está pronto. Enquanto ser-lançado o *Dasein* não põe a si mesmo no “mundo”, por isso precisa assumir a sua facticidade. Nesse sentido, há sempre algo de irrecuperável na existência enquanto ser-possível. É na estranheza desse nada, que Heidegger interpreta como um ser-em-dívida, que o *Dasein* é interpelado pelo apelo, para poder assumir-se em sua existência, cuidar de suas possibilidades. A escolha que o *Dasein* toma ao querer-ter-consciência, e que consiste em um movimento em direção à sua possibilidade mais própria, é a *decisão* [*Entschlossenheit*], que, segundo Heidegger, consiste num modo privilegiado de *abertura* [*Erschlossenheit*]. A decisão do *Dasein*, contudo, só alcança sua propriedade no *antecipar para* a morte. Mas em que sentido pode ser pensado a união desses dois fenômenos, antecipar e decisão, sem que, entretanto, se pense o *Dasein* como um ser subsistente? Todos os momentos estruturais da existencialidade do *Dasein* devem se deixar guiar em conjunto pela ideia de existência. A decisão, enquanto deixar-se apelar pelo ser e estar em dívida mais próprio, somente torna-se radical se for tomada pelo antecipar da morte, “somente antecipando a decisão torna-se um ser originário para o poder-ser mais próprio do *Dasein*”<sup>165</sup>. Para Heidegger, a conexão entre decisão e antecipar é pensada a partir do termo *decisão antecipadora*.

Decidido, o *Dasein* assume propriamente, em sua existência, que ela é o fundamento nulo de seu nada. Concebemos existencialmente a morte como a possibilidade característica da impossibilidade de existência, ou seja, como o absolutamente nada do *Dasein*. A morte não se agrega ao *Dasein* no seu “fim”. Enquanto cura, o *Dasein* é fundamento lançado (isto é, nulo) de sua morte. O nada que originariamente domina o ser do *Dasein* se lhe desvela no ser-para-a-morte próprio. O antecipar revela o ser e estar em dívida a partir do fundamento de *todo* ser do *Dasein*. A cura abriga em si, de modo igualmente originário, morte e dívida. É a decisão antecipadora que compreende o poder-ser e estar em dívida propriamente e totalmente, ou seja, originariamente.<sup>166</sup>

É com a decisão antecipadora que o *Dasein* consegue, portanto, abrir-se para seu poder-ser mais próprio. Porém, ao mesmo tempo em que abre para *Dasein* a sua propriedade, a decisão antecipadora também causa o seu fechamento, uma vez que se lança para a possibilidade de constantemente se

---

<sup>165</sup> Ibid. P. 389

<sup>166</sup> Ibid. P. 389

perder no impessoal. Ao mesmo tempo em que abre, ela também fecha o *Dasein*. O poder-ser todo em sentido próprio do *Dasein* não é, portanto, uma situação ideal, mas uma constante dinâmica de passagem da impropriedade *para* propriedade: “transparente para si mesma, a decisão compreende que a indeterminação do poder-ser só se determina no decisivo de cada situação”<sup>167</sup>. De forma que a tomada da decisão não significa uma apoderação eterna sobre o si-mesmo, mas um manter-se *livre para* o seu reassumir possível. E somente antecipando seu fim é que essa decisão torna-se própria e total. A *decisão antecipadora* revela o *Dasein* como um ente essencialmente porvindouro e finito, como ente que se mostra essencialmente como um vir-a-si, um ter-de-ser, revelando que se integra na estrutura existencial do *Dasein* uma compreensão do tempo. Sendo, o *Dasein* precisa contar com o tempo. A análise existencial do tempo, em *Ser e Tempo*, é feita a partir do fenômeno da temporalidade originária.

#### 4.2. TEMPORALIDADE E EXISTENCIALIDADE

O *Dasein* é fundamentalmente ser-no-mundo, sendo a cura a essência mais própria desse ente que se compreende numa relação com seu ser. Ora, o mundo, compreendido enquanto existencial, é um acontecimento único do *Dasein* que, como cura, antecede-se-a-si-mesmo-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a-(os entes que vêm ao encontro dentro do mundo). Entretanto, a cura, enquanto ser do *Dasein*, encontra seu sentido na temporalidade. Desse modo, o mundo, enquanto acontecimento existencial, deve se dar também enquanto acontecimento temporal. Para Heidegger, “o fenômeno do tempo, concebido em um sentido mais originário, está em conexão com o conceito de mundo e, com isso, com a estrutura do *Dasein* mesmo”<sup>168</sup>. Sendo assim, tanto a existência própria ou imprópria do *Dasein* quanto a essência do mundo, só podem ser compreendidos a partir do fenômeno da temporalidade originária.

O fenômeno da temporalidade não é uma novidade de *Ser e tempo*, pois sua análise já acompanhava Heidegger desde 1915, em seu trabalho *Conceito*

---

<sup>167</sup> Ibid. P. 382

<sup>168</sup> Id. *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. P. 370

*de tempo na ciência histórica*, mesmo que de forma preliminar sem a profundidade com que a questão viria a ser trabalhada em sua obra capital. Nessa obra, como afirma Dastur, Heidegger realiza uma investigação “que procura estabelecer a especificidade do conceito de tempo da ciência histórica por oposição ao das ciências físicas [...]”<sup>169</sup>. Muito embora esse não seja o direcionamento central da problemática do tempo tal como ela aparece em *Ser e Tempo*, onde o problema é encarado de um ponto de vista estritamente ontológico, é possível perceber que mesmo posteriormente, em 1924, na conferência, pronunciada na Universidade de Marburg, intitulada *O Conceito de Tempo*, Heidegger continuou afirmando acerca da necessidade de uma análise do tempo que fosse anterior a sua conceituação pelas ciências positivas, como a física ou a teologia. Por conseguinte, o tempo, segundo Heidegger, deve ser analisado por uma *ciência prévia* [*vorwissenschaft*], que segue o fio condutor de uma analítica existencial do *Dasein*. Essa mesma ideia é repetida em *Ser e Tempo*, quando Heidegger afirma que “mais elementar do que a constatação de que o ‘fator tempo’ vem à tona nas ciências da história e da natureza é que, bem antes de qualquer pesquisa temática, o *Dasein* ‘conta com o tempo’ e por ele se orienta”<sup>170</sup>, dessa forma não apenas se pronuncia acerca de uma precedência da ontologia frente às ciências positivas, por isso essa ontologia é fundamental, mas muito mais sobre uma outra perspectiva de se visualizar o fenômeno do tempo, qual seja, o fator cotidiano a partir do qual o *Dasein* a todo momento vivencia o tempo, antes que qualquer pergunta temática ou investigação científica. Levando em conto essa característica fundamental, isto é, que o *Dasein* se ocupa com o tempo, conta com ele, antes de qualquer exposição temática acerca deste, é que Heidegger modifica a questão “o que é o tempo” para “quem é o tempo?”. Segundo Dastur, essa maneira de Heidegger questionar sobre o tempo foi consequência de suas interpretações da primeira epístola de São Paulo aos Tessalonicenses, presente em seu curso de 1920-21

*Introdução à fenomenologia da religião:*

Porque o que advém com a experiência cristã é uma nova concepção da escatologia, no sentido em que a relação cristã autêntica à parousia,

<sup>169</sup> DASTUR, Françoise. **Heidegger e a Questão do Tempo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. P. 26

<sup>170</sup> HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. P. 498

à segunda vinda da presença de cristo que manifesta o fim dos tempos, não é a expectativa de um acontecimento futuro, mas sim o despertar relativamente à iminência dessa vinda. Ter uma relação à parousia significa estar presentemente desperto e não em expectativa de um acontecimento ainda não chegado: a questão “quando?” transformou-se na questão “como viver?” – a saber, no modo de estar desperto.<sup>171</sup>

Mas o único ente que de fato vive, e que pode elaborar a questão “como viver?”, é o *Dasein* enquanto ser-no-mundo. Sendo assim, o que importa para Heidegger não é a questão “o que é o tempo?”, mas sim como é o tempo. “O tempo é o como”<sup>172</sup>, afirma o filósofo em sua conferencia de 1924. Segundo Heidegger, predominou ao longo da tradição, principalmente devido às análises de Aristóteles acerca da questão, uma concepção de tempo retilínea segundo a qual o tempo é considerado como uma série infinita de “agoras”. Essa concepção é denominada por Heidegger como uma compreensão vulgar do tempo, que só pode ser compreensível a partir do que ele chama de temporalidade originária, e este fenômeno, segundo o filósofo, só pode ser analisado a partir da analítica existencial do *Dasein*. É a decisão antecipadora que possibilita Heidegger ter acesso ao fenômeno da temporalidade originária. Esta se desvela como o sentido propriamente dito da cura, isto é, do ser do *Dasein*. Sendo assim, todas as possibilidades da existência, sua propriedade ou impropriedade, fundam-se ontologicamente em possíveis temporalizações da temporalidade. A decisão antecipadora permite que o *Dasein* se movimente rumo ao seu fim, antecipando e mantendo essa possibilidade como *poder-ser*. O caráter desse *poder-ser*, possui a qualidade de uma deixar-vir-a-si e que em *Ser e tempo* é nomeado através do fenômeno originário do *porvir* [zukunft]. Ao contrário de toda tradição filosófica, que compreendeu o fenômeno do tempo a partir da modalidade do presente, para Heidegger “o fenômeno fundamental do tempo é o futuro”<sup>173</sup>,

Se, ao ser do *Dasein*, pertence o *ser-para-morte*, próprio ou impróprio, este então só é possível como *porvindouro*, no sentido agora indicado e que ainda deve ser e que ainda deve ser determinado de forma mais precisa. “Porvir” não significa aqui um agora que, *ainda-não* tendo se tornado “real”, algum dia o será. Porvir significa o advento em que o *Dasein* vem a si em seu poder-ser mais próprio. O antecipar torna o

<sup>171</sup> DASTUR, Françoise. **Heidegger e a Questão do Tempo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. P. 31

<sup>172</sup> HEIDEGGER, Martin. **O Conceito de Tempo**. Cadernos de Tradução, n. 2, DF/USP, 1997. P. 39

<sup>173</sup> Ibid. P. 27

*Dasein* propriamente porvindouro, de tal maneira que o próprio antecipar só é possível quando o *Dasein*, enquanto um sendo, sempre já vem a si, ou seja, em seu ser, é e está por vir.<sup>174</sup>

Somente sendo porvindouro é que também é possível ao *Dasein* assumir o seu *ter sido* [*Gewesen*] enquanto ser-lançado, assim como se apropriar de um ente intramundano que se mostra à mão na *atualidade* [*Gegenwart*] do mundo circundante. Esses são os três modos de temporalização da temporalidade do *Dasein*: *porvir, vigor de ter sido e atualidade*. Heidegger denomina os três caracteres da temporalidade de *ekstases*, termo cunhado a partir do vocábulo grego εκστατικον. Com destaca Dastur, em sua obra *Heidegger e a questão do tempo*:

Este termo, *ekstatikon* – que Heidegger certamente encontrou no livro IV da *Física* de Aristóteles, onde caracteriza a natureza da mudança (13, 222b 16) -, deve ser tomado no sentido que tem corretamente em grego, designando o fato de sair de si, e aproximando do termo existência (GA 24, p. 377). Trata-se, com efeito, ao designar o futuro, o ter sido e presente como “ekstases da temporalidade”, de sublinhar a *temporalização* como movimento ou acontecimento puro e não como saída de si de um “sujeito” que estaria à partida “em si”.<sup>175</sup>

É importante salientar que Heidegger abandona os significados usuais do tempo, como futuro, passado e presente, pois, segundo o filósofo, se fundam numa experiência ôntica do fenômeno. Para Heidegger, a unidade originária da estrutura da cura reside na temporalidade: “o *anteceder-se-a-si-mesma* funda-se no porvir. O *já-ser-em...* anuncia em si o vigor de ter sido. O *ser-junto-a* encontra sua possibilidade na atualização”<sup>176</sup>. Dessa forma, a temporalidade possibilita a unidade das estruturas de existência, facticidade e decadência. A temporalidade consome a abertura do *Dasein* como abertura radical, sendo o “fora de si”, em si e para si mesmo originário. Por conseguinte, é preciso não confundir a temporalidade como a percepção interna de um sujeito (tal como Kant definiu as percepções de tempo e espaço de intuições puras). A temporalidade, desde que compreendida no sentido que o termo é utilizado em *Ser e tempo*, sequer chega a ser um ente – “a temporalidade não ‘é’, de forma alguma, um ente. Ela nem é.

<sup>174</sup> Id. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. P. 410

<sup>175</sup> DASTUR, Françoise. **Heidegger e a Questão do Tempo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. P. 95

<sup>176</sup> HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. P. 412

Ela se *temporaliza*<sup>177</sup>. A temporalidade, como dinâmica ekstática da existência, se temporaliza, não sendo algo que advém do “interior” do *Dasein*. Apreendido em sua extrema possibilidade de ser, confirma Heidegger, o *Dasein* é o próprio tempo, não está *no* tempo. Essa afirmação deve ser interpretada como se esse ente tivesse controle total e absoluto sobre uma parcela do real. Na verdade, designa o contrário, que, enquanto ente constituído pela temporalidade, *Dasein* existe finitamente:

A cura é ser-para-a-morte. A decisão antecipadora foi determinada como ser próprio para possibilidade característica da absoluta impossibilidade do *Dasein*. Nesse ser-para-o-fim, existe, total e propriamente, como o ente que pode ser lançado na morte. Ele não possui um fim em que ele simplesmente cessaria. Ele existe finitamente. Em sentido próprio, o porvir que temporaliza primariamente a temporalidade, que constitui o sentido da decisão antecipadora, desvela-se, portanto, como sendo em si mesmo *finito*.<sup>178</sup>

Ou seja, sendo limitado por suas possibilidades, enquanto ente constituído pelo seu poder-ser, o *Dasein* somente chega a compreender sua propriedade na medida em que se reconhece como ser finito.

### 4.3. TEMPORALIDADE E ABERTURA

#### 4.3.1. A TEMPORALIDADE DO “AÍ [DA]” DO *DASEIN*

O sentido ontológico da cura é a temporalidade. Entretanto, segundo Heidegger, “demonstrar a sua constituição temporal concreta significa interpretar, temporalmente, cada um de seus momentos estruturais, quais sejam, compreender, disposição, decadência e fala”<sup>179</sup>, isto é, os existenciais constituintes do “aí” do *Dasein*. A abertura do *Dasein* é fundamentalmente temporal. Assim, cada existencial constitutivo da abertura do “aí” funda-se primariamente em um *Ekstase*, o que não exclui sua estruturação pelas outras *Ekstases*, possuindo sua modalidade própria e imprópria.

---

<sup>177</sup> HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. P. 413

<sup>178</sup> Ibid. p. 414

<sup>179</sup> Ibid. p. 421

Compreender [*Verstehen*], em sentido existencial, significa projetar-se em virtude de um poder-ser, ou seja, em direção a uma possibilidade, de modo que o *Dasein* sabe a quantas anda consigo mesmo, “esse ‘saber’ não significa, contudo, ter descoberto um fato, mas manter-se numa possibilidade existenciária”<sup>180</sup>. Ora, uma vez que pertence a compreensão a abertura do projeto, esta funda-se primariamente no porvir, enquanto vir-a-si de uma possibilidade existenciária. Nesse sentido, o futuro não é apenas o que ainda não aconteceu, mas aquilo que se antecipa [*vorlauff*] como a possibilidade única de cada *Dasein*. O porvir é caracterizado em sua modalidade própria através do *antecipar* [*Vorlaufen*], sendo a sua modalidade imprópria o *Aguardar* [*das Gewärtigen*]. O que o *Dasein* aguarda ou antecipa? *Antecipar* “indica que, existindo propriamente, o *Dasein* faz com que ele mesmo venha-a-si como seu poder ser mais próprio”<sup>181</sup>, enquanto *aguardar* significa “compreender-se, impessoalmente, nas ocupações como impessoalmente-si-mesmo a partir daquilo que se empreende [...]”<sup>182</sup>. Somente por que *aguarda* é que, segundo Heidegger, pode o *Dasein* esperar e tecer expectativas. Apesar de a compreensão ser primariamente porvindoura, é preciso destacar também como ela se determina a partir da *atualidade* e do *vigor de ter sido*. A *ekstase* da atualidade, quando temporaliza a compreensão, ou seja, o poder-ser do *Dasein*, se estrutura pelo *instante* [*Augenblick*], de maneira própria. Para definir o momento de temporalização do instante, Heidegger recorre a decisão enquanto o que recupera a atualidade da dispersão nas ocupações imediatas e mantém atrelados o porvir e o vigor de ter sido. O instante, nesse sentido, é uma retração em que o *Dasein* decidido mantém-se na sua decisão diante das possibilidades e circunstâncias passíveis de ocupação que vem ao seu encontro em cada situação. A *atualização* constitui a atualidade em sua modalidade imprópria, isto é, quando encontra-se indecisa e desprovida de instante, quando o *Dasein* está imerso em suas ocupações impessoais. O *vigor de ter sido*, definido por meio da propriedade do *Dasein*, chama-se *retomada* [*Wiederholung*]. Ao antecipar, segundo Heidegger, o *Dasein* retoma previamente o seu poder-ser mais próprio. Todo movimento de vir-a-si é, ao mesmo tempo, uma voltar para o si-mesmo

---

<sup>180</sup> Ibid. p. 422

<sup>181</sup> Ibid. p. 422

<sup>182</sup> Ibid. p. 423

mais próprio. O *esquecimento* constitui o vigor de ter sido de maneira imprópria. Para Heidegger, “o projetar-se impróprio nas possibilidades hauridas e atualizantes nas ocupações só se torna possível caso o *Dasein* tenha esquecido a si, em seu poder-ser, lançado mais próprio”<sup>183</sup>.

Todo compreender é sempre guiado por uma disposição [*Befindlichkeit*], como Heidegger diz, nunca está solto no ar. A disposição é o existencial do “*Da*” responsável pela abertura do *Dasein* ao seu *estar-lançado*, “a afinação do humor coloca o *Dasein* *diante* (*vor*) de seu estar lançado de tal maneira que o estar-lançado não é reconhecido como tal, abrindo-se, bem mais originariamente, no ‘como se está’<sup>184</sup>. Distinta da compreensão que se funda primariamente no porvir, a disposição tem como sua *ekstase* fundamental o vigor de ter sido. A tese de Heidegger rompe com a ideia comum de que os humores estão fundados no presente, por exemplo, agora me sinto triste ou agora me sinto feliz. É natural que sua percepção existenciária, isto é, ôntica, o humor seja vinculado ao momento das “vivências” imediatas de alguém. Porém, a análise da *disposição* em *Ser e Tempo* possui a característica de ser ontológica, é a *disposição* um existencial. Ao afirmar que a disposição funda-se primariamente no *vigor de ter sido*, Heidegger pretende dizer que “o caráter existencial básico do humor é uma *recolocação em...*”<sup>185</sup>. A temporalidade da disposição é explicitada a partir dos fenômenos do medo e da angústia.

Somente é possível ter medo do que ameaça, de um ente intramundano que surge no interior do mundo. Nesse sentido, pode parecer que o medo se relaciona mais com o porvir do que com o vigor de ter sido, que dizer, por ser a expectativa de um *malum futurum*. Certamente que sim, porém essa expectativa pertence a constituição temporal imprópria do porvir, qual seja, o *aguardar*. Aquele que tem medo não antecipa a possibilidade da ameaça como uma possibilidade única de seu poder-ser, mas aguarda o advento de seu temor. Mas, não é o humor constituído primariamente pelo vigor de ter sido? Nenhum aspecto existencial do *Dasein* é constituído apenas por uma *ekstase*. Embora pertença ao medo o caráter temporal do *aguardar*, somente através do esquecimento que o medo realmente se instaura, “o caráter de humor e afecção

---

<sup>183</sup> Ibid. p. 425

<sup>184</sup> Ibid. p. 426

<sup>185</sup> Ibid. p. 426

do medo reside em que o aguardar medroso tem medo de ‘si mesmo’, isto é, em que todo ter medo de alguma coisa é um ter medo por... O seu existencial e temporal constitui-se por um esquecer-se de si [...]”<sup>186</sup>. Esse esquecimento se caracteriza por uma conturbação das possibilidades do *Dasein*, aquele que teme não se mantém em nenhuma possibilidade determinada, pelo contrário as possibilidades aparecem apenas possibilidades de salvação e escape que são descobertas numa *circunvisão*. Para ilustrar o fenômeno do medo em seu nexo com o esquecimento do vigor de ter sido, Heidegger demonstra o exemplo do habitante de uma casa em chamas, “salva” as coisas que lhe são mais indiferentes por ser as que estão mais próximas. Ora, o medo não apenas faz o *Dasein* se esquecer de suas possibilidades próprias com ocupações desviantes, mas também *atualiza* essas ocupações. Heidegger define que a temporalidade do medo é um esquecer que aguarda e atualiza. O medo, no fundo, calcula a presença do mal que está por vir, e ao causar esse “estado de espírito”, faz com o *Dasein* esqueça de si mesmo, na criação de providências e ocupações quaisquer que sejam.

O medo, no entanto, não deve ser confundido com a angústia, definida por Heidegger como a disposição fundamental do *Dasein*, pois o coloca “diante de seu estar-lançado mais próprio, desvelando a estranheza do ser-no-mundo cotidiano e familiar”<sup>187</sup>. Na angústia, ao contrário do medo, tudo que está a mão e é simplesmente dado, qualquer conjuntura estabelecida no mundo circundante, perdem sua significância. Com a angústia se “desvela a nulidade das ocupações, a impossibilidade de projetar-se um poder-ser da existência primariamente fundado na ocupação”<sup>188</sup>, e ao desvelar essa nulidade mostra para o *Dasein* o seu poder-ser mais próprio. Sendo primariamente constituída pela temporalidade do vigor de ter sido, a angústia se funda, propriamente, na *retomada*, uma vez que recoloca o estar-lançado mais próprio do *Dasein* como possível de ser retomado. A *atualidade* da angústia, porém, não funda no *instante*, mas apenas o conduz, num salto, que somente é possível por que em meio a nulidade das ocupações o *Dasein* pode uma vez mais *antecipar* o seu poder-ser mais próprio. Enquanto o medo, como disposição imprópria, se

---

<sup>186</sup> Ibid. p. 428

<sup>187</sup> Ibid. p. 429

<sup>188</sup> Ibid. p. 430

caracteriza por um esquecer que aguarda e atualiza, a angústia, enquanto disposição fundamental, antecipa a retomada conduzindo ao instante, tornando o *Dasein livre de* suas possibilidades impróprias e conduzindo-o *para* suas possibilidades próprias.

A atualidade funda, primariamente, a decadência [*Verfallen*]. Porém, ao analisar a temporalidade da decadência, Heidegger aborda apenas umas de suas modalidades, qual seja, a curiosidade, “porque é nela que se pode ver, mais facilmente, a temporalidade específica da decadência”<sup>189</sup>. A curiosidade se caracteriza por um poder-ver, mas não com a intenção de compreender aquilo é visto. A atitude curiosa procura ver apenas para ter visto e nada mais. Como o transeunte que ao ver uma aglomeração de pessoas na rua procura saber o que aconteceu, mas apenas para saber o aconteceu e nada mais. Nesse sentido, a curiosidade está presa à atualização, mas, ao mesmo tempo, “está num unidade ekstática com um porvir e um vigor de ter sido”<sup>190</sup>. Com a procura pelo novo, a atualização da curiosidade escapa do aguardar, sendo também impropriamente porvindoura, uma vez que não permanece junto a uma possibilidade única, a possibilidade é buscada apenas como pura ocorrência. Nesse atualização constante, diz Heidegger, ocorre uma modificação ekstática do aguardar mediante a atualização que surge numa atualização que ressurge, causando no *Dasein a dispersão*. Na medida em que fica cada vez mais absorvida em si mesma a dispersão se transforma em *desamparo*. Para Heidegger, o desamparo é a modalidade da atualidade que mais se distingue do *instante*, porque “no *desamparo*, o *Dasein* está em toda parte e em parte nenhuma”<sup>191</sup>. Pelo Dispersão e desamparo são, portanto, as modalidades da atualidade fundadas na atualização da curiosidade. A decadência, por ser o princípio de abertura do *Dasein* a impessoalidade, ou seja, seu modo de ser impróprio, não possui como o compreender e a disposição, uma modalidade própria.

Os existenciais de compreensão, disposição e decadência articulam-se com a *fala*. Por articular esses existenciais a fala não se funda, segundo Heidegger, em uma ekstase determinada, porém pode ser na maioria das vezes

---

<sup>189</sup> Ibid. P. 433

<sup>190</sup> Ibid. P. 434

<sup>191</sup> Ibid. P. 434

uma fala que discute o mundo circundante a *atualização* possui uma função proeminente nesse existencial.

O essencial em ver que a abertura existencial do *Dasein* se fundamenta no fenômeno da temporalidade é perceber que, ao contrário do sujeito cuja essência reside numa substância que é eterna, qual seja, a *res cogitans*, o *Dasein* é um ente que se realiza, existe em virtude de si mesmo, ou seja, *para* seu poder-ser, essa realização de sua compreensão de ser é temporal e finita. As ekstases da temporalidade demonstram a dinâmica de realização do projeto de cada *Dasein* enquanto ente constituído pela abertura de ser-no-mundo.

#### 4.3.2. A TEMPORALIDADE DO MUNDO

A definição formal da *cura* diz que o *Dasein* antecede-se-a-si-mesmo-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a-(os entes que vêm ao encontro dentro do mundo). O mundo, portanto, constitutivo do *Dasein*: ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a-(os entes que vêm ao encontro dentro do mundo). O ser-em-começo-se-junto-a invoca a concepção que, antes de instaurar uma relação de conhecimento como o mundo e os entes intramundanos, o *Dasein* possui com o mundo uma relação de familiaridade, de conjunção. Partindo desse pressuposto, o conhecimento aparece inclusive como uma forma derivada de ser-no-mundo, que possui como seu aspecto primário a ocupação. Dessa forma, Heidegger rompe com a visão tradicional que compreende o sujeito e o mundo como dois entes distintos. Nesse sentido, a essência do mundo deixa de ser uma substância, *res extensa*, e se transforma no “ato” em virtude do qual o *Dasein* se mantém ou não em suas possibilidades próprias ou impróprias. Heidegger guia sua compreensão do mundo circundante [*Umwelt*] pela aspecto da ocupação, que dizer, o *Dasein* sobretudo se ocupa do seu em torno, através de uma circunvisão. A essência do mundo, a sua mundanidade, é nomeada, por Heidegger, de significância, entendendo esta como o todo das remissões dessa ação de significar. A significância opera segundo uma conjuntura, isto é, o caráter ontológico do ente intramundano à mão, o instrumento. A conjuntura constitui o *para quê* [*wozu*] da serventia a partir de uma possibilidade de emprego. Sendo assim, não seria equivoco algum afirmar que todo ente intramundano é descoberto numa conjuntura, em que o manual é referido *para*

um deixar e fazer em conjunto. Ora, mas se o mundo é uma aspecto constitutivo do *Dasein* enquanto *cura*, também deve o mundo encontrar seu fundamento na temporalidade, “então se deve buscar a condição de possibilidade do deixar e fazer em conjunto num modo de temporalização da temporalidade”<sup>192</sup>.

Segundo Heidegger, “compreender o para quê, ou seja, o estar junto da conjuntura, tem a estrutura temporal do *aguardar*”<sup>193</sup>. Ao visualizar o *para quê* de um instrumento, ou seja, ao determinar a sua serventia estamos estabelecendo sua finalidade a partir de algo que está por vir, porém ao dizer que o para quê se funda na temporalidade do *aguardar*, Heidegger aponta de retorno e retenção daquilo de que se ocupa numa conjuntura. O *para quê* se determina devido um *aguardar*, pois ao descobri-lo a ocupação retorna para junto da conjuntura e “em sua unidade ekstática, o *aguardar* do estar junto, simultaneamente com o *reter* do estar da conjuntura, possibilita a atualização específica de um manejo do instrumento”<sup>194</sup>. Aguardar, reter e atualizar são, portanto, os modos de temporalização do *Dasein* que se ocupa de um instrumento inserido em uma conjuntura. Essa atualização que aguarda e retém é que funda a familiaridade do *Dasein* com seu mundo circundante. Entretanto, também faz parte da temporalidade que constitui a conjuntura um esquecer. O mundo circundante é o em torno das ocupações do *Dasein*, o lugar onde este ente perde no impessoal. Isto somente é possível se, como Heidegger afirma, ao pôr mãos à obra, o si-mesmo de alguma forma se esqueceu. Reter, aguardar e esquecer são, portanto, os modos da temporalidade em que o *Dasein* se ocupa com o ente intramundano. Entretanto, a ocupação não é a única forma de “contato” do *Dasein* com seu torno, pois também é possível, mesmo que de uma forma derivada, um conhecimento do “mundo”. Se o *Dasein* é, na maior parte do tempo, um ente que se ocupa do “mundo”, como é possível uma atitude teórica frente ao “mundo”? Da mesma forma que a temporalidade funda a “práxis”, deve fundar também, como Heidegger diz, a descoberta teórica do que é simplesmente dado dentro do mundo. Segundo Heidegger, a descoberta teórica só é possível através de uma *reflexão* [*Überlegung*], que se insere numa circunvisão. A característica principal de uma reflexão é um “se-então”, quer

---

<sup>192</sup> Ibid. P. 441

<sup>193</sup> Ibid. P. 441

<sup>194</sup> Ibid. P. 441

dizer, “se isto ou aquilo, por exemplo, deve-se produzir, deve ser retirado do uso ou guardado, então se faz necessário este ou aquele meio, caminho, circunstância e ocasião”<sup>195</sup>. É importante ressaltar, sendo assim, o nexo existente entre circunvisão e reflexão, uma vez que, guiada pela circunvisão, a reflexão “nunca é, portanto, mera ‘constatação’ do ser simplesmente dado de um ente ou de suas propriedades”<sup>196</sup>. Nesse caso, guiada pela circunvisão a reflexão se funda em um dos aspectos temporais da ocupação, qual seja, a *atualização*, pois com a reflexão, torna-se possível ao *Dasein* visualizar necessidades que não estão diretamente à mão. Todavia, se guiada pela circunvisão, tornando atual necessidades que não estão à mão, como pode e como ocorre a transformação da atitude prática em teórica? Segundo Heidegger, “a própria análise da transformação deve ser investigada sob o fio condutor de um enunciado elementar característico da reflexão, guiada pela circunvisão, e suas possíveis modificações”<sup>197</sup>.

A transformação da atitude prática em teórica, segundo Heidegger, ocorre na forma de enunciado, que a partir da visão de conjunto proporcionada pela circunvisão e guiada pela reflexão abole os limites do mundo circundante. Heidegger exemplifica essa transformação na sua clássica ilustração do manuseio de um martelo. Ao manusear um martelo pode-se constatar várias características do instrumento, que ele é leve ou pesado, uma vez sendo pesado, que exige muita força para o manuseio, mas além disso, podemos dizer que “o ente que aqui se encontra e que, numa circunvisão, já conhecemos como martelo, tem um peso, isto é, a ‘propriedade’ de ser pesado”<sup>198</sup>. Com isso, não apenas se constata a serventia de um ente, mas o que é próprio de um ente maciço em si mesmo. Apesar das múltiplas serventias que a água pode oferecer em uma determinada conjuntura, pode-se ir além e constatar que é próprio desse ente ser uma substância química, uma molécula, formada por dois átomos de hidrogênio e um de oxigênio. Essa transformação da fala, de acordo com Heidegger, “não se deve nem a um afastamento do manuseio e nem a uma desconsideração do caráter instrumental deste ente, mas sim a uma nova reconsideração do manual que vem ai encontro como algo simplesmente

---

<sup>195</sup> Ibid. P. 447

<sup>196</sup> Ibid. P. 448

<sup>197</sup> Ibid. P. 449

<sup>198</sup> Ibid. P. 449

dado”<sup>199</sup>. Ao abolir os limites do mundo circundante, a reflexão que vai além das possibilidades práticas de um ente intramundano torna possível que esse ente seja *tematizado* e, com isso, objetivado. Isto não explica apenas o princípio da atitude teórica, mas também a própria gênese ontológica da pesquisa científica. Mas qual é o aspecto da temporalidade que funda a teoria, isto é, a constatação objetiva do ente intramundano? Segundo Heidegger, “o ser objetivante junto ao que é simplesmente dado dentro do mundo tem o caráter de uma *atualização privilegiada*”<sup>200</sup>, que “difere da atualidade da circunvisão, sobretudo, por a descoberta da respectiva ciência só aguardar a descoberta do que é simplesmente dado”<sup>201</sup>.

O *Dasein* se ocupa com os ente intramundanos, porém a condição de possibilidade para isto aconteça é necessário que de forma pré-temática que o mundo, enquanto existencial também constitutivo do “aí”, já lhe tenha sido aberto. Heidegger pensa a relação entre *Dasein* e mundo de forma contrária a tradição moderna, ou seja, não a partir de uma distinção (*res cogitans* e *res extensa*), mas por meio de uma unidade, *Dasein* é mundo. Se o *Dasein*, sendo um ente constituído pela *cura* se funda na temporalidade, como pensar esta unidade através dessa mesma temporalidade? Para Heidegger, isto somente é possível por que a temporalidade, enquanto unidade ekstática, possui um horizonte. Dessa forma, para Heidegger, “as ekstases não são simplesmente retrações para... À ekstase pertence, sobretudo, um ‘para onde’ ela se retrai”<sup>202</sup>. Esse “para onde” é o esquema horizontal de uma ekstase. No porvir esse esquema se mostra como o estar em virtude de si mesmo; no vigor de ter sido, apresenta-se “como o diante de que [*Wofor*] do estar-lançado e o para o que [*Woran*] do estar-entregue”<sup>203</sup>; na ekstase da atualidade esse esquema horizontal é o *ser-para*. Trata-se de um esquema horizontal por que cada ekstase remete a outra, ou seja, não há uma hierarquia entre elas, muito embora o porvir possua uma caracterização prioritária, tendo em vista o caráter *porvindouro* do *Dasein* como ser finito. Sendo assim, os esquemas horizontais de cada ekstase não devem ser pensados separadamente, mas a partir de uma

---

<sup>199</sup> Ibid. P. 450

<sup>200</sup> Ibid. P. 452

<sup>201</sup> Ibid. P. 452

<sup>202</sup> Ibid. P. 454

<sup>203</sup> Ibid. P. 454

unidade. É justamente esta unidade horizontal dos esquemas das ekstases que, segundo Heidegger, possibilita o nexos originário entre as remissões de *ser-para* e de *ser em virtude de si*, em outras palavras, entre o *Dasein* e o mundo. Não há, portanto, uma distinção entre *Dasein* e mundo, pois na medida em que o *Dasein* se temporaliza um mundo também “é”, ou seja, também se temporaliza,

com referência a seu ser que se temporaliza como temporalidade, o *Dasein* é e está, essencialmente, ‘em um mundo’, com base na constituição ekstática e horizontal da temporalidade. O mundo não é algo à mão nem algo simplesmente dado. O mundo se temporaliza na temporalidade. Ele “é” “presença” [Da] como fora de si das ekstases. Se não existir *Dasein* algum, também nenhum mundo se faz “pre”-sente.<sup>204</sup>

A compreensão de que o *Dasein* é um ente que existe em *virtude de si mesmo* e que sem *Dasein* não há mundo, pode levar ao equívoco de que este ente seja então introvertido, nesse sentido o mundo poderia ser concebido como algo “subjetivo”. Uma afirmação como essa não está, para Heidegger, totalmente equivocada, pois de fato o mundo é algo “subjetivo”, desde que se compreenda por “subjetivo” como aquilo que pertence ao *Dasein* como condição de possibilidade, isto é, de forma existencial. O *Dasein* está fora, é um ente constituído pela temporalidade, e o mundo enquanto pertencente ao *Dasein* não é uma categoria ou coisa que se distingue deste ente, é um existencial. Não há, portanto, uma distinção entre *Dasein* e mundo, porque a dinâmica intrínseca a existência do *Dasein*, de sua impropriedade ou propriedade, somente é possível devido a sua constituição temporal que, por sua vez, é ekstática e horizontal. Não há, portanto, sentido algum, para Heidegger, o problema da ponte, qual seja, de como o sujeito consegue sair de sua esfera interior para alcançar a esfera exterior, o mundo. Isto porque o *Dasein*, enquanto ente constituído pela temporalidade já está fora, se realizando em um mundo.

---

<sup>204</sup> Ibid. P. 455

## 5. CONCLUSÃO

Este trabalho visou analisar como Heidegger, em sua analítica existencial do *Dasein*, tentou romper com o dualismo moderno que distingue sujeito e objeto. Em primeiro lugar, interpretou o modo de ser fundamental do *Dasein*, o ser-no-mundo. O *Dasein* não se confunde, em seus fundamentos existenciais, com o sujeito moderno, porque é um ente que, como ser-no-mundo, se constitui pela sua abertura, o *ser-em*. O *ser-em* é o existencial do *Dasein* em que se revela sua imersão no “mundo”. Ao contrário dos outros entes que estão “dentro” do “mundo”, o *Dasein* está “junto” ao “mundo”, numa relação de familiaridade. Os existenciais que constituem a abertura, o *ser-em*, quais sejam, a compreensão, a disposição, a fala e a decadência, demonstram o modo em que o *Dasein* se realiza nessa abertura, como um poder-ser que está lançado e absorto no “mundo”. Essa absorção, segundo Heidegger, pode ser própria ou imprópria. É imprópria quando o *Dasein* se perde na impessoalidade de suas ocupações em sua cotidianidade mediana, e própria quando se decide em manter-se nas possibilidades que constituem o seu projeto. A essência do *Dasein*, como ser-no-mundo, encontra-se no que Heidegger define como *cura*. Este existencial é definido por Heidegger em seu aspecto formal como um anteceder-se-a-si-mesmo-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a-(os entes que vêm ao encontro dentro do mundo), reunindo assim a dinâmica existencial do *Dasein*, em sua modalidade própria ou imprópria. O existencial da *cura* visa desvencilhar o *Dasein* de qualquer aspecto subjetivista. Considerando este aspecto, qual seja, da *cura* como existencial que determina essencialmente o ser-no-mundo, o *Dasein* não é um “eu”-sujeito isolado do “mundo”, muito pelo contrário se ocupa deste, assim como também o compartilha com os outros, em suas preocupações cotidianas. *Ocupação*, *preocupação* e *cura* evidenciam que a estrutura ontológica do *Dasein* não é primariamente teórica ou cognitiva. Nesse sentido, para Heidegger o conhecimento do mundo é um modo derivado de ser-no-mundo. Com isso, Heidegger rompe com a ideia de que o homem é fundamentalmente uma coisa pensante, *res cogitans*.

No horizonte dos pressupostos existenciais do *Dasein*, o mundo não é considerado como uma *res extensa*. Nesse sentido, não há distinção entre *Dasein* e mundo, pois, como afirma Heidegger, *Dasein* é mundo. A busca pela

determinação essencial do mundo ocupa as análises do terceiro capítulo da primeira seção de *Ser e Tempo*. Heidegger parte do pressuposto de que o *Dasein* se ocupa com o “mundo”, tanto que a determinação primária do ente que aparece no interior do mundo, nomeado de intramundano, não é de um ser simplesmente dado, mas de ser instrumento ou manual. O “mundo” que está em torno, onde ocorrem as ocupações, é denominado de mundo circundante. As ocupações com os instrumentos são, sobretudo, remissões de *ser para*. Por isso que se afirma, em *Ser e Tempo*, que um instrumento nunca “é”, pois se determina através de uma visão de conjunto, num todo instrumental. O instrumento é sempre uma remissão de algo para algo, ou seja, sempre algo para”, *ser para*. O *ser para*, por sua vez, é guiado por essa visão de conjunto que se deixa determinar pela obra a ser produzida, ou seja, o *para que* se usa o instrumento. Ao encarar a obra a ser produzida, também se encontra a remissão de algo em algo, os materiais que se emprega para produzi-la, como por exemplo, martelo o martelo remete à madeira e ao aço. A obra a ser produzida também remete aos seus portadores e usuários, por exemplo, a madeira do martelo remete ao madeireiro. Por conseguinte, o que está em questão, para Heidegger, ao determinar o modo de ser do instrumento como manualidade é trazer à luz essa teia de remissões que compõe e definem o instrumento em sua totalidade instrumental. Para Heidegger, o caráter ontológico do manual, dessa totalidade instrumental, é a conjuntura. Toda conjuntura constitui o *para quê* e o *em quê* da serventia numa possibilidade de emprego, ou seja, todo ente intramundano é descoberto numa conjuntura, em que o manual é referido à um deixar e fazer ser em conjunto. Em meio a ocupação, descobrir o manual em sua conjuntura é deixar e fazer com que um ente intramundano seja o ele é, como deixar o martelo ser aquele ente com o qual se pode martelar. O todo dessas remissões é o que Heidegger denomina de significância, o qual, segundo o filósofo, constitui a determinação essencial do mundo, isto é, sua mundanidade. Sendo o *Dasein* um ente em que está em jogo seu próprio ser, faz parte de sua constituição existencial ser em virtude de si mesmo, ou seja, de seu poder-ser. Enquanto a conjuntura integra o aspecto ontológico do ente intramundano, a significância compreende o aspecto ontológico do mundo enquanto existencial do *Dasein*, unindo o mundo circundante à compreensão de um poder-ser, ao projeto. Ora, assim como o mundo, também o espaço passa a figurar um sentido

existencial, através dos existenciais de *distanciamento* e *direcionamento*, o *Dasein* atua de forma a *arrumar* o espaço. Sendo assim, o espaço não é algo simplesmente dado, por isso Heidegger afirma que o espaço não está no sujeito nem o mundo está no espaço. A interpretação do espaço como algo exclusivamente teórico, geométrico, objetivo, só possível porque o *Dasein* já descobriu previamente um espaço em que ocorrem significações e arrumações.

Por mais que seja elementar a interpretação de Heidegger acerca do *Dasein* e da mundanidade do mundo, é a *cura*, como determinação essencial do *Dasein*, que distancia este ente do paradigma moderno que distingue sujeito e objeto. Entretanto, somente quando analisada sob o fenômeno da temporalidade é que os existenciais do *Dasein* adquirem um sentido que ultrapassa seu aspecto conceitual, isto porque a temporalidade coloca em movimento os existenciais do *Dasein* permitindo, assim, que não sejam confundidos como categorias, nem possibilitando que o *Dasein* seja interpretado como um ser simplesmente dado. A unidade originária da estrutura da cura reside na temporalidade: o *anteceder-se-a-si-mesma* funda-se no porvir. O *já-ser-em...* anuncia em si o vigor de ter sido. O *ser-junto-a* encontra sua possibilidade na atualização. Cada existencial constituinte da abertura do *Dasein*, funda-se, deste modo, em uma *ekstase* da temporalidade. A compreensão no porvir; a disposição no vigor de ter sido; a decadência na atualidade. É de fundamental importância destacar que, sendo então o sentido da *cura*, a temporalidade possibilita a dinâmica entre a propriedade e a impropriedade do *Dasein*.

A temporalidade de ser-no-mundo não possui apenas a característica de ser *ekstática*, mas também de ser horizontal. Esse esquema horizontal das *ekstases* é que possibilita o nexos originário entre as remissões de *ser-para* e de *ser em virtude de si*, ou seja, entre o *Dasein* e o mundo.

## 6. REFERÊNCIAS

DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**. São Paulo: Rideel, 2005.

DESCARTES, René. **Meditações**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DIDIER, Franck. **Heidegger e o Problema do Espaço**. Lisboa: Instituto Piaget.

DASTUR, Françoise. **Heidegger e a Questão do Tempo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

PÖGGELER, Otto. **A Via do Pensamento de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget

GADAMER, Hans-Georg. **Hegel, Husserl, Heidegger**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

\_\_\_\_\_. **“O que é metafísica”- Retorno ao Fundamento da Metafísica**. In: Conferências e Escritos Filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1983

\_\_\_\_\_. **Meu Caminho para Fenomenologia**. In: Conferências e Escritos Filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. **Carta Sobre o Humanismo**. In: Conferências e Escritos Filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. **Ontologia – Hermenêutica da Facticidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. **Da Essência do Fundamento**. In: Conferências e Escritos Filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. **Seminários de Zollikon**. Petrópolis: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. **O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento**. In: Conferências e Escritos Filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. **Introdução à “O que é metafísica”**. In: Conferências e Escritos Filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. **Introducción a la Investigación Fenomenológica**. Madrid: Editorial Síntesis S. A.

\_\_\_\_\_. **Einführung in die Phänomenologische Forschung**. Gesamtausgabe.VL, 17

\_\_\_\_\_. **Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. **O Conceito de Tempo**. Cadernos de Tradução, n. 2, DF/USP, 1997.

\_\_\_\_\_. **Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. **Prolegomenos Para Una Historia Del Concepto Del Tiempo**. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 2006.

\_\_\_\_\_. **Introdução à Fenomenologia da Religião**. In: HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista. Editora Universitária São Francisco. 2010.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Da Morte; Metafísica do Amor; Do Sofrimento do Mundo**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2004.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.