



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CULTURA-
PPGEDUC**

JAELSON DO CARMO CARDOSO CASTRO

A FINITUDE DO *DASEIN* NO PENSAMENTO DE HEIDEGGER: MUNDO,
ANGÚSTIA E MORTE

CAMETÁ-PA

2017



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CULTURA-
PPGEDUC

JAELSON DO CARMO CARDOSO CASTRO

A FINITUDE DO *DASEIN* NO PENSAMENTO DE HEIDEGGER: MUNDO,
ANGÚSTIA E MORTE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura do Campus Universitário do Tocantins, da Universidade Federal do Pará, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Cezar Seibt.

CAMETÁ-PA
2017



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CULTURA-
PPGEDUC

JAELSON DO CARMO CARDOSO CASTRO

A FINITUDE DO *DASEIN* NO PENSAMENTO DE HEIDEGGER: MUNDO,
ANGÚSTIA E MORTE

Avaliado em _____ com conceito _____

Banca examinadora: Profº Dr. Cezar Luis Seibt – PPGEDUCP/UFPA
Orientador

Profº Dr. Rogério José Schuck- UNIVATES
Examinador Externo

Profº Dr. Damião Bezerra Oliveira - PPGEDUCP/UFPA
Examinador Interno

Profº Dr. Carlos Jorge Paixão – PPGED/UFPA.
Examinador Externo

Profº Dr José Valdinei Albuquerque Miranda - PPGEDUCP/UFPA
Examinador Interno - Suplente

AGRADECIMENTOS

Ao professor Cezar Seibt pelo diálogo autêntico sobre a existência.

A minha esposa Géssyca Karoline pela compreensão quando os livros me faziam companhia em seu lugar.

Aos meus filhos Jackson Gabriel e Gabriela Karolayne que ao deletarem os meus escritos me colocavam a repensar o já produzido.

A Deus por me acompanhar no silêncio profundo do existir.

DEDICADO

A minha família

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

PPGEDUC – Programa de Pós-graduação em Educação

ST – Ser e Tempo

UFPA – Universidade Federal do Pará

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I	
02 HEIDEGGER E O PERÍODO MODERNO	12
2.1 BIOGRAFIA DE HEIDEGGER	12
2.2 CARACTERÍSTICAS DO MUNDO MODERNO	12
2.3 O MOVIMENTO ILUMINISTA	15
2.4 A CIÊNCIA MODERNA	17
CAPÍTULO II	
3 A OBRA SER E TEMPO	19
3.1 ELEMENTOS INTRODUTÓRIOS DE SER E TEMPO	19
3.2 O CAMINHO DA PESQUISA	25
CAPÍTULO III	
4 O MUNDO NO PENSAMENTO DE HEIDEGGER	33
4.1 SER-NO-MUNDO	33
4.2 O CONHECIMENTO DO MUNDO	37
4.3 A MUNDANIDADE DO MUNDO	44
4.4 MUNDANIDADE CIRCUNDANTE E GERAL	46
4.5 O MODO IMPESSOAL DE SER-NO-MUNDO	49
4.6 A ABERTURA	53
4.7 A DE-CADÊNCIA E O ESTAR-LANÇADO	53
CAPÍTULO IV	
5 ABERTURA ORIGINÁRIA DO SER-AÍ	55
5.1 A DISPOSIÇÃO DA ANGÚSTIA	56
5.2 A MORTE	61
5.2.1 A MORTE DOS OUTROS	62
5.2.2 O PENDENTE, O FIM E A TOTALIDADE	65
5.2.3 ANÁLISE EXISTENCIAL DA MORTE.	65
5.2.4 ESTRUTURA ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL DA MORTE	67
5.2.5 O SER-PARA-A-MORTE E A COTIDIANIDADE DO DASEIN	70

5.2.6 O SER-PARA-O-FIM COTIDIANO	72
5.8 O PROJETO EXISTENCIAL DE UM SER-PARA-A-MORTE	73
CONSIDERAÇÕES FINAIS	78
REFERÊNCIAS	83

RESUMO

A presente pesquisa tem como tema a finitude do *Dasein* no pensamento de Heidegger, articulado em três dos existenciais: mundo, angústia e morte. O problema: o que é finitude e qual a sua implicação sobre a existência. O objetivo é compreender qual o sentido da finitude e suas implicações no nosso modo de ser-no-mundo. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica de cunho qualitativo e que tem como método a fenomenologia hermenêutica. Tendo como base central a obra *Ser e Tempo* segue um itinerário de destruição da metafísica com o intuito de abrir um horizonte mais originário em relação ao modo de ser mais próprio. A finitude não se apresenta simplesmente pelo fato que caminhamos para a morte, mas sim pelo modo como compreendemos a existência, pois a nossa interpretação do mundo e de nós mesmos é sempre finita. O *Dasein*, ente que nós mesmo somos, devido a facticidade já se encontra lançado no mundo e pode ganhar-se ou perder-se, uma vez que não possui uma essência no sentido da ontologia tradicional, mas a sua essência é a própria existência. Enquanto ser-no-mundo é de seu modo próprio angustiar-se e na abertura provocada pela angústia poder escolher um modo autêntico de existir.

Palavras-Chave: Existência. Facticidade. Finitude.

ABSTRACT

The present research has its theme the finitude of Dasein in Heidegger's thought, articulated in three from the existential: world, anguish and death. The problem: what is finitude and what is its implication about existence? The goal is to understand the meaning of finitude and its implications in our way of being-in-the-world. It is a qualitative bibliographical research, which the hermeneutic phenomenology has into its method. Having as a central base the work *Being and Time* follows an itinerary of the destruction of metaphysics in order to open a more original horizon in relation to the way of being more authentic. Finitude is not simply presented by the fact that we are going to die, but through the way we understand existence, for our interpretation of the world and of ourselves is always finite. Dasein, as we ourselves are, due to the facticity is already launched in the world that can be won or lost, since it does not have an essence in the sense of traditional ontology, but its essence is existence itself. While being-in-the-world is in its own way anguished, and in the openness caused by anguish, it chooses to choose an authentic existence style.

Keywords: Existence. Facticity. Finitude.

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo fazer uma análise da finitude do *Dasein* no pensamento de Heidegger, articulado em três dos existenciais: mundo, angústia e morte, na obra *Ser e Tempo*. A realização dessa tarefa exige um itinerário hermenêutico que interliga obra e existência. A hermenêutica da obra se justifica pelo fato que Heidegger não trata de maneira direta em *Ser e Tempo* do tema finitude, o que ele pretende abordar é a questão do ser. Na abordagem do ser a hermenêutica tem como tarefa transcender a obra e direcionar a questão ao ente que nós mesmos somos. Transcender a obra implica em realizar uma análise não da obra em si, mas assumir a analítica como própria: trata-se da analítica do *Dasein*¹ (ser-aí). A possibilidade se mostra quando a obra vai cedendo lugar ao ente que se relaciona com o seu próprio ser, o ser humano, *Dasein*.

O que tínhamos inicialmente era a obra, essa tinha o caráter de algo que vinha ao nosso encontro, porém, nessa lida de ler e escrever com que nos ocupávamos, num determinado momento por um certo estranhamento já não voltávamos a obra, mas se levantava uma interrogação que exigia uma interpretação não de *Ser e Tempo* e sim do ente que nós mesmos somos. Nessa interpretação é que a finitude vai se aclarando enquanto modo ou constituição fundamental de nossa condição mais própria.

O escrito de *Ser e Tempo* é uma “convicção” de que estamos esquecidos do “ponto central” que sustenta o sentido mais originário da existência: o *ser*. E aponta que é urgente o retorno a nós mesmo, tarefa árdua já que na contemporaneidade estamos envolvidos de tal maneira em uma condução de “vida” ditada pela metafísica religiosa, por uma objetividade científica e pelo fluxo constante de novas tecnologias.

A religião aborda a existência humana por um vínculo de infinitude, a ciência se articula para adiar a vida por tempo indeterminado e a técnica mantém o homem na ocupação da fabricação de novos instrumentos. Há um entrelaçamento da religião, ciência e técnica que exige do homem contemporâneo a crença em um modelo de vida que pode ser manifesta como esquecimento do ser.

¹ No corpo do trabalho utilizaremos a expressão *Dasein* ou *ser-aí*, até mesmo nas citações, substituindo o termo pre-sença utilizado em algumas traduções da obra *Ser e Tempo*.

Ser e Tempo é uma obra vasta e que se “constrói” em um diálogo constante que parte dos primórdios do conhecimento ocidental, os pré-socráticos, até os defensores da ciência moderna. Devido a amplitude da obra a nossa tarefa se insere num recorte específico que denominaremos de uma análise da finitude do *Dasein* no pensamento de Heidegger: mundo, angústia e morte, delimitando-se na obra *Ser e Tempo* do mesmo autor.

O problema da pesquisa se direciona pela pergunta: *o que é finitude e qual a sua implicação sobre a existência?* O percurso a ser feito é de um esforço de compreender em que sentido Heidegger trata esta problemática e qual a sua implicância no sentido existencial. A questão vai, hermeneuticamente, guiar o caminho de nosso trabalho.

É um caminhar intrincado no sentido em que o questionador é o “sujeito” questionado, isto é, o único capaz de levantar questões.

É unanimidade que o único animal que se interroga sobre o seu modo de ser é o homem, pois, faz parte de sua estrutura de ser “pensante” colocar-se questões. Certamente que os outros seres vivos na temporalidade seguem um itinerário, todavia, desconhecem sua condição mais própria uma vez que são destituídos de mundo. Desta forma, inquirir sobre a finitude reclama uma condição pensante, “consciente” de ser no mundo, provocando uma abertura mais profunda sobre o existir.

O objetivo geral é *compreender qual o sentido da finitude e suas implicações no nosso modo de ser-no-mundo*. E, para alcançar o objetivo geral destacamos os objetivos específicos:

- ✓ Analisar como lidamos com a finitude no cotidiano;
- ✓ Destacar na angústia a possibilidade do ser-aí compreender a si mesmo na temporalidade;
- ✓ Verificar, enquanto autenticidade ou inautenticidade, o ser-para-a-morte.

Traçaremos um caminho que se articula na seguinte sequência de capítulos. No primeiro capítulo se faz uma análise da modernidade, onde se mostra Heidegger no contexto moderno. No segundo capítulo apresentaremos a obra *Ser e Tempo* e o caminho de pesquisa. No terceiro capítulo abordaremos sobre o mundo no pensamento heideggeriano e por fim, no quarto capítulo, se traz a discussão sobre a abertura originária do *Dasein*: angústia e morte.

Seguindo esse itinerário temos o intuito de dialogar com o autor na tentativa de possibilitar uma abertura própria na compreensibilidade do existir enquanto ser-no-mundo.

2 HEIDEGGER E O PERÍODO MODERNO

2.1 BIOGRAFIA DE HEIDEGGER

Martin Heidegger nasceu na cidade de Messkirch em 26 de setembro de 1889, numa região católica de Baden na Alemanha, filho do sacristão da paróquia local recebe inicialmente uma educação cristã. Vivendo em um período em que a Igreja Católica bancava o estudo de seus vocacionados em colegiados renomados, Heidegger em 1909 entra para a vocação eclesial matriculando-se na Faculdade de Teologia e nas disciplinas propedêuticas entra em contato com a filosofia Aristotélica pelo vínculo da filosofia escolástica. Por razões não especificadas Heidegger mais tarde abandona o curso de teologia e se direciona especificamente para os estudos filosóficos do período que se articulavam em especial nas particularidades do conhecimento e nos progressos obtidos pelos avanços da ciência moderna. No estudo de uma de suas disciplinas Heidegger tem contato com Edmund Husserl e que filosoficamente encabeçava o *movimento fenomenológico* que influenciou diretamente as pesquisas iniciais de Heidegger, sendo que graduou-se com a *Teoria do juízo no psicologismo* em 1913 e seu trabalho se dava num movimento de adesão e crítica aos posicionamentos de Husserl. Seguidamente em 1915 para sua habilitação teve como tese *A Teoria das categorias e do significado de Duns Scotus* e ganhou o direito de divulgar os seus trabalhos na Universidade de Freiburg. Em 1918 se tornou Assistente de Husserl e conferencista em Freiburg. Posteriormente foi para Marburgo como professor e fez palestras sobre a Arte Retórica de Aristóteles, O Sofista de Platão, a Filosofia Grega pré-socrática e outras. Uma sequência de trabalhos que se articulavam para a produção de sua obra cerne: *Ser e Tempo*.

2.2 CARACTERÍSTICAS DO MUNDO MODERNO

A leitura de Martin Heidegger exige que se tenha a compreensibilidade dos elementos centrais que constituem a modernidade uma vez que se trata de um homem de seu tempo. Ser de um tempo não significa simplesmente se enquadrar no que se trata como padrão da época, ser de um tempo implica em um transcender, um esforçar-se em compreender o que já se tem como evidente e verdadeiro.

A leitura de uma obra de um determinado autor, no caso Heidegger, exige a compreensão do texto e do contexto. Embora se faça a leitura hoje, século XXI, é necessário que, dentro dos recursos disponíveis, se tenha um panorama geral da modernidade. O que exige que se faça a pergunta: o que é modernidade? Para se responder a essa pergunta é fundamental que se compreenda suas características sociais, culturais, econômicas etc.

Como a tarefa que pretendemos realizar tem como fonte fundamental a obra *Ser e Tempo* de Heidegger é imprescindível que se compreenda como essa obra dialoga com os aspectos fundamentais do período. A fim de visualizar o que acompanha o momento heideggeriano vamos agora levantar os aspectos que propiciaram o que se denomina (ou) de modernidade.

Nos dias atuais é comum falarmos de mundo moderno, seja devido aos novos modelos de construções de cidades, das criações tecnológicas, do domínio dos meios de comunicação de massa etc., no entanto, historicamente nem sempre se utilizou esse conceito. Para que ele pudesse surgir, isto é, se afirmar, houve um período de transição que possibilitou o “ser moderno”.

Basicamente toda transição está entre um antes e um depois é um ir e voltar que provoca atrito, confusões e exige o novo. Na história da filosofia o período que antecede e possibilita a Modernidade é a Idade Média. Trata-se de um longo período que vai do século V ao século XV. Modernamente denominamos esse período de Idade das Trevas.

Para Carpentier (2012) as características basilares do período medieval são: estrutura básica formada por clero, nobreza e camponeses, governo e religião pautados em um modelo de poder teocêntrico, a maior parte da população vivendo no campo, o cerne educacional se concentrava nos mosteiros, Igreja de caráter latifundiário e a população mais pobre era analfabeta e trabalhava nas terras de seus senhores. A vida tinha um ritmo próprio fruto da confiança e obediência a Deus e ao Estado.

Não vamos adentrar aqui nas especificidades da idade média, o intuito é apenas elucidar os aspectos preponderantes que preenchiam o cotidiano do homem medieval destacando os elementos que provocaram fortes impactos e que promovem o surgimento do homem moderno.

Falcon e Rodrigues (2006) destacam que alguns elementos se mostram dentro do cenário do século XIV como inovadores, tais como a criação da Imprensa por Gutenberg que possibilitou a circulação de informações dentro de uma nova perspectiva de tempo. As ideias começaram a se movimentar dentro de uma inovação e dinamicidade possibilitando que um maior número de pessoas tivessem acesso as múltiplas informações que circulavam naquele momento histórico.

Outro ponto de alteração significativa do século XV foi a expansão marítima que possibilitou novas descobertas e novos modelos de embates políticos e econômicos que exigiram um padrão de vida diversificado.

No entanto, um dos aspectos de maior relevância para a tessitura da modernidade foi o movimento intelectual e artístico denominado de Renascimento, que segundo Abrão (2004) teve início no século XIV e se intensificou nos séculos XV e XVI, ele se expandiu carregando consigo uma nova compreensão de mundo e de homem. Se fez presente nos mais diversos campos como na filosofia, nas letras, na arquitetura, na pintura, na escultura, tendo como interesse uma interpretação que escapassem dos ditames medieval. É a partir do renascimento que a transição da Idade Média para a Moderna se torna mais visível.

Trata-se de uma nova forma de pensar e agir que se desprende do modelo medieval. Se o período que vai do século (V-XV) se embasavam na crença em Deus, isto é, na fé, o renascimento é um momento de eclosão criativa que tira o homem de servo de Deus para se tornar criador. Enquanto criador valoriza a antiguidade clássica como inspiração.

Embebedados em fontes de pensadores como Platão e Sócrates, procuram resgatar a racionalidade que ficou encoberta pelo modelo teocêntrico medieval, pois, exigem que o homem se assegure na razão, invertendo o pensamento central da patrística e escolástica que tinham como eixo central *a razão a serviço da fé*, exigindo um homem autônomo orientado pela razão. O resgate dessa racionalidade vem acompanhada de um otimismo e individualismo que visam uma liberdade pautada num certo hedonismo.

Foi por volta do século XV, também, que ocorreu o surgimento da ciência moderna através da revolução científica, da qual trataremos como mais detalhes em um dos tópicos desse trabalho. Aqui vale destacar que o polonês Nicolau Copérnico (1473-1543) propôs uma teoria que afirmava que os planetas giravam em torno do sol, mudando

radicalmente com a teoria medieval que dizia que a terra era o centro do universo. Essa teoria foi chamada de heliocêntrica.

O heliocentrismo se tornou uma fonte inspiradora para o pensar a partir do século XV, pois, a maioria dos pensadores se concentram nessa nova visão de mundo e se afastavam cada vez mais do modelo de compreensibilidade geocêntrico.

A expansão marítima, do mesmo modo, foi um fator preponderante para o alicerçar da modernidade. A conquista de novas terras significou acúmulo de riquezas, expansão de territórios e novos cenários de conflitos políticos. Nesse contexto podemos exemplificar a “descoberta” do Brasil pelos portugueses em 1500.

A expansão comercial a partir do século XV começa a ganhar força no campo ideológico e “prático”, pois a Igreja Medieval que pregava que o acúmulo de riquezas era uma ofensa a Deus e um pecado grave, vai perdendo força e já no século XVII se tem uma revolução comercial, onde eram comercializados especiarias (produtos vegetais variados), artigos de luxo e jóias. E, até mesmo a Igreja querendo “retratar-se” afirma que o avanço dos comércios promove o conforto e em muitos aspectos o bem comum.

2.3 O MOVIMENTO ILUMINISTA

Embora o comércio tenha produzido grande desenvolvimento e a ciência se estruturado para novas conquistas, ainda no século XVII, a maioria das pessoas viviam no campo, a Igreja exercia seu poder em grande escala e as monarquias absolutistas afirmavam que os homens nasciam desiguais. No entanto, um grupo de pessoas se sentem incomodados com esse modelo hierárquico de organização social e começam a discutir um novo modo de pensar a sociedade. Surge então o iluminismo. “ILUMINAR, ilustrar, esclarecer, fornecer as luzes: a Luz, metáfora da razão desde Platão, torna-se no século XVIII – o Século das Luzes- a grande palavra de ordem”. (ABRÃO, 2004, p. 247).

O iluminismo é um movimento de ideais em benefício da liberdade de pensamento e de centralidade racional. No ocidente vários são os pensadores que levam a sério essa nova forma de pensar, temos por exemplo John Locke (1632-1704), Montesquieu (1689-1755), Voltaire (1694-1778) e Rousseau (1712-1778).

A razão se mostra como luz que vai guiar esse “novo homem”, e faz oposição severa ao modelo de vida guiado pela confiança. Se no período medieval a fé simboliza a luz, para a modernidade o homem que se guia pela fé vive na escuridão, logo, devido

tal interpretação, a Idade Média é o período das trevas. A razão emancipa o homem para um “novo momento”, que livre das amarras teocêntrica agora se auto conduz. O homem “iluminado” começa a corroer os pilares centrais que sustentaram por mais de quinze séculos um padrão de condução de vida: na política, na cultura, na religião, na vida social, entre outros.

Essa nova forma de pensar enfraqueceu o poder político de caráter monárquico absolutista. E o modelo hierárquico de “linhagem divina”, isto é, de governos escolhidos por Deus e cede lugar a ideia do homem “guiado” pelo homem. Surgindo assim uma nova maneira de se relacionar com o mundo.

Kant (1985) define o iluminismo como a saída do homem do estado de tutela ou de menoridade, pelo qual ele mesmo é o responsável, para o estado de maioridade, onde não se é conduzido por outrem, mas se utiliza do próprio entendimento para a condução da vida.

O iluminismo procura demonstrar que os acontecimentos que ocorrem na sociedade não estão vinculados a uma vontade de Deus, mas são resultados da ação do homem. E aponta que é possível uma sociedade mais justa, onde as desigualdades sejam combatidas pelo seu próprio criador, isto é, pelo homem.

A ideia de igualdade pregada pelo iluminismo faz com que os homens procurem desenvolver suas capacidades, uma vez que somos todos racionais.

A compreensão de que a razão é a luz que deve guiar o homem serve de inspiração para a revolução francesa (1789-1799) que assumiu como lema: *Liberté, Egalité, Fraternité*. Essa revolução possibilitou a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão em que se proclama, em documento, a igualdade de todos.

No mesmo século XVIII outra revolução se mostra presente é a vez da Revolução Industrial. Segundo Abrão (2004), trata-se de um momento significativo na história da humanidade (XVIII) em que as máquinas começam a exercer funções que elevam a produção “humana”. Novas técnicas de trabalho possibilitaram uma nova visão de produção e o trabalho manual começa a se tornar obsoleto. As fábricas viraram ponto central de desenvolvimento e o trabalho artesanal foi sendo paulatinamente substituído pelo assalariado e os meios de produzir foram profundamente alterados e os homens e

máquinas começaram a ocupar o mesmo lugar ou os homens foram sendo substituídos pelas máquinas.

Com a mecanização dos sistemas de produção, se elevou a fabricação gerando acúmulo de riquezas tornando-se assim, a Revolução Industrial, uma aliada permanente do modelo capitalista de produção. Temos nesse período a criação da máquina a vapor, grandes teares e outros. É um período em que os homens abandonam a vida do campo para se concentrarem nas cidades na tentativa de alcançarem espaços nesse novo ambiente de produção.

No entanto, a crença no “novo mundo”, nos princípios de igualdade, fraternidade e liberdade, de um homem guiado pela luz da razão, sofisticado pelo uso de novas técnicas nos meios de produção e guiado pela ciência não conduziu o homem a autonomia. Ao mesmo tempo que produziu riqueza para alguns, produziu misérias sobre outros, os avanços seguiram lado a lado com a miséria.

Nas fábricas por exemplo, apesar dos avanços, eram de péssimas condições, os trabalhadores eram explorados e tinham horas exaustivas de trabalho, as crianças e mulheres também exerciam funções de trabalhos que eram de alta periculosidade.

E a luz começou levar o homem para as trevas, onde o avanço simboliza acúmulo de riquezas e pobreza humana. Ser moderno no dizer de Heidegger (1989) implica em muitos aspectos viver esquecido do ser.

No entanto, aqui, vamos pelo caminho da ciência amadurecer a compreensibilidade do conceito de modernidade.

2.4 A CIÊNCIA MODERNA

Em sentido amplo se pode afirmar que a modernidade é o tempo da ciência. Não há como refletirmos sobre a modernidade sem nos referirmos a ciência. Quando falamos nos pensadores que expressam a modernidade, estamos nos referindo a criação de métodos que possibilitaram uma nova compreensibilidade de homem e mundo.

É consenso que o embrião da ciência moderna surgiu por volta do século XVI com a revolução científica. O autor Santos (1988) diz que ela,

Está consubstanciada, com crescente definição, na teoria heliocêntrica do movimento dos planetas de Copérnico, nas leis de Kepler sobre as órbitas dos planetas, nas leis de Galileu sobre a queda dos corpos, grande síntese da ordem

cósmica de Newton e finalmente na consciência filosófica que lhe conferem Bacon e sobretudo Descartes. (p. 48).

Essa ciência se mostra como a única fonte de conhecimento verdadeiro e causa espanto até mesmo aos seus criadores. Eles a defendem por a considerarem alinhada de fato com a verdade do que está sendo pesquisado.

Santos (1988) cita que a física de Newton mostra que “o mundo da matéria é uma máquina cujas as operações se podem determinar exatamente por meio de leis físicas e matemáticas, um mundo estático e eterno a flutuar num espaço vazio [...]”. (p. 51).

Essa compreensibilidade mecanicista é incorporada de forma massiva, e homens “modernos” procuram a todo custo compreender a mecanicidade das coisas para dominá-la e com isso possibilitar avanços significativos, seja no domínio das leis da natureza, assim como nas ciências sociais.

A preocupação central da ciência moderna é saber como a “natureza” funciona, pois compreendendo sua funcionalidade fica fácil dominá-la, no sentido de prever e intervir no andamento de uma determinada direção. Essa intervenção se torna necessária nos mais diversos momentos e visa a ordem e a estabilidade do mundo.

Todavia quando se fala em ciência moderna, o *Discurso do método*, obra de Descartes, é o “manual” que vai orientar, a partir do século XVI, os passos desse “novo homem”.

O método cartesiano, guiado por uma racionalidade própria, expõe de forma sistemática o caminho a ser percorrido por esse homem “emancipado”. E que pode ser exemplificado nos seguintes aspectos: a evidência, a análise, a síntese e a enumeração. Afirma Descartes (2001) “E eu tinha sempre um imenso desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, para ver claro nas minhas ações, e caminhar com segurança nessa vida”. (p. 13-14).

Essa declaração de Descartes está respaldada por uma busca intensa em alcançar a certeza e evidência em suas pesquisas. E se asseguravam nas ideias matemáticas que Galileu já havia mencionado no estudo da natureza, uma vez que ela é escrita em caracteres geométricos.

Para Santos (1988) a centralidade matemática na ciência moderna tem dois pontos principais, o primeiro que conhecer significa quantificar e o segundo que o método científico assenta na redução da complexidade.

Esses dois pontos centrais de certeza científica comparados a outros modos de perscrutar a busca da verdade se mostram como superiores e precisos, pois não permitem contradições e se concentram na exatidão do que está sendo pesquisado mantendo em si uma certa hegemonia em relação às outras formas de conhecimento.

Para fugir das “ilusões” Descartes (2001) destaca seu caminhar nos seguintes aspectos:

O primeiro era de nunca aceitar coisa alguma como verdadeira sem que a conhecesse evidentemente como tal; [...]. O segundo, dividir cada uma das dificuldades que examinasse em tantas parcelas quantas fossem possível e necessário para melhor resolvê-las. O terceiro, conduzir por ordem meus pensamentos, começando por objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos; [...]. E, o último, fazer em tudo enumerações tão completas, e revisões tão gerais, que eu tivesse certeza de nada omitir. (p. 23).

Esse modelo de pesquisa cartesiana e que se encontra na obra o Discurso do Método se torna modelo e inspiração do homem moderno na busca pela verdade. A partir de Descartes há uma separação racional entre o que pode ser conhecido e o que deve ser descartado. A coisa conhecida é o que pode ser quantificável e enumerada. No segundo aspecto é padrão no âmbito das ciências particulares se dividir o todo em pequenas partes. Na medicina, por exemplo, no estudo do ser humano cada profissional se especializa em uma parte desse todo. O cardiologista se preocupa com o coração, o oftalmologista cuida da visão, o neurologista cuida do cérebro e assim sucessivamente. No terceiro aspecto se observa que a preocupação não se volta para o todo, mas para as partes é dominando as partes, começando das mais simples, é que se procura dizer algo sobre o todo. Parte de uma fragmentação, como um quebra-cabeças, para se explicar o todo. E o quarto aspecto destaca as enumerações completas de forma que nada se omita na busca da verdade. É uma forma que pretende abarcar o conhecimento em sua “totalidade”.

Essa visão cartesiana se mostra como um modelo que é capaz de fazer com que o homem moderno esteja sempre na verdade, a dedicação no seguimento do método possibilita avanços inquestionáveis possibilitando ao homem o domínio sobre o mundo.

Desta forma o conhecimento está intrinsecamente ligado ao método da ciência moderna. Uma padronização que se vincula pela relação sujeito e objeto.

No entanto esse modelo de certezas científicas foi aos poucos, no decorrer de seu próprio avanço, se demonstrando frágil no que se refere a busca pela verdade.

Vários pensadores vão se confrontando com esse padrão de abordagem sobre o mundo e começam a se movimentar por um outro campo de compreensibilidade. Aqui, por exemplo, vamos trilhar por um caminho que se afasta desse modelo de pensar o mundo e sobre nós mesmos, para nos determos numa aproximação hermenêutica que nos é apresentada por Martin Heidegger em sua obra *Ser e Tempo*.

3 A OBRA SER E TEMPO

3.1 ELEMENTOS INTRODUTÓRIOS DE SER E TEMPO

A obra *Ser e Tempo* é de grande importância para quem se dedica a tarefa do filosofar. Trata-se de um marco da Filosofia e que assume a empreitada de revisar os alicerces em que o homem ocidental se assenta. Publicada em 1927, *Ser e Tempo*, se apresenta em sentido de dissonância, sendo que para a modernidade a *questão do ser* é evidente e sem necessidade de ser problematizada.

Se a *questão do ser* se transformou em evidente e todo mundo já a julga desnecessária, o que leva Heidegger a inquietar-se com essa questão? Heidegger (1988) observa que “no solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser como lhe sanciona a falta”. (p. 27). Tal dogma se fundamenta na própria *ontologia antiga* e que tem como base o falatório.

A “palavra” ontologia é utilizada por Heidegger, na obra *Ser e Tempo*, no sentido de que se vai falar e indagar o ser. E quando cita a *ontologia antiga* ele faz referência a *metafísica* que “tinha” como preocupação central o conhecimento da essência das “coisas”.

Instigado sobre o que *é o ser* Heidegger retoma um diálogo com os primórdios em busca de compreender a questão. Para isso se utiliza de uma *linguagem* revolucionária, com peculiaridades e que provoca estranhezas e que é exigência da própria questão em vigor.

Heidegger (1988) em um primeiro exame destaca que os “princípios” norteadores que abordam o ser, no falatório dogmático da ontologia antiga, são sistematizados e

evidenciados nos seguintes aspectos: “*ser*” é o conceito mais universal, é indefinível e é evidente por si mesmo. Tais princípios se “universalizam” e se evidenciam de tal maneira que todo esforço de compreensão avesso a essa colocação é tomado como desnecessário ou “vulgar”.

Conforme Heidegger (1988) afirmar que o ser é o conceito *mais universal*, não significa que seja o mais claro e que não necessite de discussão ulterior, ao contrário, o conceito de ser é o mais obscuro. Destaca, também, que a suposição que trata o ser como *indefinível*, não deve se tornar um empecilho para a compreensão de seu “significado”, mas, uma exigência de compreensão de seu sentido mais próprio. Por fim, elucida que a consideração que diz que o *ser é evidente por si mesmo* é apenas uma demonstração da compreensão comum e que no fundo somente aclara que se trata de uma incompreensão.

Com o andamento da análise, Heidegger (1998) ressalta que a questão do ser necessita de uma resposta mais própria, uma vez que se encontra sem direção e tomada por critérios pré-estabelecidos. É necessário elaborá-la de forma mais radical. O elaborar de forma suficiente, implica em um recolocar novamente a questão do ser, mas agora de um modo “novo”, enquanto procura e “toda procura retira do procurado sua direção prévia”. (p.30).

A procura deve ser entendida enquanto “investigação” e toda investigação é um modo de “agir” de um ente “específico”. A especificidade desse ente é que ele se relaciona com o seu próprio ser, isto é, que tem a possibilidade de compreensão do ser, mesmo que seja uma compreensão vaga e mediana. Nessa perspectiva o sentido do ser, de alguma maneira, já está disponível.

Quando se fala de ente “específico” é necessário que se compreenda o que se entende por ente. Para Heidegger “ente é tudo de que falamos, tudo que entendemos, com que nos comportamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmo somos”. (HEIDEGGER, 1988, p.30).

Falamos de pedras, ferramentas, árvores, animais e de uma infinidade de outras coisas. A pedra, por exemplo, é um ente. É possível que a pedra possua a compreensão vaga e mediana do ser? Evidentemente que não. Em um “universo” de entes, que ente possui a primazia da questão do ser? O ente que possui a primazia do ser é aquele que questiona seu ser.

Nem todo ente tem a capacidade de questionar, de compreender, de escolher. Que ente é esse que tem a capacidade de questionar, de colocar-se a procura? “Esse ente que cada um de nós somos e que, entre outros, possui em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designamos com o termo *Dasein* (*ser-ai*)”. (HEIDEGGER, 1988, p.33).

Com a colocação Heidegger aponta que a questão explícita e transparente do ser requer uma explicação previa e adequada do *Dasein* (*ser-ai*) em seu ser, devido que “*a compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser do Dasein*”. (HEIDEGGER, 1988, p. 38).

O termo *Dasein* é utilizado por Heidegger no sentido, enquanto esforço, de escapar do trivial uso da palavra homem, ser-humano, vida, que habitualmente são utilizados como evidências e que assume o modo de algo dado e costumeiro. O *Dasein* assume um “caráter” mais originário. Originalidade não no sentido corriqueiro da linguagem, mas enquanto compreensão. “O *Dasein* sempre se compreende a si mesmo a partir de sua existência, de uma possibilidade própria de ser ou não ser ele mesmo. Essas possibilidades são ou escolhidas pelo próprio *Dasein* ou um meio em que ele caiu ou já sempre nasceu e cresceu”. (HEIDEGGER, 1988, p. 39).

Várias são as definições dada ao homem e que aos poucos vão se enraizando como identidade. A analítica do *Dasein* começa “dizendo” não aos modos pré-concebidos da ontologia tradicional de tratar o homem. Primeiramente o *Dasein* não é uma consciência, não é uma substância, não se delimita a uma questão somática e não parte de uma ideia perfeita. Um segundo aspecto é que ele não “nasce” de uma ideia religiosa no sentido do criacionismo e nem de um evolucionismo de caráter científico. Esses modos de tratar o homem, passaram por cima da temporalidade. O *Dasein*, enquanto existência é ser-no-mundo.

O *Dasein* também possui uma essência, todavia, o que se define por essência, na obra *Ser e Tempo*, agride os alicerces que sustentam o itinerário da ontologia tradicional e vigente. Não existe uma essência que antecede a existência em um plano dentro do mundo ou fora do mundo. Para Heidegger (1988) a essência do *Dasein* é assumir o próprio ser como seu. O assumir deve ser entendido como um estar desperto ao próprio ser. A essência do *Dasein* é a existência em suas múltiplas possibilidades, no sentido de

que “atrás” da existência só se dá o nada de sentido, a existência precede a essência. Essa compreensão se dá pelo fato que o *Dasein* enquanto existência é ser-no-mundo.

O *assumir* não significa herdar o que se repassa no falatório no meio em que ele nasceu e cresceu. Assumir o próprio ser é assumir a sua condição mais própria. Em sentido geral a *condição mais própria* é o modo de existir enquanto abertura para o próprio ser, assumindo o ser como seu. Em oposição a condição *própria* temos o modo *impróprio*. O impróprio faz referência ao modo em que não se *assume o ser*, um estar *esquecido do ser*.

O comportar-se do *Dasein* em assumir ou em esquecer o ser se dá enquanto existência. No dizer de Heidegger “Chamamos *existência* ao próprio ser com o qual o *Dasein* pode se comportar dessa ou daquela maneira e com o qual ele sempre se comporta de alguma maneira”. (HEIDEGGER, 1988, p. 39).

A existência determina em muitos aspectos o *Dasein*, porém, a existência só se *decide* a partir de cada *Dasein*. “A questão da existência sempre só poderá ser esclarecida pelo próprio existir”. (HEIDEGGER, 1988, p. 39). Todavia, o que constitui a existência? Para se responder esse questionamento se faz necessário uma visão prévia da *existencialidade*. O autor “define” a existencialidade como a constituição ontológica de um ente que existe.

René Descartes (1596-1650) em busca da compreensão da existência afirma: *penso, logo existo*, essa afirmação se torna uma das bases na modernidade para se *pensar a existência humana* e nega a temporalidade do *Dasein*. Trata-se da comprovação da existência do ser pensante e que não faz nenhuma relação com o ser-no-mundo, ilustra um puro pensamento. Heidegger, em oposição, visualiza um horizonte possível de tratar a questão do ser e que não se baseia em uma pura lógica, mas parte fenomenologicamente de um “*ouvir*” o ser. O *Dasein* se relaciona com o seu ser e este não lhe é estranho.

“A compreensão do ser, próprio do *Dasein*, inclui, de maneira igualmente originária, a compreensão de ‘mundo’ e a compreensão do ser dos entes que se tornam acessíveis dentro do mundo”. (HEIDEGGER, 1988, p. 40). O *Dasein* só compreende a si mesmo sendo, isto é, enquanto existência. O seu modo de ser é ser-no-mundo, implicando que a analítica do *Dasein* é no campo de sua constituição de finitude. O *Dasein* enquanto ser-no-mundo é ser-para-a-morte e, sendo, está em jogo o seu próprio ser.

Esse modo do *Dasein* é que fundamenta a própria questão, pois, ele é determinado em seu ser pela existência (ôntico) e é em si mesmo ontológico.

A interpretação do *Dasein* se depara com dificuldades que são frutos da própria questão do ser. São dificuldades específicas e que devem ser conduzidas pelo próprio *Dasein* em seu *existir*. Conforme Heidegger, “o *Dasein* sempre dispõe de uma interpretação variada de si mesmo, na medida em que uma compreensão do ser não apenas lhe pertence como já se formou ou deformou em cada um de seus modos de ser”. (HEIDEGGER, 1988, p.43).

Se o *Dasein* assume o papel principal na questão do ser é necessário que se busque um modo de acesso. Questiona Heidegger: “mas como é que esse ente, o *Dasein*, haverá de se tornar acessível e deverá ser encarado numa compreensão interpretativa?”. (HEIDEGGER, 1988, p.42).

É costumeiro se transformar um problema aberto em dogmas para facilitar a “compreensão”, as religiões, as ciências particulares e o senso comum, em muitos aspectos, se fundamentam em dogmas e a questão do ser, na maioria das vezes, não escapa de tal empreitada. Para escapar das investidas dogmáticas as modalidades de acesso e interpretação devem ser escolhidas de modo que esse ente possa mostrar-se em si mesmo e por si mesmo. Esse ponto de “partida” é a cotidianidade mediana. Na cotidianidade o *Dasein* se “encontra” na maioria das vezes.

A elaboração concreta da questão sobre o sentido do “ser” é o propósito da obra *Ser e Tempo*. Porém, a *compreensão do ser* só é possível com a interpretação do *tempo*. É no tempo que o *Dasein* realiza a interpretação do ser, o que exige “uma explicação originária do tempo enquanto horizonte da compreensão do ser a partir da *temporalidade*, como ser do *Dasein*, que se perfaz no movimento de compreensão do ser”. (HEIDEGGER, 1988, p.45).

No desenvolver dessa tarefa é inevitável o confronto com o conceito vulgar de tempo que vem perpassando a história de Aristóteles até a modernidade e da compreensão de tempo como espaço defendido por Bergson. Esse confronto tem o caráter de destruição do “esquematismo de tempo” que nega a temporalidade que possibilita o acesso ao ser.

Para Heidegger (1988) O “tempo”, em sentido ingênuo, é polissêmico e procura distinguir as diversas regiões dos entes. Se desdobra nos seguintes aspectos: “temporal”, “não temporal”, “atemporal” e o supratemporal (eterno). Trata-se de um modo vulgar de compreensão e que se guia por uma “evidência” corriqueira. Na colocação da questão do ser, o tempo deve ser visualizado em um sentido mais originário. Segundo Heidegger (1988) “‘tempo’ não mais poderá dizer apenas ‘sendo e estando no tempo’. Também o ‘não temporal’, o ‘atemporal’ e o ‘supratemporal’ são, em seu ser, ‘temporais’”. (p. 46). Exigindo dessa forma a elaboração da *temporalidade do ser*.

Uma investigação que nega a temporalidade já é contraditória por si mesma, pois, sem o horizonte liberado pelo tempo o ser do *Dasein* se tornaria inacessível, sem sentido, pois, a temporalidade é a condição de possibilidade da historicidade, isto é, do acontecer próprio do *Dasein*. É na historicidade do *Dasein* que se abre a possibilidade de se falar de uma história do mundo. A analítica que toma como ponto de partida o “não-temporal” ou “supra-temporal”, isto é, o que acontece “antes do tempo” assim como o que está “além tempo” e que “possibilita o próprio tempo”, nada mais é que um falatório desprovido de sentido e que encobre a questão do ser. Disso se acrescenta que não existe um ser além-tempo que escreveu ou que está escrevendo a história do *Dasein* e que de antemão, num determinismo, já definiu o seu acontecer. A historicidade do *Dasein* é própria. Ele é o fio condutor que na temporalidade “tece” sua historicidade.

A historicidade do *ser-aí* não é uma disciplina ou matéria que se encontra em livros didáticos e nem nos materiais armazenados em museus, também, não pode ser compreendida através de estudos fósseis ou da anatomia. A historicidade é o seu acontecer próprio e é partindo dessa historicidade que se pode falar de uma história.

O *Dasein* se compreende de imediato a partir da cotidianidade. Esse modo de compreensão esconde sua historicidade e lhe nega a possibilidade de questionar. O não questionar implica um aceitar, um manter-se dentro de um ciclo que vela. Trata-se de uma interpretação de si mesmo a partir de uma ótica da tradição e que se orienta por um falatório que fomenta a questão do ser como evidente. Tratar o ser como evidente é bloquear o acesso ao sentido mais originário da questão.

A ontologia tradicional carrega consigo uma insuficiência fundamental, pois não parte do *Dasein* e de sua historicidade na questão do ser, ao recusar o ente privilegiado

(*Dasein*) se perde em dogmas. Para Heidegger a analítica do *ser-aí* deve partir do seu modo de ser mais próximo e mediano revelando alguns aspectos na interpretação de suas estruturas fundamentais.

O *Dasein* não tem somente a tendência de de-cair no mundo em que é e está, e de interpretar a si mesmo pela luz que dele emana. Justamente com isso, o *Dasein* também de-cai em sua tradição, apreendida de modo mais ou menos explícito. A tradição lhe retira a capacidade de se guiar por si mesmo, de questionar e escolher a si mesmo. (HEIDEGGER, 1988, p. 49).

A tradição tem a capacidade de ofuscar a visão do *Dasein* e de oferecer um modo específico de condução. Uma “força” externa o desvia e o leva a assegurar-se em modos distorcidos e decaídos. O decair na tradição desarraiga a historicidade do *Dasein* e ele desconhece a si próprio, orientando-se simplesmente pelo que lhe vem ao encontro. A ontologia tradicional, sustentada pela tradição, procura encobrir o sentido mais próprio do *Dasein*. Trata-se de uma ontologia de estrutura petrificada e que deve ser destruída. A destruição não deve ser encarada em sentido negativo, mas em sentido positivo e deve ser guiada pelo fio condutor da questão do ser.

Pelo exame inicial um fio norteador vai se sobressaindo e assinala que a questão do ser não pode ser levantada aleatoriamente, isto é, não pode ter como ponto de partida qualquer ente: “Deus”, “Demônios”, Pedras, Cachorros, Macacos. Existe um ente “privilegiado” no qual e pelo qual a analítica deve ser conduzida. O *Dasein* é o ente que, em princípio, deve ser interrogado em seu ser. O interrogatório não é conduzido por uma força alheia. A compreensão dos outros entes, no mundo, só é possível por que o *Dasein* é um ente de compreensão. O *Dasein* é um ente no modo de compreensão do ser. Ressalta, também, que a questão do ser nem sempre esteve articulada com o fenômeno do tempo. A ontologia tradicional sempre deixou encoberta a temporalidade do *Dasein* e assim percorreu negando a historicidade. Ao se colocar a antiga ontologia a luz da temporalidade se faz necessário um itinerário de destruição, pois, a ontologia tradicional considerava o tempo como mais um ente entre outros entes. A destruição tem como base abrir um horizonte mais originário na problemática do ser.

3.2 O CAMINHO DA PESQUISA

Bueno (2001) define o método como “Ordem que se segue na investigação da verdade, no estudo de uma ciência ou para alcançar um fim determinado; raciocínio utilizado para se chegar ao conhecimento ou à demonstração de uma verdade [...]” (p. 369).

A realização de uma tarefa parece ter maior credibilidade quando está embasada em um método, pois permite que se obtenha o resultado sem maiores rodeios e com maior segurança. Foi assim que Galileu conseguiu avanços significativos em suas pesquisas visto que partia da observação de um problema, dava uma resposta provisória (hipótese), realizava experimentos práticos ou teóricos para explicar o problema e concluía se era verdadeiro ou falso. Esse método utilizado por Galileu e outros pensadores a partir do século XV foi nomeado de método científico e deu “origem” e sustentabilidade a ciência moderna revolucionando o modo de lidar do homem com relação a natureza e ao “mundo”.

A credibilidade desse método foi tomando as múltiplas áreas do conhecimento aderindo para si uma certa equivalência com a verdade e a ciência moderna passou a ser tomada por uma certa vaidade devido a convicção de que o método lhe daria a capacidade de dominar o “mundo”, bastaria que o homem percebesse que toda realidade se encontra regida por leis invariáveis e que podem ser mensuráveis, quantificáveis e controláveis. Esse proceder científico exige uma “racionalidade” própria e que em certos aspectos se torna unilateral. Ela trata do senso comum, da filosofia e da ciência divina como superados por não condizerem com a verdade e, somente ela tem a capacidade de tornar o homem o senhor e dominador da natureza.

Realiza seus procedimentos dentro de uma convicção de que a natureza segue leis precisas e matematizáveis, podendo ser medidas e quantificáveis, trata-se de uma redução da natureza a um determinismo mecanicista que prioriza saber como a “coisa” funciona em detrimento do que a “coisa” é em si mesma. O mundo é entendido como uma máquina em permanente operação, seu funcionamento se embasa em leis precisas, o conhecedor dessas leis de funcionalidade, pode dominá-lo para os mais diversos fins. Segue os passos do cientificismo, que é a crença no poder absoluto da razão em conhecer a realidade e transforma-las em *leis* para que o homem possa dominá-la.

Fundamentando-se na capacidade de dominar e transformar a realidade, o cientista moderno embasando-se no método científico vai se posicionando de acordo com objeto estudado. Primeiramente pretende dominar a natureza (as ciências naturais) e posteriormente se lança em dominar a sociedade (ciências sociais).

Augusto Comte (1798-1857), considerado o pai da ciência social, ao formular sua teoria: o positivismo, analisa a sociedade como um grande organismo que funciona harmonicamente. Compreende que o desenvolvimento humano passa por três estados: o teológico, o metafísico e o positivo (científico), sendo o estágio positivo o mais elevado possibilitando o progresso da sociedade. O *método aplicado* no estudo das ciências sociais seria o mesmo aplicado nas ciências naturais. O homem, pautado na ciência, precisaria conhecer as leis da sociedade para interferir no seu funcionamento e dominá-la. Compreende a ciência como a única forma de conhecimento verdadeiro.

Outro importante pensador da sociedade é Durkheim (1858-1917). Em sua obra *Regras do Método Sociológico* Durkheim (2007) destaca que o estudo da sociedade deve ser encaminhado pela análise dos *atos sociais*. Destaca três características fundamentais do fato social: *coerção social, exterioridade e generalidade*.

É fato social toda maneira de fazer, fixada ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou ainda, toda maneira de fazer que é geral na extensão de uma sociedade dada e, ao mesmo tempo, possui uma existência própria, independente de suas manifestações individuais. (DURKHEIM, 2007, p. 13).

A coerção social era entendida por Durkheim como a força que os fatos sociais exerciam sobre os indivíduos fazendo com que eles aceitassem a situação social em que se encontravam independente de sua vontade. Se uma criança, por exemplo, nasce no seio de uma família tradicional, evidentemente, que os hábitos e costumes serão impostos a essa criança e ela vai se sujeitando de forma consciente ou inconsciente a situação. Mesmo que procure se rebelar ela é mantida devido as sanções que são impostas, sejam elas legais ou espontâneas. O segundo aspecto, a *exterioridade*, é que os fatos existem independente da vontade dos indivíduos e exercem influências, seja de forma consciente ou inconsciente. Exemplificando, podemos destacar uma criança que nasce no Brasil, primeiramente ela não pede para ser brasileira, não escolhe falar o português, não escolher nascer rico ou pobre. Seguidamente, em seus primeiros anos de idade é obrigada pelos “pais” a estudar em uma escola, com salas fechadas, com carteiras enfileiradas, vestir um uniforme padrão e obedecer um professor que direciona o que se deve fazer ou não. O

“meio” em que nasce é como um berço que o acolhe com elementos contidos independente de sua escolha e que são exteriores. A terceira característica é a *generalidade*, só é social o fato que é geral, isto é, que se repete na maioria ou em todos os indivíduos.

Durkheim (2007) destaca, também, que na análise dos fatos sociais, o pesquisador ao realizar a pesquisa deve manter-se *neutro*, não interferindo *subjetivamente* na análise, pois os fatos sociais possuem existência própria independente da vontade do indivíduo.

Com alguns aspectos já demonstrados elucidam-se que a modernidade tem a implementação de suas primeiras bases no século XVI, porém é só no século XVIII que a ciência moderna “chega” ao estágio de maturidade, sendo tratada como a “*religião científica*” e toma como preocupação central o racionalismo e a teoria do conhecimento, pois, as “academias”, entendidas enquanto “berço do conhecimento”, só consideram válida uma produção se estiver de acordo com o rigor científico. Os produtos “mercadológicos” só devem ser utilizados com a permissão científica, o trato com o corpo é científico, o futuro depende da ciência e todo “progresso” é científico. O não científico é tratado como retardatário, sem credibilidade e que precisa ser substituído ou ser tratado cientificamente. O trato científico exige um estar sujeito a prova metodológica.

Com essa visão se pode dizer que se chegou em um estágio em que não se pode negar os avanços das ciências modernas, seja na área da saúde, na educação, na tecnologia, porém, existe um modo de proceder que se vislumbra dentro de um itinerário e que carrega consigo uma noção de verdade, de realidade, de mundo e que podemos entender como pressupostos. Esse itinerário é de dupla face, pois abarca e exclui dentro de certas possibilidades. Para Stein (1996) embora a ciência seja tratada como o que condiz com a verdade, esta não pode abordar a totalidade, sendo que tem como preocupação as “coisas” dentro do mundo e com isso já pressupõem o mundo. Alguns “autores” mesmo sabendo da crença absoluta no método científico procuram se enveredar por um outro caminho, isto é, se negam a seguir o já estabelecido da ciência moderna lançando-se por um *aí* de novas possibilidades.

Martin Heidegger é um desses “autores” que se recusa a trilhar o já “consolidado” cientificismo e movimenta-se num esforço de “visualizar” o que a ciência descarta ou já pressupõem, que podemos entender como “aquilo” que está aquém ou além da ciência e

que deve ser compreendido num sentido “não científico”. Sendo necessário uma desconstrução dos alicerces que sustentam a verdade científica, um desentulhar que permita o aparecer do que está oculto. O que fica velado pelo procedimento científico moderno é o que possibilita que se trate até mesmo da ciência, isto é, a ciência se embasa por um campo ôntico embora o que a fundamenta é o ontológico. Com isso se demonstra que Heidegger não pretende se embasar em um dos métodos modernos pois não pretende “caminhar” tratando de “coisas” ônticas, mas tende ao ontológico.

As metodologias da ciência moderna na visão de Heidegger já se vinculam em um esquecer o ser, sendo necessário a tarefa de colocar sob exame essas metodologias. Esquecer o ser não significa não abordá-lo, nem deixar de explicar uma de suas dimensões, mas tentar enquadrá-lo dentro de uma resposta definitiva como fez a religião, a ciência e agora a técnica. É necessário um “modo novo” de abordar o ser e que primeiramente o desvencilhe das predeterminações da metafísica.

Na empreitada da problemática do ser Heidegger “concebe” um modo peculiar de abordar o “assunto” e que vai se delineando como exigência do próprio vigor da questão. Trata-se do *método de investigação fenomenológico*. Para Heidegger (1988) fenomenologia diz: “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo”. (p. 65). O *si mesmo* não é o *outro* ou *eles* e faz oposição a esses costumes. Esse mostrar-se do fenômeno se dá de forma simples, isto é, ele se mostra tal como é. Embora “exista” um emaranhado que o encobre ele não cessa de mostrar-se possibilitando que o *ser* não se mantenha totalmente velado. “A fenomenologia é a via de acesso e o modo de verificação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia”. (p. 66). Sem a fenomenologia o acesso ao ser se tornaria inviável. No dizer do próprio Heidegger “*a ontologia só é possível como fenomenologia*”. (p. 66). “A fenomenologia é necessária justamente porque, de início e na maioria das vezes, os fenômenos *não* se dão. O conceito oposto de ‘fenômeno’ é o conceito de encobrimento”. (p. 66).

Sem a fenomenologia a ontologia não teria uma base firme e se perderia em “ondulações”. É com a fenomenologia que o acesso ao ser toma um caminho adequado.

Para Heidegger a fenomenologia não deve ser tratada como método, no sentido tradicional da palavra, uma vez que o método trata de coisas desprovidas de historicidade,

no sentido de seu acontecer próprio. Os métodos corriqueiros manipulam de tal forma o acontecer próprio, a historicidade, que o ser escapa-lhe. É necessário um caminho que não passe por cima da historicidade própria do *Dasein* e que permita o “encontro” com o ser, pois é devido ao encobrimento dos fenômenos que a fenomenologia tem o seu modo próprio de ser.

O encobrimento pode se apresentar de diferentes maneiras. Heidegger (1988) destaca: “um fenômeno pode-se manter encoberto por nunca ter sido *descoberto*; um fenômeno pode estar *entulhado*; ou o fenômeno pode estar ‘desfigurado’”. (p. 67).

Os diferentes modos de encobrimento mantém o fenômeno velado e a fenomenologia assume a tarefa de desvelamento, enquanto forma de acesso. A ontologia tradicional em seu modo de agir, embora tratasse do ser enquanto desvelamento, no fundo devido a maneira de proceder, não tinha acesso, o entulhava ou desfigurava.

“O ser pode se encobrir tão profundamente que chega a ser esquecido, e a questão do ser e de seu sentido se ausentam”. (HEIDEGGER, 1988, p. 66). Nesse sentido o falatório é que se apresenta como testemunha do ser, diz o que o ser é ou não é. Exemplifica o que é verdade ou inverdade e tem sempre o caráter do “eles”, seu embasamento parte de uma lógica de caráter simplesmente ôntico. Também, a “necessidade” da fenomenologia não pode ser compreendida como resultado de um capricho individual e aleatório, mas como afirma Heidegger (1988) “só é possível conquistar o modo de encontro com o ser e suas estruturas nos fenômenos a partir dos próprios objetos da fenomenologia”. (p. 67).

Devido a exigência da questão em vigor, Heidegger (1988) fixa ao conceito de fenomenologia os termos de “*fenomenal*” e “*fenomenológico*”. “Chama-se ‘fenomenal’ o que se dá e se pode explicitar segundo o modo de encontro com os fenômenos. [...]. O fenomenológico é tudo que pertence à maneira de de-monstração e explicação, que constitui a conceituação exigida pela presente investigação”. (p. 68).

“Em sentido fenomenológico, fenômeno é somente o que constitui o ser, e ser é sempre ser de um ente”. (HEIDEGGER, 1988, p. 68). Nessa perspectiva a fenomenologia é ontologia e a ontologia que tem como tema o *Dasein* é uma *ontologia fundamental*. Essa singularidade da fenomenologia é que “resgata” o homem de seu estado de entulho ou de desfiguração.

A analítica da existência do ente privilegiado, o *Dasein*, é *hermenêutica*, pois, sua descrição é interpretativa. “A hermenêutica do *Dasein* torna-se também uma hermenêutica no sentido de elaboração das condições de possibilidades de toda investigação ontológica [...]”. (HEIDEGGER, 1988, p. 68). O que Heidegger entende por hermenêutica? Para analisarmos se faz necessário uma abordagem da própria origem da palavra hermenêutica. Se recorrermos a história veremos que a palavra hermenêutica tem sua origem na mitologia grega envolvendo o deus Hermes, tratado como o mensageiro que interpretava a vontade dos deuses aos homens. No século XVII a hermenêutica assume o aspecto de um conhecimento humano e tem como intuito superar a distância cultural e cronológica em relação a compreensão de textos antigos, sendo nomeada como a *arte da interpretação*. Heidegger ao “abordar” a hermenêutica faz uma reelaboração de seu tratamento. A reelaboração heideggeriana em relação a hermenêutica tem como base *um escutar o ser*, isto é, até Heidegger a hermenêutica é a arte da interpretação, com Heidegger a hermenêutica sofre uma inversão crucial em seu andamento, isto é, ela se torna o caminho de acesso e compreensão do ser. Somente enquanto ser-no-mundo é que se pode “realizar” a interpretação e esta já não assume o caráter *de exegese* que tem como prioridade a compreensão de textos. A hermenêutica é o que torna possível resgatar o que está entulhado nos escombros refutados pela ciência moderna.

A hermenêutica trata de um caminhar existencial no sentido de liberação do modo mais próprio do *ser*. “Se a tradição trabalha com a noção de verdade como correspondência com uma factualidade, a hermenêutica aponta para a facticidade, para o estar jogado em condições que não podemos controlar totalmente”. (SEIBT, 2015, p. 54). Aqui a hermenêutica deixa de ser visualizada enquanto interpretação de “coisas no mundo” e se torna interpretação do mundo e mundo é uma constituição ontológica do ente que nós mesmo somos. Com isso o *Dasein* é o ente que questiona em seu ser e a hermenêutica é o exercício que possibilita o “esclarecimento” de sua condição mais própria. A objetividade do método científico, seja nas ciências naturais ou sociais, devido ao campo de certezas, deixaram no esquecimento o que é incerto e com isso o *Dasein* (*ser aí*) e o mundo se tornaram “oculto”, sendo necessário que se “una” novamente caminho e existência, isto é, um caminho que se faça ao caminhar e isso só é possível pelo fato que a existência é hermenêutica. “O ser-aí e o mundo formam um círculo hermenêutico, o ser-no-mundo, o horizonte finito e insuperável no qual os entes acontecem”. (SEIBT, 2015, p. 56). As várias teorias que procuram analisar o homem acabaram se afastando do sentido

originário e visam um homem calculável, preciso e que caiba justamente na forma do já dado método.

A hermenêutica indica que somos no mundo interpretando, é o modo do *Dasein* e que sempre fala de dentro de uma situação em que interpretamos, questionamos, contamos e nos relacionamos com as “coisas”. Quando bem compreendido podemos dizer que existir é interpretar-se, isto é, enquanto ser finito e de abertura não há como superar esse nosso modo de ser. Enquanto existência estamos envolvidos pela finitude e é desse ponto que nos articulamos. Embora se fale sobre infinitude, porém o ponto de “partida” é o ser-no-mundo.

Esse caminho de cunho hermenêutico não é “ametódico” e nem metódico no sentido do método científico, é uma atitude investigativa e que se faz necessário devido a inesgotabilidade do ser e exige que a linguagem assuma seu papel deixando-nos angustiados e frustrados já que não se tem uma resposta definitiva, acabada e que elimine as nossas angústias, pois, não se fala de “algo” dentro do mundo no sentido das pesquisas científicas modernas. A “compreensão” que se tem do ser é via hermenêutica, pois nos encontramos em um contexto que escapa da estrutura lógica e nos arremessa a um campo impreciso.

A imprecisão lógica se demarca devido ao modo *fático* do *Dasein* (ser-aí). Enquanto ser-no-mundo o *Dasein* “assume” um modo de ser. A faticidade só é explicada pela *hermenêutica*. Na hermenêutica o *Dasein* tem a possibilidade de vir a compreender-se. É um estar desperto para si mesmo.

A “hermenêutica tem como tarefa tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo, de comunicá-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo de que o ser-aí é atingido”. (HEIDEGGER, 2012, p. 21). A hermenêutica “investiga” o *Dasein* enquanto possibilidade de ser ou de perder-se. A alienação deve ser entendida na condição de que o *Dasein* já sempre se encontra numa situação prévia, no sentido de que não é destituído de mundo, mas inserido dentro de um horizonte interpretativo. Toda compreensão parte de uma pré-compreensão e que só é possível porque o ser-no-mundo é abertura. “Conhecemos a partir do conhecido, num movimento circular de interdependência entre o prévio e o novo. Estamos abertos

mediante a compreensão que já temos, vemos a partir do que conhecemos”. (SEIBT, 2015, p. 42). A alienação é quando permanece o fechamento para novas possibilidades.

“A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica do *Dasein*, a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele brota e para onde *retorna*”. (HEIDEGGER, 1988, p.69). Filosofia não pode ser tratada aqui como disciplina, o que Heidegger entende por filosofia é a capacidade, inerente ao *Dasein*, de colocar-se a caminho na busca de compreensão do próprio ser.

A pretensão de se fazer filosofia com ambições pré-elaboradas, esquecidas do ser, não passam de descrições. A filosofia só é possível enquanto ontologia, um abrir-se do ser.

O método em *Ser e Tempo* de Martin Heidegger é o *fenomenológico*, sua distinção fundamental em relação as outras metodologias das ciências modernas é que o método fenomenológico não possui um *objeto de estudo*. Sua “serventia” se dá na compreensão do *ser*, demonstrando que a *fenomenologia é ontologia*. O ser é sempre de um ente, porém, o ente privilegiado é o *Dasein*, o que exige que a *fenomenologia seja hermenêutica*, pois é conduzida pelo *ser-aí* na compreensão de seu próprio ser. Trata-se de uma analítica conduzida pelo *ser-aí* enquanto interpretação de *si-mesmo*. É uma tarefa filosófica, uma vez que o ente que nós mesmo somos é quem faz a pergunta pelo ser, partindo da *existência*, e se coloca em busca de respostas. O fazer ciência só é possível por que o *Dasein* é ontológico e dentro de suas possibilidades ele escolher um modo de ser. Sem ontologia não haveria ciência. E o modo de fazer ciência na modernidade e contemporaneidade são esquecidas do ser, tal esquecimento se dá uma vez que essas ciências “pensam” que o ser se esgota em uma resposta definitiva e acabada. Não se ultrapassa o ser, pois é no *ser-aí*, enquanto existência, que o ser se mostra e se oculta. O *Dasein* é ser-no-mundo enquanto constituição.

A questão sofre com as durezas dos conceitos já pré-elaborados e que escapam de uma “explicação” originária. Em oposição ao modo vulgar “é no *Dasein* que se há de encontrar o horizonte para a compreensão e possível interpretação do ser”. (HEIDEGGER, 1988, p. 70).

O itinerário de destruição não se dá pelas descrições feitas pelas ciências modernas, pois, ficam somente no campo ôntico, a exigência é ontológica. A analítica existencial do *Dasein* requer a liberação de suas estruturas fundamentais. Se diz analítica existencial devido os *existenciais*. Destacam-se três existenciais: *o ser-no-mundo*, *o ser-com-os-outros* e *o ser-para-a-morte*.

É através da analítica do *Dasein*, na liberação de suas estruturas fundamentais, que se pode tratar a finitude. Embora se trate de uma totalidade, serão caracterizados fenomenologicamente os distintos momentos.

4 O MUNDO NO PENSAMENTO DE HEIDEGGER

4.1 SER-NO-MUNDO

A analítica devida do *Dasein* deve partir da constituição ontológica *ser-no-mundo*. Trata-se de uma estrutura fundamental do próprio *Dasein* e embora refira-se a um fenômeno de unidade, esta unidade não exclui a multiplicidade de momentos estruturais. Para Heidegger (1988) a expressão *ser-no-mundo* comporta uma tríplice visualização: *o em-um-mundo*; *o ente*; *o ser-em*.

No momento *em-um-mundo* a tarefa é analisar a estrutura ontológica de “mundo” e determinar a ideia de mundanidade como tal. No segundo momento investiga-se o *ente* devendo determinar *quem é* e está no modo de cotidianidade do *Dasein* e no terceiro momento investiga-se o *ser-em* como tal, expondo a constituição ontológica do próprio *em*.

Para escaparmos do modo corriqueiro e evidente de tratarmos as “coisas”, se faz necessário, de modo primário, o esclarecimento do *ser em*, pois, é clássico completarmos o *ser em* como ser “em um mundo” no sentido de estar *dentro* de uma outra “coisa” no mesmo espaço. Para Heidegger (1988) “Esses entes, que podem ser determinados como estando ‘dentro’ do outro, tem o mesmo modo de ser do que é *simplesmente dado*, como coisa que ocorre ‘dentro’ do mundo”. (p. 91-92). Exemplificando temos: o computador dentro da caixa, a caixa dentro do laboratório, o laboratório dentro da universidade, a universidade dentro do bairro, o bairro dentro da cidade etc. Esses modos de compreensão os denominamos de *categorias*. Segundo Heidegger (1988), as categorias são caracteres que pertencem ao ente não dotado do modo de ser do *Dasein* e que devido a esse modo o

ser em, enquanto uma constituição ontológica do *Dasein*, não pode ser tomado como uma coisa dentro da outra.

Enquanto constituição ontológica do *Dasein*, o *ser-em*, na visão de Heidegger (1988), é um existencial e não está dentro de outra coisa, sua compreensão é no sentido *de morar, habitar, deter-se, estar acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa*. Essas “características” são do ente que eu mesmo sou. A expressão “sou” está conectado a “junto” e que deve ser compreendido no sentido de *eu moro, me detenho junto* etc.

Com essas considerações as formas que concebe a alma dentro de um corpo, o corpo dentro de um mundo, o mundo dentro do universo, não corresponde ao modo do *ser-em*. São categorias. “*O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser do Dasein que possui a constituição essencial de ser-no-mundo*”. (HEIDEGGER, 1988, p. 92). Como existencial, o “*ser-junto*” é fundado no existencial *ser-em* e não indica um simplesmente dar-se em conjunto de coisas que ocorrem.

Não há nenhuma espécie de ‘justaposição’ de um ente chamado *Dasein* a um outro ente chamado ‘mundo’ [...]. Um ente só poderá tocar um outro ente simplesmente dado dentro do mundo se, por natureza, tiver o modo do *ser-em*, se, com seu *Dasein*, já se lhe houver sido descoberto um mundo. (HEIDEGGER, 1988, p. 93).

A descoberta do mundo, devido ao modo do *ser-em*, é que possibilita o toque, o encontro com outro ente no mundo. A descoberta deve ser compreendida como desvelamento, pois, o *Dasein* já é *ser-no-mundo*. “Dois entes que se dão simplesmente dentro do mundo e que, além disso, são em si mesmos *destituídos de mundo*, nunca se podem tocar, nunca um deles pode ser e estar junto ao outro”. (HEIDEGGER, 1988, p. 93). Uma pedra nunca toca outra, uma montanha nunca está junta a outra, embora a percepção nos diga que a pedra esteja tocando a outra, que a montanha está junto a outra.

Os entes simplesmente dados no mundo, isto é, que não possuem o modo do *Dasein*, nunca se podem tocar e estar junto. O *Dasein* é a possibilidade do toque e do estar junto devido ao *ser-em*.

Embora o *Dasein* não seja destituído de mundo, ele também pode ser apreendido dentro de certos limites como algo simplesmente dado. Para que ocorra esse modo de alcance é preciso que não se veja a constituição existencial *ser-em*. Todavia, existe um

modo próprio do *Dasein* de ser simplesmente dado e que se diferencia de algo simplesmente dado. A distinção é que o ser simplesmente dado não é acessível sem as estruturas específicas do *Dasein*. Porém, segundo Heidegger (1988) “O *Dasein* compreende o seu ser mais próprio no sentido de um certo ‘ser simplesmente dado de fato’”. (p. 94). Essa colocação deve ser compreendida resguardando sua especificidade, pois, como algo simplesmente dado o ente que nós mesmo somos não se diferencia de outros entes. Um cachorro, um homem, uma pedra seriam destituídos de mundo, de historicidade e “estariam” no mesmo nível, porém, mesmo que o ente que nós mesmos somos possa ser aprendido como algo simplesmente dado, existe um diferencial primordial em relação aos outros entes, ele tem a possibilidade de “compreensão” que os outros entes não possuem. Trata-se de uma visão prévia que lhe é inerente devido relacionar-se com o seu ser. Esse modo de compreensão é a *facticidade*.

“Com a facticidade, o ser-no-mundo do *Dasein* já se dispersou ou até mesmo se fragmentou em determinados modos de ser-em”. (HEIDEGGER, 1988, p. 95). Os modos de *ser-em* possuem os modos da *ocupação*, isto é, tratar e cuidar de alguma coisa, ter o que fazer com alguma coisa, produzir alguma coisa etc. Além do modo da ocupação, Heidegger utiliza da expressão “*ocupar-se* para designar o ser de um possível ser-no-mundo”. (p. 95).

“O ser-no-mundo não é uma ‘propriedade’ que o *Dasein* às vezes apresenta e outras não, como se pudesse ser igualmente com ela ou sem ela”. (p. 95). O ser-no-mundo é um existencial, implicando assim que o *Dasein* só é enquanto ser-no-mundo, embora a metafísica tenha passado por cima dessa constituição, não significa que o *Dasein* é sem essa “propriedade”. Foi negando o ser-no-mundo que a ontologia tradicional acabou criando uma dicotomia tentando compreender um ser além-mundo e infinito.

“O *Dasein* nunca é ‘primeiro’ um ente, por assim dizer, livre de *ser-em* que, algumas vezes, tem gana de assumir uma ‘relação’ com o mundo. Esse assumir relações com o mundo só é possível *porque* o *Dasein*, sendo-no-mundo, é como é”. (HEIDEGGER, 1988, p. 96). Não se acrescenta um mundo ao *Dasein*, pois, não existe *Dasein* sem mundo e nem mundo sem *Dasein*. É um equívoco o esforço de tentar, através de uma neutralidade, compreender o *Dasein* retirando-lhe o *ser-em*. Todas as expressões de mundo estão fundadas no *ser-em*. Exemplificando temos: “mundo ambiente, “mundo rural” etc.

Para Heidegger (1988) somente enquanto *ser-em* é que o *Dasein* pode, então, descobrir o ente que vem ao encontro no “mundo circundante”, saber algo a seu respeito, dele dispor, *ter* “mundo”. Embora a biologia trate de “mundo animal” e tente exemplificá-lo em um “biologismo”, todavia, ela simplesmente pressupõe e faz uso desse dado. Porém o *Dasein* não se reduz a um biologismo, ao contrário, é no *ser-em* que se pode falar de um “mundo” no sentido do biologismo.

“Tanto do ponto de vista ôntico como ontológico, o ser-no-mundo, enquanto ocupação, tem a primazia”. (HEIDEGGER, 1988, p. 96). O *Dasein* não é meramente contemplativo e que de um ponto de vista contempla o mundo e que tem gana de se destituir do mundo e em outro momento obter o mundo de volta, isto é, um ser que pode existir uma hora no mundo e outra hora sem mundo. O modo do *Dasein* é ser-no-mundo.

A de-monstração fenomenológica do ser-no-mundo tem o caráter de uma recusa de encobrimentos e deturpações *porque* este fenômeno já é sempre, de certo modo, ‘visto’ em todo *Dasein*. E isto ocorre *porque* ele participa da constituição fundamental do *Dasein* na medida em que, com o seu ser, já se abriu à sua própria compreensão de ser. (HEIDEGGER, 1988, p. 97).

Embora o *ser-em* seja uma constituição fundamental do *Dasein*, na maioria das vezes ele é mal compreendido e mal interpretado, essa má compreensão e interpretação ontologicamente falando, se deve a própria constituição do *Dasein* que, na maioria das vezes, se compreende erroneamente, isto é, busca uma compreensão de si mesmo e do mundo a partir daquilo que ele não é, trata-se da compreensão a partir daquilo que vêm ao encontro “dentro” de seu mundo. A constituição ser-no-mundo é sempre conhecida pelo *Dasein*, porém, o seu sentido próprio é esquecido. O esquecimento é justamente porque na compreensão do ser-no-mundo o *Dasein* se apoia em entes intramundanos e realiza uma má “análise”, tentando encaixar a alma no corpo como se fossem dualidades e pudessem se colocados um dentro do outro. No dizer de Heidegger (1988) “Embora experimentado e conhecido pré-fenomenologicamente, o ser-no-mundo se torna *invisível* por via de uma interpretação ontologicamente inadequada”. (p. 97).

O que podemos entender por uma interpretação inadequada? O modo inadequado é justamente o esquecimento do modo de ser mais próprio. São os modos em que a sociedade compreende o homem e que, na maioria das vezes, se fundamentam nas ciências positivas, materialistas etc., como é o caso do biologismo ou a teoria do conhecimento que trata da relação sujeito-objeto e que se embasam na metafísica

tradicional e tratam o homem descartando o *ser-em*, como se o *Dasein* fosse sem mundo e precisassem se encaixar em um mundo.

“Se o ser-no-mundo é uma constituição fundamental do *Dasein* em que ele se move não apenas em geral mas, sobretudo, no modo da cotidianidade, então o *Dasein* já deve ter sido sempre experimentado onticamente”. (HEIDEGGER, 1988, p. 98). Por essa ótica o conhecimento não pode ser “obtido” na relação sujeito e objeto, uma vez que, sujeito e objeto não coincidem com *Dasein* e mundo.

4.2 O CONHECIMENTO DO MUNDO

Do que já foi dito vai se “aclarando” que o *Dasein* dispõe de uma compreensão ontológica de si mesmo, ainda que seja de modo indeterminado. Essa compreensão decorre da própria constituição fundamental *ser-no-mundo* do *Dasein* e que se move, na maioria das vezes, no modo da cotidianidade. Quanto ao conhecimento do mundo é fundamental que se aponte que o “conhecer é um modo de ser do *Dasein* enquanto ser-no-mundo, isto é, que o conhecer tem seu fundamento ôntico nesta constituição ontológica”. (HEIDEGGER, 1988, p.100).

Esse modo de compreensão coloca em risco o que já vinha sendo discutido desde a antiguidade sobre o que é o conhecimento: sua origem, seu fundamento e sua extensão, pois existe entre os que levantam o problema do conhecimento um certo acordo, isto é, destacam que para haver conhecimento é necessário um sujeito conhecedor e um objeto a ser conhecido. O sujeito conhecedor é compreendido como a mente, a consciência e o objeto a ser conhecido é o que se encontra dentro do mundo ou o próprio mundo.

Nessa discursão vamos exemplificar o pai da ciência moderna, Galileu (1564-1642), o empirismo de John Locke (1632-1704), o racionalismo de Descartes (1596-1650) e o apriorismo de Kant (1724-1804), no entanto, nosso objetivo não é fazer uma descrição dessas teorias, mas, na analítica do *Dasein*, tratar a questão do conhecimento de forma mais originária, sendo que essas teorias deixaram no esquecimento o ser-no-mundo e afirmaram a ciência moderna como a forma de conhecimento exato e válido.

Como já expomos anteriormente, na ciência moderna seguir o método é a garantia do conhecimento verdadeiro, refutá-lo é negar a verdade. Dessa forma a ciência é

metódica e procura conhecer as leis universais e que correspondem a verdade. Segundo Santos (1988) o italiano Galileu Galilei, século XVII, na tentativa da compreensão da realidade, descreveu o mundo natural como sendo escrito em caracteres matemáticos, uma espécie de livro, e que o homem conhecendo esses caracteres alcançaria o conhecimento verdadeiro superando as especulações sem fundamentos.

Embasando-se no método científico surgem duas tendências que se debruçam sobre o conhecimento: *o racionalismo e o empirismo*. O racionalismo tendo como representante fundamental Descartes, parte da “ideia” de que seus antecessores buscavam o conhecimento sem embasamentos sólidos e por isso não podiam garantir certezas sobre o que afirmavam. Descartes então se coloca em busca de um alicerce firme para a ciência e através da dúvida metódica chega a uma conclusão: é guiado pela razão que o homem chega a verdade. Acreditava que a razão possuía ideias inatas, sendo capaz de julgar o que condiz e o que não condiz com a verdade, isto é, somente embasando-se na razão o homem podia conhecer a realidade.

A razão possibilitava ao homem se desvencilhar das aparências e que tinham como fonte de informações os sentidos. Embasava-se na matemática, pois, acreditava que nela estava o modelo perfeito de ciência, uma vez que era universal, precisa e racionalmente demonstrável.

Em oposição ao racionalismo, que trata do conhecimento por meio de ideias inatas, surgem os empiristas, os mais conhecidos John Locke e Hume, e que acreditavam que a base do conhecimento se dava pelas experiências. A mente seria como uma “folha em branco” e que seria preenchida pelas experiências, isto é, tudo que havia na mente provinha dos sentidos.

Na “disputa” sobre a origem do conhecimento, embora o inatismo parta de que a fonte do conhecimento é a *razão* e os *empirista*, em oposição, evidencie as experiências como a fonte do conhecimento, em alguns pontos eles concordam, ou seja, da existência do sujeito que conhece e do objeto a ser conhecido. O conhecimento seria o sujeito apreender o objeto.

Nessa disputa entre inatismo e empirismo surge um terceira “teoria” conciliadora: o *criticismo*. Para Kant, fundador do criticismo, a fonte do conhecimento não está especificamente na razão e nem especificamente nas experiências. Afirma que o conteúdo

do conhecimento vem da experiência, mas para que de fato esse conteúdo seja conhecido ele precisa ser organizado na consciência de acordo com uma estrutura que já está no sujeito que conhece. Dessa forma as impressões são captadas pelos sentidos e sistematizadas por uma estrutura *a priori* que é constitutiva da própria racionalidade humana. Também destaca que os metafísicos não conseguiram separar os objetos das ideias do conteúdo do conhecimento, uma vez que as ideias podem ser pensadas mas não conhecidas, como é o caso das ideias de Deus, mundo e alma que são exigências para o pensar, todavia não objetos a serem conhecidos já que não são fenômenos.

Para Heidegger essa discursão é ôntica e na maioria da vezes passaram sobre o modo próprio de ser-no-mundo e quase sempre se embasam em *categorias* e quando falam do ser, já pressupõem um modo evidente de tratar a questão, pois, giram em torno de um termo central: *a substância*. A substância era compreendida como o que tem *existência independente, um existir por si*. Vamos elucidar o que René Descartes compreende por substância pelo fato que Heidegger, em *Ser e Tempo*, com a constituição fundamental *ser-no-mundo* vai desconstruindo esse modo de compreender a existência.

Descartes (2012) destaca duas substâncias: *res extensa e res cogitans*. Essas duas substâncias são independentes, a *res extensa* é a “coisa extensa”, isto é, o corpo, a matéria e a *res cogitans* é a “coisa pensante”. Afirmando uma imaterialidade do pensamento, isto é, um pensamento puro e capaz de existir sem a corporeidade e que é evidenciada na célebre frase: *penso, logo existo*. O “eu” é compreendido enquanto um existir, mas um existir que não exige a corporeidade e nem um mundo, trata-se de um puro pensamento, uma substância pensante. Desses dados uma compreensão vai se articulando na modernidade e que ainda é muito presente na atualidade, trata-se de um ente que conhece, que deve ser compreendido enquanto substância, e de um ente a ser conhecido, compreendido enquanto natureza.

O modelo padrão do conhecimento nessa perspectiva é a relação sujeito e objeto. A natureza enquanto aquilo que se conhece não tem em si conhecimento, o conhecimento está no ente que conhece, esse ente conhecedor é o homem, porém, esse conhecimento não é constatado em sentido somático, isto é, enquanto propriedade do corpo (externo), logo, o conhecimento está dentro do homem (interno) no sentido de essência. Para Heidegger essa dualidade de externo e interno para explicar o conhecimento é totalmente “contraditório”, pois, como é que o sujeito que conhece sai de sua interioridade e chega

a exterioridade? O estar dentro implica uma dualidade no sentido de que o corpo é um sepulcro, um depósito em que o agente conhecedor está dentro e que de vez em quando sai de seu recinto para conhecer algo externo e retorna para o interno. E mesmo que esse interno não seja compreendido enquanto herança da dualidade platônica, ele é totalmente problemático.

Os empiristas, também, seguem a mesma lógica dualista e procuram simplesmente inverter a “fonte” de conhecimento, pois, tiram a razão do centro e colocam as experiências sensoriais, baseiam-se no salto do exterior para o interior, negando a constituição ontológica do *Dasein*.

O criticismo de Kant, ao assumir o caráter conciliador entre o *inatismo* e o *empirismo*, diz que o conhecimento parte das experiências, porém é organizado pela estrutura *apriori*: a razão. Sintetiza que não há conhecimento das coisas “em si”, mas das coisas em “nós”, uma vez que trata da síntese dos fenômenos produzido em conceitos. Embora Kant tenha dado passos significados na questão do conhecimento ele não leva em consideração a constituição ontológica do *Dasein*, isto é, sua abordagem circula no campo ôntico.

Se analisarmos veremos que um dos pontos fundamentais do conhecimento na modernidade é o acúmulo de informações sobre as coisas e quanto mais eu conheço maior o prestígio social. O conhecimento cientificamente se relaciona com o poder. O domínio de técnicas e métodos são fundamentais já que se visa o pleno domínio da natureza. Um conhecimento “maduro” é aquele que supera a dúvida e que pode ser colocado a serviço de todos, isto é, que pode ser assumido por todos como evidente. Um historiador deve conhecer a história em seus múltiplos aspectos para que possa orientar os que pretendem conhecer a história, um biólogo precisa acumular o maior número de informações sobre a vida para repassar aos que procuram conhecimento na área. A medicina acumulou grandes informações sobre o homem sendo capaz de curá-lo de grandes males estabelecendo o controle das mais variadas doenças, a psicologia se articula no tratamento da mente e cria padrões de tratamento que possibilita um maior mando no agir humano. Conhecer implica em ter autoridade naquilo que faz, um fazer por excelência.

Entre as várias correntes do conhecimento um corpo extenso vai se tecendo como o verdadeiro. Esse corpo extenso vai ganhando uma certa credibilidade que aos poucos

vai se tornando quase que impossível discordar de sua credibilidade. A convicção de certeza recebe o carimbo de científico.

Conhecer modernamente implica em seguir um chão específico de informações que já nos recebe com setas que apontam o caminho a ser percorrido. O terreno já pode ser pré-visualizado no sentido de onde se quer chegar, pois o que precisa ser conhecido já está disponível por um acervo científico e seu alargamento pode ser conquistado com o uso de um método de respaldo: método científico.

No entanto “a ciência moderna produz conhecimentos e desconhecimentos. Se faz do cientista um ignorante especializado faz do cidadão comum um ignorante generalizado”. (SANTOS, 1988, p. 20).

Esses modos de tratos da ciência a partir de certas especialidades explica de certa forma o funcionamento das “coisas”, mas não se atenta para o ser, não ouve o ser. Ela cria uma rede de informações que se sobrepõem sobre o sentido mais próprio da existência, uma espécie de entulho que não permite que se “retorne” ao sentido originário da existência. O conhecer via critério científico é se envolver na rede de informações de modo que já não se visualize o horizonte originário do acontecer próprio do ser humano.

Heidegger (1988) esclarece que “[...] o conhecer em si mesmo se funda previamente num já-ser-junto-ao-mundo, no qual o ser do *Dasein* se constitui de modo essencial”. (p. 100). O *já-ser-junto-ao-mundo* deve ser compreendido, não enquanto um modo de contemplação ou de observação e sim enquanto *ocupação*, todavia, a ocupação não deve ser compreendida como tarefa de alguns homens, aqueles que vivem do trabalho braçal, enquanto outros são desocupados, o ser do *Dasein* para com o mundo é ocupação.

Enquanto ocupação, o ser-no-mundo é *tomado* pelo mundo de que se ocupa. É necessário que ocorra previamente uma *deficiência* do afazer que se ocupa do mundo para se tornar possível o conhecimento, no sentido de determinação observadora de algo simplesmente dado. (HEIDEGGER, 1988, p. 100).

Nesse sentido um artista não realiza um trabalho simplesmente de contemplação. Ao pintar uma obra de arte seu modo é de ocupação, pois se utiliza do pincel, da tinta, do tecido, de um local adequado e outras ferramentas de trabalho. Os “componentes” estão ali presentes embora nem sempre sejam “percebidos”. O não “perceber” é justamente um modo de ser tomado pelo mundo, em que cada ferramenta assume o seu papel de acordo com sua “finalidade”. Porém se o artista, em seu modo de ocupação, se debater com uma

situação que o “desconcerte”, devido uma deficiência no modo habitual do fazer, como, por exemplo, ao tentar utilizar uma determinada cor de tinta e ao lançar a mão para pegá-la e não encontrá-la, o fazer perde sua “conexão”, levando-o a observação de algo simplesmente dado. Essa observação, devido a deficiência do fazer, é que torna possível o conhecimento.

Na “observação” há a percepção de algo e que deve ser compreendida como algo enquanto algo, pois, não se trata de uma internalização daquilo que “observa” e nem de uma representação de algo. O *Dasein* não é uma espécie de “máquina” que contém em si uma memória “interna” onde ficam gravadas as informações ou que contém em si uma central interna de processamento de informações, que ao entrar em contato com o objeto o internaliza e o processa enquanto informação.

Em seu modo de conhecer o *Dasein* não sai de uma esfera interna e vai até a externa conhecer o objeto, pois não condiz com o seu ser. É fundamental que se “visualize” que, “em seu modo de ser originário, o *Dasein* já está sempre ‘fora’, junto a um ente que lhe vem ao encontro no mundo já descoberto”. (HEIDEGGER, 1988, p. 101). A descoberta do mundo é justamente porque o *Dasein* é em si mesmo ser-no-mundo e sem mundo não há conhecimento, embora na cotidianidade o *Dasein* se comporte esquecido dessa estrutura ontológica. Enquanto ser-no-mundo o *Dasein* não se internaliza no corpo ou é pura consciência. No ato de conhecer o *Dasein* “estar fora” junto ao objeto e nunca incluso no sentido de estar dentro do mundo ou dentro de um corpo, porém, “nesse ‘estar fora’, junto ao objeto, o *Dasein* está ‘dentro’, num sentido que deve ser entendido corretamente, ou seja, é ele mesmo que, como ser-no-mundo, conhece”. (HEIDEGGER, 1988, p. 101). O estar dentro só é compreendido porque no ato de conhecer não há nenhuma espécie de dualidade, o *Dasein* é sempre ser-no-mundo e é como é.

Afirmar que o *Dasein* é como é exige a fenomenologia hermenêutica para que não se caia nas armadilhas das teorias do conhecimento. Somente através da analítica do *Dasein*, enquanto fenômeno é que se tem acesso ao *Dasein* em sua simplicidade, isto é, tal como é. A “simplicidade” deve ser entendido enquanto o modo próprio do fenômeno mesmo que esse esteja de-caído no emaranhado de “coisas” que tentam esconder o seu sentido mais próprio.

Esse contexto de fundamentação dos modos de ser-no-mundo constitutivos do conhecimento do mundo evidencia que, ao conhecer, o *Dasein* adquire uma nova posição ontológica, no tocante ao mundo já sempre descoberto. (HEIDEGGER, 1988, p. 102).

O exame sobre o conhecimento podemos “sistematizar” nos seguintes aspectos. O que Heidegger destaca como conhecimento foge dos modelos de conhecimento tratados pelas ciências específicas, pois, a ciência trata de um sujeito que descreve, calcula, aceita ou descarta um objeto que está ao seu alcance. É um sujeito agente que no ato de conhecer os objetos se utiliza de critérios específicos a fim de superar as aparências (*dóxa*) e se fixar no saber (*epistéme*). Se baseia em um método próprio e que busca sua independência em relação ao senso comum, a religião e a filosofia. Em alguns aspectos o sujeito conhecedor é uma substância em si denominada de razão, em outra circunstância é um sujeito de experiências múltiplas e que devido a essas múltiplas experiências sensoriais vai preenchendo a razão de conhecimentos ou é o sujeito que possui uma estrutura *apriori*, razão, e uma segunda estrutura: os sentidos. A razão teria como tarefa, devido sua função, transformar as experiências dos fenômenos em conceitos, porém, esses modos de tratar o conhecimento não levam em consideração a estrutura ontológica do *Dasein*, giram especificamente no campo ôntico.

Esses modos de abordar o processo do “conhecimento” partem de um entendimento que pressupõem um já conhecer o homem e que tem como embasamento o que é repassado na cotidianidade mediana e que é resultado das crenças religiosas e das pesquisas das ciências específicas. Partem de um pre-determinismo sobre quem eu sou e manipulando este já conhecido vai criando novas verdades.

Heidegger não propõe uma nova ciência para tratar a questão do conhecimento, sua preocupação central é que no debate sobre como se dá o conhecimento há um forma de tratar o homem que segue um esquematismo religioso ou científico, isto é, um determinismo que já diz quem o homem é. Essa determinação nega a condição mais originária do homem (ser-aí), pois pressupõem uma certeza evidente onde simplesmente há um ente dado. Para Heidegger “conhecer [...] é um modo do *Dasein* fundado no ser-no-mundo”. (HEIDEGGER, 1988, p. 102). O ser-no-mundo é uma constituição ontológica e que “exige” um “alcançar” o ser. Para Heidegger sem a abertura para o ser, o conhecer será sempre um desconhecer o ser. Mesmo que as ciências particulares apliquem suas metodologias com os passos nas observações, criem hipóteses, façam experimentos e cheguem em generalizações, no fundo esses novos conhecimento

científicos somente ofuscam o acesso ao ser. A pergunta pelo sentido do ser, na perspectiva heideggeriana, assume a tarefa de possibilitar o conhecimento em seu sentido originário apontando que *a origem, o fundamento e a extensão do conhecimento*, tem o seu modo de ser na constituição ontológica do *Dasein*. Nesse aspecto todo conhecimento é hermenêutico e finito, sendo que o *Dasein* é ser-no-mundo e ser-para-a-morte.

Guiando-se pela analítica do *Dasein* Heidegger vai desconstruindo o que herdamos como conhecimento, nessa desconstrução ele coloca em cheque, nas “entrelinhas”, o modelo educacional moderno que tem como base a relação sujeito objeto e que se enraíza no modo próprio do impessoal.

Uma educação que trata o homem como um ente intramundano e que se guia segundo o padrão do método científico deve ser recolocada em questão com base na analítica do *Ser-ai*. É na analítica do *Dasein* na sua constituição de *cuidado* é que se pode abordar a educação enquanto possibilidade autêntica que retira os entulhos que vela o nosso modo próprio de ser-no-mundo.

4.3 A MUNDANIDADE DO MUNDO

Se alguém pedisse para descrevermos o mundo quase sempre tomaríamos algumas atitudes, ou começaríamos descrevendo falando das coisas que existem no mundo (árvores, animais, estrelas, ...) ou descreveríamos falando das construções humanas (fábricas, carros, casas, ...) ou falaríamos que o mundo é mau ou bom, ou resumiríamos na afirmação: o mundo é tudo aquilo que existe. Será que com essas descrições, somos capazes de questionar ontologicamente o mundo? Para Heidegger (1988) “*nem um retrato ôntico dos entes intramundanos nem a interpretação ontológica do ser destes entes alcançariam, como tais, o fenômeno do ‘mundo’*. Em ambas as vias de acesso para o ser ‘objetivo’ já se ‘pressupõe’, e de muitas maneiras, o ‘mundo’”. (p.104). Se as descrições dos entes intramundanos e nem a interpretação ontológica do ser destes entes não alcançam o fenômeno do “mundo”, então podemos crer que o mundo é um caráter do ser do *Dasein*, porém, por esse caminho o “mundo” não se tornaria subjetivo, uma vez que cada *Dasein* teria seu “mundo”? Como seria então possível um “mundo” comum a todos?

Heidegger diz que não se trata de um “mundo” no sentido dos entes intramundanos e nem do “mundo” no sentido da subjetividade de cada *Dasein*, mas da *mundanidade do mundo em geral*.

Heidegger (1988) ao tratar da mundanidade afirma que é “um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo. Este nós o conhecemos como uma determinação existencial do *Dasein*. Assim, a mundanidade já é em si mesma um existencial”. (p. 104-105). O acesso ao mundo se dá pela compreensibilidade do *Dasein*. É nele e por ele que se pode “falar” e compreender o mundo. Os entes intramundanos só são acessíveis no “mundo” porque o “mundo” é um caráter do *Dasein*, todavia, isso não impede que a investigação do mundo siga os entes intramundanos e seu ser.

A descrição ôntica não tem como mostrar o mundo, pois somente através de uma abertura ontológica do ser-no-mundo é que o mundo pode ser descrito enquanto fenômeno, já que fenômeno é o que se mostra enquanto estrutura ontológica. Sendo assim, é na mundanidade enquanto estrutura ontológica do *Dasein* que o mundo se mostra enquanto constituição do próprio *ser-á*.

Heidegger (1988) mostra que a palavra mundo na tradição possui várias significâncias, pode se referir a totalidade dos entes que podem simplesmente se dar dentro do mundo (sentido ôntico), pode significar o ser dos entes simplesmente dados no mundo (sentido ontológico), pode se referir ao contexto em que um *Dasein* vive como *Dasein* e que ora indica o mundo público, ora o mundo doméstico e “próprio” (ôntico). Por fim, mundo designa o conceito existencial-ontológico da *mundanidade*.

Neste trabalho quando utilizarmos a palavra mundo estamos nos referindo ao contexto em que um *Dasein* vive como *Dasein* e que ora indica o mundo público, ora doméstico e “próprio”. O adjetivo *mundano* indica um modo de ser do *Dasein*, já o termo *intramundano* indica o ente simplesmente dado no mundo.

A ontologia tradicional não se deu conta da constituição ontológica ser-no-mundo do *Dasein* e passou por cima do fenômeno da mundanidade. Suas interpretações do mundo se embasaram no ser de um ente intramundano: *natureza*. O itinerário que busca analisar o mundo pela descrição da natureza já pressupõe um mundo. O conhecimento por esta via se norteia em descrever minuciosamente os elementos que compõe a própria

natureza enquanto “coisas” dentro do mundo, vincula-se a descoberta do mundo no sentido de domínio da funcionalidade da própria natureza. Descrever a natureza significa demonstrar detalhadamente sua funcionalidade. Porém a natureza não poderá tornar compreensível a mundanidade, pois, é somente através da analítica do *Dasein* é que a mundanidade se torna acessível. No entanto sempre se passou por cima do fenômeno da mundanidade o que exige “adotar” uma base de partida fenomenal apropriada.

O ser-no-mundo e, com isso também, o mundo devem-se tornar tema da analítica no horizonte da cotidianidade mediana enquanto modo de ser *mais próximo* do *Dasein*. Para se ver o mundo é, pois, necessário investigar o ser-no-mundo cotidiano em sua sustentação fenomenal. (HEIDEGGER, 1988, p. 107).

O caminho adequado para se chegar a mundanidade deve partir do ser-no-mundo mediano, isto é, do *mundo circundante*. Deve-se buscar a mundanidade do mundo circundante através da interpretação ontológica dos entes que vem ao encontro dentro do mundo circundante.

4.4 MUNDANIDADE CIRCUNDANTE E GERAL

Vamos iniciar nossa abordagem com o ser dos entes que vem ao encontro no mundo circundante. “A de-monstração fenomenológica do ser dos entes que se encontram mais próximo se faz pelo fio condutor do ser-no-mundo cotidiano, que também chamamos de *modo de lidar* no mundo e *com* o ente intramundano.” (HEIDEGGER, 1989, p. 108). Nessa análise o ente que se mostra na ocupação do mundo circundante é o foco da questão devido que ele é o que está sendo usado, produzido etc. Esse ente se torna acessível quando é transferido para suas ocupações.

Em sua lida com os entes intramundanos o ser-no-mundo se dispersa em uma multiplicidade de modos de *ocupação*. O *Dasein* cotidiano já está sempre em um modo de ocupação, quando abre a porta da geladeira para tomar um copo de água, quando abre o trinco da porta para entrar em casa, quando serra um pedaço de madeira etc. O ente usado só se torna acessível no modo da ocupação, porém, para se conquistar um acesso fenomenológico a esse ente é necessário que se tome uma “posição” que não deixe o fenômeno dessa “ocupação” velado. No acesso ao ente é fundamental que o “trato” não seja de sujeito e objeto, pois, o ente não é um objeto de conhecimento. A tentativa de se

ter acesso ao ente apoiando-se em uma teoria do conhecimento só encobre o ente tal como ele é.

Que ente há de ser pré-tematizado (usado) e estabelecido como base pré-fenomenal? É comum tratarmos de forma ampla o que vem ao encontro como *coisas*. O tratamento do ente que vem ao encontro na ocupação de coisa desorienta o acesso ao próprio ente, sendo que coisa pode significar uma hora coisa de valor, outra hora coisa sem valor e assim sucessivamente. Para não ficar preso ao conceito de coisa Heidegger (1988) “denomina” o ente que vem ao encontro na ocupação com o termo *instrumento*. Na vida temos instrumentos de martelar, instrumentos de serrar, instrumentos de navegar, instrumentos de escrever. Porém, para o andamento do problema se faz necessário que se exponha o *modo de ser* do instrumento, isto é, o que faz de um instrumento ser instrumento ou qual a instrumentalidade do instrumento? Esclarece Heidegger “um instrumento nunca ‘é’. O instrumento só pode ser o que é num todo instrumental que sempre pertence a seu ser. Em sua essência, todo instrumento é ‘algo para...’”. (HEIDEGGER, 1988, p. 110).

Os diversos modos do *ser para* constituem uma totalidade instrumental. “Na estrutura ‘ser para’ (*Um-zu*), acha-se uma *referência* de algo para algo”. (HEIDEGGER, 1988, p. 110).

Heidegger (1989) destaca o seguinte exemplo: “O instrumento sempre corresponde à sua instrumentalidade *a partir* da pertinência a outros instrumentos: instrumento para escrever, pena, tinta, papel, suporte, mesa, lâmpada, móvel, janela, portas, quarto.” (p. 110). Na visão heideggeriana esses instrumentos não se mostram por si só, mas são sustentados pela totalidade instrumental. O quarto, neste exemplo, é o que vem primeiro ao encontro, nele o *Dasein* faz referência aos tijolos, cimento, areia, prego, martelo. Além disso é perceptível diversos instrumentos “singulares” como a instalação elétrica, a encanação de água. Também no quarto se utiliza da escrivaninha, da cadeira, da tinta, da caneta, do papel, da luz, dos livros, do computador etc. Esse quarto não se mostra enquanto algo vazio, mas enquanto instrumento de habitação.

Todavia, existe também o modo de ser do instrumento em que ele se revela por si mesmo: a manualidade. O martelo, por exemplo, “o próprio martelar é que descobre o ‘manuseio’ específico do martelo”. (HEIDEGGER, 1988, p. 111). Em uma construção

quando o “trabalhador”, ao realizar sua tarefa, se utiliza do martelo para pregar os pregos na madeira, ele martela os pregos necessários para realizar a tarefa exigida. Utiliza do serrote para serrar a madeira necessária. Seria absurdo o trabalhador pregar os pregos com o serrote e serrar com o martelo, pois não seria possível que se descobrissem o “manuseio” específico de cada instrumento.

“O modo de lidar com instrumentos se subordina à multiplicidade de referências do ‘ser para’ (*Um-zu*). A visão desse subordina-se é a *circunvisão*”. (HEIDEGGER, 1988, p. 111). O conceito *instrumento* utilizado por Heidegger não se restringe a qualquer ferramenta utilizada na realização de um trabalho, seu sentido é amplo onde comporta todas as instâncias da existência humana.

“É a obra que sustenta a totalidade das referenciais na qual o instrumento vem ao encontro”. (HEIDEGGER, 1989, p. 111). Na ocupação também a obra faz vir ao encontro o para que ela foi produzida. No entanto para o autor a obra produzida não é empregada somente no sentido *para*. Existe o modo em que “A própria produção já é sempre o emprego *de algo em algo*”. (HEIDEGGER, 1989, p. 112). Outro aspecto presente na obra é que ela faz referência a “materiais” diversos em que podem ser inumerados amplamente como pregos, taxas, martelo etc. Os pregos e o martelo também são produzidos do ferro e assim por diante.

A obra produzida não se refere apenas às possibilidades de emprego para que (*Wozu*) serve, nem à matéria de que (*Woraus*) é feita. Em situações meramente artesanais, a obra traz também uma referência ao portador e usuário. [...]. Com a obra, portanto, não se dá ao encontro apenas um ente manual mas também entes que possuem o modo de ser do homem, para os quais o produto se acha à mão na ocupação. (HEIDEGGER, 1988, p. 112-113).

É na obra em seu manuseio que se mostra o mundo doméstico e o mundo público. Quando se faz um par de sapatos para uso próprio é um modo de ocupação do âmbito doméstico, mas quando esse sapato é feito sobre medida para um ente que possuem o modo de ser do homem e que exige certos “padrões” para o uso público, pode-se dizer que neste público descobre-se a natureza do mundo circundante.

Diz Heidegger (1989, p. 113),

Pertence à essência da função de descoberta de cada empenho ocupacional no mundo imediato das obras a possibilidade de descobrir, segundo cada modo de empenho, o ente intramundano evocado na obra. Isso significa: descobri-lo nas referências constitutivas da obra, em vários graus de explicação e em diferentes envergaduras de aprofundamento da circunvisão.

Todavia se deve esclarecer que o mundo não é o resultado desses entes intramundanos, assim como também não é um ente intramundano. Na “verdade” os entes intramundanos só podem se mostrar por que o mundo *se dá*, isto é, o ser dos entes intramundanos só podem ser apreendidos pelo fenômeno do mundo.

“Se o mundo pode, de certo modo, evidenciar-se é porque ele já deve ter-se aberto. Pelo fato do mundo intramundano já se ter tornado acessível, o mundo já deve ter-se aberto previamente para a ocupação guiada pela circunvisão”. (HEIDEGGER, 1989, 119). Seguindo esse itinerário a interpretação toma um caminho que aponta que não é nos entes intramundanos que o mundo se mostra, na verdade os entes intramundanos só são possíveis de serem “visualizados” porque o mundo o possibilita. No dizer de Heidegger (1989) “O mundo é, portanto, algo ‘em que’ (*worin*) o *Dasein* enquanto ente já sempre esteve, para o qual (*worauf*) o *Dasein* pode apenas retornar em qualquer advento de algum modo explícito”. (p. 119).

Dizer que o mundo é algo em que o *Dasein* já sempre esteve, não significa que tal mundo já não está no presente, e sim que o mundo é uma constituição ontológica do *Dasein* que embora ele se comporte como se fosse sem mundo o seu sentido mais próprio é ser-no-mundo. Desse forma Heidegger (1989) destaca que “ser-no-mundo significa: o empenho não temático, guiado pela circunvisão, nas referências constitutivas da manualidade de um conjunto instrumental. A ocupação já é o que é, com base numa familiaridade com o mundo”. (p. 119). No entanto os entes intramundanos podem encobrir o *Dasein* fazendo com que ele se perca. O perde-se é quando o ente que somos tenta compreender o mundo e a si mesmo embasando-se no ente intramundano.

4.5 O MODO IMPESSOAL DE SER-NO-MUNDO

Uma das perguntas fundamentais que deve ser posta de forma adequada é sobre quem é o *Dasein* na cotidianidade. Essa resposta nos foi dada, em um primeiro momento, de que o *Dasein* é o ente que eu mesmo sou, isto é, que o ser é sempre meu. Essa afirmação permanece sempre questionável devido a problemática da questão e deve ser tratada sempre com reservas. Um dos pontos centrais dessa reserva é o fato de que a afirmação *eu mesmo sou* seja compreendida como um *Dasein* isolado, ou seja, sem mundo, implicando um problema ôntico e ontológico que parte de uma convicção que se sobrepõem às estruturas fundamentais. Heidegger destaca que:

Para que possa ser uma constituição essencial do *Dasein*, o 'eu' deve ser interpretado existencialmente. Desse modo, a pergunta quem só pode ser respondida na de-monstração fenomenal de um determinado modo de ser do *Dasein*. Se o *Dasein* só é ele mesmo próprio existindo, a constância desse ser-próprio assim como a sua possível 'inconstância' exige uma colocação ontológica existencial da questão, enquanto único acesso adequado à sua problemática. (HEIDEGGER 1988, p. 168).

Desse modo se aponta que a investigação se orienta pelo ser-no-mundo e o ponto de partida é a análise da cotidianidade onde o *Dasein* se encontra inicialmente e na maioria das vezes. Nessa perspectiva “o mundo do *Dasein* libera, portanto, entes que não apenas se distinguem dos instrumentos e das coisas mas que, de acordo com seu modo de ser de *Dasein*, são e estão ‘no’ mundo em que vêm ao encontro segundo o modo de ser-no-mundo”. (HEIDEGGER, 1988, p. 168). Isto é, são como o *Dasein* liberador distinguindo-se de algo simplesmente dado e a mão.

Enquanto ser-no-mundo o *Dasein* é ser com-os-outros, trata-se de um mundo compartilhado. “O ser-com determina existencialmente o *Dasein* mesmo quando um outro não é, de fato, dado ou percebido. Mesmo o estar-só do *Dasein* é ser-com no mundo. Somente *num* ser-com e *para* um ser-com é que o outro pode faltar”. (HEIDEGGER, 1988, p. 172). O estar-só, em um lugar não significa, em hipótese alguma, desvincula-se do ser-com, mesmo decaídos e isolados o nosso modo de ser é de ser-com essencialmente no sentido ontológico-existencial.

Segundo Heidegger (1988) “O próprio *Dasein* só é na medida em que possui a estrutura essencial ser-com, enquanto co-pre-sença que vem ao encontro de outros”. (p. 172). É o ser-com que constitui o ser-no-mundo e sua relação para com-os-outros é de preocupação. A preocupação tem os seus modos, por exemplo, o modo cotidiano é caracterizado pela deficiência e indiferença. Esses modos seguem um itinerário que procuram tratar o *ser-aí* como algo simplesmente dado, trata-se de um “intervalo” entre dois extremos do sentido positivo do ser-para-com-os-outros.

O modo positivo, para Heidegger, possui duas possibilidades extremas. “Ela pode, por assim dizer, retirar o ‘cuidado’ do outro e tomar-lhe o lugar nas ocupações, *substituindo-o*”. (HEIDEGGER, 1988, p. 173). Ou “a possibilidade de uma preocupação que não substitui o outro, mas que se lhe *antepõe* em sua possibilidade existenciária de ser, não para lhe retirar o ‘cuidado’ e sim para devolve-lhe como tal”. (HEIDEGGER, 1988, p.174).

É do modo do *Dasein*, enquanto ser-com, ser em função dos outros. Porém esse dado deve ser compreendido em sentido existencial, pois, mesmo quando não há a aceitação do outro, quando se acredita que ele é desnecessário, sem importância, mesmo assim, o *Dasein é ser-com*. A tentativa de se tentar compreender o *Dasein* por um caminho que o desvincula de ser-no-mundo, tentando encontrar um “lugar” que seja o ponto de partida do qual ele sai para o encontro com o mundo e num determinado esforço procura se encaixar já fere o seu sentido originário. O modo próprio do *ser-aí* já implica ser-no-mundo e enquanto ser-no-mundo ele é ser-com-os-outros.

Esse ser-com-os-outros não deve ser compreendido enquanto um aglomerado de pessoas que se situam em um determinado local, no sentido de estarem dentro do mundo, que hora pode encaixar-se no mundo e hora retirar-se do mundo, umas vezes ser-com-os-outros e outras ser-sem-os-outros. Não há como o *ser-aí* retirar-se do mundo e ser-sem-os-outros, pois o ser-com constitui existencialmente o ser-no-mundo.

Heidegger (1988) destaca o “fato do *Dasein*, enquanto convivência cotidiana, estar sobre a *tutela* dos outros. Não é ele próprio que é, os outros lhe tomam o ser. O arbítrio dos outros dispõe sobre as possibilidades cotidianas de ser do *Dasein*. Mas os outros não são *determinados*”. (p.179). O outro tem o aspecto de um não-determinado, no sentido de ser “todos e ninguém”, isto é, qualquer outro pode representá-lo. Decaído de seu sentido mais próprio e sem abertura o *Dasein* é assumido pelo o outro sem que se dei conta de tal domínio. É um estar-aí esquecido de si devido a convivência do cotidiano, onde “o quem não é este ou aquele, nem o próprio do impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos. O ‘quem’ é o neutro, o *impessoal*”. (HEIDEGGER, 1988, p. 179).

No mundo circundante público, devido ao seu próprio acontecer, seja nos meios de comunicação, nas organizações públicas, entre outras, “cada um é como o outro” (HEIDEGGER, 1988, p. 179). Esse ser como o outro dissolve o modo próprio do *Dasein*, e esquecido de si realiza-se seguindo um padrão que se alicerça pela falta de surpresa. Neste aspecto Heidegger (1988) diz que acabamos seguindo o estabelecido, isto é, lemos, dançamos, cantamos, trabalhamos, estudamos como impessoalmente se faz, julgamos, opinamos, indagamos sobre os mais diversos assuntos como impessoalmente se faz. Outras vezes nos revoltamos, nos rebelamos como impessoalmente se faz. O impessoal prescreve o nosso modo cotidiano.

Os modos próprios de ser do impessoal promove a *medianidade* que “é um caráter existencial do impessoal”. (HEIDEGGER, 1988, p. 179). Na *medianidade* há um nivelamento de “todas as possibilidades de ser”. (HEIDEGGER, 1988, p. 180). O que é originário perde o seu modo de ser tornando-se como algo que já é muito conhecido. As conquistas resultado do esforço são tomadas de forma tal que tornam-se banais. Três são as “características” apresentadas por Heidegger como *modo de ser do impessoal*. São as seguintes:

Espaçamento, medianidade, nivelamento constituem, como modos de ser do impessoal, o que conhecemos como a ‘public-idade’. Esta rege, já desde sempre, toda e qualquer interpretação do *Dasein* e do mundo, tendo razão em tudo. E isso não por ter construído um relacionamento especial e originário com o ser das ‘coisas’, nem por dispor de uma transparência expressa e apropriada do *Dasein*, mas por não penetrar ‘nas coisas’, visto ser insensível e contra todas as diferenças de nível e autenticidade. A public-idade obscurece tudo, tomando o que assim se encobre por conhecido e acessível a todos. (HEIDEGGER, 1988, p. 180).

Na publicidade, constituída pelo espaçamento, medianidade e nivelamento, encontra-se uma certa evidência das coisas devido ao modo “superficial” de interpretar o mundo e o *Dasein*. Essa interpretação orienta-se pela inautenticidade, pois, não consegue penetrar “nas coisas”, mais dita como essas coisas são retirando a responsabilidade de cada *Dasein*. O não responsabilizar é resultado de um modo próprio da publicidade em que o “alguém” já se manifesta como ninguém.

Nessa dinâmica do impessoal “todo mundo é outro e ninguém é si próprio. O impessoal, que responde à pergunta *quem* do *Dasein* cotidiano, é *ninguém*, a quem o *Dasein* já se entregou na convivência de um com outro”. (HEIDEGGER, 1988, p. 181).

A publicidade consegue anular todas as formas de ser-autêntico possibilitando que se conviva comumente no esquecimento do ser.

Na obra *Ser e Tempo* Heidegger assinala que o homem moderno se orienta, quase sempre, pela publicidade tratando as “coisas” de modo evidente. Procura constantemente nivelar os modos de ser por um conhecimento acessível e prático. Trata-se de um homem disperso no impessoal.

Esses aspectos que “constituem” o impessoal dão “consistência” ao modo do *Dasein* em que “o si próprio do *Dasein*, o si próprio do outro ainda não se encontraram e, assim também não se perderam”. (HEIDEGGER, 1988, p. 181). Trata-se de uma

“realidade” do ser-aí em sua cotidianidade, uma espécie de concretização. *O “impessoal é um existencial e, enquanto fenômeno originário, pertence à constituição positiva do Dasein”*. (HEIDEGGER, 1988, p. 182).

Enquanto fenômeno originário pertencente ao ente que somos, o impessoal é o modo próprio do *Dasein* cotidiano, “significando” que o *Dasein* encontra-se disperso na impessoalidade “precisando encontrar-se a si mesmo”. (HEIDEGGER, 1988, p. 182). E enquanto não se encontra a interpretação do mundo e do ser-no-mundo são guiados pelo próprio-impessoal e se encaminham pelos limites da medianidade.

Desta forma Heidegger (1988) destaca que “de início, o *ser-aí* [...] está no mundo comum, descoberto pela medianidade. [...], ‘eu’ não ‘sou’ no sentido do propriamente si mesmo e sim os outros nos moldes do impessoal. [...] De início, o *ser-aí* é impessoal e, na maior parte das vezes, assim permanece”. (p. 182).

O impessoal possibilita que o ente que nós mesmos somos se sinta seguro na condição de outro e de ninguém. Embora se sinta dono de si, no fundo se fecha para as possibilidades mais próprias, pois interpreta-se como ente intramundano e passa por cima do próprio fenômeno do mundo e procura entender o ser dos entes como se fossem “algo” simplesmente dado dentro do mundo. No modo do impessoal o *Dasein*, cotidianamente, no início se encobre de tal forma que não é encontrado. O impessoal se responsabiliza de mostrar o que é certo e errado, justo e injusto, prudente e imprudente. “O impessoal *tira o encargo* de cada *Dasein* em sua cotidianidade”. (HEIDEGGER, 1988, p. 180).

Sem assumir seu encargo o ente que nós mesmo somos se “nega” a ser, pois o impessoal é que assume a tarefa de responder quem somos, revelando-se como o sujeito da cotidianidade. Assim, “o próprio do *Dasein* cotidiano é o *próprio-impessoal* [...]. Enquanto o próprio-impessoal, cada *Dasein* se acha *disperso* na impessoalidade, precisando ainda encontrar a si mesmo”. (HEIDEGGER, 1988, p 182). Essa dispersão é o modo da ocupação.

Nessa perspectiva percebe-se que “de início, o *Dasein* é impessoal e, na maior parte das vezes, assim permanece”. (HEIDEGGER, 1988, p. 182).

O permanecer no impessoal é uma espécie de encobrimento que não possibilita novas aberturas, uma espécie de “enquadramento” que não permite a eliminação dos entulhos que os mantêm dentro de um “ciclo” obscuro.

4.6 A ABERTURA

“O que, no entanto, ainda há para se mostrar no ser-no-mundo, além das remissões essenciais de ser-junto-ao-mundo (ocupação), de ser-com (preocupação) e de ser-próprio (quem)?”. (HEIDEGGER, 1988, p. 185).

O direcionamento se dá na abertura essencial do *Dasein*, essa abertura é o *pre*. “O *Dasein* sempre traz consigo o seu *pre*, e, desprovido dele, ele não apenas deixa de ser de fato, como deixa de ser o ente dessa essência. *O Dasein é a sua abertura*”. (HEIDEGGER, 1988, p. 187)

Enquanto ser-no-mundo a existência constitui a essência do *ser-aí*, isto é, o *Dasein* é o ente que coloca em jogo o seu próprio ser já que não possui uma essência que antecede a existência.

Como Heidegger aborda vários existenciais na explicação do ser-em como tal abordaremos aqui a de-cadência e o estar-lançado.

4.7 A DE-CADÊNCIA E O ESTAR-LANÇADO

Vários são os modos em que o *Dasein* realiza cotidianamente a abertura do ser-no-mundo. Um desses modos é a de-cadência que é uma constituição do ser do *Dasein*. Segundo Heidegger (1988) a de-cadência indica que na maioria das vezes o *Dasein* está junto e no “mundo” das ocupações, no sentido de perder-se na public-idade do impessoal. Esse perde-se é a queda do *Dasein* e quer dizer “que o *Dasein* já sempre caiu de si mesmo e de-caiu no ‘mundo’”. (HEIDEGGER, 1988, p. 237).

Empenhado na convivência, enquanto de-caído, o ente que nós mesmo somos, é conduzido pelo falatório, curiosidade e ambiguidade, trata-se de um modo impróprio de ser e que “constitui justamente um modo especial de ser-no-mundo em que é totalmente absorvido pelo ‘mundo’ e pela co-pre-sença dos outros no impessoal”. (HEIDEGGER, 1988, p. 237).

A de-cadência não quer dizer que, anteriormente, o *Dasein* se encontrava em uma outra dimensão pura e longe da convivência do mundo e da qual tinha uma visão plena de si mesmo. Isto é, uma espécie de estado originário do qual se desligou e caiu no mundo. O itinerário é que “enquanto ser-no-mundo de fato, o *Dasein*, na de-cadência, já de-caiu *de si mesmo*; mas não de-caiu em algo ôntico com o que ele se deparou ou não se deparou, no curso de seu ser, e sim no *mundo* que, em si mesmo pertence ao ser do *Dasein*”.

(HEIDEGGER, 1988, p. 237). A de-cadência é um modo existencial de ser do *Dasein*, isto é, de ser-no-mundo.

Enquanto um modo existencial de ser-no-mundo, a de-cadência é expressa pelo falatório, pela curiosidade e pela ambiguidade.

O falatório abre para o *Dasein*, numa compreensão, o ser para o seu mundo, para os outros e para consigo mesmo, mas de maneira a que esse ser para... conserve o modo de uma oscilação sem solidez. A curiosidade abre toda e qualquer coisa de maneira a que o ser-em esteja em toda parte e em parte alguma. A ambiguidade não esconde nada à compreensão do *Dasein*, mas só o faz para rebaixar o ser-no-mundo ao desenraizamento do em toda parte e em parte alguma. (HEIDEGGER, 1988, p. 238).

O falatório não é uma “realidade” fora da convivência e que assume a empreitada de coagir o *ser-aí*. O que se diz por falatório “é o modo de ser da própria convivência”. (HEIDEGGER, 1988, p. 239). Na convivência o *Dasein* “dispõe” para si mesmo modos que proporcionam a queda. No dizer de Heidegger (1988) “é que o ser-no-mundo já é em si mesmo *tentador*”. (p. 239). Em seu modo tentador e “envolvido” pela interpretação pública o *Dasein* se orienta como se já estivesse visto e compreendido tudo. É tomado por uma certa segurança que mostra que tudo está em ordem e tranquilo.

A tranquilidade não mantém o *ser-aí* “esclarecido”, mas promove agitações desregradas aumentando a decadência. “A curiosidade multidirecionada e a inquietação de tudo saber dá a ilusão de uma compreensão universal do *Dasein*. Mas o *que* propriamente se deve compreender permanece, no fundo indeterminado e inquestionado”. (HEIDEGGER, 1988, p. 239). O ente que nós mesmo somos, em seu modo decadente, se conduz a uma alienação, pois encobre o seu-poder-ser mais próprio.

A alienação não deve ser compreendida como se o *Dasein* estivesse fora de si, mas é um modo em que ele busca de forma exagerada a fragmentação de si mesmo. “A alienação da de-cadência, tentadora e tranquilizante, em sua mobilidade própria, faz com que o *Dasein* se atrole e *aprisione* em si mesmo”. (HEIDEGGER, 1988, p. 240).

Com a especificidade do modo de ser da decadência demonstrados na tentação, tranquilidade, alienação e prisão, Heidegger (1988) aponta que “o *Dasein* se precipita de si para si mesmo”. (p. 240). Sendo a precipitação a mobilidade do *Dasein* em seu próprio ser.

A de-cadência não determina apenas existencialmente o ser-no-mundo. [...] também revela o caráter de mobilidade e de lance do estar-lançado que se pode

impor a si mesmo na disposição do *Dasein*. O estar-lançado não só não é um ‘feito pronto’ como também não é um fato acabado. Pertence à facticidade do *Dasein* ter de permanecer em lance enquanto for o que é e, ao mesmo tempo, de estar envolto no turbilhão da impropriedade do impessoal. (HEIDEGGER, 1988, p. 240).

A decadência não é um modo em que o *ser-aí* se encontra fora do mundo e que precisa retornar ao mundo, também não é um modo dos entes intramundanos. A decadência é um modo de ser-no-mundo no modo impróprio.

“A existência *própria* não é algo que paire por sobre a de-cadência do cotidiano. Em sua estrutura existencial, ela é apenas uma apreensão modificada da cotidianidade”. (HEIDEGGER, 1988, p. 241). O que se diz de de-cadência, no sentido heideggeriano, não é um termo que indique que se está envolvido em uma vida pecaminosa e que se deve regressar a vida virtuosa. Pois, a de-cadência é um modo de ser-no-mundo.

O tratamento que se vincula de que a superação da de-cadência se faz pela superação do pecado pelo fortalecimento da alma, não condiz com o modo de ser do *Dasein*. Não há como o *Dasein* superar o mundo, no sentido de ser-sem-mundo. A existência *própria* não é superar o pecado e o mundo, esse sentido de compreensibilidade é fruto de uma interpretação de cunho “religioso” e que trata o homem enquanto ser desvinculado do mundo em seu sentido mais próprio, isto é, o homem enquanto um espírito divino. Porém é uma compreensão conceitual e já “nasce” da condição de ser-no-mundo e não vice-versa.

5 ABERTURA ORIGINÁRIA DO SER-AÍ

Para Heidegger (1988) “Ser-no-mundo é uma estrutura contínua e originariamente *total*”. (p. 243).

O *Dasein*, em razão da disposição a que pertence de modo essencial, possui um modo de ser em que ele já se põe diante de si mesmo e se abre para si em seu estar-lançado. O estar-lançado, porém, é o modo de ser de um ente que sempre é suas próprias possibilidades e isso de tal maneira que ele se compreende nessas possibilidades e a partir delas (projeta-se para elas). (HEIDEGGER, 1988, p. 244).

O estar-lançado é a condição existencial na qual o *Dasein* já se encontra e onde está em jogo o seu próprio ser.

O *Dasein* não é uma consciência do mundo e de si mesmo, mas enquanto estar-lançado ele se abre para si em suas próprias possibilidades. Para Heidegger (1988) “O ser-no-mundo já é sempre numa de-cadência”. (p.244). Essa compreensibilidade é

resultado do modo da cotidianidade em que nos encontramos na maioria das vezes. Neste aspecto Heidegger (1988) diz que se pode, portanto, determinar “*a cotidianidade mediana do Dasein como ser-no-mundo aberto na de-cadência que, lançado, se projeta e que, em seu ser junto ao ‘mundo’ e em seu ser-com os outros, está em jogo o seu poder-ser mais próprio*”. (HEIDEGGER, 1988, p. 244).

Já foi demonstrado que o *Dasein* é um ente que se difere do ser de algo simplesmente dado, assim como dos entes intramundanos. Foi apontado, também, que o *Dasein* é o ente que questiona o seu próprio ser. Existiria, como indaga Heidegger (1988), uma disposição compreensiva no *Dasein* em que ele estaria aberto para si mesmo de modo privilegiado?

A resposta a essa questão basilar não pode ser “procurada” na ideia de homem, pois, o que se entende por homem já está tomado de pré-conceitos e se articula no campo ôntico. A interpretação a ser feita é a do *Dasein* e conduzida por si mesmo. Tal exigência se faz pelo “fato” de que o *Dasein* se relaciona com o seu ser. Essa relação só é possível porque “É sendo que o *Dasein* está aberto para si mesmo em seu ser”. (HEIDEGGER, 1988, p. 245).

A abertura é constituída pela compreensão e disposição, de modo que existe uma disposição compreensiva no *Dasein* que mantém uma abertura privilegiada, abrangente e originária. Essa abertura faz com que o ente que nós mesmo somos se torne acessível em sua simplicidade, ou seja, tal como se é.

5.1 A DISPOSIÇÃO DA ANGÚSTIA

A angústia é um tema em destaque na modernidade, basta assistirmos um programa de televisão ou fazermos uma pesquisa na Internet para verificarmos que existe um grande número de pesquisadores da área da religião, da psicologia e de outras áreas do conhecimento que procuram falar sobre as causas da angústia em nossos dias. É comum, por exemplo, nos noticiários afirmarem que ela surge por causa das grandes alterações provocadas no convívio social e que partem do modelo familiar, do mercado de trabalho, do assédio do entretenimento, do modelo sócio-político etc.

O novo cenário apresentado pela modernidade ordena que o homem siga uma estrutura de significados que determina um modo de viver “progressista”. Apresenta uma rotina padrão onde se segue horários estabelecidos para entrar e sair do trabalho. Quando

voltam para suas casas comumente um kit de recepção lhe dá boas vindas: o televisor, o computador/internet e os alimentos industrializados. É um protótipo de homem que vive cobrando de si mesmo liberdade financeira, boa aparência, saúde etc. Quando esses elementos basilares lhes faltam ele se sente vazio e isolado, muitos entram em depressão (conhecida como o mal do século). Heidegger chama essa padronização de comportamento de modo impessoal.

Na cotidianidade há uma certa discussão sobre a angústia, no entanto essa discussão fica presa ao manual intramundano, não adentra, fenomenologicamente, a questão mais própria. Todavia, o manual embora se afirme que não tem nada a ver, esse *nada* se funda em algo mais “profundo”, isto é, o *mundo*.

No entanto, o que abordaremos como angústia na obra *Ser e Tempo* se confronta de modo profundo com a denominação de angústia moderna.

Em *Ser e Tempo* a angústia é apresentada como uma disposição vital para uma abertura distinta que possibilita um modo de ser autêntico. “Enquanto possibilidade de ser do *Dasein*, a angústia, junto com o próprio *Dasein* que nele se abre, oferece o solo fenomenal para a apreensão explícita da totalidade originária do *Dasein*. Esse ser desentranha-se como *cuidado*²”. (HEIDEGGER, 1988, p. 245).

Vamos partir da análise da de-cadência para penetrarmos de forma mais precisa na disposição da angústia. Para Heidegger (1988) “imersão no impessoal junto ao ‘mundo’ das ocupações revela que o *Dasein* foge de si mesmo como seu próprio poder-ser propriamente”. (p. 247).

O “mundo” das ocupações toma o *Dasein* para si de certa maneira que ele acaba se sentindo familiarizado. Nessa pertença familiar ele se sente confortável é o lugar onde ele quer estar. Qualquer desconforto que o desorienta em relação a essa realidade é considerado ameaçador. E quando o que o ameaça é o seu próprio ser ele se refugia nessa familiaridade do modo impessoal na tentativa de escapar de si mesmo.

“Chamamos de ‘fuga’ de si mesmo o fato do *Dasein* de-cair no impessoal e no ‘mundo’ das ocupações”. (HEIDEGGER, 1988, p. 249). Nesse aspecto, Heidegger (1988)

² Utilizaremos no corpo do trabalho o conceito cuidado mesmo nas citações de algumas traduções de *Ser e Tempo* que fazem preferência pelo conceito de cura.

destaca que o “caráter de fuga tem apenas o retirar-se, baseado no temor daquilo que desencadeia o temor, isto é, do ameaçador”. (p.249).

É comum tratarmos o que é angústia como temor, porém, embora haja um vínculo entre os dois, angústia e temor, são distintos. No temor aquilo que se teme é sempre um ente intramundano³, na angústia não se teme um ente intramundano. A angústia, na verdade, é que possibilita o temor. No expor de Heidegger (1988) “*o desvio da decadência se funda na angústia que, por sua vez, torna possível o temor*”. (p. 249).

Sem a angústia o *Dasein* encontra sua morada no modo decadente e nele vive sem maiores aspirações e interpreta-se a partir dos entes intramundanos. No entanto, os entes intramundanos não podem angustiar o *Dasein*. Com que então o *Dasein* se angustia?

“Para se compreender o que se quer dizer com fuga de-cadente de si mesmo, inerente ao *Dasein*, é preciso lembrar que a constituição fundamental do *Dasein* é ser-no-mundo. *Aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal*”. (HEIDEGGER, 1988, 249).

Nesse aspecto de “distinção” entre temor e angústia é que o primeiro teme por um ente intramundano e o segundo se angustia pelo ser-no-mundo como tal. Por esse caminho, o que angustia a angústia é indeterminado e aponta que os entes intramundanos são “irrelevantes”. Para Heidegger (1988) “nada do que é simplesmente dado ou que se acha à mão no interior do mundo serve para a angústia com ele angustiar-se”. (p.250).

Embora, frequentemente, diga-se que se está angustiado com aquilo que vem ao encontro no fundo estamos nos referindo ao modo do temor e não ao modo da angústia. Na angústia o que ameaça não vem ao encontro por uma direção determinada. “O que caracteriza o referente da angústia é o fato do ameaçador não se encontrar em *lugar algum*. Ela não sabe o que é aquilo com que se angustia.” (HEIDEGGER, 1988, p.250). No temor aquilo de que se teme hora vem de “baixo”, hora vem de “cima”, hora vem de “dentro” e permite que se aponte o que tememos.

Aquilo com que a angústia se angustia é o ‘nada’ que não se revela ‘em parte alguma’ [...]. A total insignificância que se anuncia no nada e no parte alguma não significa ausência de mundo. Significa que o ente intramundano em si mesmo tem tão pouca importância [...]. (HEIDEGGER, 1988, p. 250).

³ São os entes que não possuem o modo de ser do *Dasein*.

Na angústia não são os entes intramundanos que angustiam e sim o mundo que se impõe em sua mundanidade. Nesse aspecto se “descarta” que a soma de tudo que é simplesmente dado possa angustiar. O que angustia é o mundo uma vez que o *Dasein* é ser-no-mundo.

“A angústia se angustia com o próprio ser-no-mundo”. (HEIDEGGER, 1988, p. 251). O que angustia não é o fato de estarmos dentro do mundo, aliás, como já mencionamos anteriormente, o modo do *ser-ai* não é de uma alma que se encaixa em um corpo dentro do mundo. O modo próprio do *Dasein* é de ser-no-mundo. “O angustiar-se abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo”. (HEIDEGGER, 1988, p. 251). O mundo não é uma abstração, mas uma constituição ontológica, isto é, o modo de ser do *Dasein* é ser-no-mundo. Embora se passe costumeiramente por sobre essa constituição ontológica é fato que não há *Dasein* sem mundo. Como destaca a obra *Ser e Tempo*:

A angústia se angustia pelo próprio ser-no-mundo. Na angústia o que se encontra à mão no mundo circundante, ou seja, o ente intramundano em geral, se perde. O ‘mundo’ não é mais capaz de oferecer alguma coisa nem sequer a co-pre-sença dos outros. A angústia retira, pois do *Dasein* a possibilidade de, na de-cadência, compreender a si mesmo a partir do ‘mundo’ e na interpretação pública. Ela remete o *Dasein* para aquilo pelo que a angústia se angustia, para o seu próprio poder-ser-no-mundo. (HEIDEGGER, 1988, p. 251).

A angústia “promove” uma abertura que leva o “mundo” a torna-se insignificante, em que o ente que nós mesmo somos já não consegue compreender a si mesmo a partir do impessoal. Se no modos como o falatório o *Dasein* tinha compreensão de si mesmo a partir do “mundo”, com a angústia essa compreensão evidente e proveniente da interpretação pública se dissipa. Aquilo com que a angústia se angustia não é o “mundo” no sentido das “coisas” intramundanas, daquilo que é dado e que vem ao encontro e sim do próprio poder-ser-no-mundo. A angústia singulariza o *Dasein* em seu próprio ser-no-mundo.

A angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o *ser-livre para* a liberdade de assumir e escolher a si mesmo. A angústia arrasta o *Dasein* para o *ser-livre para...* [...]. Para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. (HEIDEGGER, 1988, p. 252).

A singularidade do *Dasein* implica que ele abriu o seu sentido mais próprio. É o modo em que ele não se deixa arrastar pelo impessoal, uma vez que o impessoal perde sua “força de sedução” e já não é capaz de aprisionar o *ser-ai* em modos próprios-impróprios. O modo próprio do impróprio é quando mesmo em um estado de inautenticidade o *Dasein* se sente seguro e confortável, acredita que tem a resposta para

todos os seus problemas, seja porque estudou em uma universidade renomada, seja porque é detentor de uma fortuna em dinheiro e bens ou mesmo pelo fato de exercer uma vocação sacra etc.

Esse próprio do impessoal no fundo é um modo impróprio, pois não permite que o *Dasein* se entregue à responsabilidade de ser aquilo que já sempre é. A angústia é uma disposição privilegiada por possibilitar que o *ser-aí* abra o mundo como mundo. Ela “confere ao *Dasein* justamente um sentido extremo em que ele é trazido como mundo para o seu mundo e, assim, como ser-no-mundo para si mesmo”. (HEIDEGGER, 1988, p. 252). A angústia “arranca” o *ser-aí* de seu modo impróprio singularizando-o.

Angustiado o *Dasein* não se sente em casa e estranha o que considera familiar e acolhedor, o “mundo costumeiro” se torna desordenado e ele já não se conhece “em lugar algum”. No dizer de Heidegger (1988) “a angústia [...] retira o *Dasein* de seu empenho de-cadente no ‘mundo’”. (p. 253).

Uma vez não sentindo-se em casa, o ente que nós mesmo somos, não foge dos entes intramundanos, mas sim “da estranheza inerente [...] enquanto ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser”. (HEIDEGGER, 1988, p. 253).

Sem o conforto daquilo que é familiar o *Dasein* procura a tranquilidade do modo impróprio que foi rompido pela angústia, pois, se sente necessitado de alicerce que lhe dê sustentação em suas ocupações.

No cotidiano ele se sente realizado com seus afazeres, estuda, trabalha, aproveita as horas de diversão. Se articula por um vínculo de certezas que a ciência lhe oferece, realiza atos políticos, procura controlar o tempo de acordo com suas necessidades. Quando se sente “angustiado” procura meios para restabelecer o controle de si mesmo, indo às compras, praticando uma atividade esportiva, assistindo um programa de sua preferência. Pois, sabe que a angústia é sinal de que algo não está ocorrendo bem. Então assume novas atitudes para superá-la, como fazer regimes, convidar os amigos para uma rodada de bebidas, realizar a terapia do amor ou fazer uma bateria de exames e tomar os medicamentos para ter a “tranquilidade” restabelecida.

A angústia não é bem vinda nos afazeres cotidianos, uma vez que não permite viver bem. Normalmente se não é confortável viver angustiado então nos refugiamos naquilo que devolve o conforto.

A angústia não se angustia por algo que vem de “fora”, embora possibilite o temor a algo intramundano, o que angustia na angústia não se encontra nos entes intramundanos, ou seja, o que angústia não é o mesmo que causa o temor.

O *Dasein* não tem como escapar da angústia, pois somos angustiados pelo próprio ser-no-mundo. A angústia é uma constituição fundamental e que pode surgir a qualquer momento. Cotidianamente nos desviamos para a public-idade para nos sentirmos seguros e familiarizados, todavia, essa fuga nos aprisiona no modo da de-cadência.

Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada na medida em que ela singulariza. Essa singularização retira o *Dasein* de sua de-cadência e lhe revela a propriedade e a impropriedade como possibilidade de seu ser. Na angústia, essas possibilidades fundamentais do *Dasein*, que é sempre minha, mostram-se como elas são em si mesmas, sem se deixar desfigurar pelo ente intramundano a que, de início e na maior parte das vezes, o *Dasein* se atém”. (HEIDEGGER, 1988, p. 255).

Em sentido originário, a angústia é o que possibilita ao *Dasein* abrir uma fenda na crosta criada pelo modo da cotidianidade. Uma espécie de “condução” que permite transcender o já estabelecido pelo ditame da de-cadência, revelando o que estava oculto. A angústia remete para o acontecer originário do ente que nós mesmo somos.

Seibt (2015) esclarece que a “Angústia é aquilo que acomete o ser-aí, sem que seu porquê, sua causa, suas relações de causalidade sejam identificáveis, mas simplesmente introduz na ordem e no cosmos da vida cotidiana uma desordem e uma sensação de caos que desestabiliza [...]”. (p. 148).

“O perigo que nos espreita e em toda parte nos acua é o mundo como mundo, originário e diretamente, que se abre para o *Dasein* desabrigado”. (NUNES, 2002, p. 19).

A falta de abrigo exige do *Dasein* uma atitude que pode ser de esconder-se à sombra dos entes intramundanos ou de uma postura radical que exige que os entes intramundanos se “esquive” cedendo lugar ao mundo.

“Enquanto disposição, o angustiar-se é um modo de ser-no-mundo; a angústia se angustia pelo ser-no-mundo. Em sua completude, o fenômeno da angústia mostra, portanto, o *Dasein* como ser-no-mundo que de fato existe”. (HEIDEGGER, 1988, p. 255). Sem o angustiar-se o *Dasein* se perde na dinâmica dos entes intramundanos, acostumando-se ao modo inautêntico de ser-no-mundo.

5.2 A MORTE

A nossa busca parte de um ente tematizado e que tem como essência a existência. O *Dasein* interpretado na perspectiva de seu ser “é” fático e decadente, sua investigação dá-se numa situação hermenêutica e deve liberar ontologicamente o ente em seu ser.

A constituição fundamental do *Dasein* é de ser-no-mundo, suas estruturas essenciais encontram-se na abertura e o seu todo estrutural é cuidado. A situação hermenêutica só é possível porque, enquanto existente, o ente que nós mesmo somos é inquirido pela abertura do ser a abrir-se a si mesmo.

“No *Dasein*, enquanto ele é, sempre se acha algo pendente, que ele pode ser e será. A esse pendente pertence o próprio ‘fim’. O ‘fim’ do ser-no-mundo é a morte”. (HEIDEGGER, 1989, p. 12). No *ser-aí*, de forma fundamental, reside uma constante *inconclusão*. “Retirar-lhe o que há de pendente significa aniquilar o seu ser”. (HEIDEGGER, 1989, p. 16).

Para o autor (1989) enquanto ser-no-mundo o *ser-aí* é possibilidades e não totalidade, caso alcance a “totalidade” é porque houve a perda de ser-no-mundo e já não mais poderá fazer a sua experiência como um ente privilegiado, trata-se da perda do ser do pré, ou seja, da abertura.

5.2.1 A Morte dos Outros

“A transição para o não mais estar pre-sente retira o *Dasein* da possibilidade de fazer a experiência dessa transição e de compreendê-la como tendo feito essa experiência”. (HEIDEGGER, 1989, p. 17).

Uma vez que não podendo fazer a experiência da totalidade da morte em si, o *Dasein*, por ser essencialmente ser-com-os-outros, não pode obter a experiência da morte nos outros?

Para respondermos essa indagação é fundamental que não se perca o fio condutor da questão. Primeiramente é fundamental destacarmos que a morte dos outros enquanto *Dasein*, implica em um não-mais-ser-no-mundo. O que se tem é o morto no sentido “do ser simplesmente dado de uma coisa corpórea”. (HEIDEGGER, 1989, p. 18). Nesse aspecto, o *Dasein*, enquanto ser-no-mundo nos escapa, o que temos é “O fim de um ente, enquanto *Dasein*, é o seu *princípio* como mero ser simplesmente dado”. (HEIDEGGER, 1989, p. 18).

No entanto já foi estabelecido que o ente simplesmente dado não se coloca a pergunta sobre o sentido do ser, ou seja, o ser lhe escapa. Embora o corpo esteja aí, com a morte, ele perdeu sua base fenomenal, mesmo que seja “objeto” possível de apreciação da anatomia, ele segue um modo peculiar de análise. Enquanto algo simplesmente dado, o cadáver é um objeto de estudo da anatomia, pode ser analisado por estudantes de medicina, pode ser enterrado ou cremado etc.

Este corpo, embora já não se oriente pela ideia de vida, carrega consigo um “valor” que se sobrepõe às coisas que em si são destituídas de vida, pois “nele se encontra algo *não vivo*, que perdeu a vida”. (HEIDEGGER, 1989, p. 18). De modo corriqueiro podemos afirmar que o cadáver deve ter um tratamento merecido.

No momento em que seu corpo é enterrado ou cremado passa a ser tratado como “finado”, para Heidegger (1989) o “finado” tem um sentido distinto em relação ao morto, ele é tratado como o que “foi retirado do meio dos que ‘ficaram para trás’ é objeto de ‘ocupação’ nos funerais, no enterro, nas cerimônias e culto dos mortos. E isso porque, em seu modo de ser, ele é ‘ainda mais’ do que um instrumento simplesmente dado [...]”. (p. 18).

Esse “ainda mais” se mostra pelo fato que ele não cai no esquecimento, mas é reverenciado de modo que “os que ficaram para trás *são e estão com ele*, no modo de uma preocupação reverencial”. (HEIDEGGER, 1989, p. 18).

Essa preocupação com os que não mais estão presentes se mostra a partir do mundo. O finado no sentido de não-mais-ser-no-mundo é reverenciado pelo *Dasein* enquanto ser-no-mundo. “É *a partir do mundo* que os que ficam ainda podem *ser e estar com ele*”. (HEIDEGGER, 1989, p. 19).

O que podemos destacar nesse aspecto são algumas características que mostram que mesmo o *ser-aí* dos outros, no sentido de não-mais-ser-no-mundo, é muito mais que as “coisas” dadas dentro do mundo. Ele é reverenciado por não ser simplesmente uma coisa corpórea, mas algo que perdeu a vida. Há uma relação entre os que ficaram para trás e aqueles que se foram a partir do mundo. É no mundo que se realiza todo “culto” de respeito, pelo fato, que o cadáver, o finado é digno de reverência.

Entretanto, fenomenologicamente, o “ser-com o morto *não* faz a experiência do ter-chegado-ao-fim do finado. A morte se desentranha como perda e, mais do que isso, como aquela perda experimentada pelos que ficam”. (HEIDEGGER, 1989, p. 19).

Todo o esforço da analítica apenas aponta que o ser-com o morto somente mostra o ser “junto”. Segundo Heidegger (1989) “Ao sofrer a perda, não se tem acesso à perda ontológica como tal, ‘sofrida’ por quem morre. Em sentido genuíno, não fazemos a experiência da morte dos outros”. (p.19).

Embora se possa apresentar os abalos provocados pela morte de uma pessoa aos seus entes queridos, como faz a psicologia, não se trata de mostrar ou fazer a experiência da morte em si. A analítica aponta que a análise da morte-dos-outros não é suficiente para mostrar a totalidade do *Dasein*. Embora haja vários estudos sobre essa problemática eles simplesmente ocorrem no campo ôntico. “A indicação para se tomar a experiência da morte dos outros como tema para a análise do fim e da totalidade do *Dasein* não é capaz de propiciar, nem ôntica e nem ontologicamente, aquilo que pretende [...] fornecer”. (HEIDEGGER, 1989, p. 19).

A analítica por esse caminho coloca de modo arbitrário no lugar do *Dasein* qualquer outro *Dasein* e tenta fazer a experiência como se fosse sua. Mas para efeito a experiência é singular, a morte singulariza o ente que nós mesmos somos.

Evidentemente que na convivência no mundo percebe-se a substituição de um *ser-aí* por outro. Na cotidianidade essa substituição é corriqueira. Para Heidegger (1989) “O *Dasein* cotidiano, porém, compreende-se, de início e na maior parte das vezes, a partir daquilo com *que* ela acostuma se ocupar. Aquilo que se faz é aquilo que ‘se é’. [...]. *Aqui* o *Dasein* pode e até deve, dentro de certos limites, ‘*ser*’ outro”. (p. 20).

No Cristianismo há a crença que Jesus morreu por nós assumindo nossas dores, a analítica heideggeriana mostra que “*ninguém pode assumir a morte do outro*”. (HEIDEGGER. 1989, p. 20). Em certa circunstância se pode morrer por outro, mas esse *morrer por* deve ser compreendido em seu contexto. Podemos afirmar que madre Tereza morreu pelos pobres, no entanto, esse *morrer por* implica em assumir uma causa e lutar por ela até o “fim”. Todavia, nessa compreensibilidade madre Tereza morre pelos pobres, mas ontologicamente a morte é simplesmente sua.

Destaca Heidegger (1989) “Cada *Dasein* deve, ele mesmo e a cada vez, assumir a sua própria morte. Na medida em que ‘é,’ a morte é essencialmente e cada vez minha. E de fato, significa uma possibilidade ontológica singular, [...]”. (p. 20). Enquanto ente que coloca em jogo o seu próprio ser, o *Dasein* é suas possibilidades.

A morte é um fenômeno, e, enquanto aquilo que se mostra em sua especificidade, é constituída pela existência. Sendo cada vez minha, singulariza o ente que somos. “Se, no entanto, o ‘findar’, enquanto morrer, constitui a totalidade do *Dasein*, o próprio ser da totalidade deve ser concebido como fenômeno existencial de cada *Dasein* singular. No ‘findar’ e no ser-todo do *Dasein* assim constituído não se dá nenhuma [...] substituição”. (HEIDEGGER, 1989, p. 20-21).

Da analítica embasada na morte dos outros se alcançou alguns “dados” relevantes, primeiramente que a morte é um fenômeno existencial e não um coisa dada. Segundo que a morte dos outros não é suficiente para a análise da totalidade e exige que a investigação se conduza “de maneira puramente existencial por cada *Dasein* singular”. (HEIDEGGER, 1989, p. 21).

5.2.2 O Pendente, o Fim e a Totalidade

No quadro da presente investigação Heidegger (1989) destaca três teses centrais sobre a morte: a primeira que destaca que enquanto o *Dasein* é, pertence-lhe um ainda não, que ele será, isto é, o pendente; a segunda tese esclarece que a superação ontológica do que está pendente possui o caráter de não-ser-mais-presente e a terceira diz que o chegar-ao-fim é um modo insubstituível para cada *Dasein* singular.

“A caracterização positiva do fenômeno em questão (ainda-não ser, findar, totalidade) só terá êxito em se orientando, de forma precisa, no sentido da constituição ontológica do *Dasein*”. (HEIDEGGER, 1989 p. 27). Essa exigência assegura que o *ser-aí*, não seja mensurado por caminho ônticos, esquecidos do ser. Para aclararmos, tais requisitos, o fio condutor é o fenômeno do cuidado.

5.2.3 Análise Existencial da Morte.

São inúmeras as interpretações do fenômeno da morte, no entanto, nosso intuito é a análise existencial. Porém, devido o percurso da problemática, se faz necessário uma análise sobre outras interpretações desse fenômeno. Em sentido amplo Heidegger (1989)

destaca que a morte é um fenômeno da vida. Sendo que vida deve ser compreendida quanto um modo de ser ao qual concerne um ser-no-mundo.

O *Dasein*, na maioria das vezes, é tematizado pelo aspecto bio-fisiológico e que se articula por um questionamento de cunho animal e vegetal. É um modelo padrão de pesquisa e que vai descrevendo, onticamente, os aspectos “relevantes” da vida, seja das plantas, dos animais e dos homens. Nesse modelo de pesquisa se pode, dentro de uma rigorosidade, levantar os aspectos da duração da vida, a procriação e as fases de crescimento. Também, verifica-se o surgimento de cada espécie, assim como o processo ou causa de morte. Trata-se de uma verificação ôntico-biológica da morte.

Por esse processo de verificação ôntico-biológico, que se delineia pela pesquisa científica, vários pontos vão se articulando formando uma teia de significados que se mostra dentro de uma clareza de compreensibilidade. “Onde atuam conceitos sobre a vida e a morte, mais ou menos esclarecidos”. (HEIDEGGER, 1989, p. 28). No entanto esses conceitos já esclarecidos não levam em consideração o modo de ser do *Dasein*.

Pelo caminho de interpretação ontológica do *Dasein* é necessário que novos conceitos se mostrem para que a questão não fique atrelada a modos pré-determinados. O autor traz para a discursão o conceito de *finar* e que se confronta com o *findar*. O *finar* está relacionado ao *findar* do ser vivo, enquanto que o *findar* é um modo do *Dasein*.

O *Dasein* também ‘possui’ uma morte fisiológica, própria da vida. Embora esta não possa ser isolada onticamente, determinando-se pelo seu modo originário de ser, o *Dasein* também pode *findar* sem propriamente morrer e, por outro lado, enquanto *Dasein* não pode simplesmente *finar*. (HEIDEGGER, 1989, p. 28).

Por outro lado Heidegger (1989) aponta que “a interpretação existencial da morte precede toda biologia ou ontologia da vida. É ela que fundamenta qualquer investigação histórico-biográfica e psico-etnológica da morte”. (p. 29).

Se tentarmos vincular a questão da morte no sentido do *finar*, evidentemente que teremos múltiplos resultados em sentido “positivo”, todavia, a interpretação existencial do *ser-aí*, nos escapa, pois ele nunca simplesmente *finda*.

Caso se determine a morte como ‘fim’ do *Dasein*, isto é, do ser-no-mundo, ainda não se poderá decidir onticamente se, ‘depois da morte’, um outro modo de ser, seja superior ou inferior, é ainda possível, se o *Dasein* ‘continua vivendo’ ou se ele ainda é ‘imortal’ sobrevivendo a si mesmo. (HEIDEGGER, 1989, p. 29).

Evidentemente que estamos “envolvidos” por várias especulações que tratam de um outro modo de ser que se articulam tentando mostrar a essência do homem antes mesmo de sua existência enquanto ser-no-mundo. Tais especulações destacam que existe um modo “espiritual” de ser que antecede qualquer interpretação de ser-no-mundo, que embora o homem faça a experiência do mundo ele é sem mundo, isto é, no tocante a sua essência, embora o homem faça a experiência do mundo, este (mundo) não é uma constituição fundamental de seu ser.

Se diz que antes mesmo de ser-no-mundo, o homem já preexistia a essa experiência, enquanto “alma”, um modo de ser que em si é imortal, que embora no mundo faça a experiência da morte, em sua essência ele não necessita nem de “mundo e nem corpo”. Esse não necessitar implica em um já ser antes-depois corpo e mundo. Ou também se pode afirmar que o homem é de um mundo celestial e faz parte de um corpo. Por esse caminho se tem um mundo e um corpo eterno no sentido de perfeição.

Essa reflexão se move por uma “ontologia” da infinitude e que não leva em consideração a condição existencial de ser-no-mundo própria do *Dasein*. “A interpretação ontológica da morte ligada a este mundo precede toda especulação ôntica referida ao outro mundo”. (HEIDEGGER, 1989, p.29).

As especulações no sentido metafísico da morte não se deixam conduzir pela análise existencial da morte, cujo *ser-aí*, enquanto ser-no-mundo, faz a experiência singular e profunda.

Não é por uma mera leitura sobre o que se diz sobre a morte, que o ente que nós mesmos somos, faz a experiência privilegiada de ser-para-morte. Pois, corriqueiramente se tem inúmeras informações sobre o que é a morte: sua origem, como ela entrou no mundo, quando ela cessará. Seus pontos negativos e positivos.

No dizer de Heidegger (1989) “Numa ordem metodológica, a análise existencial precede as questões da biologia, psicologia, teodiceia e teologia da morte. Do ponto de vista ôntico, seus resultados mostram o *caráter formal* e vazio de toda caracterização ontológica. (p. 30). O que exige que a questão seja analisada em sentido próprio para que não se perca sua riqueza e complexidade.

É comum se fazer uma análise arbitrária quando se deixa encoberta a estrutura ontológica do *Dasein*, pois a “problemática existencial almeja unicamente à apresentação da estrutura ontológica do ser-para-o-fim do *Dasein*”. (HEIDEGGER, 1989, p. 30).

5.2.4 Estrutura Ontológico-Existencial da Morte

Pelo caminho “percorrido” se mostra a “necessidade de se interpretar o fenômeno da morte como ser-para-o-fim, a partir da constituição fundamental do *Dasein*”. (HEIDEGGER, 1989, p. 31). Qualquer outra interpretação se mostrará arbitrária e esquecida do ser. O *Dasein* tem como constituição fundamental o *cuidado*. A “definição” ontológica de cuidado se “demonstra”, segundo Heidegger (1989) da seguinte forma: “já preceder-a-si-mesma-em (um mundo) enquanto ser-junto-aos entes (intramundanos) que vêm ao encontro”. (p.31).

Sendo o cuidado a constituição fundamental do *ser-aí*, ele explicita os caracteres fundamentais do ser do *Dasein*: “no preceder-a-si-mesma, a existência, no já-ser-em..., a facticidade, no ser-junto-a, a de-cadência”. (HEIDEGGER, 1989, p. 31). São esses os caracteres que vão determinar a questão da morte uma vez que ela pertence ao ser do *Dasein*.

Desta forma se faz necessário o esclarecimento desses três caracteres do *Dasein*: existência, facticidade e decaída. E a partir desse esclarecimento que se pode saber como eles se desentranham no fenômeno da morte.

Na interpretação da morte há quase sempre um desvio do modo ontológico do *Dasein* para o ser simplesmente dado, o que compromete todo o andamento da investigação, sendo necessário que se volte para a constituição própria do *Dasein*.

Analisemos o que Heidegger (1989) diz:

Existencialmente, estar-no-fim diz ser-para-o-fim. O ainda-não extremo possui o caráter daquilo *com que* o *Dasein* se comporta. Para o *Dasein*, o fim é impendente. A morte não é algo simplesmente ainda-não dado e nem o último pendente reduzido ao mínimo, mas, muito ao contrário, algo impendente, iminente. (p. 31-32).

Os conceitos de impendente e iminente, relacionados à morte, não podem ser reduzidos a algo simplesmente dado e que vem ao encontro dentro do mundo, tal como uma tempestade, ou como uma possibilidade própria do *Dasein* mas que se fundam no ser-com os outros: uma discussão etc.

A morte é uma possibilidade ontológica que o próprio *Dasein* sempre tem que 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 o seu ser-no-mundo. (HEIDEGGER, 1989, p. 32).

Não se trata de “interpretar” a morte como algo longínquo e que hora vou confrontar-me com ela, muito menos como algo dado quem vem ao encontro enquanto coisa dada e que hora posso desviar-me e outra não. No modo da cotidianidade é costumeiro se pensar que a morte é algo fora do homem é que ocorre de forma brusca: quando se menos pensa ela chega.

Esse chegar se vincula como a hora determinada e, na maioria das vezes, está vinculado com a confiança em algo maior que decide o momento chegado. A decisão de pôr um fim na vida terrena do homem não implica em seu fim último, mas de passagem para uma outra ‘realidade’.

No entanto para Heidegger (1989) essa interpretação da cotidianidade não leva em consideração o modo próprio da *Dasein*. É necessário que se caminhe hermeneuticamente, uma vez que a morte do *ser-aí* é a possibilidade de poder não mais estar presente. “Enquanto poder-ser, o *Dasein* não é capaz de superar a possibilidade da morte. A morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade absoluta do *Dasein*. (HEIDEGGER, 1989, p. 32).

Entretanto, esse modo mais próprio, fica entulhado pelo modo impróprio de ser-no-mundo, o *Dasein* se fecha para si-mesmo e se deixa conduzir pelo “rotineiro” da cotidianidade. No entanto, a fenomenologia hermenêutica, analiticamente mostra que “a morte desentranha-se como a possibilidade *mais própria, irremissível e insuperável*”. (HEIDEGGER, 1989, p. 32).

Para o *Dasein*, no curso de seu ser, nem sempre esse desentranhar-se da morte se mostra em seu sentido “originário”, pelo fato que “de início e na maior parte das vezes, o *Dasein* não possui nenhum saber explícito ou mesmo teórico acerca do fato de ele se achar entregue à sua morte e de a morte pertencer ao ser-no-mundo”. (HEIDEGGER, 1988, p. 33).

Ele segue sua “rotina comum” em seu modo de ocupação e não se diferencia, na maioria da vezes, dos entes simplesmente dados. Ele vive no desenrolar de sua própria ocupação e nela se detém. O que leva então o *Dasein* a se desprender do modo de mera ocupação? Heidegger (1989), pela fenomenologia hermenêutica, mostra que é na

disposição da angústia que o estar-lançado na morte se desentranha de modo mais originário e intenso.

“A angústia com a morte é angústia ‘com’ o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável. O próprio ser-no-mundo é aquilo com que ela se angustia”. (HEIDEGGER, 1989, p. 33). Não se trata de um mero temor pelo fato de se deixar de viver, como se mostra cotidianamente, principalmente quando se sente quando se está participando de um funeral da morte de outrem.

Para Heidegger (1989) “Enquanto disposição fundamental do *Dasein*, a angústia não é um humor ‘fraco’, arbitrário e casual de um indivíduo singular, mas sim a abertura do fato de que, como ser-lançado, o *Dasein*, existe para o seu fim”. (p. 33). Como já mencionamos anteriormente o que causa temor, ao ente que nós mesmo somos, pode vir de fora, isto é, as coisas que vem ao encontro dentro do mundo, o que causa a angústia é o próprio ser-no-mundo. Angustiamo-nos com nosso próprio ser-no-mundo.

Na angústia há uma abertura privilegiada do *Dasein*, em que os alicerces de caráter intramundano se esvaziam e o *Dasein* se mostra em seu sentido mais próprio, enquanto possibilidade de ser aberto a-si-mesmo desvelando que enquanto ser-no-mundo é ser-para-morte.

O *Dasein*, ontologicamente, está (é) entregue a morte, todavia, não se trata de uma vivência que a qualquer momento se pode deixar de viver, como ocorre com as árvores e outros viventes que não possuem o modo do *Ser-aí*, não se trata de um mero desaparecer ou de um finar. O conceito de morte, próprio do ente que somos, esclarece-se na fenomenologia hermenêutica, que Heidegger (1989) esclarece como ser-lançado para o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável.

Mesmo um homem, que devido a certas circunstâncias, esteja isolado em um determinado local na terra e desde a sua infância tenha perdido o contato com seus semelhantes, e, embora não tenha feito a “experiência” de ver a morte de outrem-semelhante, em seu sentido mais-próprio, enquanto *Dasein* é ser-para-morte. E até aquele que se encontra entre os seus semelhantes e que diariamente se dedica ao trabalho para suprir a necessidade de muitos, seja na área da alimentação, de vestuário, de locomoção etc. Que visita um “amigo” que morreu e presta suas homenagens e que no fundo de sua homenagem diz: ele morreu. Na maioria das vezes, esquece que também é um ser-para-a-morte.

O fato de, inicialmente e na maior parte das vezes, muitos não saberem da morte não pode ser aduzido como prova de que o ser-para-morte não pertence ‘universalmente’ ao *Dasein*. Esse fato apenas de-monstra que, de início e na maior parte das vezes, o *Dasein*, em fugindo, encobre para si mesmo o ser-para-morte mais próprio. É existindo que o *Dasein* morre de fato, embora, de início e na maior parte das vezes, o faça no modo da *de-cadência*. (HEIDEGGER, 1989, p. 33-34).

Enquanto ser lançado no mundo o *Dasein* é um ente que “empenha-se” no “mundo” das ocupações e nesse empenhar-se existe “esquecido” de si, isto é, encontra-se no modo da *de-cadência*. Para um maior esclarecimento da questão se faz necessário uma abordagem da cotidianidade do *Dasein*.

5.2.5 O Ser-Para-a-Morte e a Cotidianidade do *Dasein*

Na cotidianidade o *Dasein* se guia pelo modo próprio do impessoal, e que se constitui na interpretação pública expressa no falatório. É nesse modo que se deve averiguar como o *Dasein* cotidiano interpreta em si e para si o seu ser-para-a-morte. Aqui é necessário que se mostre, através da fenomenologia hermenêutica, o caminho percorrido pelo *Dasein* que, na maioria das vezes, o mantém sempre na inautenticidade.

Heidegger (1989) levanta algumas indagações, primeiramente lança a pergunta de como a compreensão, que se acha disposta no falatório do impessoal, abriu o ser para a morte. Em seguida questiona como o impessoal se relaciona na compreensão com a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável do *Dasein*. E, por fim, lança uma terceira indagação sobre que disposição o estar entregue à responsabilidade da morte abre para o impessoal e de que modo.

Envolvido no cotidiano o *Dasein* se move em um mundo de informações, basta que entre em contato com um veículo de comunicação que ele ouve, escuta, ler informações do mundo que o cerca. São informações de cunho do senso comum, científico, religioso, filosófico etc. E, dentre essas múltiplas informações, muitas fazem referência a morte.

A public-idade da convivência cotidiana ‘conhece’ a morte como uma ocorrência que sempre vem ao encontro, ou seja, como ‘casos de morte’. Esse ou aquele, próximo ou distante ‘morre’. [...] ‘A morte’ vem ao encontro como um acontecimento conhecido, que ocorre dentro do mundo. (HEIDEGGER, 1989, p. 35).

Essas “informações” vão ecoando na convivência da cotidianidade que, a certo ponto, a morte já parece ser conhecida demais e não causa surpresa. Morrer é comum e todo mundo morre. Na verdade até nos refugiamos de tais “noticiários”, pois, são tantos

os modos de morte que as vezes ficamos assustados. O impessoal assegura a seguinte interpretação para tal fato: “algum dia, por fim, também se morre mas, de imediato, não se é atingido pela morte”. (HEIDEGGER, 1989, p. 35).

O discurso interpretativo do impessoal segue um itinerário que diz “morre-se”, a análise de morre-se desentranha-se de modo óbvio, o modo do ser-para-a-morte cotidiano. Via essa interpretação a morte é uma constante para “eles”, isto é, atinge o impessoal. “A interpretação pública do *Dasein* diz: ‘morre-se’, porque, com isso, qualquer um outro e o próprio impessoal podem dizer com convicção: mas eu não; pois esse impessoal é o *ninguém*”. (HEIDEGGER, 1989, p. 35).

Na condição de ninguém, que ressoa no falatório, “a morte que é sempre minha, de forma essencial e insubstituível, converte-se num acontecimento público, que vem ao encontro no impessoal”. (HEIDEGGER, 1989, p. 35).

O falatório assume a tarefa de mostrar que a morte é algo “real”, todavia, esconde o seu sentido essencial, isto é, de irremissibilidade e insuperabilidade, encobrindo para si o ser-para-morte em sentido mais-próprio e, com isso, o *Dasein* perde-se no impessoal. Envolvido pela teia do modo impessoal, o ente que somos, segue seu itinerário enquanto vivente. Ele vive.

Viver, neste âmbito, significa escapar da morte, não assumi-la como própria, procurando a tranquilidade e o amparo do mundo enquanto ocupação. Não se trata de uma ocupação perturbadora, mas sim de uma ocupação despreocupada e que se orienta em cumprir a tarefa a ser realizada: pregar a madeira, cortar o couro, costurar o tecido et c. É o estar imerso nos afazeres da cotidianidade.

Esse modo de comportamento de caráter do impessoal e de domínio público, diante da morte, vai se delineando de maneira tal que, conforme destaca *Ser e Tempo* (1989), o próprio pensar sobre a morte já é considerado um temor covarde e que mostra insegurança por parte do *Dasein* frente ao mundo que o cerca em sua vivacidade. “*O impessoal não permite a coragem de se assumir a angústia com a morte.*” (HEIDEGGER, 1989, p. 36).

Prossegue Heidegger (1989) a angústia, por esse aspecto, é “substituída” por um temor que vem ao encontro dentro do mundo e do qual se escapa procurando a tranquilidade da interpretação pública. Com a angústia perante a morte “o *Dasein* é

colocado diante da possibilidade insuperável, a cuja a responsabilidade ele está entregue.” (p. 36). O impessoal pauta-se na fuga e “aliena o *Dasein* de seu poder-ser mais próprio e irremissível”. (HEIDEGGER, 1989, p. 37).

Alienado ele se entrega ao modo comum da cotidianidade de viver e que se respalda por um molde pré-estabelecido de compreender o que é existir. Fechando-se para as possibilidades mais próprias e entregue ao modo impessoal e público, o *Dasein* “é” decaído. Enquanto “de-cadente, o ser-para-a-morte cotidiano é uma permanente *fuga dele mesmo*”. (HEIDEGGER, 1989, p. 37).

No modo decante, o ente que nós mesmos somos, procura escapar da morte e com isso escapar de si mesmo. Assim, “Com a fuga de-cadente da morte, [...] atesta que o próprio impessoal, mesmo quando não está explicitamente ‘pensando na morte’, já está se determinando como *ser-para-a-morte*”. (HEIDEGGER, 1989, p. 37). Mesmo que seja de forma fugidia e inautêntica frente à possibilidade extrema de sua própria existência.

5.2.6 O Ser-Para-o-Fim Cotidiano

Na decaída cotidiana o ser-para-a-morte mostrou-se como fuga que vela a morte. Agora pretende-se conquistar o íntegro conceito existencial da morte partindo da interpretação do ser-para-o-fim cotidiano.

Outrora, Heidegger (1989), na explicação do ser-para-a-morte cotidiano, destaca que tal esclarecimento tem seu “alicerce” no falatório impessoal e que diz que algum dia se morre mas agora ainda não. “Nesse ‘também um dia mas por ora ainda não’, a cotidianidade assevera uma espécie de *certeza* da morte”. (p. 38). Trata-se de não duvidar do morrer, isto é, todo mundo morre.

Na maior parte das vezes, o *Dasein* cotidiano encobre a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável de seu ser. Essa tendência fatural de encobrimento confirma a tese de que, de fato, o *Dasein* está na não-verdade. Em consequência, a certeza inerente ao encobrimento do ser-para-a-morte só pode ser um terpor-verdadeiro inadequado, e não uma espécie de incerteza, no sentido da dúvida. A certeza inadequada mantém encoberto aquilo de que está certa. Se a compreensão ‘impessoal’ da morte é a de um acontecimento que vem ao encontro dentro do mundo, então a certeza a ela relacionada não diz respeito ao ser-para-o-fim. (HEIDEGGER, 1989, p. 39).

Esquecido de seu poder-ser mais próprio o *Dasein* atribui a morte uma certeza empírica no sentido que todos os homens morrem. É uma certeza aparente, pois, mesmo que se procure pensa-la de forma crítica e adequada ela já segue um modo de interpretação

consolidado. No expor de Heidegger (1989) “A certeza ‘meramente’ empírica da ocorrência do deixar de viver não decide em nada sobre a certeza da morte”. (p. 40).

O empírico, enquanto o que provém da experiência comum, esconde o que é próprio e autêntico. É comum afirmar que todo mundo morre, uma vez que tal afirmação brota da experiência do vivido. Todavia, “permanecendo na certeza empírica [...] o *Dasein* não consegue, em absoluto, ter certeza da morte naquilo que ele ‘é’”. (HEIDEGGER, 1989, p. 40).

Há uma forma de comportar-se no modo empírico que é aderido como modelo básico e que direciona a ação de cada “indivíduo” na sociedade. É uma “consciência” orientadora que diz o que se deve ou não deve fazer, e, diante da morte, alerta para a fuga acalentadora nos afazeres.

“O impessoal encobre o que há de característico na certeza da morte, ou seja, *o fato de ser possível a cada momento*. Junto da certeza da morte, dá-se a *indeterminação* de seu quando”. (HEIDEGGER, 1989, p. 41). Certeza e indeterminação são os conceitos centrais que o discurso cotidiano do impessoal traz para a “questão” da morte. Heidegger (1989) diz que “*Enquanto fim do Dasein, a morte é a possibilidade mais própria e irremissível, certa e, como tal, indeterminada e insuperável do Dasein*. Enquanto fim do *Dasein*, a morte é e está em seu ser para o fim”. (p. 41).

A tarefa analítica do *Dasein* desvelou que o ser-para-a-morte está fundado no cuidado e, enquanto ser-lançado no mundo, ele já está entregue a responsabilidade de sua morte. Nesse sentido, enquanto existe, ele morre continuamente e não bruscamente. Seja na fuga ou no modo autêntico o *Dasein* é ser-para-a-morte e já se decidiu a um modo. O ente que somos, somente enquanto existente, se determina a partir de uma possibilidade.

5.2.7 O Projeto Existencial de um Ser-Para-a-Morte

É comum analisarmos cotidianamente nas pessoas, em diferentes faixas etárias, alguma compreensão sobre a morte. É a criança que chora ao perder um ente querido, é o idoso que procura visitar os seus familiares ou exige ser visitado por se achar próximo da morte. É o governo de um país que implora pela liberação de seus combatentes de guerra que foram aprisionados em campos inimigos e que podem ser executados a qualquer momento etc.

Essas preocupações com a morte, na maioria das vezes, são impróprias, pois se elaboram dentro de uma visão de mundo e que possui um modo de pensar o homem enquanto coisa dada. Nesse âmbito a preocupação central é seguir o que já está elaborado, enquanto definição de homem, a interpretação se fixa na “afirmação” o homem morre.

Heidegger (1989) diz que “Do ponto de vista do fato, o *Dasein* se atém, de início e na maior parte das vezes, a um ser-para-a-morte impróprio”. (p. 43). Esse modo impróprio ocorre devido a “coerção” do impessoal que toma uma atitude de fuga “perante” a morte e encobre o ser-para-a-morte em sentido próprio. Todavia, o que se entende por *sentido próprio*? Para se caminhar na direção do sentido próprio é fundamental que se leve em “conta” que o *Dasein* se constitui pela abertura.

O *Dasein* é um ser de possibilidades, na cotidianidade ele se articula com múltiplas escolhas possíveis. Enquanto ocupação ele pode escolher cortar o couro, costurar o tecido, colar o couro na borracha e finalizar um calçado, ou pode começar encaixando os calçados confeccionados para a pronta entrega. Contudo, fazendo uso de seu raciocínio ele pode perfeitamente montar um planejamento de trabalho e cotidianamente seguir o já planejado. Enquanto possibilidade ele se ocupa de uma determinada realização, ele se comporta como um ser-para “realizar” algo.

A morte é uma possibilidade privilegiada desse ente que eu mesmo sou. O *Dasein* é um ser para a morte. Enquanto possibilidade privilegiada a morte não vem ao encontro, pois nos levaria a pensar que a morte é um ente que, como “caçadora”, circunda o homem procurando tirar-lhe a vida. A morte não é algo que vem ao encontro, mas a possibilidade da impossibilidade. Se ela viesse ao encontro não seria inerente ao *Dasein*, e sim um acréscimo ou um acidente.

Não sendo um acréscimo ou um acidente que pode acontecer ou não, fenomenologicamente “O ser-para-a-morte é antecipação do poder-ser de um ente cujo o modo de ser é, em si mesmo, um antecipar. Ao desentranhar numa antecipação esse poder-ser, o *Dasein* se abre para si mesmo, no tocante à sua extrema possibilidade”. (HEIDEGGER, 1989, p. 46).

Extrema possibilidade não faz “referência” ao máximo que o homem pode aguentar ou construir, no sentido de limite somático, intelectual, artístico etc., onde sentindo-se realizado ele espera pela morte. Para Heidegger (1989) “A antecipação

comprova-se como possibilidade de compreender seu poder-ser *mais próprio* e extremo, enquanto possibilidade de existir em sentido próprio”. (p. 46).

Na antecipação da morte a estrutura ontológica do *Dasein* se faz visível e possibilita a compreensão da possibilidade mais própria, irremissível, insuperável e indeterminada. Não se trata de uma compreensão teórica ou prática, porém existencial. Pois, sendo a morte a possibilidade mais própria do *Dasein* ela abre-o “desvelando” que o que está em jogo é o seu próprio ser. E, mostra-o que é na antecipação que ele pode desvencilhar-se do impessoal.

“O *Dasein* só pode ser *propriamente ele mesmo* quando ele mesmo dá a si essa possibilidade”. (HEIDEGGER, 1989, p. 47). Porém, a cotidianidade cria um campo que delimita os “passos” do ente que somos, uma espécie de prisão onde os prisioneiros se sentem em casa. De um modo geral fazem um esforço de se manterem dentro dessa “realidade”, por considerarem mais propícia a sua sobrevivência. Existir, por esse aspecto, é ocupar-se, delimitar-se a ser impessoal e defender por argumentos esse modo de ser.

A possibilidade mais própria é *irremissível*. A antecipação permite ao *Dasein* compreender que o poder-ser, onde o que está em jogo é o seu próprio ser, só pode ser assumido por ele mesmo. A morte não apenas ‘pertence’ de forma indiferente ao próprio *Dasein* como reivindica ao *Dasein* enquanto *singularidade*. A irremissibilidade da morte, compreendida na antecipação, singulariza o *Dasein* em si mesmo. (HEIDEGGER, 1989, p. 47).

Resgatado, no sentido de trazer à tona o que estava oculto, o *Dasein* se mostra em sua singularidade, isto é, naquilo que é único. Assim, carece confrontar-se com o seu próprio ser assumindo a si mesmo. A singularidade “revela que todo ser-junto a uma ocupação e todo ser-com os outros falha quando se trata de seu poder-ser mais próprio.” (HEIDEGGER, 1989, p. 47).

A falha deve ser analisada de modo adequado, pois, não há como o ente que somos descartar o modo da ocupação e de ser-com os outros. Analisar o encontro consigo mesmo enquanto um já ser sem ocupação e sem os outros significaria a perda do ser-no-mundo. “O *Dasein* é propriamente ele mesmo, apenas na medida em que, *enquanto* ser-junto a... na ocupação e ser-com na preocupação, ele se projeta primariamente para o seu poder-ser mais próprio e não para a possibilidade do próprio impessoal”. (HEIDEGGER, 1989, p. 47).

Enquanto ser-no-mundo o *Dasein* pode abrir-se para propriedade ou para impropriedade. Ser próprio não significa superar o mundo, isto é, ser sem mundo, mas assumir a sua condição própria em que sendo no mundo abre-se para o próprio ser. Embora, tanto no modo próprio como no impróprio, o *Dasein* é ser-no-mundo e ser-com-os-outros. Na impropriedade sua relação com o mundo e com os outros acontece de forma inautêntica.

O mundo é tomado como algo externo e que nem sempre é “necessário” ao homem, no sentido em que podemos ser-sem-mundo, no entanto, a fenomenologia hermenêutica aponta que não há *Dasein* sem mundo e vice-versa. Da mesma forma o ser-com-os-outros, em sua impropriedade, é direcionado pelo impessoal, onde o ser-próprio é substituído por *eles ou alguém*. Porém, ser-com-os-outros em sentido próprio não significa ser substituído pela compreensibilidade dos *eles ou alguém*, mas uma abertura privilegiada que exige que o ente que somos assuma o seu próprio ser, em que o mundo e o outro se mostram enquanto constituição própria do *ser-aí*. Para Heidegger (1989) a antecipação da possibilidade irremissível possibilita ao ente que somos a possibilidade de assumir o seu próprio ser por si e para si mesmo.

“Caminhando” para a morte, no sentido de ser-para-a-morte, o *Dasein* diante dessa possibilidade irremissível e insuperável pode refugiar-se renunciando a si mesmo, ou, na antecipação, mesmo sabendo que não pode escapar da insuperabilidade, em sua escolha libera-se para assumi-la enquanto constituição de seu modo de ser. Não se refugia, mas abre-se para sua possibilidade mais própria.

A liberação antecipadora *para* a própria morte liberta do perder-se nas possibilidades ocasionais, de tal maneira que permite compreender e escolher em sentido próprio as possibilidades fatuais que se antepõem as insuperáveis. (HEIDEGGER, 1989, p. 48).

O temor perante a morte, na maioria da vezes, deturpa o modo de ser do *Dasein* no mundo, pois ele se perde nas possibilidades ocasionais e não tem mais acesso ao ser, suas escolhas são determinadas pelo modo impróprio. A angústia desperta o ente que somos para a autenticidade de assumir o seu próprio ser. Na antecipação do irremissível e insuperável temos a possibilidade de, apesar de ser atraído pelo impessoal, de compreender e escolher no próprio jogo de ser-no-mundo a si mesmo, isto é, um ser-autêntico e próprio.

O cotidiano acolher e formador vai perdendo sua rigidez no controle da afirmação de quem somos. O *Dasein* rompe os alicerces da impropriedade e recusa seguir os ditames

do impessoal. Seu anseio “agora” é a propriedade, no dizer de Heidegger (1989) “Antecipando, o *Dasein* evita recuar para trás de si mesmo e da compreensão de seu poder-ser, [...]”. (p. 48).

Na abertura da possibilidade própria o ente que somos se pronuncia pela clareira do ser. Ele caminha em meio ao emaranhado do modo impessoal, mas não sede às suas seduções, pois, avisado dos entulhos que podem encobrir-lhe na ocupação e preocupação ele assume ser “Livre para as possibilidades mais próprias, determinadas a partir do *fim*, ou seja, compreendidas como possibilidades *finitas*, [...]”. (HEIDEGGER, 1989, p. 48).

As possibilidades finitas, que se mostram na condição própria do *Dasein*, exigem que se assuma a existência como tal, isto é, enquanto ser-no-mundo o *Dasein* é ser-para-a-morte. Arrancar o mundo do *Dasein* seria a impossibilidade de sua existência. Acrescenta-lhe uma infinitude seria negar o seu sentido próprio.

Enquanto ser-no-mundo o ente que somos é finito. Essa compreensibilidade mostra que é na finitude que a abertura é possível. Sendo no mundo já transcendemos o mundo finitamente. Transcender não significa desvincular-se do mundo, mas “assumir” que “somente” enquanto já sendo no mundo é que podemos abrir-nos para a compreensibilidade de ser-no-mundo.

Embora o homem recuse aceitar a sua condição de ser-no-mundo de modo finito, toda a compreensibilidade que temos, seja sobre o mundo, sobre divindades e sobre o próprio homem, partem de um já ser-no-mundo. O já não ser-no-mundo seria o fechamento de todas as possibilidades.

Se em sua condição própria o ente que somos é finito, toda a compreensibilidade que se tem, também é finita. O privilégio que é inerente ao *ser-aí* não é de se colocar na condição de um Deus imortal que tudo sabe e pode, porém, o de assumir o seu modo próprio de ser. No entanto, autêntico, na maioria das vezes, foi deslocado de seu “lugar” cedendo abertura para o modo impróprio, que cria uma “realidade” que sobrepõem-se ao que é próprio. Historicamente podemos dizer que os modos de conjecturar o ser sempre partiram de uma essência que antecede a existência.

A estrutura essencialista apresenta como ponto de partida uma “causa” primeira que tem como atributo fundamental a infinitude. O homem, que embora faça a experiência da finitude, é em si imortal. Em sua essência o homem antecede o mundo assim como

ultrapassa-o. Nesse âmbito ser-no-mundo não é a condição mais própria do homem, mas se mostra no caminho como um trecho a ser superado a qualquer momento.

No entanto, para Heidegger (1989), “a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável é certa. O modo de *ser* certa determina-se a partir da verdade (abertura) que lhe corresponde”. (p. 48). O que se mostra como verdade fere os princípios históricos de se tratar tal conceito. O que Heidegger mostra como verdade é a abertura que propicia um ser autêntico e que não se deixa regular pela dualidade verdadeiro e falso, pois, a verdade não se reduz a lógica, seu sentido mais autêntico é de morada do ser, o *Dasein* já se encontra na verdade, embora, na maioria das vezes, o acesso ao ser se encontre entulhado pelo modo impessoal.

“A certeza da morte não pode ser computada a partir da constatação de casos de morte ocorrentes. Ela não se detém, de forma alguma, numa verdade do ser simplesmente dado [...]”. (HEIDEGGER, 1989, p. 48). Enquanto algo simplesmente dado, a verdade da morte é uma verdade lógica, no sentido de presumir, exemplificando pela lógica formal temos: todo homem morre, eu sou homem, logo vou morrer. Esses seguimentos lógicos, embora tenham sua verdade, não correspondem à verdade do ser. No dizer de Heidegger (1989) “[...] a evidência dos dados imediatos das vivências, do eu e da consciência permanece necessariamente aquém da certeza incluída na antecipação”. (p. 49).

É na possibilidade certa da morte que o *Dasein* se abre enquanto possibilidade de possibilitar o poder-ser-mais-próprio, o que exige a antecipação como abertura para o encontro de uma certeza mais originária. Para Heidegger (1989) o que a analítica desvela é que na antecipação da morte certa mas indeterminada é que o *Dasein* se abre para uma ameaça que sempre emerge de seu próprio ser.

Pode-se demonstrar em Heidegger (1989) que a angústia é o que mantém sempre aberta a ameaça absoluta e permanente e que flui do ser mais próprio e singular do *Dasein*. Angustiado o *Dasein* abre-se em sua possibilidade mais extrema, pois, enquanto ser-para-a-morte, o ente que somos é essencialmente angústia. A caracterização do ser-para-a-morte em sentido próprio desvela que a antecipação possibilita ao *Dasein* o “encontro” com o seu sentido mais originário, isto é, ser ele mesmo. Livre para a morte, angustiado, escapamos das teias do impessoal.

Na abertura, envolvido pela clareira do ser, existimos para além de todo determinismo do modo próprio-impessoal. O ente que somos escolhe a si mesmo em vez

de ser escolhido pelo impessoal. É aberto ao ser que o *Dasein* escolhe ser sua possibilidade mais autêntica.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa mostrou-se num esforço de alargar o horizonte de compreensão no que se refere a nossa condição de finitude no mundo, o que exige um enfrentamento com os modelos elaborados que afirmam uma forma evidente de compreensão do ser do homem. Nesse caminho o confronto com metodologias pré-elaborados aparecem enquanto necessidade, uma vez que as metodologias que se mostram como consolidadas no campo de pesquisa em seu proceder abordam o ente que somos pelo aspecto intramundano.

Outro confronto se deu com o modelo de linguagem sistematizada em uma estrutura de conceitos pré-elaborados que tentam se mostrar condizentes como uma verdade absoluta. E, na maioria das vezes, devido ao seu modo de empregabilidade já não expressa o sentido mais originário do ente que somos.

No confronto com a ciência e com a linguagem, que muitas vezes é a linguagem científica, um modo mais condizente com a condição de ser-no-mundo vai se mostrando como caminho mais próprio de se “fazer pesquisa” e que Heidegger denomina de fenomenologia hermenêutica. Trata-se de um divisor de águas pelo fato de confrontar-se com o método próprio da modernidade, isto é, com o método da ciência moderna. A ciência moderna em seu proceder por se respaldar no que é calculável, preciso, matematizável, no confronto com o modo fático do *Dasein*, enquanto ser no mundo, preferiu abandonar a questão.

A compreensão de mundo na concepção moderna se move na relação sujeito-objeto. Essa forma de abordagem criou uma visão padrão em que homem e mundo são entes distintos. O homem o sujeito do conhecimento e o mundo um “objeto” a ser conhecido. Heidegger possibilita uma novidade na questão do tratamento sobre o mundo, uma vez que *Dasein* e mundo estão intricados. Não há *Dasein* sem mundo e nem mundo sem *Dasein*. O mundo é uma constituição ontológica do ente que somos. Enquanto ser lançado o ente que somos não antecede o mundo e nem o mundo antecede o *Ser-aí*, mas acontecem reciprocamente.

A condição de estar (ser) lançado no mundo se mostra, em sentido próprio, numa finitude e que se manifesta na própria “totalidade” do ente que somos. Enquanto ser-no-mundo não há como escapar da nossa condição finita. Da totalidade do *Ser-aí* abordamos no percurso do trabalho três modos próprios que elucidam a finitude do ser-no-mundo: o conhecimento, a angústia e a morte.

Toda forma de conhecimento tem sua “origem” no ser-no-mundo. E ser-no-mundo não é uma dualidade e sim o modo próprio da existência do *Dasein*. Nenhum conhecimento seria possível ao ente que somos se já não fossemos ser-no-mundo. Afirmar que o *Dasein* é um ser de conhecimento implica um já ser no mundo.

O mundo não é algo que nos espera e nem o *Dasein* é um ente que anseia ir para o mundo fazer sua morada com o intuito de conhecê-lo. Os modos de abordagens essencialistas é que tratam de uma essência que antecede o mundo entendido como uma substância existente por si só e que em sua estrutura própria é um ser infinito. Por esse caminho o mundo se tornaria somente um objeto de aprendizagem para o *Dasein*, mas nunca condição própria de seu existir.

A finitude é a “marca” do *Dasein* na condição de ser-no-mundo, porém o encontro com essa condição própria só é possível quando o ente que somos tem acesso ao próprio ser, pois, no modo da cotidianidade o modo impessoal impera impossibilitando o acesso a nossa condição própria. A angústia se mostra como um dispositivo que abre novamente o acesso ao ser.

A abertura provocada pela angústia possibilita que o *Ser-aí*, quebre com o itinerário comum do modo impessoal. Nela a significância do mundo construído com base nos entes intramundanos vai se “dissolvendo” e há o encontro do *Dasein* naquilo que lhe é próprio. A angústia singulariza o ente que somos de modo que os entes intramundanos perdem o poder de persuasão. Assim, o que angustia não é o que vem ao encontro dentro do mundo mas o próprio *Ser-aí*.

Modernamente se criaram formas diversificadas para que o homem não entre no estado de angústia. Entretenimentos, tratamentos clínicos etc., também se fez um deslocamento no sentido de compreensibilidade da questão. A angústia foi substituída pelo temor. É notória a afirmação de se estar angustiado com as tempestades, vulcões, furacões que frequentemente acontecem em determinadas regiões, ou com uma verificada peste que assola um determinado povoado, como também pela violência crescente que

vai se apossando do “mundo”. Esses “acontecimentos” quando simplesmente vem ao encontro dentro do mundo nos causam temor. O temor não nos possibilita uma abertura privilegiada uma vez que se guia por entes intramundanos levando ao encobrimento o acontecer próprio do *Dasein*. Tememos pela morte quando vemos alguém próximo morrer.

Na angústia não tememos pela morte de outrem e sim abrimo-nos para fazer a experiência própria desse acontecer. A experiência da morte só é possível porque o *Dasein* é existencialmente ser para a morte, existimos finitamente. Não há como fazermos a experiência da morte analisando a morte de outros. Essa experiência se dá na própria singularidade do *Ser-aí*. A morte não é algo acrescentado ao ente que somos, mas do mesmo modo que o *Dasein* é ser-no-mundo, também é ser-para-a-morte.

Na cotidianidade ouvem-se vários fatos de morte e procuramos escapar desses acontecimentos, no entanto, não há como escaparmos desse acontecer próprio de ser-para-a-morte. A morte não é algo que surge num determinado momento, enquanto ser lançado no mundo, o ente que somos, já está “morrendo”. Embora a modernidade trate da morte como algo distante ou como “contos de fada” em que se pode driblar esse acontecer, a morte em seu sentido “originário” é uma constante presença. Estamos morrendo enquanto existimos embora se procure maquiagem esse fato.

É também da condição originária do *Dasein* ser-com-os-outros, mesmo que seja separado dos outros e fique por muito tempo em uma cadeia isolada, sendo alimentado por robôs e não tenha mais contato com as pessoas, essa separação não lhe retira o ser-com-os-outros.

Existindo o *Dasein* é ser-no-mundo, ser-com-os-outros e ser-para-a-morte. Essa constituição própria do ente que somos é sempre finita. A finitude se mostra como o “lugar” de onde a clareira do ser possibilita a abertura e o fechamento de todas as possibilidades de ser do *Ser-aí*.

Toda reflexão seja ela do campo da ética, da moral, da política, da estética, da religião tem como base um ser-aí, lançado no mundo, que é fático, onde está em jogo o seu próprio ser podendo perde-se ou ganhar-se. Embora, o ente que somos, faça abordagens sobre uma essência que se apresenta como infinita, ele o faz na sua condição finita.

Na condição de ser-no-mundo o *Dasein* é um projeto finito, pois, chega um momento que ele se fecha para “balanço”. Fechar-se para o “balanço” significa não-ser-mais-no-mundo. O não-mais-ser-no-mundo é o “anulamento” da existência. A “passagem” para a não existência implica o “fechamento” de todas possibilidades e o ser-no-mundo já não se mostra.

Outro aspecto destacado no decorrer do trabalho é de como as questões metafísicas conseguiram formar uma teia de significações de forma “brilhante” ofuscando o acesso a questão do ser e se aprofundando em palavreados. A partir daí a publicidade orienta “todas” as reflexões sobre o homem. Como é o caso da educação que se encontra baseada no conhecimento e modernamente o ato de conhecer se dá na relação sujeito objeto o que equivale afirmar que o conhecimento começa e se encerra no campo ôntico.

Desta forma pensar a educação a partir de Heidegger implica em ir contra o conhecimento de entendimento moderno, pois não é guiada pela clareira do ser, o que nos leva a admitir que ela se encontra obscura e depende de investigações mais profundas.

O conhecer no campo educacional, apesar de (cada um) ser acompanhado de uma teoria, não escapam do modo impessoal de tratar a questão. São úteis e indispensáveis ao homem no sentido moderno, porém esquecido da condição mais própria do *Dasein*. O que exige o exercício de se colocar novamente essa questão recorrendo ao modo próprio do *Dasein* e confrontando-se com o conhecimento metafísico do campo da publicidade.

Como essa tarefa é um caminhar inicial demanda que seja aprofundado em outro momento, exigindo que seja abordado de modo apropriado pelo ser-no-mundo.

Em síntese podemos afirmar, com base na fenomenologia hermenêutica, que o ente que somos é finito em sua condição própria. Em seu estar lançado ele é enquanto possibilidade. Abre-se para o mundo por já ser no mundo, angustia-se por já ser angústia, morre devido já ser-para-a-morte. Todavia, na maioria das vezes, vive esquecido de seu sentido mais próprio e fica aprisionado no modo impessoal, mas ao ir além do modo impessoal ele abre-se para a condição autêntica do existir.

REFERÊNCIAS

ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ABRÃO, B. S. **A História da Filosofia**. São Paulo: Nova Cultura, 2004.

BEZZON, L. C; MIOTO, L. B; CRIVELARO, L. P. **Guia prático de Monografias, Dissertações e Teses**. Campinas, SP: Alínea, 2009.

CASANOVA, M. A. **Compreender Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2009.

CASANOVA, M. A. **Nada a caminho**: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CARPENTIER, V. **A idade média passo a passo**. Tradução de Júlia da Rosa Simões. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DESCARTES, Rene. **Discurso do método**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DESCARTES, Rene. **Discurso do método; Meditações**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 2. Ed. São Paulo: Martin Claret, 2012.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. Tradução de Paulo Neves. 3ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FALCON, Francisco e RODRIGUES, Antônio Edmilson. **A formação do mundo moderno**: a construção do ocidente dos séculos XIV ao XVIII. RJ: Campus, 2006.

GIACOIA, J. O. **Heidegger Urgente**: Introdução a um novo pensar. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Parte I. Tradução de Marcia de Sá Cavalcanti. 2. ed. Petrópolis: vozes, 1988.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Parte II. Tradução de Marcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: vozes, 1989.

HEIDEGGER, M. **Ontologia**: (hermenêutica da facticidade). Tradução de Renato Kirchner. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

INWOOD, Michael. **Heidegger**. São Paulo: LOYOLA, 2004.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. **Heidegger & a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

KANT, Immanuel. **Os pensadores**. Textos selecionados por Marilena Chauí com tradução de Tania Maria Bernkopf, Paulo Quintela, Rubens Rodrigues. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, Immanuel. **Textos seletos**: resposta à pergunta: Que é “esclarecimento”? Tradução de Raimundo Vier, 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

LACROIX, Alain. **A razão**: análise da noção, estudo de textos: Platão, Aristóteles, Kant, Heidegger. Tradução de Márcio Alexandre Cruz. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

MACDOWELL, J. A. **A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger**. São Paulo: Loyola, 1993.

NUNES, B. Transito incessante. **Filosofia, Ciência e Vida**, São Paulo, ano I, n. 08, p. 06-12, 2007.

NUNES, B. **Heidegger e Ser e Tempo**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2002.

OLIVEIRA, V. R. **Desmitificando a Pesquisa Científica**. Belém: EDUFPA, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as Ciências na transição para uma ciência pós-moderna**. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8489/10040>. Acesso em: 05 de maio de 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um Discurso sobre as Ciências**. Porto: Edições Afrontamento, 1988.

SEIBT L. C. Poder-ser próprio: angústia e morte em Ser e Tempo de Heidegger. **Revista Philosophica**, Valparaíso, Vol. 35, Semestre I, p. 181-197. 2009.

SEIBT L. C. **Por uma antropologia existencial-originária**: aproximações ao pensamento de Martin Heidegger. Ijuí: Unijuí, 2015.

SEVERINO, A. J. **Metodologia do Trabalho Científico**. 23ª. rev. e atual. Ed. São Paulo: Cortez, 2007.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre Hermenêutica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre “SER E TEMPO”**: Martin Heidegger. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.