

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

## O TEMPO DO SENTIDO

*Sobre o caráter provisório da tarefa de Ser e Tempo*

Wagner Félix

CURITIBA  
2004

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

Wagner Félix

## O TEMPO DO SENTIDO

*Sobre o caráter provisório da tarefa de Ser e Tempo*

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre. Curso de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná. Orientador: Prof. Dr. Joel Alves de Souza.

CURITIBA  
2004



*À família, e ao lugar.*

*Àqueles a quem eu sou grato, devo dizer que listar seus nomes e seus feitos não basta; mas, se esta lista vale como uma promessa de gratidão, obrigo-me aqui com cada qual a honrá-la em seu tempo certo. Nisto incluo os amigos, Marco Antonio, Flaviana, Alexandre e Mônia; os professores Pedro Costa Rego, Cláudio Oliveira e Paulo Vieira Neto; e Joel Alves de Souza, sobre quem devo dizer, não me cabe determinar-lhe, nesta lista, um lugar.*

*Mas eu daria tudo para dormir. E, de repente, o importante não era a morte, não era a agonia, não era a apaixonada suavidade de sua agonia. Era o sono. Caminhei no corredor e só pensava no sono. Quantas horas faltam para que outro venha me substituir? Como é miserável, vil e triste ter sono diante da morte, não mais que sono.*

Nelson Rodrigues,  
*A menina sem estrela*

## RESUMO

O objetivo da presente dissertação é compreender como o caráter provisório da tarefa de *Ser e Tempo*, a colocação da pergunta pelo sentido do ser em geral, enraíza-se no modo de ser daquilo pelo que pergunta, o sentido. O sentido é o âmbito do projeto da compreensão em que já se move a pergunta pelo ser, tanto enquanto uma possibilidade privilegiada de ser do ente que nós mesmos somos, o ser-aí, quanto como a questão decisiva tradicionalmente desenvolvida ao longo da filosofia em sua história. Este âmbito revela-se como a compreensão da verdade em geral, tal como deve-se concluir com a exposição do método fenomenológico da investigação. Porém, porque o ser do ser-aí é ele mesmo esta abertura e exposição, a pergunta pela verdade em geral, e em última instância, a pergunta pela possibilidade da compreensão de ser em geral, exige que a analítica existencial do ser-aí torne este ente por si mesmo transparente em seu ser, de tal modo que ele possa se mostrar “na verdade”, isto é, em sua propriedade. Porque, no entanto, este ente mostra-se primeiro e na maior parte das vezes no modo de sua impropriedade, a cotidianidade mediana, impõe-se a necessidade de perguntar pela possibilidade ontológica de uma experiência originária do ser do ente que compreende ser, ou seja, a possibilidade de uma experiência própria da verdade enquanto abertura do ser ele mesmo. O caráter provisório de *Ser e Tempo* reside, portanto, tal como o compreendemos, no desenvolvimento da pergunta pelo nexos entre ser e verdade.

Palavras-chave:

1. sentido; 2. verdade; 3. fenomenologia.

## ABSTRACT

The objective of the present dissertation is to comprehend in which manner the provisional character *Sein und Zeits* task, to put the question on the meaning of Being in general, lays its foundation in that which is questioned, the meaning itself. Meaning is the dimension of the project of comprehension in which already finds itself the Being-question in the sense of both a privileged possibility of ourselves as an entity, the so-called *Dasein*, and of the decisive question traditionally carried on throughout the History of Philosophy. This dimension, as it shall be concluded with the demonstration of the phenomenological method of the inquiry, renders itself manifest as the comprehension of truth in general. However, because the being of *Dasein* is the revealing itself, the question on the truth, and ultimately, the question on the comprehension of Being in general demands an existential analysis through which this entity becomes in its own being transparent in such a way that it could manifest itself "truthfully", sc. in its authenticity. Nevertheless, because *Dasein* manifests itself first of all and for the most part in the manner of its inauthenticity, the ordinary everydayness, it is imposed upon the inquiry the necessity to pursue the ontological possibility of an original experience of the being of the entity that comprehends being, sc. the possibility of an authentic experience of truth as the revealing of Being itself. Therefore, the provisional character of *Sein und Zeit* lies, as we comprehend it, in the development of the question on the connexion between Being and truth.

Keywords:

1. meaning; 2. truth; 3. phenomenology.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I	
A estrutura da compreensão e o conceito existencial de sentido	18
a) O ser-no-mundo enquanto estrutura <i>a priori</i> da investigação	21
b) O ser do aí e o conceito existencial de sentido	30
CAPÍTULO II	
A colocação da pergunta pelo ser da verdade	41
a) Decadência e angústia	41
b) O fenômeno originário da verdade	49
CAPÍTULO III	
O desenvolvimento provisório da pergunta pela verdade	53
a) A situação hermenêutica da investigação	53
b) O poder-ser-todo próprio do ser-aí	57
c) A resolução e o retorno à pergunta pelo ser	66
CONCLUSÃO	76
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	84
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	85

## INTRODUÇÃO

*Ser e Tempo* tem como tarefa colocar a pergunta pelo sentido do ser em geral. A colocação desta pergunta exige uma preparação que se desdobra em uma dupla tarefa. Primeiro, trata-se de empreender a analítica existencial do ente em questão na pergunta pelo ser, o ente que questiona, o ente que nós mesmos somos, apreendido terminologicamente como *ser-aí*. Segundo, conduzir a tarefa de uma destruição da história da ontologia, na qual a ontologia tradicional pode tornar-se transparente em si mesma e em seus limites, uma vez tendo-se assumido a necessidade da repetição da pergunta pelo ser.

A preparação para a colocação da pergunta pelo sentido do ser deve, pois, “despertar uma compreensão para o sentido desta pergunta”, a qual toma para si, como meta provisória de sua preparação, “a interpretação do tempo como horizonte possível de toda compreensão de ser em geral.”<sup>1</sup>

Em sentido formal, a colocação da pergunta pelo sentido do ser descreve a estrutura de todo questionamento e as condições pelas quais o questionamento concreto pode corresponder à sua estrutura. A estrutura da questão, desde a qual podem ser distinguidos seus momentos constitutivos, é dita simplesmente: “Perguntar é a procura que reconhece o ente no fato de seu ser (*Daß-sein*) e assim como ele é (*So-sein*).”<sup>2</sup> O questionamento é uma investigação concreta enquanto ele mesmo é a determinação liberadora daquilo pelo que pergunta; daquilo que, no perguntar, é reconhecido como o procurado. De fato, todo questionamento é uma procura que reconhece que aquilo que é, sendo previamente disponível a uma procura, é, tal como é. O que há, pois, de ser reconhecido no questionamento é o ser do ente interpelado, junto ao qual se pergunta, isto é, o interrogado no questionamento. Porque em todo perguntar se dá o reconhecimento do ser do ente interpelado, em todo questionamento já se encontra presente uma compreensão do ser, não como um conceito de ser de algum modo elaborado, mas primeiro como uma

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tübingen: Max Niemeyer, 1993, p. 1. Daqui por diante, citado como: *Sein und Zeit*, seguido do parágrafo e número de página.

<sup>2</sup> *Sein und Zeit*, § 2, p. 5.

visualização prévia do que é questionado, o ser, de tal modo que esta visualização prévia é o que articula o ente em seu ser.

Enquanto possibilidade de ser do ente que questiona, o questionamento mesmo tem o modo de ser deste ente; elaborado como um questionamento concreto, a investigação já se encontra naquilo que Heidegger nomeia uma vez a *situação hermenêutica*.<sup>3</sup> O desdobramento formal dos momentos constitutivos da questão é somente o projeto e o esboço daquilo que pertence ao perguntar, enquanto um modo de ser do ente que nós mesmos somos. A exposição apreende e elabora o que se abre na visualização prévia – a situação mesma – em uma visão própria, a transparência (*Durchsichtigkeit*), que atravessa todos os momentos constitutivos do questionamento e propriamente o coloca em sua situação, ou seja, na prévia compreensão do ser.

O ser, pois, encontra-se somente em uma compreensão do ser, que constitui a disponibilidade prévia do ser do ente primeiro reconhecida como a compreensão do ser vaga e mediana em que já sempre nos movemos em todo comportamento para com o ente, sem que para esse comportar-se fosse primeiro preciso a orientação de uma conceituação explícita do ser do ente. No questionar, o que é procurado é tomado tal como é uma segunda vez, e somente nesta retomada, isto é, neste reconhecimento, é determinado em seu ser, o qual, uma vez que já se encontra previamente disponível, não é posto inicialmente pela questão, mas sim, é já o que é dado no questionamento.

A prévia compreensão do ser, portanto, envolve não somente uma determinada visualização do ser, mas esta mesma se enraíza em um comportamento do ente que compreende ser, o ente que nós mesmos somos, com o ente compreendido. Assumir a necessidade da repetição da pergunta pelo ser é, antes mesmo da exposição formal da estrutura do questionamento, o momento fundamental da colocação da questão, à medida que ela mesma exige uma atitude e um comportamento que assumam a situação na qual se encontra, a situação hermenêutica da investigação, a qual sempre precede o questionamento em seu desenvolvimento concreto e que se encontra presente em seu todo a cada momento deste desenvolvimento. A situação da investigação é somente a compreensão do ser na qual nós mesmos já sempre nos movemos em todo comportamento com o ente, ainda que em uma compreensão do ser vaga e obscura. Esta é a compreensão, pois, que primeiro se insinua nos momentos da investigação, os quais são eles mesmos modos de ser do ser-aí, como “a maneira de visualizar o ser, de compreender e apreen-

---

<sup>3</sup> Cf. *Sein und Zeit*, § 45.

der conceitualmente o sentido, a preparação da possibilidade da escolha correta do ente exemplar, a elaboração do modo de acesso genuíno a este ente.”<sup>4</sup>

Neste sentido, a Introdução de *Ser e Tempo* não descreve simplesmente as tarefas pertinentes a um empreendimento investigativo, mas antes, é a narrativa da situação em que se encontra o ente que pergunta em relação à pergunta pelo sentido do ser, enquanto esta não é uma questão entre outras, mas aquela situação premente que nos interessa imediata e continuamente em nosso ser. Esta situação revela-se como o fato, o achado fundamental de *Ser e Tempo*; de que nós nos encontramos aqui e agora, sempre e a cada vez, em uma compreensão do ser do ente com o qual nos comportamos e de nós mesmos.

Tal situação exige sobretudo mostrar em que sentido a pergunta pelo sentido do ser possui um privilégio e um primado diante de todo questionamento, e, do mesmo modo, em que sentido o próprio ente que questiona possui um primado enquanto ente em meio ao todo dos entes, como aquele a ser interrogado na pergunta pelo sentido do ser. Este primado mostra-se na pergunta pelo ser à medida que esta caracteriza-se como possibilidade de ser do ente que questiona; Heidegger o nomeia assim o remetimento ou remissão prévia do perguntado – o ser – no ser do ente que pergunta.<sup>5</sup> Sendo de fato essencial, esta remissão não é primeiro estabelecida pelo questionamento, mas através dele somente ela se desentranha como um caráter de ser que pertence ao ser do ente que questiona, de tal modo que o determina no todo de seu ser, o qual é compreender ser na e como compreensão do ser, que já sempre provisoriamente articula o ente com o qual nos comportamos em seu ser.

Esta provisoriedade a princípio tem o sentido simplesmente daquilo que “se mostra” antes de toda determinação explícita de algo tal como ele é em seu “mostrar-se”. Mostrando-se tal como é, o ente mostra-se como o ente de seu ser. Quando perguntamos: o que é o livro? – não encontramos o ser-livro em nenhuma perspectiva pela qual podemos apreender o livro que aí está; o livro é um conjunto de folhas encadernadas, assim como o livro é o texto mesmo que contém, ou a obra de um autor. Em todas essas perspectivas e nelas conjuntamente, queremos dizer o livro mesmo, mas de algum modo o ser-livro não se esgota em nenhuma delas. Não encontramos o ser-livro colocando lado a lado dois livros em comparação, nem mesmo comparando todos os livros que há. Procuramos o ser-livro nisto, que é o livro, e não o encontramos. Somente procuramos o ser-livro de todo modo, entretanto, nos colocando na possibilidade de

---

<sup>4</sup> *Sein und Zeit*, § 2, p. 7.

<sup>5</sup> Cf. *Sein und Zeit*, § 2, p. 8.

encontrá-lo, porque já dispomos de uma compreensão do ser-livro. O livro é aí presente para nós enquanto livro segundo esta compreensão que articula o que no ente encontramos, o que a ela pertence onticamente, e que, porém, não constitui o ser mesmo do ente, o qual se dá em uma compreensão do ser. O ser, portanto, não é nada de ôntico.

Procuramos o ser e não o encontramos como nada de ôntico, como nenhuma determinação que pertença ao ente; mas o ser é sempre o ser de um ente. Mas este procurar mesmo, e tudo o que é próprio ao procurar, pertencem ao ser do ente que nós mesmos somos, de tal modo que toda possibilidade de ser deste ente é essencialmente determinada pela compreensão de ser que se mostra explicitamente, enquanto compreensão do ser, somente em uma procura, sem que o ser ele mesmo seja assim necessariamente conceituado, ou, de outro modo, sem mesmo que possamos pensar algo sob o nome de “ser”. Pois o que se abre na procura é a diferença mesma entre o ente compreendido em seu ser, o ente que se mostra tal como ele é, e a compreensão de seu ser; o ente é, e, contudo, ele não é o ser. Esta primeira perplexidade diante da questão do ser, que a todos os olhos é o impasse auto-evidente para a colocação da pergunta pelo ser enquanto tal,<sup>6</sup> deve conduzir a “colocação renovada da pergunta pelo ser”, até que esta possa por si mesma uma vez tornar-se digna de questão.

“Por si mesma”, significa, enquanto é assumida como uma possibilidade de ser do ente que questiona em um questionamento concreto no qual está em jogo a compreensão do ser em geral, ou seja, a ontologia em amplo sentido. A preparação que a tarefa de *Ser e Tempo* decisivamente requer, entretanto, não possui o caráter de uma propedêutica, o que se confirma continuamente ao longo da obra posterior de Heidegger, sem que por isso a necessidade de uma preparação seja abandonada: “Inicialmente, parece que *Ser e Tempo* aspira apenas por uma espécie de “teoria do conhecimento” da ontologia (como a ontologia em geral é possível?). *Ser e Tempo* seria assim um adendo à metafísica. Mas o que está em questão é o *ser*, não a “ontologia”. *Ser e Tempo* talvez seja então uma metafísica mais originária, mas de qualquer modo uma metafísica? Não.”<sup>7</sup>

O caráter provisório da preparação para a colocação da pergunta enraíza-se naquilo mesmo pelo que pergunta – o sentido do ser – enquanto aí já se encontra o ente que pergunta na e como compreensão do ser, ou seja, em uma relação de ser com o ser, que constitui o próprio ser do ser-aí, nomeado assim a *existência*. O sentido do ser ele mesmo é a situação em que consiste o

---

<sup>6</sup> Cf. *Sein und Zeit*, § 1.

<sup>7</sup> HEIDEGGER, M. *Nietzsche – Metafísica e Niilismo*. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 134.

achado fundamental da investigação, aquilo que ela toma como dado, e, no entanto, não se oferece a uma descrição como algo simplesmente dado, mas se torna acessível somente na pergunta pelo ser, ou seja, no projeto da apropriação da compreensão do ser. A dignidade da questão, porém, só se deixa comprovar, se de todo modo lhe cabe ser comprovada, na consumação do projeto, isto é, no reconhecimento explícito do ser do ente em que somente o ente se mostra em seu ser, enquanto o ente deste ser. A comprovação do primado da questão do ser, enquanto possibilidade de ser do ente que questiona, se funda assim em seu primado ôntico, como o ente que deve ser interrogado em seu ser. Esta interrogação, que constitui a primeira tarefa preparatória de *Ser e Tempo*, a analítica existencial do ser-aí, deve mostrar como a atitude e o comportamento que a colocação da pergunta exige cresce ela mesma da questão do ser, ou melhor, do que aí está em questão – o ser mesmo – sendo propriamente a correspondência em uma possibilidade de ser do ser-aí àquela remissão prévia do ser que imediata e continuamente lhe toca. O descerramento desta remissão pertence ao modo de ser do questionamento, e assim se mostra primeiro no testemunho da tradição de sua perplexidade diante da própria questão. Heidegger compreende esta perplexidade, tal como narra o autor no § 1 de *Ser e Tempo*, como a abertura de um caminho para a repetição da questão, à medida que ela não se esgota com a renúncia da tradição à colocação da questão. Ao mesmo tempo, esta perplexidade novamente experienciada, e agora diante da própria tradição, não significa de modo algum para o pensador, por sua vez, uma renúncia à tradição, ou seja, à filosofia, pois, justamente aí se revela irrevogavelmente que a filosofia em sua possibilidade não se esgota em seu próprio testemunho. Por isso, a segunda tarefa preparatória deve levar a cabo uma destruição da história da ontologia:

Caso a pergunta pelo ser deva adquirir a transparência de sua própria história, então é preciso abalar a tradição petrificada e remover os encobrimentos que através dela perseveram. Nós compreendemos esta tarefa enquanto a *destruição* do legado transmitido da ontologia antiga, que se consuma seguindo o *fio condutor da questão do ser*, até se chegar às experiências originárias, nas quais foram conquistadas as primeiras e desde então orientadoras determinações do ser.<sup>8</sup>

No horizonte de uma preparação, a analítica existencial deve, ao mesmo tempo, mostrar a possibilidade e sentido da perplexidade diante da questão do ser e assim conduzir o questionamento ao seu começo, isto é, à sua origem, já sempre pressuposta, entretanto, no ar-

---

<sup>8</sup> *Sein und Zeit*, § 6, p. 22.

ranjo da situação hermenêutica da investigação. A primeira tarefa da preparação, portanto, já antecipa em si a segunda, enquanto pergunta pela possibilidade mesma de uma experiência originária do que é questionado, cujo sentido não está em estabelecer, isto é, fundamentar, as condições de possibilidade de uma tal experiência, mas precisamente em “despertar uma compreensão para o sentido desta questão.” Como então, perguntamos, vem a ser a provisoriedade o traço essencial desta compreensão? Esta é de início nossa questão, aquela que pretendemos desenvolver a fim de descobrir se ela nos permite de fato descerrar um caminho – certamente não o único – através de *Ser e Tempo*; não apenas através da obra que recebe este título, mas antes, da tarefa que ele nomeia.

Como pode mesmo tal compreensão ser despertada, e o que isto significa? Isto é, como pode a analítica existencial conduzir o questionamento até a perplexidade diante da pergunta pelo ser, e aí mesmo ainda assegurar-se da possibilidade da colocação da pergunta? Caímos em perplexidade porque perguntamos pelo ser do ente, e encontramos sempre o ente em seu ser; o ente é, e no entanto, ele não é o ser:

Todo ente é no ser. Ouvir tal coisa soa de modo trivial em nosso ouvido, quando não de modo ofensivo. Pois, pelo fato de o ente ter seu lugar no ser, ninguém precisa preocupar-se. Todo mundo sabe: ente é aquilo que é. Qual a outra solução para o ente a não ser esta: ser? E entretanto: precisamente isto, que o ente permaneça recolhido no ser, que no fenômeno do ser se manifesta o ente; isto jogava os gregos, e a eles primeiro unicamente, no espanto.<sup>9</sup>

Por isso, a pergunta fundamental, como a qual elabora-se o método da investigação, o método fenomenológico, não procura determinar o *que é* o ente, mas pergunta por *como é* o ente em seu ser, isto é, como o ente mostra-se tal como é. No entanto, *Ser e Tempo* não pergunta por este ou aquele ente, mas pelo ente que nós mesmos somos. *Como é* o ser-aí em seu ser, ao mostrar-se tal como é, compreendendo ser na e como compreensão do ser, ou seja, existindo como o ente de seu ser? A analítica existencial perfaz a exposição das estruturas da existencialidade da existência, enquanto elas dizem primordialmente o ser deste ente, e, neste sentido, já uma determinação de ser – e não do ente – da compreensão de ser na e como a qual o ser-aí essencialmente já se encontra, compreendendo a si mesmo em uma possibilidade de seu ser. Portanto, na pergunta pelo ser, assumida como possibilidade de ser, já reside uma idéia da

---

<sup>9</sup> HEIDEGGER, M. *O que é isto – a filosofia?* in: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Abril, 1989, p. 17.

existência, no horizonte da qual podem articular-se na exposição os momentos constitutivos da existencialidade da existência em seu todo. Este compromisso com a totalidade deve nos trazer, por fim, à pergunta pela possibilidade da plena determinação da compreensão do ser, ou seja, pela possibilidade da compreensão do ser em geral.

Heidegger elabora a exposição da fenomenologia como um conceito de método, cujo caráter é também provisório por corresponder à antecipação da exigência fundamental da colocação da pergunta pelo ser, qual seja, a abertura do horizonte do próprio perguntar. Esta é a abertura mesma do sentido do ser, que há de coincidir, portanto, com a compreensão da verdade em geral. Provisoriamente, porém, não é permitido a *Ser e Tempo* tomar uma decisão sobre a compreensão da verdade, isto é, dela se apropriar, mas antes, compreendê-la como o horizonte de toda apropriação, isto é, o âmbito mesmo de uma decisão. Não se trata de suspender tal decisão; a provisoriedade é ao mesmo tempo a preparação que, com a pergunta fenomenológica pelo ser do ente, coloca uma vez a pergunta pelo ser da verdade.

Enquanto conceito de método, porém, a fenomenologia está necessariamente implicada na colocação da pergunta pelo sentido do ser, a qual orienta-se pela experiência grega do questionamento. Seguindo este fio condutor, a articulação da questão esboçada através da explicação provisória da fenomenologia como o método da investigação deve se haver com o nexos entre ser e verdade, com o qual o autor lida explicitamente no § 44 da obra.

Com a abertura do aí, o ser-no-mundo em seu todo já sempre se abriu na unidade dos momentos constitutivos do “aí” mesmo, o compreender, a disposição e o discurso. O discurso é a articulação da compreensibilidade do mundo já aberto no horizonte do projeto do ser-no-mundo fáctico, horizonte este que compreendemos como o sentido mesmo. Por isso, é no discurso que se resguarda a compreensão prévia do ser do ente; de modo algum, porém, ela permanece com o ser-aí, no sentido da retenção do que apreendemos. Ao resguardar a compreensão do ser do ente, o ser-aí ao mesmo tempo a confia ao mundo, como a *significância*, desde e através do discurso que a articula. Assim, o discurso, em seu sentido existencial, é o fundamento para que a compreensão do ser venha à palavra: “O discurso é, existencialmente, a linguagem, porque o ente cuja abertura ele articula em significâncias tem o modo de ser do ser-no-mundo lançado, confiado ao mundo (*auf die Welt angewiesen*).”<sup>10</sup> Como compreensão do ser, porém, a linguagem não é um feito nem uma capacidade do homem, mas ela deve ser compreendida segundo o modo de ser do ser-aí. O discurso, ou seja, “as palavras elementares em que o ser-aí se pronuncia”<sup>11</sup>, porque conforma em palavras o *sentido* ele mesmo, pode ser chamado a testemunhar o ser do próprio ser-aí, e não somente uma determinada interpretação de si mesmo,



circunscrita aos limites históricos das *significações* das palavras. Com base no que a hermenêutica da facticidade arranca a esse testemunho, porque ela já pressupõe mesmo esta compreensão, a analítica existencial pode mostrar-se em sua historicidade própria, e certamente crítica para si mesma. Ela não pretende fixar os conceitos e suas relações em um “sistema”, mas antes, a analítica da existência tem o propósito de “deixar ver”, demonstrar em seu todo essas articulações, ou seja, adentrar o horizonte de sua compreensibilidade. Porque, no entanto, este horizonte é sempre aquele do qual veladamente partimos, esse movimento da compreensão para dentro do âmbito da compreensão, se, enfim, compreende-se a si mesmo em sua historicidade, há de esclarecer para o homem a necessidade singular de tornar-se contemporâneo de si mesmo.

Por fim, a pergunta pela totalidade do todo estrutural da existencialidade da existência, a qual nos referimos anteriormente, não é nada senão a exigência da colocação da pergunta pelo sentido, que não pode assim ser colocada como uma pergunta pelo ser do ente, se já se dispõe de uma decisão sobre o horizonte mesmo em que o ente se mostra em seu ser, isto é, em que sentido é possível responder à pergunta pelo ser do ente. Isto significa que, na questão do ser, já reside uma *compreensão do sentido do ser*, ainda que por ela mesma, isto é, pelo testemunho da tradição, o *sentido do ser em geral* não pôde ter-se tornado plenamente explícito para essa mesma tradição. Esta compreensão da filosofia em sua história joga *Ser e Tempo* em seu espanto, em sua perplexidade própria: se o sentido do ser já é sempre compreendido, porque é preciso sempre uma vez mais perguntar pelo sentido, e assim, pensar novamente a questão até seu começo?

---

<sup>10</sup> *Sein und Zeit*, § 34, p. 161.

<sup>11</sup> Cf. *Sein und Zeit*, § 44, p. 220: “A adução de tais testemunhos deve preservar-se diante de uma mística desenfreada das palavras; entretanto, o ofício da filosofia é, no fim, resguardar a *força das palavras mais elementares*, nas quais o ser-ai se pronuncia, de se nivelarem, através do entendimento comum, à incompreensibilidade, que por sua vez serve de fonte para pseudo-problemas.”

## CAPÍTULO I

### *A estrutura da compreensão e o conceito existencial de sentido*

Reconhecidamente *Ser e Tempo* empenha-se e insiste repetidamente em arrancar à compreensão do ente que nós mesmos somos e à problemática da filosofia com a qual agora devemos lidar os preconceitos subjetivistas oriundos do pensamento moderno. Tais preconceitos tendem a explicar o caráter de ser do “si mesmo” (o “eu”) como o de um “sujeito” essencialmente cindido do “mundo”, isto é, do “objeto”, colocando, a partir da pressuposição dessa cisão, o problema de sua possível relação. Esta relação é realizada no conhecimento enquanto conhecimento verdadeiro, isto é, como a determinação do ser do objeto em uma pura percepção intuitiva (o modo de ser do ente que conhece “ser junto” ao objeto do conhecimento), na qual reside a verdade originária e autêntica<sup>1</sup>, mas cuja verificação acontece somente na proposição sobre o objeto. Ao lado da discussão com tais preconceitos, que revelam sobretudo que até mesmo uma apreensão crítica da tradição pode permanecer excluída da discussão autêntica de sua própria historicidade, encontramos, na obra de Heidegger, uma investigação fenomenológica das teses da ontologia, cujo propósito é a liberação dos fundamentos impensados das determinações ontológicas do ente enquanto ente, isto é, da entidade do ente, a fim de que estas revelem os indícios da compreensão do ser ele mesmo e da sua articulação em que tais determinações fundam-se. Tanto em *Ser e Tempo* quanto nos *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, ensaia-se antecipar com essas discussões a tarefa prevista da destruição ou desconstrução da história da ontologia. O caráter negativo de uma tal destruição tem a função provisória de diferenciar o questionamento da analítica existencial da lida tradicional com as questões, que se orienta ontologicamente pelo conhecimento, não somente como uma relação exemplar entre homem e mundo, mas como aquela relação somente em que o homem e o mundo são apreendidos enquanto tais, na qual o homem pode apropriar-se de si como aquele que conhece, e assim alcançar propriamente sua posição no mundo.

Esta constante diferenciação e delimitação negativa da analítica existencial diante de

---

<sup>1</sup> Cf. *Sein und Zeit*, § 32, p. 171.

tudo “subjetivismo” e seu aparente contrário, o “objetivismo”, isto é, de toda possibilidade de interpretação da “realidade do real” simplesmente legada por uma tradição ainda não compreendida em sua história, não é a simples contraposição de interpretações. Trata-se de afastar a possibilidade de se precipitar em uma caracterização da experiência fundamental desde a qual a tarefa de *Ser e Tempo* pôde mesmo ser assumida, e assim manter a investigação em prontidão para questionar seus próprios pressupostos, e, sobretudo, colocar em jogo a essência do homem. Não é outro o sentido da analítica existencial do ser-aí, do ente que questiona, o ente que nós mesmos somos; pois, se este ente é determinado essencialmente pela historicidade, o ente que nós mesmos somos é também o homem da tradição, o homem do ocidente. Se lhe for possível em seu ser colocar em jogo a própria essência, deverá ser mostrado que em *Ser e Tempo* o homem uma vez experiencia-se em seu ser já sendo “dentro” do mundo, essencialmente já em meio aos entes que ele mesmo não é. Desde esta experiência pode a obra tomar como o *a priori* da investigação o ser-no-mundo como constituição fundamental de ser do ser-aí, e assim trazer ao questionamento aquilo de que o homem no pensamento já se encontra apartado – sua própria facticidade.

O problema epistemológico, não obstante, está à base do surgimento da fenomenologia, e, conseqüentemente, está também uma discussão com os fundamentos de toda distinção do tipo sujeito-objeto. No *Prólogo às Investigações Lógicas*, Husserl expõe as razões que o levaram a empreender tais investigações, partindo de questões acerca da fundamentação da matemática pura, na medida em que a matemática pode ser tomada como paradigma de toda ciência. No entanto, ainda que a matemática possa ser satisfatoriamente determinada objetivamente, a própria subjetividade do conhecer depende de uma fundamentação psicológica da lógica. O problema do conhecimento passa a ser compreendido como a relação entre a objetividade do conteúdo do conhecimento, ou a objetividade de toda ciência em geral, e a subjetividade do conhecer; a *possibilidade* do conhecimento, contudo, não pode permanecer comprometida com possibilidade da relação destas duas instâncias de naturezas distintas, sendo necessária “uma nova fundamentação da lógica pura e da teoria do conhecimento”.<sup>2</sup> O projeto de uma “ciência fenomenológica” não trata por isso do estabelecimento de uma conexão “adequada” entre estas duas instâncias, como nos comprova Husserl: “No saber atual, ao qual nos vemos reduzido a último termo, a possuímos [*a verdade*] como objeto de um juízo justo. Mas isto só não basta;

---

<sup>2</sup> HUSSERL, E. *Investigaciones Lógicas*. Tradução de Manuel G. Morente e José Gaos. Madri: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1976, Prólogo, p. 22. Daqui por diante mencionado como *Investigações Lógicas*, seguido do número da parte e do número de página.

pois nem todo juízo justo, nem toda valoração de uma situação objetiva, ainda que concorde com a verdade, constitui um *saber* do ser ou não ser de tal situação.”<sup>3</sup>

Ao tratar desta questão e do deslocamento de seu âmbito de fundamentação, Heidegger empenha-se em *Ser e Tempo* em mostrar o caráter derivado do conhecimento, na medida em que conhecer é uma possibilidade de ser-no-mundo, assim como uma modificação do modo de ser cotidiano, no qual o ser-no-mundo na maior parte das vezes se mostra. Aquela cisão fundamental entre dois modos de ser distintos não encontra no fenômeno do ser-no-mundo o nexo e a legitimação de sua concordância, como se fosse posto entre estas duas instâncias. Heidegger se antecipa ao entendimento esquemático da analítica existencial, ao criticar, uma vez mais, a justiça da distinção sujeito – objeto, ao que parece imprescindível a toda atitude teórica:

Que mais se apresentaria neste fenômeno a não ser um commercium dado de antemão *entre* um sujeito simplesmente dado e um objeto simplesmente dado? Esta interpretação aproximar-se-ia dos dados fenomenais se dissesse: *o ser-aí* é o ser deste ‘entre’. [...] Nesse caso, o entre já estaria sendo conceituado como resultado da convenientia entre duas coisas simplesmente dadas. O seu ponto de partida prévio já *explode* o fenômeno e seria insensato tentar recompô-lo novamente a partir de seus fragmentos.<sup>4</sup>

Uma das conseqüências deste tipo de interpretação é estabelecer para *Ser e Tempo* um papel a desempenhar na História da Filosofia, interpretando sua tarefa como uma nova resolução para problemas recorrentes ao longo dessa história e, por este critério apenas, indiscutíveis em sua legitimidade. Desta forma, contudo, permanecemos externos à questão, pois externos à própria história da filosofia, em uma posição na qual a pergunta pela história edifica-lhe uma unidade artificial, aproximando, entre os filósofos, seus conceitos, temas e objetivos. Assim, a ‘razão’, a ‘vontade’, o ‘livre-arbítrio’ são dignos de questão; como poderíamos, porém, perguntar, desde o interior deste esquema, pelo que é propriamente a história, se nós mesmos construímos o “objeto” histórico antes de colocá-lo em questão? O ser-aí justamente não é uma construção exigida pelo objetivo de resolver os problemas enfrentados pela filosofia; *nós mesmos somos no modo de ser do ser-aí*. Com esta constatação, entretanto, chegamos decididamente ao cerne de um questionamento que sabe de seu lugar na história e nela se instala ao pertencer-lhe genuinamente? Chegamos ao instante em que podemos pôr-nos a nós mesmos, como o que

---

<sup>3</sup> *Investigações Lógicas*, p. 41.

<sup>4</sup> *Sein und Zeit*, §28, p. 132. Cf. também § 13 da mesma obra.

somos, em questão?

Mas não é este o preciso deslocamento pretendido em *Ser e Tempo* ao conduzir o homem, como quem pergunta, ao seu elemento, o cotidiano? Ainda mais: como, no interior desse elemento, dá-se a ocasião de perguntar pelo sentido de todo comportamento – como é também o questionar –, isto é, do ser homem, a quem e somente a quem pode ser dado compreender não apenas o seu ser, mas o ser em geral?

a) *O ser-no-mundo enquanto estrutura a priori da investigação*

Enquanto estrutura *a priori* da analítica existencial, o ser-no-mundo é a constituição de ser que expressa formalmente, a princípio, o todo do ser do ser-aí, desde a idéia de existência. Esta se abre na colocação da pergunta pelo sentido do ser em geral, à medida que nesta pergunta está em jogo o ser do ente que questiona, sendo em seu ser a condição ôntico-ontológica de possibilidade da ontologia em geral. Existência significa, primordialmente, compreensão de ser; a existencialidade da existência é ela mesma a visualização prévia do ser no horizonte da qual o ser mesmo é questionado quanto ao seu sentido.

A pergunta da analítica existencial pode ser elaborada do seguinte modo: como se mostra em si mesmo, desde si mesmo o ente cujo ser é compreender ser? O mostrar-se do ser-aí tem o caráter de expor-se a si mesmo, como o modo pelo qual o ser-aí se dá a compreender o todo de seu ser enquanto Cura (*Sorge*), como Heidegger interpreta o fenômeno originário do ser do ser-aí. Este fenômeno reúne os momentos constitutivos do ser-no-mundo em sua totalidade estrutural, sendo mesmo o termo da analítica existencial da cotidianidade. Porém, ao mesmo tempo, este fenômeno exige do questionamento a experiência da unidade originária desse todo existencialmente interpretado a partir da cotidianidade. A cotidianidade é, justamente, o modo pelo qual o ser-aí se mostra em si mesmo, certamente, e, no entanto, desde a compreensão de si já dispersada em comportamentos fragmentados. A unidade originária do ser-aí em seu todo enquanto Cura deverá ser demonstrada propriamente por Heidegger como o sentido que, existencialmente, já se mostra como a abertura mesma do horizonte em que o ser-aí se dá a compreender em cada modo de seu ser. O sentido deverá ser demonstrado como a totalidade da abertura fáctica do aí em que se sustenta a compreensão do ser dos entes com os quais o ser-aí se comporta e de si mesmo como aquele que se comporta. No § 32 de *Ser e Tempo* teremos a oportunidade de lidar com a estrutura e interpretação existencial do sentido. Com isto, porém, não se alcança

uma resposta ao que significa o sentido do ser, e, ao mesmo tempo, qual o sentido da pergunta pelo sentido do ser, desde o que ela demanda que sua colocação seja primeiro e somente provisória. Inicialmente, só podemos tratar do sentido como problema a partir da exposição da estrutura do compreender (*Verstehen*) que, como existencial do ser-aí, perfaz, juntamente com os existenciais da disposição (*Befindlichkeit*) e do discurso (*Rede*), o ser do “aí” isto é, a própria abertura do “aí” como o aí em que o ser-aí como ele mesmo existe.

Em todo comportamento com os entes reside uma compreensão de ser; esta se mostra, se expõe como tal, somente na descoberta do ente no horizonte de uma possibilidade de ser, a qual não é uma possibilidade “solta no ar”, mas a cada vez um modo de ser junto aos entes que vem ao encontro dentro do mundo, quer dizer, os entes intramundanos, pelo qual o ser-aí já se decidiu própria ou imprópria: “E porque o ser-aí é sempre essencialmente sua possibilidade, este ente *pode* em seu ser “escolher-se” a si mesmo, ganhar-se, ele pode se perder, e mesmo nunca, ou apenas “aparentemente”, ganhar-se.”<sup>5</sup> O caráter desta compreensão já decidida, que pode por isso permanecer “indiferente”, e ao mesmo tempo se diferenciar em certas possibilidades do ser-aí transparentes para si mesmo, é, como um modo de ser do ser-aí, a cotidianidade mediana. Este é o modo pelo qual o ser-aí se encontra a si mesmo sendo junto aos entes com os quais se comporta, que lhe vêm ao encontro nas possibilidades que o dia lhe traz. No comportamento com os entes que o ser-aí ele mesmo não é e com os outros, os entes eles mesmos, porém, não se mostram vaga e obscuramente, e tão pouco na nudez de algo simplesmente dado, mas justamente se mostram como *algo*, e certamente como aquilo com que o comportamento tem de se haver em um mundo. Trata-se, no comportamento, deste livro que lemos, do martelo com que pregamos uma tábuas, da viga de madeira suficientemente resistente para sustentar a estrutura de uma casa. Desse modo, deste algo que, segundo a terminologia de *Ser e Tempo*, é descoberto, tal como é, com o ser do ser-aí, dizemos que ele tem sentido. O que significa sentido, porém, em seu conceito existencial, se agora apenas cotidianamente falamos do sentido?

Porque ao ser-aí pertence essencialmente ser-no-mundo, o que anteriormente tem caráter meramente formal na colocação da pergunta pelo ser – ser não é nada de ôntico, mas ser é sempre o ser de um ente – alcança agora seu sentido existencial, uma vez que o ser-no-mundo possa se mostrar como o âmbito da compreensão do ser e da descoberta do ente. Isto não significa que a compreensão do ser em geral venha à palavra como tal em cada modo do ser-no-

---

<sup>5</sup> *Sein und Zeit*, § 9, p. 42.

mundo já fragmentado nas possibilidades cotidianas; a analítica existencial, por isso, mostra como se dá a compreensão cotidiana de ser, em que o compreender entranha-se, e com ele, o ser, em sua diferença com o ente. Através da exposição da estrutura formal do ser-no-mundo desde o fenômeno cotidiano em que ele é encoberto, o encobrimento é assim denunciado, provocando a investigação comprometida com a colocação da pergunta pelo sentido do ser em geral a perguntar pela abertura do ser-no-mundo em seu todo.

Passamos agora a uma breve exposição da estrutura do ser-no-mundo, a fim de levantar as questões relevantes para sua interpretação na perspectiva da compreensão existencial do sentido que pretendemos esclarecer neste capítulo. Como constituição de ser fundamental do ser-aí, o ser-no-mundo é uma estrutura unitária presente em sua totalidade em cada um de seus momentos constitutivos, quais sejam: o ser-em; o mundo em que o ser-aí é; e o ente que é no modo do ser-no-mundo ele mesmo, aquele que responde à pergunta pelo “quem”. Com a análise destes momentos constitutivos, seguindo o fio condutor da idéia de existência, encerrada formalmente no momento do ser-em (*In-sein*), *Ser e Tempo* alcança as determinações de ser do ser-aí, isto é, as determinações da relação de ser (*Seinsverhältnis*) do ser-aí com seu ser e com mundo, que constituem todo comportamento deste ente. Estas determinações são nomeadas a facticidade, a existencialidade e a decadência; em cada qual, o ser-no-mundo em sua totalidade se encerra, isto é, ele se retrai, ao mesmo tempo em que nesta retração o ser-aí se remete ele mesmo a cada momento que lhe constitui desde a unidade de seu todo estrutural na perspectiva da totalidade deste todo. A unidade mesma, desde a qual se estrutura a perspectiva da totalidade dos momentos estruturais do ser-no-mundo, reside, a princípio, na idéia de existência, sendo ela mesma a remissão do ser-aí a si mesmo, não como uma articulação formal, mas como o próprio *sendo* deste ente em que e como o qual se sustenta o ser-no-mundo como o ser-no-mundo facticamente existente no mundo já aberto, em que o ser-aí se encontra lançado.

Mundo, porém, pertence ao ser do ser-aí; o caráter de “já se ter aberto” não é uma constatação do fato do mundo, mas sim pertence ao ser deste. O mundo ele mesmo se mostra na compreensão de já se ter aberto como o mundo em que os entes vêm ao encontro no horizonte de uma possibilidade de ser-no-mundo, na qual o ser-aí encontra a si mesmo.

A analítica existencial pergunta por como se mostra o ser-aí, o ente que nós mesmos somos, em si mesmo, desde si mesmo. A idéia de existência orienta a colocação desta pergunta; seu conceito prévio se articula do seguinte modo: “Nós determinamos a idéia de existência enquanto o poder-ser que compreende, para o qual está em jogo o seu ser. Enquanto *sempre meu*, porém, o *poder-ser* é livre para a propriedade e impropriedade ou para sua indiferença

modal.”<sup>6</sup> A existência, desse modo, não determina o que é o ser-aí, mas como ele é. A pergunta pelo “como” é, pois, a pergunta fenomenológica pelo ser do ente, e isto de tal modo que o ser-aí ele mesmo, assim como os entes com os quais se comporta, não são determinados como o “objeto” de uma investigação, cujo tema propriamente dito é o ser ele mesmo. A pergunta pelo “como” significa, como o ser ele mesmo se mostra no ente que é; por isso, a preparação exige que, em primeiro lugar, o ente ele mesmo se mostre em seu *sendo*. O si mesmo do ser-aí, enquanto aquilo que se mostra, não pode por isso ser tomado como algo constantemente presente que é efetivamente, se esta efetividade precisa a cada vez se remeter à plena determinação de sua quiddidade. O si mesmo do ser-aí deve ser lido, de outro modo, como este caráter da existência que Heidegger nomeia a *Jemeinigkeit*, o ser-sempre-meu. O ser-aí é a cada vez o ente de seu ser, o que significa, ele se encontra “aí” sendo somente aquele que responde pelo próprio ser. Respondendo pelo próprio ser, este ente é ele mesmo para apropriar-se de si, quer dizer, para ser o seu próprio ser, o qual é ser-aí, ou de outro modo, *ser-o-aí (Da-sein)*, como é nomeado em *Ser e Tempo* sua “presença” propriamente dita. Na apropriação de si mesmo, o ser-aí se dá a compreender como ele mesmo. O si mesmo tem aí o caráter da mesmidade (*Selbigkeit*), o que significa, a mesmidade entre o ser que o ser-aí tem de ser e o ser que ele já sempre é. No fenômeno da mesmidade, se sustenta o si mesmo como o qual o ser-aí se encontra junto ao mundo, com os entes com os quais se comporta, mesmo na compreensão imprópria de si mesmo, como o chamado si mesmo-impessoal (*das Man-selbst*). Este modo do si mesmo funda-se na mesmidade, a qual originariamente acontece enquanto a abertura da possibilidade de ser na qual o ser-aí se projeta como o seu próprio poder-ser que compreende. Ou seja, não se trata de um si mesmo do qual não temos consciência e que acompanhe veladamente as possibilidades de ser, mas o si mesmo como o ser-possível pelo qual o ser-aí responde em cada possibilidade.

O si mesmo do ser-aí, portanto, não se dá em uma reflexão sobre si que permaneça encerrada em sua interioridade, a partir da qual se relaciona com o mundo. O si mesmo já é uma determinação do ser-aí, como aquele que escreve, aquele que constrói, aquele que procura e investiga. A exigência de que o ser-aí se mostre em si mesmo desde si mesmo não pode ser cumprida através de uma interpretação do ser deste ente, se esta procura encontrar o si mesmo deste ente enquanto algo acessível na evidência da constância de sua identidade na mudança e multiplicidade das vivências e comportamentos.<sup>7</sup> A pergunta pelo modo de ser do si mesmo é

---

<sup>6</sup> *Sein und Zeit*, § 45, p. 232.

<sup>7</sup> Cf. *Sein und Zeit*, § 25.



discutida somente na perspectiva da existencialidade da existência, a qual se torna digna de questão com a colocação da pergunta pelo sentido do ser. Apesar de que aparentemente não há como escapar a um círculo na argumentação, a radicalidade da abertura deste círculo enquanto o âmbito da questão dá a *Ser e Tempo* o fio condutor de sua preparação, pois a idéia da existência se enraíza na compreensão e apropriação do “remetimento prévio ou que retorna (*Rück-oder Vorbezogenheit*) do questionado (o ser) ao perguntar como modo de ser de um ente.”<sup>8</sup> Este remetimento prévio se mostra enquanto compreensão do ser, e certamente não em qualquer sentido contemplativo, mas como o traço fundamental da finitude do ser-aí. Certamente a analítica existencial logra demonstrar que a finitude não é uma propriedade do ser-aí, no sentido de uma qualidade de seu ser que o circunscreve à transitoriedade e contingência do mundo. Mas como então é a finitude, que o ser-aí experiencia sendo compreensão do ser em uma possibilidade singular de ser-no-mundo? Como a pergunta pelo sentido do ser favorece ao ser-aí colocar-se privilegiadamente em sua singularidade? Devemos demonstrar, tendo em vista esta questão, como Heidegger expõe o traço essencial do compreender enquanto projeto (*Entwurf*), em que se conforma a assunção do poder-ser-no-mundo como o qual o ser-aí já existe facticamente.

A compreensão do ser pela qual o ser-aí já sempre se decidiu em um compreender, e da qual se apropria no projeto, já reúne em si a prévia determinação do ser-no-mundo em seu todo como o ser que o ser-aí *não pode deixar de ser*. O ser-aí se encontra lançado como poder-ser-no-mundo em um mundo já aberto; projeto, pois, é sempre o projeto lançado, o que antecipadamente compreendemos como a correspondência do ser-aí à sua própria facticidade.

Na estrutura do compreender procuramos o modo pelo qual o ser-aí se mostra em si mesmo, desde si mesmo; o horizonte em que é compreensível em seu ser, tal como ele se dá a compreender. O ser-aí se dá a compreender cotidianamente quando reconhecemos, por exemplo, que a mesa aí diante é a mesa em que nos encontramos sentados, conversando, com os outros. Este reconhecimento não trata da descrição de uma cena, da qual em dado instante nos damos conta; antes mesmo que cada coisa e cada qual possa se sobressair dentre os demais, reconhecemos nosso próprio *ser* aí e *ser* aí *com* o outro, e o reconhecemos igualmente na possibilidade de o trazer à palavra também como a descrição, o esboço, deste ser-aí-com enquanto encontro, reunião, como o que o ser-aí ele mesmo se “presentifica”, isto é, se dá a compreender, tal como ele é. Um encontro, e, por conseguinte, toda possibilidade de ser, é, como modo de ser do ser-aí, não a possibilidade de um “eu” agir em um “mundo”, mas o *ser-o-aí*, “aqui e agora”

---

<sup>8</sup> *Sein und Zeit*, § 2, p. 8.

em um mundo *como* possibilidade de ser. A possibilidade não se mostra como tal, mas ela se anuncia na descoberta dos entes que se reúnem na perspectiva dessa possibilidade, como aquilo que tem sentido. O sentido mesmo já está presente – o sentido é como a presença do que é aí presente, ou, segundo a palavra de Heidegger, “sentido é aquilo em que se mantém a compreensibilidade de algo.”<sup>9</sup> Por isso, porque há o sentido, a possibilidade de ser não precisa, para ser, isto é, para se consumir, do conhecimento prévio de todo ente com o qual o ser-aí se comporta, assim como o ser-aí não precisa saber-se a si mesmo em uma reflexão.

Por isso, esta compreensão de si mesmo do ser-aí cotidiano não é assim tão dependente da amplitude e penetração do conhecimento das coisas enquanto tais, mas da imediatez e originariedade do ser-no-mundo. Também o que vem ao encontro apenas fragmentado, também o que é compreendido em um ser-aí talvez apenas primitivamente, o mundo da criança, é, enquanto intramundano, igualmente carregado de mundo. É preciso apenas que o ser-aí existente, segundo sua possibilidade de existência, seja suficientemente originário, para propriamente *ver* o mundo já desentranhado com sua existência, fazê-lo vir à palavra e através disso torná-lo expressamente visível para os outros.<sup>10</sup>

O sentido se exprime existencialmente, em primeiro lugar, desde o reconhecimento de que todo comportar-se do ser-aí é comportamento com os entes em um mundo. No escrever, como um comportamento do ser-aí, este já se encontra junto aos entes, e, cotidianamente, já se encontra o ser-aí constantemente presente. Esta constância, porém, não significa a subsistência do ente que eu mesmo sou “ao lado” das coisas, mas se mostra no ser dos entes como um remetimento (*Verweisung*) à possibilidade de ser do ser-aí. O ser-aí se encontra presente, isto é, ele se “presentifica” no e como escrever, construir, investigar, ou o que mais seja, e, no entanto, o ser-aí não se encerra em nenhuma possibilidade; pode-se deixar de escrever, ou nunca tê-lo aprendido, e nem por isso o ser-aí deixa de ser o ente que ele é; sendo, o ser-aí já é sempre com todo o seu. Por isso, a compreensão do ser, na qual se determina o ser-no-mundo em seu todo, e que reside em cada comportamento em que se fragmentou o ser-no-mundo, tem no sentido a perspectiva de sua totalidade; o sentido dá ao ser-no-mundo o limite de seu possível.

Como título ontológico, o ser de um possível ser-no-mundo é nomeado por Heidegger *Besorgen*, que traduzimos aqui por cuidado. Cuidado significa o ser do ser-no-mundo que já se desentranhou em suas possibilidades fragmentadas, nos comportamentos com os entes que vêm

---

<sup>9</sup> *Sein und Zeit*, § 32, p. 151.

<sup>10</sup> HEIDEGGER, M. *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976, § 15, p. 244.

ao encontro dentro do mundo. Ainda que o cuidado seja o ser do ser-no-mundo desdobrado nas possibilidades que o dia nos traz, neste fenômeno será possível encontrar o ser-no-mundo em seu todo, através da pergunta fenomenológica pelo ser do ente intramundano. O que este questionamento procura, em última instância, é a verdade do ente, isto é, o horizonte de sua descoberta enquanto o ente com o qual o ser-aí trata no mundo de seu poder ser-no-mundo. Por isso, a pergunta pelo ser do ente em *Ser e Tempo* não visa a determinação do ente em sua quiddidade, mas sim, a remissão ao mundo em que o ser-aí existe como tal, e em que se sustenta essa remissão; ou seja, trata-se da pergunta pela mundanidade do mundo.

Porque a investigação toma como ponto de partida o cuidado cotidiano, o fenômeno do mundo se mostra mais proximamente como o mundo circundante (*Umwelt*) do cuidado, ao qual o ser-aí se atém cotidianamente. O mundo circundante é assim o âmbito em que o ente primariamente se torna visível tal como ele é, e em que se dá igualmente o ver como o qual o ser-aí é para si mesmo visível, que se elabora como circunvisão. Para Heidegger, mundo é assim um conceito ôntico; todavia, o ente ao qual se deve o caráter ôntico do mundo é sempre o ser-aí. Em uma universidade, por exemplo, já nos encontramos em um mundo; podemos mesmo chamá-lo de mundo acadêmico, no qual nos dedicamos com os outros em nossos afazeres, obrigações e possibilidades, e nos compreendemos sendo neste mundo como aluno, como professor. Mas o mundo acadêmico se anuncia igualmente à medida que se mostram as mesas e as carteiras, as salas e pátio. Tudo isto são coisas deste mundo com as quais nos comportamos, isto é, com as quais cuidamos de ser o que nós mesmos somos junto às coisas, em função da possibilidade de ser que assumimos como a nossa, e na qual podemos por isso ganhar a nós mesmos, ou perdermos. Este mundo já aberto da academia é ao mesmo tempo o mundo público ao qual se pode mesmo ser indiferente, como é o mundo que já trazemos conosco. Pois, sendo em meio à publicidade comum do mundo, não se encontram aí do mesmo modo o aluno e o professor, os funcionários e os passantes. Cada qual se encontra igualmente em uma relação de ser com o mundo, em que os entes podem ser descobertos, pois eles já pertencem em seu mostrar-se próprio a este mundo.

Nós já sempre nos encontramos cuidando. A interpretação e explicação explícitas do ser do ente é também uma possibilidade de ser do ser-aí. É comum o exemplo de que mesmo neste ofício da interpretação e tematização do ser, ou em toda possibilidade à qual possa ser atribuída o título de atitude teórica, fazemos uso do livro, de papéis e cadernos, abrimos a porta do escritório e sentamos à mesa de trabalho. Mas este exemplo é evocado para dizer que a atitude teórica sempre deve algo à atitude prática. Este entendimento, porém, encobre o fenômeno do

cuidado, não simplesmente como tema da investigação, mas sobretudo como o modo de ser desta mesma.

Enquanto investigação do ser, porém, ela [*a saber, a exposição fenomenológica*] consoma, de maneira explícita e autônoma, a compreensão do ser que desde sempre pertence ao ser-aí e que “vive” em cada lida com o ente. O ente fenomenologicamente pré-temático, aqui assim o utilizado, o que se encontra na produção, torna-se acessível ao transpormo-nos a tais cuidados. Rigorosamente, o discurso sobre uma tal transposição conduz ao erro; pois nós não precisamos primeiro nos transpor para esse modo de ser do cuidado da lida. O ser-aí cotidiano já sempre é neste modo.<sup>11</sup>

Neste instante a investigação deve compreender que já se encontra no e como cuidado, não como a atitude teórica se encontra em relação à atitude prática. Uma investigação passa por cima do fenômeno do mundo, e conseqüentemente, da cotidianidade, ao encobrir para si mesma a remissão essencial que reside no ente que se mostra mais proximamente ao ser do ente que eu mesmo sou, tal como ele se mostra cotidianamente. Esta remissão não propicia ao ser-aí apenas o reconhecimento de si mesmo, como em um reflexo de si no mundo. Sobretudo, se é concedido ao ser-aí despertar da lida cotidiana, em que se encontra como que em uma atenção desatenta, de modo algum para negá-la, mas como que para se por à escuta dessa remissão presente em cada ente, mas que sempre continuamente o ultrapassa em direção ao todo do contexto em que os entes se mostram, o que ele reconhece é o seu próprio ser-aí, quer dizer, sua “presença” enquanto o ser dessa remissão.

Desse modo, o ente que vem ao encontro no cuidado se mostra como o ente que pertence a este mundo, intramundamente, não simplesmente porque está ao alcance do olhar interessado do projeto, mas sim, porque é o ente que se manifesta por si mesmo, porque já foi liberado como o ente apropriado ao cuidado no horizonte da possibilidade de ser que primeiro o deixa vir ao encontro. Neste sentido, segundo Heidegger, o ente mostra-se como instrumento (*Zeug*), já sempre em um certo contexto instrumental. Com a caneta escrevemos no papel que apoiamos sobre a mesa dentro do quarto; a janela abre para a paisagem com a qual nos deixamos distrair em um breve intervalo do trabalho. Porém, é o trabalho que está em jogo neste contexto, de onde retiramos nossa orientação e o que temos em vista na circunvisão. O instrumento é descoberto não em uma nomeação explícita, mas como manual (*Zuhanden*), à medida que ele se mostra desde

---

<sup>11</sup> *Sein und Zeit*, § 15, p. 67.

si mesmo. Sua instrumentalidade não é algo que lhe é atribuído a cada vez pelo uso e o manuseio, mas, sem este uso em sua imediatez e espontaneidade, o ente tão pouco vem ao encontro em sua manualidade específica.

Seguimos o exemplo de Heidegger: o martelo é descoberto como instrumento para martelar. Ele é descoberto no remetimento a um uso, no ser-para (*Wozu*) martelar. A manualidade do instrumento se mostra apenas em uma possibilidade que não é ela mesma um ente, mas um modo do cuidado. Não obstante, o que é mais próprio ao martelo do que o martelar? Este é um desdobramento do cuidado que se remete, por sua vez, à construção de um abrigo, que possa nos proteger das intempéries. Em cada remetimento (*Verweisung*), o ente intramundano se mostra em seu ser, que Heidegger caracteriza com uma palavra de difícil tradução – *Bewandtnis*. “*Bewandtnis* é o ser do ente intramundano, em que ele já sempre mais proximamente é liberado.”<sup>12</sup> Seu significado reside na expressão “*mit etwas bei etwas bewenden lassen*”. Abdicando de uma tradução fiel ao sentido corriqueiro dessa expressão na língua alemã, podemos compreender a *Bewandtnis* como um arranjo de possibilidades, de tal modo que, na perspectiva de uma possibilidade de ser, seja o aprendizado ou a proteção contra as intempéries, se abre sempre uma totalidade de arranjos (*Bewandtnisganzheit*) como aquilo que cuidamos de consumir em favor do projeto. Talvez possamos, assim, explicar também através de uma expressão corriqueira a expressão alemã; o martelar do martelo, enquanto um arranjo, é algo como “dar um jeito” de colocar um prego em um pedaço de madeira. Construir um abrigo é “dar um jeito” de nos protegermos contra as intempéries. Proteção, por sua vez, não é mais um momento neste contexto de remetimentos, mas aí se reúne a totalidade dos arranjos em uma remissão primordial ao ser do ser-aí em função do qual é cada possibilidade fragmentada desse todo.

Essa explicação, porém, apenas evoca uma imagem; o arranjo não é jamais a solução de uma dada situação, para a qual podemos retroativamente retornar. O martelar não é o modo pelo qual o homem um dia “deu um jeito” de pregar uma tábua; a tábua, o prego e o martelo são sempre conjuntamente descobertos como aquilo que vem ao encontro no martelar, porque este mesmo só tem sentido no horizonte de um poder-ser-no-mundo em um mundo já aberto. Não há, de modo algum, uma precedência entre um arranjo e outro; já sempre “deu-se um jeito”, “as coisas já se arranjaram”, e assim elas são liberadas tais como elas são. “O já-sempre-ter-feito-se-arranjar (*Je-schon-haben-bewenden-lassen*) que libera na perspectiva do arranjo é um perfeito apriorístico (*aprioristische Perfekt*), que constitui ele mesmo o modo de ser do ser-aí.”<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> *Sein und Zeit*, § 18, p. 84.

“Perfeito” significa, portanto, já tendo sido feito, já tendo se consumado, desde o que há mesmo um fazer no sentido do cuidado. O que pertence ao ser do ser-aí é o já se ter liberado o ente em um arranjo, que, como o arranjo das possibilidades do cuidado, constitui mesmo o mundo circundante em que mais proximamente nos encontramos. O que pertence ao ser-aí é o mundo como o aberto que dá ao cuidado a possibilidade de antecipar para si mesmo a cada vez o todo de uma situação, em que se perfaz a abertura do mundo; mas não é de modo algum necessário que este todo tenha se tornado para o ser-aí inteiramente transparente em seu possível, assim como isto não quer dizer que o ser-aí tenha a posse de seu abrir-se. O ser-aí tem, no entanto, o seu ser como ser para possibilidades.

b) *O ser do aí e o conceito existencial de sentido*

O caráter fundamental do compreender como possibilidade deve ser demonstrado desde a facticidade do ser-lançado do ser-aí que se abre com a disposição; não porque haja de qualquer modo uma hierarquia entre compreender e disposição, sendo ambos igualmente originários. Mas neste último modo abre-se para o ser-aí a facticidade da responsabilidade de ser o ente que ele mesmo é, o que metodologicamente é a condição de possibilidade para que o ser-aí possa se mostrar em si mesmo segundo o modo de ser da mesmidade (*Selbigkeit*). O mesmo que se mostra, porém, é o ser do ser-aí como compreender, enquanto a coincidência entre a possibilidade de ser e o seu ser possível. Este caráter se apresenta primeiro corriqueiramente: “Nós utilizamos no discurso ôntico, por vezes, a expressão ‘compreender algo’ com o significado de ‘poder estar à frente de algo’, ‘estar à sua altura’, ‘poder algo’. No compreender enquanto existencial o que se pode não é nenhum algo, mas o ser enquanto existir.”<sup>14</sup> Porque é a facticidade de ser lançado que propriamente se dá a compreender, nela somente o ser-aí encontra o seu possível. Compreender enquanto existencial é a assunção do poder-ser que o ser-aí já sempre é, como o qual ele se encontra lançado em uma possibilidade fáctica de ser-no-mundo; despertar, adormecer, alimentar-se ou como sempre quer que seja. Sobretudo, a ele já pertence a possibilidade mais própria de ser-aí. O ser-aí não simplesmente se escolhe em uma determinada possibilidade, pela qual ele passa a responder, porque lhe é próprio responder por possibilidades, mas

---

<sup>13</sup> *Sein und Zeit*, § 18, p. 85.

<sup>14</sup> *Sein und Zeit*, § 31, p. 143.

sim, a possibilidade na qual se encontra já é um modo de corresponder ao poder-ser que o lança sempre novamente em possibilidades. Poderíamos mesmo dizer, ainda que simplificando a questão: não é realizando possibilidades que o ser-aí corresponde ao seu ser, mas sim, abrindo-as; essa abertura se resguarda somente à medida que o ser-aí confia a si mesmo ao mundo. Desde essa confiança, no sentido da *Angewiesenheit*, que, como traço fundamental da disposição permite a abertura primária do mundo através dos “meros afetos”, o ser-no-mundo em seu todo se abre no compreender, não a cada vez para o ser-aí como a tarefa de “instaurar um mundo”, mas já desde uma familiaridade com o mundo (*Vertrautheit mit der Welt*), da qual o ser-aí se apropria e à qual se apropria em um compreender. Pois nesta apropriação o ser-aí se remete tão originariamente a si mesmo quanto ao mundo. Este remetimento específico ao mundo é o modo pelo qual o ser-aí resguarda a pré-compreensão do ser dos entes no modo do arranjo. Ora, a “manutenção” do ser-aí que compreende em sua familiaridade com o mundo, ao qual ele mesmo já se confiou, consiste mesmo no cuidado, como o modo pelo qual o ser-aí antecipa a pré-compreensão do ser em favor da abertura de uma região (*Gegend*) em que se estruturam as remissões entre os entes intramundanos.

Na familiaridade com estas remissões o ser-aí “significa” a si mesmo, ele dá originariamente seu ser e poder ser a compreender tendo em vista o ser-no-mundo. O ser-em-função significa um ser-para (*Um-zu*), este um para-que (*Dazu*), este um junto a que (*Wobei*) do fazer arranjar-se (*Bewenden lassen*), este um com o que (*Womit*) do arranjo. Estas remissões são entre si mesmas conciliadas enquanto uma totalidade originária, elas são o que são enquanto este signi-ficar (*Be-deuten*), em que o ser-aí dá a si mesmo a compreender seu ser-no-mundo.<sup>15</sup>

O que é propriamente compreendido é a abertura da significância do mundo através e para o ser-em-função de si mesmo do ser-aí. Si mesmo, porém, é somente o aí pelo qual responde; não é por uma casualidade, ainda que irrevogável, que o ser-aí se encontra em meio aos entes, ou seja, uma fatalidade sem sentido. Ao expor a estrutura da compreensão como aquilo que, em sua consumação, é como o nexa do ser do ser-aí – o projeto lançado – com o ser do ente intramundano, *Ser e Tempo* encaminha-se para a radicalização de um problema que havia sido somente indicado em meio à discussão inicial da facticidade: “O conceito de facticidade encerra em si: o ser-no-mundo de um ente ‘intramundano’, de tal modo que este ente pode se compre-

---

<sup>15</sup> *Sein und Zeit*, § 18, p. 87.

ender enquanto unido em seu ‘destino’ (*Geschick*) com o ser do ente que lhe vem ao encontro dentro de seu próprio mundo.”<sup>16</sup>

“Destino” não significa aqui um “fim” e uma finalidade. À medida que compreendemos que a finitude do ser-aí não se determina diante da finalidade, isto é, de um “ser até o fim”, em que a finalidade é de algum modo antecipada como o que o ser-aí *ainda não é*, e por isso, *deve ser*, ainda que apenas idealmente, porém é experienciada no *ser-para-o-fim* como ser-para-a-morte, enquanto este pertence ao ser do ser-aí como o caráter próprio de seu “ainda não” em seu *sendo*, poderíamos mesmo dizer: o existir não tem um porquê – mas ele não é sem sentido. O *sentido de ser* do ser-aí é ser-no-mundo, compreendendo ser na e como compreensão do ser, junto aos entes que vêm ao encontro dentro do mundo. O “destino” do ser-aí não está “para além” de seu ser, mas reside no projeto, ao qual, como projeto lançado, pertence a abertura do horizonte do projeto, o mundo mesmo.

De nenhuma maneira o projeto pode ser explicado através das noções de plano e planejamento; ele mesmo não é uma determinada possibilidade, como tornar-se sapateiro ou partir para a conquista do Pólo Sul. Não se trata da apreensão das condições pelas quais cumprimos com objetivos, mas, como ser para possibilidades, o projeto projeta o ser-aí na possibilidade de cumprir com o possível de seu ser-no-mundo fático, ao remeter-se o compreender à significância em que se resguarda a prévia abertura do mundo como um arranjo de possibilidades. O que se resguarda na significância, portanto, é a remissão de cada possibilidade de arranjos ao ser-em em função do qual o ser-aí ele mesmo é. “O ser-aí é existindo seu aí significa: mundo é “aí”; seu ser-o-aí (*Da-sein*) é o ser-em. Este é igualmente “aí”, e certamente enquanto aquilo em função de que o ser-aí é. No ser-em-função o ser-no-mundo existente é aberto enquanto tal, cuja abertura foi nomeada compreender.”<sup>17</sup>

A distinção marcada por Heidegger entre *Dasein* e *Da-sein* que se coloca primeiro com a análise do ser-em enquanto tal deve demonstrar em que sentido o ser-em pode ser tomado desde o início da investigação como seu fio condutor. Ao mesmo tempo em que o ser-em corresponde formalmente à idéia de existência, ele é interpretado através do testemunho existenciário da linguagem.<sup>18</sup> Desse modo, pode-se mostrar que o “em” possui o significado primordial, expresso na antiga palavra “*innan*”, de habitar, morar, demorar-se junto ao mundo, às coisas do mundo. Com este sentido, “ser em” se diz simplesmente também “eu sou”, “eu sou

---

<sup>16</sup> *Sein und Zeit*, § 12, p. 56.

<sup>17</sup> *Sein und Zeit*, § 31, p. 143.



junto a”, isto é, detenho-me nas proximidades do que me é familiar. Enquanto palavra guia e explícita orientação, o habitar mesmo é antes uma idéia que um conceito, em cujo testemunho Heidegger procura a compreensão pré-ontológica na qual se resguarda o reconhecimento do ser-aí de seu próprio ser-no-mundo. Habitar indica, pois, o sentido da “presença” do ser-aí junto às coisas do mundo, do uso e do manuseio, ou seja, do que ontologicamente já nos apareceu como o cuidado (*Besorgen*), que se funda ele mesmo na Cura (*Sorge*).<sup>19</sup>

Existencialmente, portanto, o habitar é a própria cotidianidade; porém, a cotidianidade é justamente o modo como o ser-aí se mostra não desde si mesmo, mas do mundo. Portanto, a análise existencial do ser-em, ainda que no modo da cotidianidade, deve abrir a possibilidade de que o ser-aí se mostre desde si mesmo, ao demonstrar o ser-em como o modo em que o ser-aí é cotidianamente ele mesmo. “Ele mesmo” significa sempre: sendo o ente de seu ser, ou seja, à medida que é ele mesmo o seu aí: “O ser-aí traz de casa o seu aí, prescindindo do qual ele não somente não é facticamente, mas sobretudo não é o ente desta essência. *O ser-aí é sua abertura*.”<sup>20</sup>

Desse modo, o existencial da disposição (*Befindlichkeit*), que onticamente compreendemos como os humores e os afetos, torna-se para a investigação uma abertura privilegiada do ser-aí, à medida que é precisamente no modo dos afetos e humores que o ser-aí “traz de casa” o seu aí, ao mesmo tempo em que por eles é trazido por seu próprio ser para diante de seu aí. De outro modo, podemos dizer: o ser-aí encontra-se aí (em um mundo que é ele mesmo aí) sendo (respondendo por) seu aí (como o ente de seu ser).

Os afetos (*Stimmungen*) são a tristeza e a alegria, a equanimidade, o temor e a angústia. A descrição existencial da disposição deve poder distinguir entre os afetos, tal como mais proximamente os conhecemos, e o fenômeno do que e como se abre o ser do ser-aí, isto é, como se

---

<sup>18</sup> Cf *Sein und Zeit*, § 12, p. 54.

<sup>19</sup> A orientação que concede a interpretação do ser-em como habitar não é de modo algum apenas um exemplo ou analogia; o habitar, a meditação sobre a morada, torna-se, no pensamento de Heidegger posterior a *Ser e Tempo*, e em especial na *Carta sobre o Humanismo* e nos textos reunidos em *Ensaio e Conferências*, o âmbito privilegiado de recolhimento do pensar em vista da *questão da técnica* ou da *maquinação* como a mais extrema realização do nihilismo. “A indicação ali [*em Ser e Tempo*] sobre o “ser-em” enquanto “habitar” não é nenhum jogo etimológico. A indicação na conferência de 1936 sobre a palavra de Hölderlin “Cheio de méritos, mas poeticamente habita / o homem sobre esta terra” não é nenhum embelezamento de um pensar que se salva da ciência na poesia. O discurso da casa do ser não é nenhuma tradução da imagem de “casa” para o ser, mas, da essência do ser, pensada segunda ela mesma, nos tornaremos um dia capazes de pensar o que significa “casa” e “habitar”.” HEIDEGGER, M. *Brief über den Humanismus*. In: Wegmarken. Frankfurt: Klostermann, 1976, p. 358.

<sup>20</sup> *Sein und Zeit*, § 28, p. 133.

encontra o ser-aí afetado (*Gestimmt*) em um mundo, como ser-no-mundo. Pois cada afeto assim nomeado é também ele mesmo um ente. Certamente não se nos torna acessível cotidianamente a tristeza assim como uma mesa, e, no entanto, a tristeza é de algum modo. Porém, nenhuma imagem sua, uma definição, ou mesmo se lhe atribuirmos o caráter de algo subjetivo pode decidir o caráter ôntico do afeto, pois este tem o modo de ser do ser-aí. Os afetos podem somente ser compreendidos existencialmente como um modo da abertura do ser-aí, e o que é descrito por Heidegger na análise da disposição são os traços fundamentais dessa abertura.

O traço fundamental da disposição enquanto afeto está no que podemos descrever como o deixar-se afetar por aquilo que se abre no afeto. O que se abre nos afetos conhecemos em “como se está” (*Wie einem ist*), isto é, de que modo agora nos encontramos afetados, em que podemos reconhecer também a transitoriedade desse estado. Porém, o reconhecimento da transitoriedade dos afetos, de que nos valemos cotidianamente, encobre precisamente que o ser-aí a cada vez encontra-se afetado, e que o afeto não é o que se dá a reconhecer simplesmente, mas o que já é sempre aí, como o ser-o-aí mesmo - jamais antes simplesmente algo ao qual pertence a capacidade de se deixar afetar. Ao reconhecer que o ser-aí não se fixa em um humor, esta compreensão toma o ser-afetado, isto é, o encontrar-se disposto, como o que é para o homem o mais transitório, e que por isso não pode ser o testemunho mais próprio de seu ser. Mas é justamente neste testemunho que reside a possibilidade da abertura originária que Heidegger reclama para a disposição, não de algo “transitório”, em relação a um antes e depois, mas da nudez do fato de ser, “aqui e agora”; na abertura dos afetos, em que e como nós já sempre nos encontramos, em que o ser-aí é trazido para diante de seu aí.

O que desse modo se abre com os afetos em que e como o ser-aí já sempre se dispõe é a facticidade de ser-aí. O fato da facticidade não diz respeito a um estado de coisas em que o ser-aí se encontra, mas ao encontrar-se mesmo, e assim, sempre como o encontrar-se afetado (*gestimmtes Sichbefinden*), sendo tal como é. Trata-se da abertura de que e como o ser-aí se encontra disposto já sempre sendo o ente que ele tem de ser. Estes caracteres de “já sempre” e “ter de ser”, contudo, não se estendem para além deste encontrar-se, como que para determinar o ser-aí em seu começo e seu fim, mas se mostram somente enquanto o ser pelo qual o ser-aí a cada vez responde “transitoriamente” nos afetos. “Este caráter de ser aberto do ser-aí, velado em seu “desde onde” e “para onde”, mas em si mesmo tão mais desvelado, este “que ele é” (*Daß es ist*) nós nomeamos o ser-lançado deste ente em seu aí, tão certo, que ele enquanto ser-no-mundo é o aí. A expressão ser-lançado deve significar a *facticidade da responsabilidade*.”<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> *Sein und Zeit*, § 29, p. 135.

Este traço da abertura da disposição significa que o que afeta o ser-aí mais originariamente é a cada vez o seu próprio ser como ser-no-mundo, desde o que é concedido ao ser-aí por seu próprio ser o envio (*Ankehr*) ou desvio (*Abkehr*) de si mesmo, isto é, a possibilidade de corresponder ou não ao aí pelo qual já sempre responde. A descrição fenomenológica da disposição em *Ser e Tempo* não pretende desse modo constituir uma “teoria dos afetos” – mesmo porque com isto ainda se confirmaria o privilégio da atitude teórica sobre a abertura própria dos afetos como o modo pelo qual o ente que eu mesmo sou se torna acessível para si mesmo em seu ser. Esta descrição antecipa existencialmente aquilo que, na colocação da pergunta pelo sentido do ser, já se mostra como a disposição para o questionamento. Não como uma propensão para colocar questões, certamente, mas para ir ao encontro do que está em jogo neste questionamento, à medida que pertence ao ser do ente que questiona o “encontrar-se” em geral. Pois é através dessa abertura, que privilegiadamente se mostra na disposição, que o ser-aí compreende também que ele mesmo encontra-se, em meio aos entes que ele não é, tal como ele é, ou seja, compreendendo ser, de tal modo que a compreensão neste sentido não seja primariamente a apreensão do ser do ente no sentido do conhecimento. A condição para tanto é mostrar como na disposição se abre o ser-no-mundo em seu todo, que, no compreender, é o horizonte em que os entes intramundanos vêm ao encontro no modo da mundanidade do mundo. O ser-aí não apreende previamente o horizonte do compreender, mas sim, se encontra afetado por ele como o horizonte em que ele mesmo se projeta – o qual, em última instância, constitui o sentido.

A abertura do ser-no-mundo em seu todo já tem sempre no sentido o horizonte em que se orienta o ser-aí no envio ou desvio de seu próprio ser, o que significa, já de algum modo correspondendo ao seu ser facticamente. No caráter de ser lançado que se abre na disposição, o ser-aí se encontra não à procura do ser que ele deve ser, mas encontra-se como aquele que já sempre deve ter se encontrado, sem que, no entanto, transpareça nesta totalidade igualmente o “desde onde” e o “para onde” deste “encontro”. Por isso, primeiro e na maior parte das vezes, o ser do ser-aí se lhe mostra como um “peso”, do qual cotidianamente este ente se desvia, e que pode, através mesmo dos humores, lhe ser aliviado, quer dizer, transitoriamente retirado. Contudo, o modo como o ser-aí então se envia ao seu ser nos afetos, quer dizer, como o ser-aí propriamente corresponde à facticidade da responsabilidade, não poderá, ao contrário, ser compreendido como a simples assunção desse peso, desse fardo, como a admissão de uma fatalidade. Pois mesmo em uma tal atitude, que se permite apreender o que se lhe abre nos afetos enquanto “peso”, mesmo que não lhe atribua um caráter substancial, o deixar-se afetar como tal, quer dizer, o caráter próprio de abertura da disposição, permaneceria fechado, em favor de

sua apreensão em uma teoria dos afetos.

Não somente o ser do ser-aí, mas igualmente o ser dos entes que ele mesmo não é se lhe abre com os afetos. Porque se dá esta abertura, pode o ser-aí desviar-se de si mesmo, uma vez que este desvio não significa uma negação de seu ser, mas, como desvio para o “mundo”, aí também o ser-aí corresponde ao seu ser, ainda que impropriamente. Não há neste desvio, porém, uma “escolha” do ser-aí, no sentido de uma tomada de posição diante do que se abre nos afetos, que possa decidir pelo modo como o ser-aí se deixa afetar, embora também cotidianamente possa o ser-aí tornar-se transparente para si mesmo em uma compreensão explícita e assim vir à palavra. Os afetos são, pois, tão “carregados de mundo” quanto o compreender, e assim a disposição constitui igualmente a descoberta dos entes intramundanos. O ente junto ao qual o ser-aí se encontra se abre na disposição como aquilo que nos toca, não somente porque ele nos atinge dentro da região que a circunvisão do cuidado abrange, mas porque na circunvisão, como dizemos corriqueiramente, nós vemos o que temos olhos para ver.

Assim, aquilo pelo que somos atingidos (*betroffen*) não se dá em uma pura afecção, mas é sempre algo determinado; este som do trânsito nas ruas, a parede áspera, a claridade excessiva do meio-dia. “Algo como uma afecção não ocorreria através da mais forte pressão e resistência, e a resistência permaneceria não descoberta, se o ser-no-mundo disposto já não se tivesse confiado a um poder-ser-tocado esboçado através de afetos, através do ente intramundano.”<sup>22</sup> Já havíamos anteriormente antecipado a relevância deste caráter, a confiança do ser-aí ao mundo, em que se funda a familiaridade com o mundo em que o compreender se movimenta. São estes remetimentos, que pertencem igualmente à disposição e ao compreender, que constituem a significância, em que se resguarda a compreensão do ser na perspectiva do ser-no-mundo, e que constitui o ser-o-aí mesmo do mundo, desde onde o ente pode ser descoberto tal como ele é em si mesmo. O ente previamente liberado em seu ser, isto é, no arranjo, segundo o horizonte do projeto em que se conforma o compreender, vem somente ao encontro porque o ser-aí que já se confiou ao mundo se deixa atingir por aquilo que lhe toca, quer dizer, não por aquilo que aqui e agora é acessível aos sentidos, como uma sensação presente, mas por aquilo que tem sentido. O homem pode apenas deixar de ver, porque a visão lhe pertence essencialmente; porém, a visão não é desse modo a capacidade de ver, mas o poder ser atingido pelo que já em si mesmo é visível, não como um atributo do ente, mas como um caráter de sua intramundanidade descoberta. A privação da cegueira reside justamente em que, mesmo que se deixe de ver, o que é

---

<sup>22</sup> *Sein und Zeit*, § 29, p. 137.

assim visível já sempre nos toca, interessa-nos essencialmente, ainda que desse modo se mostre somente em sua ausência. Porém, o que é propriamente ausente não é aquilo a que atribuímos o caráter de ser percebido pelos sentidos, mas, de outro modo, é o sentido enquanto tal. O mostrar-se do sentido está somente em ser ele mesmo o horizonte em que o ente se mostra, isto é, em que o ente é descoberto. O sentido jamais pode prescindir da descoberta do ente, mas ele mesmo não é descoberto; o sentido é sempre o sentido do ser.

Desse modo, toda interpretação que deve apreender o sentido depende da prévia abertura do ente em seu ser, e tão mais penetrante será esta investigação quanto mais originariamente deixar que o ente se mostre desde si mesmo. Por isso, juntamente com o compreender e a disposição, que, com o discurso, constituem o ser do aí, quer dizer, o modo como o ser-aí já é ele mesmo aí, tão relevante é para a analítica existencial demonstrar como o ser-aí se dá a si mesmo a compreender como ser-no-mundo, isto é, como o próprio poder-ser que está em jogo facticamente, em determinadas possibilidades. Heidegger trata da elaboração do compreender em possibilidades no § 32 de *Ser e Tempo*, intitulado *Compreender e Exposição (Verstehen und Auslegung)*. Neste passo, teremos a oportunidade de lidar explicitamente com a estrutura existencial do sentido, da qual até agora procuramos nos aproximar.

Em sentido existencial, o compreender possui o caráter de projeto, o qual é o modo como o ser-aí é sua possibilidade enquanto possibilidade; isto significa, o projeto lança para si mesmo o ser-possível da possibilidade como a abertura do poder-ser em um mundo do ente ao qual pertence essencialmente o ser-no-mundo. Este poder-ser-no-mundo conforma-se no projeto nas possibilidades em que se move o compreender, ou seja, na totalidade dos arranjos (*Bewandtnisganzheit*) dos quais o ser-aí cuida com os entes intramundanos. Esta conformação é a exposição mesma, e, como tal, o modo como o ser-aí se dá a compreender desde os remetimentos que já previamente se abriram em sua totalidade no horizonte do projeto. A exposição é assim o caráter ontológico da correspondência do ser-aí ao ser pelo qual ele responde como o seu próprio. “O projeto do compreender tem a possibilidade própria de elaborar-se. Nós nomeamos a elaboração do compreender *exposição*. Nela o compreender se apropria compreendendo de seu compreendido. Na exposição o compreender não se torna algo outro, mas ele mesmo.”<sup>23</sup>

Esta estrutura necessariamente circular do compreender é descrita por Heidegger, no âmbito da analítica existencial da cotidianidade, desde a compreensão do mundo, ou seja, a compreensão imprópria do ser-aí. Mas a compreensão imprópria do ser-aí é ela mesma a apro-

---

<sup>23</sup> *Sein und Zeit*, § 32, p. 148.

priação da significância que constitui o fenômeno do mundo; a exposição neste sentido é a consumação da compreensão do ser que reside no cuidado cotidiano e que, na descoberta do ente em sua intramundandade, se anuncia como o que já sempre se consumou. Esta compreensão é assim imprópria porque a exposição desse modo não dá a compreender o ser-aí desde si mesmo, mas desde mundo, ou seja, desde o ser-o-aí do mundo, em que, entretanto, o mundo mesmo não se mostra como tal. O “não mostrar-se” do mundo é a condição para que o ente intramundano seja descoberto no cuidado enquanto um manual (*Zuhanden*). A exposição que assim se dá na descoberta do manual o descobre enquanto algo que, em si mesmo, é “apropriado” para que o cuidado cumpra com sua possibilidade, a qual também somente se mostra com a descoberta dos entes. A exposição descobre aquilo com que cuidamos enquanto mesa, enquanto cadeira, enquanto a paisagem que se abre na janela, determinando aquilo que nos atinge na circunvisão desde o poder-ser-tocado que abre no afeto em que já se esboçou a possibilidade de algo vir mesmo a ser determinado enquanto algo em uma certa perspectiva. Por isso, a apropriação (*Zueignung*) da exposição consumada na circunvisão do cuidado é, ao mesmo tempo, a apropriação do ser-aí do que é previamente compreendido, a significância do mundo, e sua apropriação ao mundo, que, no sentido mais próprio, é o confiar-se ao mundo. Porém, ao cuidado cotidiano que se move na impropriedade não pertence originariamente esta confiança; o cuidado nunca é uma primeira vez, que seja assim a “instauração do mundo”; o cuidado é somente porque ele já se fia na familiaridade com o mundo no qual se resguarda a possibilidade da qual ele cuida. A apropriação do ser-aí ao e do mundo enquanto seu próprio ser-no-mundo acontece a cada vez como a retomada do que no compreender já previamente se abriu, mas de tal modo que somente por esta retomada e repetição tal estrutura prévia vem à compreensão.

Quando o ente intramundano é descoberto com o ser do ser-aí, isto é, vem à compreensão, nós dizemos que *ele tem sentido*. Rigorosamente, porém, compreendido não é o sentido, mas o ente, e respectivamente, o ser. Sentido é aquilo em que se mantém a compreensibilidade de algo. O que se pode articular no abrir compreensivo (*verstehendes Erschließens*) nós nomeamos sentido. O *conceito de sentido* abrange o arcabouço formal daquilo que pertence necessariamente ao que a exposição compreensiva articula. *Sentido é o horizonte estruturado do projeto através da posição prévia, visão prévia e concepção prévia, desde a qual algo enquanto algo torna-se compreensível.*<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> *Sein und Zeit*, § 32, p. 151.

A compreensibilidade de algo é assim a remissão do ente em sua descoberta, isto é, em seu mostrar-se, à luz, à clareira, em que ele se mostra, e portanto, é remissão ao ser do ser-aí que por si mesmo se “ilumina” como a clareira, mas que não se torna acessível enquanto algo. O sentido, tal como Heidegger aqui o apresenta, enquanto aquilo em que se mantém a compreensibilidade de algo, é a articulação dessas remissões, que se desdobram na posição prévia (*Vorhabe*), visão prévia (*Vorsicht*) e concepção prévia (*Vorgriff*), como a estrutura prévia do compreender. Esta articulação, ao constituir o sentido, não é simplesmente apresentada formalmente, mas ela responde à pergunta pelo fenômeno que, em sua unicidade, não é um momento desta estrutura, mas o seu todo, o que significa, o todo da compreensão do ser que reside em cada comportamento do ser-aí para com o ente.

No cuidado cotidiano, e insistimos no exemplo do escrever, a caneta, o papel, a mesa, são descobertos *enquanto* caneta, *enquanto* papel, *enquanto* mesa, primariamente na circunvisão, à medida que o “escrever” em que se conforma a possibilidade que deixa vir ao encontro o ente enquanto o ente que ele é já se encontra aí “presente” como o horizonte da circunvisão, e assim, como a compreensão que o cuidado mesmo antecipa, ou melhor, à qual o cuidado se antecipa na descoberta dos entes intramundanos. Não há, pois, primeiro a determinação do “projeto de escrever” para que então o cuidado reúna os entes com os quais pode cumprir com o “projetado” do projeto, mas este mesmo é em um mundo já aberto, e certamente como o mundo circundante, ou a região, do escrever. A “antecipação” do cuidado significa corresponder ao projeto que já sempre lhe precede, isto é, no qual ele já se encontra, e que se mostra no caráter de já ter-se aberto do mundo. O mundo já aberto é a compreensão do mundo desentranhada enquanto a totalidade dos arranjos (*Bewandtnisganzheit*) em que os entes intramundanos são liberados, isto é, em que eles podem vir ao encontro. A conformação desta possibilidade enquanto arranjo depende igualmente de que o seu “possível” já tenha sido confiado ao mundo, esboçado através dos afetos, e assim, sendo esboçado o poder-ser-tocado do ser-aí. O ser-aí, pois, ao mesmo passo em que se apropria do ente que vem ao encontro enquanto algo, que na circunvisão se mostra como o instrumento apropriado ao arranjo do qual cuida de consumir (como precisa a caneta para que com ela se escreva de uma superfície que a receba), ele mesmo, o ser-aí, se apropria ao mundo, como se, nesta apropriação, ele se colocasse de prontidão para o ente que vem ao encontro. O caráter de possibilidade que configura cada um desses traços remete-se à estrutura prévia do compreender, e aqui revela especificamente o momento que Heidegger nomeia a posição prévia (*Vorhabe*).

A posição prévia é assim a determinação no e como compreender da relação do ser-aí

com seu ser enquanto ser-no-mundo, em que o ser-no-mundo em seu todo que se reúne no momento mundo se retrai na exposição. Como se dá esta retração? Ela é primariamente o “não mostrar-se” do mundo enquanto mundo em favor do fenômeno do ente intramundano com o qual cuidamos de um possível ser-no-mundo. À medida que aquilo que nos toca é descoberto, o que assim se retrai é poder-ser-tocado enquanto tal, assim como se retrai a possibilidade do ente intramundano – a sua manualidade específica – no uso e no manuseio propriamente ditos. Com a descoberta do ente intramundano, o mundo mesmo não é enquanto tal exposto, mas ele vem à compreensão como o horizonte da descoberta, através da remissão do ser do ente intramundano – o arranjo – à totalidade dos arranjos em que o ser-aí já se encontra enquanto este constitui sua posição prévia. Como a determinação na compreensão do modo pelo qual o ser-aí já corresponde à sua facticidade, o que na posição prévia rigorosamente se retrai é o fato da responsabilidade do ser-aí pelo aí que ele já sempre é, porque o ser-aí ele mesmo se recolhe em um mundo no qual lhe permanece velada a nudez de seu ser-lançado.

Porém, o ser-lançado do ser-aí nunca lhe é plenamente encoberto; Seu desentranhamento se dá sempre segundo a orientação de uma visão prévia (*Vorsicht*) em que se conforma a perspectiva do projeto no qual, como projeto lançado, o ser-aí se apropria do que lhe é dado a se apropriar, isto é, daquilo que, na posição prévia, encontra-se entranhado na compreensão do mundo enquanto arranjo de possibilidades. O desentranhamento da possibilidade, que é sempre um poder-ser-no-mundo, acontece na visão prévia como a delimitação, o constrangimento do horizonte do projeto à facticidade e à posição prévia em que se encerra. Assim, na visão prévia, não é antecipado como que o fim do projeto, sua finalidade, no sentido da previsão de suas conseqüências e do cálculo das condições de sua realização (o que o projeto não obstante possibilita à compreensão imprópria do ser-aí), mas é de outro modo antecipada a consumação do desentranhamento da possibilidade enquanto possibilidade, pois, com a abertura do âmbito, do horizonte do projeto, esta abertura já é ela mesma o ser-possível (o que possibilita) da possibilidade em que o ser-aí já se encontra mundanamente. Assim, do mesmo modo como na posição prévia se retrai o ser-lançado do ser-aí, na visão prévia se retrai o seu ser possível, isto é, o projeto, como o poder-ser mais próprio do ser-aí, em favor de uma determinada possibilidade em que se dá a descoberta, de algum modo assim aniquilada enquanto possibilidade.

Deste modo, compreendemos o sentido como o fenômeno que se dá enquanto a unidade das retrações na estrutura prévia do compreender é “preenchida” pela descoberta do ente – como se o sentido fosse o que “resta”, o reverso do que se retrai.



## CAPÍTULO II

### *A colocação da pergunta pela verdade*

#### *a) Decadência e angústia*

A decadência constitui o ser do ser-aí originariamente com a existência e a facticidade, e, assim, é igualmente uma determinação de ser (*Seinsbestimmung*) do ser-aí, ou seja, um traço essencial do modo como o ser-aí é ele mesmo seu “aí”. O ser-o-aí deste ente significa a abertura do ser-no-mundo em seu todo em uma possibilidade da existência fáctica do ser-aí. A decadência corresponde ao caráter existencial do que procuramos compreender e descrever como a consumação do projeto da compreensão do ser em que o ser-aí já se encontra lançado. Esta consumação significa a apropriação daquilo que se dá a compreender na exposição, através da qual o ser-aí se apropria daquilo que vem ao encontro ao mesmo tempo em que a ele se apropria, isto é, à medida que o ser-aí se deixa tocar por aquilo a que ele já se confiou – o mundo mesmo, compreendido enquanto o arranjo de possibilidades (a posição prévia) que se abre em função de uma possibilidade do ser-aí (a visão prévia). Nessa apropriação, o compreendido, isto é, o ser do ente, se dá a compreender segundo seu modo próprio de doação, articulado na significância do mundo, desde a qual ele se torna ele mesmo, enquanto algo, conceptível (a concepção prévia).

Assim, a consumação do projeto da compreensão do ser em que o ser-aí já se encontra lançado na exposição se anuncia na descoberta do ente intramundano junto ao qual o ser-aí se encontra a si mesmo. O si mesmo, enquanto este se determina como aquele que responde pela possibilidade em que ele se encontra, é o modo como o ser-aí se dá a compreender a si mesmo na exposição, isto é, como ele se apropria de si. Porém, primeiro e na maior parte das vezes, o ser-aí justamente não é ele mesmo no mundo do cuidado cotidiano, mas sim, ele é o si mesmo impessoal, o que significa, ele não compreende a si mesmo como aquele que responde pelas possibilidades cotidianas – de outro modo, ele não se apropria em seu si mesmo para responder pelo possível de cada possibilidade; no entanto, ele de algum modo já sempre se apropriou de si.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> “O ser-aí é, enquanto o próprio poder-ser si mesmo, primeiro já caído de si mesmo e decaído no ‘mundo’.” *Sein und Zeit*, § 38, p. 175.

Enquanto existencial, a decadência é uma determinação do ser-no-mundo em seu todo, remetendo-se assim à existência fáctica do ser-aí como o poder-ser-no-mundo que, em sua essência, já é sempre decadente, isto é, que já sempre se decidiu por uma ou outra possibilidade, ainda que ele não compreenda a si mesmo como aquele que por ela responde. O si mesmo do ser-aí consiste em seu próprio ser-no-mundo fáctico, e, portanto, jamais como o si mesmo que cai de si a partir de uma instância ou idealidade de seu ser que ainda não se “realizou”, de tal modo que a estrutura desse ser possa ser apreendida formalmente enquanto algo que em si mesmo subsiste autonomamente. A decadência não designa desta forma uma “queda”, nem nenhuma espécie de distinção entre uma “instância” ôntica e uma “instância” ontológica do ser-aí, de tal forma que a decadência fosse assim a consumação da passagem entre uma e outra.

Com efeito: a análise da decadência procura demonstrar o modo pelo qual o ser-no-mundo em seu todo é aí “presente” cotidianamente, não como uma negação do seu ser mais próprio ou um modo “falho” de ser, mas sim, na determinação positiva de suas possibilidades no modo de sua impropriedade, enquanto esta lhe pertence originariamente como uma possibilidade de seu ser. Por isso, a interpretação ontológica do ser-decadente do ser-aí depende, ou melhor, se remete necessariamente, à pressuposição da idéia de existência como o fio condutor da investigação, porque esta idéia inclui em si o poder do ser-aí para sua propriedade ou impropriedade, isto é, a possibilidade do ser-aí ser ele mesmo para suas possibilidades desde si mesmo enquanto seu poder ser, enquanto ele responde pelo possível de cada possibilidade que ele assume como sua, ou a possibilidade de ser ele mesmo para suas possibilidades desde o si mesmo impessoal, o que significa, esquivando-se assim de responder pelo possível de cada possibilidade em que ele se encontra. Por conseguinte, o ser-aí, no modo de sua impropriedade, não assume cada possibilidade de ser fáctica no mundo como a sua, ainda que possa impropriamente nela “escolher-se”, ou nela se perder. Porque ele não se dá a compreender desde si mesmo, ele permanece velado para si mesmo, não porque ele é decadente – como se fosse a decadência a causa desse velamento – mas porque ele não se compreende já tendo caído de si mesmo nas possibilidades que o dia lhe traz. Tal velamento, portanto, pertence ao ser do ser-aí, ainda que, primeiro e na maior parte das vezes, ele não se mostre como tal, ou seja, como velamento; tal mostrar-se só lhe é concedido desde o desvelamento de seu próprio poder ser, o que significa, desde a pressuposição deste desvelamento, isto é, da abertura do ser-no-mundo em seu todo.

A interpretação existencial da decadência depende de tal pressuposição, a pressuposição da verdade enquanto verdade da existência, pois a decadência caracteriza precisamente a aber-

tura do ser-aí em mundo já aberto, isto é, já constituído em um arranjo de possibilidades, que se lhe abrem em função de seu próprio poder-ser, do ser que está em jogo em seu ser e que o ser-aí tem de ser, quer dizer, pelo qual ele já sempre responde. A facticidade da responsabilidade por seu próprio poder-ser é, porém, um traço da abertura própria da disposição, a qual constitui essencialmente o ser do aí. Qual é o nexó entre a decadência e a disposição aqui evidente? Na disposição, abre-se para o ser-aí o ser lançado em seu aí, sempre no modo de um envio a si mesmo, ou de um desvio de si mesmo, em que o ser-aí se esquivava de corresponder à facticidade da responsabilidade por seu próprio aí. Porém, este esquivar-se é somente um modo pelo qual o ser-aí corresponde à sua facticidade, ainda que impropriamente. Ao esquivar-se de seu ser-lançado, o ser-aí não se lança para fora de seu ser, mas sim, ele desvia-se para o mundo que lhe pertence como ser-no-mundo, em que, no entanto, se encontra tomado pelo si mesmo impessoal, de tal modo que o mundo não se lhe abre como mundo – porque o mundo como tal não se mostra, em favor do mundo circundante em que se constitui o arranjo das possibilidades do cuidado cotidiano e do ser-com os outros em que o ser-no-mundo já se fragmentou. Se o ser-aí, enquanto ser-no-mundo decadente mais proximamente já caiu de si mesmo no “mundo”, e assim já em determinadas possibilidades, o que pertence à sua facticidade, em que possibilidade pode se abrir o próprio ser-no-mundo em seu todo, e assim, o horizonte de toda possibilidade mundana? De onde mesmo retira a investigação o solo para a pergunta pelo todo do ser-aí?

A interpretação da decadência, no que diz respeito à ordem do texto, encerra a análise do momento estrutural do ser-em que pertence ao ser-aí como ser-no-mundo. O ser-em encerra formalmente a idéia de existência, mas demonstrado inicialmente desde o testemunho existenciário desse ‘ser-em’ como habitar, demorar-se junto ao mundo, neste testemunho já se entrevê a compreensão do ser-no-mundo em seu todo, ao menos enquanto ele se encerra na unidade da idéia do habitar, como a compreensão através da qual a investigação libera a facticidade do ser-no-mundo como uma determinação do ser-aí.

A idéia desta unidade ganha concreção suficiente através da analítica da cotidianidade, que é o modo no qual o ser-aí se encontra, isto é, que ele é facticamente, primeiro e na maior parte das vezes. Contudo, como uma hermenêutica da facticidade, a analítica existencial da cotidianidade não é uma determinação do cotidiano, mas a procura das estruturas essenciais do ser do ser-aí – os momentos constitutivos do ser-no-mundo – tal como eles mostram em si mesmos, isto é, em seu modo próprio de mostrar-se, à medida que este mostrar-se pertence ao ser do ente que assim se mostra. Ora, todo mostrar-se funda-se na compreensão prévia daquilo que se mostra, desde onde é mesmo possível que o ser do ente compreendido se mostre tal como

ele mesmo não é. A compreensão prévia do ser do ser-aí corresponde à idéia da existência, como o ser que o ser-aí tem de ser, isto é, que ele sempre é de um modo ou de outro em seu ser, enquanto este ser é sempre meu. Este caráter, a *Jemeinigkeit*, caracteriza a pertinência essencial do ser-aí ao seu ser, e, portanto, nela se funda a possibilidade da propriedade e da impropriedade do ser-aí. “A cotidianidade mediana do ser-aí pode deste modo ser determinada enquanto o ser-no-mundo aberto-decadente, lançado-projetado, em que em seu ser junto ao “mundo” e no ser-com com os outros está em jogo o seu mais próprio poder ser.”<sup>2</sup>

A decadência não é assim uma tendência que pode ou não se concretizar, mas é a determinação existencial do velamento constitutivo do ser do ente que é ele mesmo sua abertura. Deste modo, porque com a interpretação da decadência é alcançada a determinação positiva da existência fáctica do ser-aí no modo de sua impropriedade, é alcançado o impulso para a pergunta pela propriedade do ser-aí, o que, no entanto, exige ainda que se demonstre como pode este mostrar-se em si mesmo em seu todo, quer dizer, no fenômeno originário da possibilidade de ser ele mesmo em sua propriedade e impropriedade.

Este fenômeno originário significa a pergunta por um modo privilegiado da abertura do ente que é ele mesmo sua abertura. O ser da abertura é constituído pela disposição e o compreender; enquanto momento estrutural desta abertura, o compreender já é previamente determinado pela visão prévia que orienta a analítica existencial do ser-aí e que é elaborada como a existencialidade da existência. A angústia é assim, enquanto disposição fundamental, a disposição que corresponde à visualização prévia da existência, o ser do ser-aí, e a qual permite à investigação articular as determinações existenciais deste ente no todo de seu ser. Toda disposição é uma abertura privilegiada da facticidade. As disposições concretas que *Ser e Tempo* descreve são o temor e a angústia, o que se justifica, segundo Heidegger, em vista da perspectiva da compreensão existencial do fenômeno da angústia, que deve se diferenciar de sua compreensão existenciária, na qual ela se confunde cotidianamente com a disposição do temor.

A abertura da disposição tem ela mesma sua estrutura; ela abre o ser-aí nele mesmo em seu ser na facticidade da responsabilidade por ser ele mesmo seu aí; ela abre o ser-no-mundo em seu todo, no sentido daquilo em função de que o ser-aí é o seu ser, ou seja, aquilo pelo que o ser-aí responde facticamente, como um possível ser-no-mundo; e abre-se na disposição aquilo que vem ao encontro no horizonte deste poder-ser em que o ser-aí ele mesmo se encontra, horizonte este que constitui a mundanidade do mundo. Porém, enquanto o que estava em jogo na descri-

---

<sup>2</sup> *Sein und Zeit*, § 39, p. 181.

ção da mundanidade do mundo era o ser do ente que vem ao encontro no cuidado, o ente intramundano, a análise da disposição da angústia proporciona à investigação a interpretação existencial da totalidade estrutural do ser-no-mundo do ser-aí desde a simplicidade de seu todo em uma possibilidade fáctica de ser, na qual se lhe abre o próprio poder-ser que a cada vez está em jogo nesta possibilidade. Contudo, o mesmo se dá com o temor; o temer é igualmente um modo de ser-no-mundo, assim como aquilo pelo que se teme (*Worum die Furcht fürchtet*), é o ser-aí que se abre “em seus perigos, abandonado a si mesmo”, ao descobrir aquilo que o ameaça (*das Bedrohliches*) como algo temível, isto é, enquanto um ente intramundano que se aproxima em uma proximidade, em uma região, desde uma região que não nos é familiar, isto é, que permanece indeterminada na ameaça: “O que pode de fato danificar em mais elevado grau, e até continuamente se aproxima, mas à distância, permanece entranhado em sua temibilidade. No entanto, como o que se aproxima na proximidade, o que danifica é ameaçador, ele pode ou não vir ao encontro.”<sup>3</sup> No temor, teme-se pela casa em que habita, à medida que se abre como temível algo, isto é, um ente intramundano, que, ainda que indeterminado, pode destruir, danificar os entes com os quais o ser-aí cuida de habitar e a ele mesmo enquanto ente. Contudo, nesta possibilidade de danificação, aquilo pelo que se teme não é o próprio poder-ser do ser-aí, mas o seu ser enquanto habitar, o qual se lhe abre na descoberta dos entes intramundanos como a remissão à possibilidade de ser à qual o ser-aí já se confiou ao mundo como ele mesmo. No temor, mostra-se privilegiadamente como o ser-aí, primeiro e na maior parte das vezes, tem a tendência de se compreender desde o “mundo”, o que significa, o seu próprio poder-ser se lhe abre no horizonte da descoberta do ente intramundano, a mundanidade do mundo, como uma possibilidade determinada. Mas, como um modo da abertura, ele é ainda seu próprio poder-ser no modo do desvio para o mundo que se esquia da facticidade da responsabilidade de responder pelo próprio ser. Como temor, esta abertura é o retraimento do ser-aí para sua proximidade mais próxima, isto é, ele compreende a si mesmo na familiaridade com mundo ao qual ele já sempre se confiou, o que constitui mesmo seu ser como a decadência. Compreendendo-se a si mesmo desde seu “já ter caído no mundo”, porém, a decadência mesma como um modo de seu ser permanece-lhe velada.

Como pode a angústia falar desde o si mesmo do ser-aí contra sua tendência própria de encobrimento? Em que se distinguem então o temor e angústia? A questão é mostrar como o desvio de si mesmo que se funda na decadência e que se tornou evidente com a interpretação

---

<sup>3</sup> *Sein und Zeit*, § 30, p. 140.

existencial da disposição do temor não é nem uma necessidade, o que interditaria qualquer possibilidade do ser-aí compreender-se a si mesmo propriamente, nem uma contingência que poderia ser evitada, mas sim, uma possibilidade em que se mostra a concreção do poder-ser mais próprio do ser-aí, ainda que com o caráter de uma “fuga” diante de si mesmo, a qual, porém, não se revela para o ser-aí que teme, mas é denunciada como fuga na disposição da angústia.

No temor, o ser-aí retira-se (*Zurückweichen*) para sua familiaridade mais próxima diante daquilo que se abre como ameaça. Este retraimento é ao mesmo tempo a compreensão do mundo circundante dos cuidados pelos quais o ser-aí responde, ainda que impropriamente, como o seu mundo, a região em que ele “vive”. O sentido deste retraimento está em “fechar-se” nesta familiaridade para aquilo que vem desde o não-familiar (*ungeheuer*), isto é, fechar-se para a possibilidade da danificação, isto é, aniquilá-la enquanto possibilidade. Porém, o temer mesmo “é a liberação que se deixa tocar (*sich-angehende-lassende Freigeben*) do assim caracterizado como ameaça.”<sup>4</sup> A abertura do horizonte em que algo, ainda que plenamente indeterminado, pode se aproximar como ameaça pertence ao ser do ser-aí como o seu próprio poder-ser, do qual o ser-aí, ao desviar-se para a familiaridade mais próxima, esquiva-se de responder, isto é, esquiva-se de compreender o ser-possível da possibilidade, e assim, assumir o projeto dessa possibilidade como um modo de seu próprio poder-ser-no-mundo. A possibilidade da recusa desta assunção, entretanto, se funda em que, enquanto decadente, o ser-aí já sempre se decidiu por suas possibilidades de ser; esta decisão, porém, primeiro e na maior parte das vezes, não lhe cabe propriamente, mas já sempre lhe antecede em suas escolhas fácticas, nas quais ele pode mesmo decidir-se por si mesmo, isto é, assumir autenticamente uma possibilidade como a sua, ainda que compreenda o ser-possível da possibilidade no horizonte do mundo, e não de si mesmo.

O mundo mesmo, enquanto pertence ao ser do ser-aí, se abre igualmente, pois ele se anuncia em cada possibilidade de ser como aquilo que já sempre se abriu. Porém, em cada possibilidade de ser, o mundo se anuncia como este “já sempre aberto” na descoberta dos entes intramundanos que vem ao encontro em sua manualidade em uma determinada possibilidade como aquilo que “tem sentido”, isto é, aquilo que já se encontra articulado em uma compreensibilidade que se funda na familiaridade com o mundo. Na análise da mundanidade do mundo, Heidegger demonstra a possibilidade do ente intramundano que vem ao encontro no

---

<sup>4</sup> *Sein und Zeit*, § 30, p. 141.

mundo circundante perturbar e interromper a circunvisão do cuidado, que, como uma atenção desatenta, se atém àquilo de que cuida enquanto o mundo mesmo em que cuida não se anuncia para essa visão.<sup>5</sup> O que se mostra para a circunvisão em uma tal perturbação não é, porém, o mundo mesmo, mas o contexto de remetimentos em que o ente se mostra como o manual, como o instrumento para algo no seu arranjo com os outros entes que conjuntamente são descobertos. O ente, porém, pode de algum modo perder sua manualidade e se mostrar enquanto algo subsistente (*Vorhanden*) em sua autonomia, de tal modo que sua pertinência ao contexto de remetimentos em que ele é primariamente descoberto se dissipa, quando, por exemplo, o instrumento mostra-se inadequado para uma função ou quebra-se simplesmente. A interrupção dos remetimentos traz para a circunvisão o todo do contexto assim perturbado; na descoberta desse todo, que não se encerra em ente algum, o mundo circundante se anuncia como o que sempre precede o ente que nos atinge na circunvisão do cuidado. Na angústia, de outro modo, o mundo mesmo se impõe, se abre originariamente enquanto mundo, e, neste sentido, enquanto a possibilidade do manual em geral.

Fenomenalmente, a impertinência do nada e em lugar algum intramundanos significa que a *angústia se angustia com o mundo enquanto tal*. A plena insignificância que se anuncia no nada e em lugar algum não significa ausência de mundo. Significa que o ente intramundano em si mesmo é tão pouco importante que, em razão dessa *insignificância (Unbedeutsamkeit)* do intramundano, somente o mundo se impõe em sua mundanidade.<sup>6</sup>

O mundo não se abre, portanto, enquanto algo, mas enquanto o que deixa vir ao encontro o ente intramundano em sua manualidade ou na nudez de algo subsistente. Na disposição da angústia, abre-se privilegiadamente o poder-ser-tocado do ser-aí que constitui sua abertura, sem que nada dentro do mundo venha ao encontro, isto é, sem que nada o atinja. Isto não quer dizer que o ente ele mesmo desaparece para o ser-aí, mas sim, que nada lhe toca, que nada, pois, interessa-lhe, quer dizer, que em nada pode o ser-aí se ater dentro do mundo. O que lhe toca somente é o mundo mesmo, enquanto o aberto em que o ser-aí é ele mesmo sua abertura como o poder-ser-tocado. Na angústia, o ser-aí se encontra “vazio de todas as coisas”, e como tal, desenredado do si mesmo impessoal, pois este nada é senão um modo já determinado de ser-junto ao ente intramundano na e como possibilidade de ser – mas não porque o ser-aí renega as

---

<sup>5</sup> Cf. *Sein und Zeit*, § 15, pp. 72 e ss.

<sup>6</sup> *Sein und Zeit*, § 40, pp. 186 e s.

coisas do mundo, o que também é uma determinada possibilidade, mas porque não se encontra a si mesmo no “mundo” enquanto este arranjo de possibilidades, porque já as ultrapassa em direção ao mundo mesmo em que, ainda que como o nada de mundo, ele mesmo enquanto ente permanece irrevogavelmente *sendo*. A “ultrapassagem” da angústia é de fato um “retorno”, um passo atrás, aquém da consumação das possibilidades fácticas de ser junto aos entes intramundanos, de tal modo que o ser-aí se angustia não diante de algo que vem ao encontro, mas sim, diante de seu próprio ser-no-mundo lançado, isto é, ele se angustia diante da facticidade da responsabilidade pelo seu próprio *ser para possibilidades*; ou seja, aquilo mesmo pelo que a angústia se angustia, é o seu próprio poder-ser. “A angústia manifesta no ser-aí o ser para o poder ser mais próprio, quer dizer, o ser-livre para a liberdade de escolher-se a si mesmo e apreender-se. A angústia traz o ser-aí para diante de seu ser-livre para (*propensio in...*) a propriedade de seu ser enquanto, que ele já sempre é.”<sup>7</sup>

Por isso, a ameaça que se lhe abre na angústia ameaça o próprio ser-no-mundo fáctico do ser-aí, não porque possa vir a aniquilá-lo, mas porque o ser do ser-aí se lhe impõe como o que a cada vez está em jogo. Na angústia mostra-se o ser-no-mundo como aquilo diante de que o ser-aí se angustia, e que certamente é o mais propriamente aí, isto é, o modo em que o ser-aí é ele mesmo seu aí; a angústia é a abertura privilegiada da *mesmidade* (*Selbigkeit*) do ser-aí com seu próprio ser.

Assumimos que a idéia do habitar orienta a analítica existencial da cotidianidade; mas o “habitar” mesmo só se mostra como o ser-no-mundo fáctico do ser-aí, que se abre privilegiadamente na disposição fundamental da angústia. “Habitar”, porém, é cotidianamente o modo pelo qual o ser-aí corresponde à sua facticidade, sendo junto aos entes intramundanos no modo do cuidado. No cuidado cotidiano, o ser-aí se encontra primariamente “em casa”, junto ao que lhe é familiar, mas, como tal, sempre em um modo já fragmentado do ser-no-mundo no qual ele se atém. Originariamente “em casa”, porém, só se encontra o ser-aí em si mesmo, não como um determinado modo de ser, mas no sentido da mesmidade de si mesmo com seu ser, não como em um determinado modo de ser, mas como a plena indeterminação de seu si mesmo que se desentranha na angústia como a estranheza, isto é, o “não estar em casa”, enquanto o modo fundamental de seu ser-no-mundo; a estranheza de ser ele mesmo o próprio projeto lançado que ele não pode deixar de ser em um mundo em meio aos entes que vêm ao encontro.

---

<sup>7</sup> *Sein und Zeit*, § 40, p. 188.



b) *O fenômeno originário da verdade*

Ao ser trazido para diante de seu próprio ser na disposição fundamental da angústia, o angustiar-se mesmo se mostra como um modo de ser-no-mundo. Aquilo diante de que a angústia se angustia, é o próprio ser-no-mundo-lançado; aquilo pelo que se angustia, é o seu próprio poder-ser-no-mundo. É a abertura na angústia destes caracteres do ser do ser-aí em sua plena mesmidade que permite, assim, ainda que inicialmente apenas em sentido formal, a apreensão da unidade articulada dos momentos constitutivos do ser-no-mundo em seu todo:

O ser do ser-aí, que comporta ontologicamente o todo estrutural enquanto tal, se nos torna acessível em um olhar completo que perpassa este todo no sentido da unidade de um fenômeno originário, que de tal modo já reside no todo que funda ontologicamente cada momento da sua estrutura em sua possibilidade estrutural.<sup>8</sup>

Em cada traço da abertura proporcionada pela angústia, em que a facticidade, a existencialidade e a decadência, como determinações de ser do ser-aí, se mostram em sua pertinência ao ser deste ente, o que se abre é essencialmente o mesmo, o ser do ser-aí, que Heidegger apreende metodologicamente do seguinte modo: “O ser do ser-aí diz: preceder-se-a-si mesmo-já-sendo-em (o mundo) enquanto ser-junto (aos entes intramundanos que vem ao encontro). Este ser preenche o significado do termo Cura, que é utilizado em sentido puramente ontológico-existencial.”<sup>9</sup> Nesta abertura somente o que foi antecipado com a idéia de existência se abre facticamente na singularidade da possibilidade do ser-aí ser o ser que já é “sempre meu”. Ao angustiar-se, o ser-aí compreende a si mesmo como aquele que responde por si mesmo. A responsabilidade por seu próprio ser-no-mundo é um traço fundamental da relação do ser-aí com seu ser, a existência, que possibilita ela mesma a relação do ser-aí com o ser dos entes que ele mesmo não é e com os outros. Porém, porque a facticidade determina essencialmente a existência, esta mesma já sempre se abriu; e, com isso, abriu-se igualmente o mundo em que o ser-aí existe facticamente, o que é a condição de possibilidade para a descoberta dos entes intramundanos, isto é, a condição de possibilidade da *verdade dos entes*.

Ao tratar explicitamente do conceito tradicional de verdade, no § 44 de *Ser e Tempo*, Heidegger fala já desde o nexa entre ser e verdade no âmbito da analítica existencial, e, portan-

---

<sup>8</sup> *Sein und Zeit*, § 39, p. 181.

<sup>9</sup> *Sein und Zeit*, § 41, p. 192.

to, desde aquilo que a interpretação da angústia torna possível à investigação. Não se trata, pois, neste passo, da solução do “problema da verdade” tradicionalmente compreendido, mas do necessário esclarecimento de como a compreensão da verdade está implicada na compreensão do ser do ente que questiona.

O conceito tradicional de verdade reside a princípio na estrutura da relação entre o ente que eu mesmo sou, a quem interessa a “verdade”, e o ente que eu mesmo não sou, ao qual tenho acesso no questionamento que compreende a si mesmo como conhecimento, que se consuma e se resguarda na proposição. Verdade, segundo esta estrutura, é somente enquanto a relação entre *intelectus* (quem conhece) e *res* (o que é conhecido), como relação de concordância (*adaequatio*). A compreensão da verdade coincide, pois, com o todo desta relação, o qual é sempre pressuposto em relação à sua consumação como conhecimento verdadeiro, a partir do que a verdade ganha o sentido mais estreito da ligação (*Beziehung*), através da qual é garantida ao ente conhecido o caráter de ser-verdadeiro (*Wahrsein*).

Nosso propósito mais imediato é apenas adequar os passos da presente investigação ao caminho pelo qual Heidegger chega ao fenômeno da verdade, a ponto de torná-la, em relação à tradição, digna de questão. Como se dá o fenômeno da verdade, segundo a estrutura de seu conceito tradicional? A verdade, no sentido do ser-verdadeiro, mostra-se na consumação do conhecimento, isto é, na relação entre o conhecer e o que é conhecido, cujo caráter tem o modo da verificação (*Bewährung*), que não acontece na proposição, mas nela somente se resguarda, enquanto a demonstração do ente em seu ser, que, por isso, não pode ser compreendida como o lugar primário da verdade. Como fenômeno, o ente, no sentido do que já sempre se mostrou, sendo, àquilo que se mostra, concedido o seu mostrar-se, isto é, tendo sido confiado ao mundo, ele pode por isso mesmo não mostrar-se tal como ele é. Deste modo, a proposição tem a função de demonstrar o ente (o que se mostra) tal como ele é, desde si mesmo. À proposição, portanto, não pertence primariamente o mostrar-se do ente, mas, como demonstração, ela deixa ver (*Sehenlassen*) o ente em seu próprio mostrar-se, segundo a interpretação de Heidegger, permitindo à proposição ser verdadeira ou falsa. O lugar primário da verdade se encontra, pois, na relação de ser entre o ente que conhece e o ente conhecido, isto é, no modo próprio de acesso ao ser do ente que vem ao encontro, para o qual ele se mostra tal como ele é. A tradição compreende este acesso no sentido da percepção (*Wahrnehmung*), como aquele modo específico do ver em que o que é visualizado, o que se torna para a percepção visível, é o ser deste ente. A proposição tem, portanto, a função de determinar o que para este ver é visível, sendo a verificação a relação entre o que é visto e a demonstração do ente em seu ser, em sua determinação

específica, na proposição. Mesmo com esta caracterização, não podemos dizer que a proposição seja somente posteriormente agregada ao fenômeno da verdade, mas pertence a este enquanto um modo de ser para o ente, isto é, um determinado comportamento para com o ente:

Com as costas viradas para a parede, alguém emite a seguinte proposição verdadeira: “O quadro na parede está torto”. A proposição se verifica quando ele se vira e percebe o quadro torto na parede. O que nessa verificação é verificado? Qual o sentido da confirmação dessa proposição? Será que se constata uma concordância do conhecimento ou do conhecido com a coisa na parede? [...] Segundo o seu sentido mais próprio, a proposição que “apenas representa” remete ao quadro real na parede. É a ele que se visa e não a outra coisa. Toda interpretação que introduzisse aqui alguma outra coisa, que deveria estar implicada na proposição que apenas representa, falsificaria o conteúdo fenomenal a respeito do qual se emite uma proposição.<sup>10</sup>

O comportamento para com o ente sobre o qual se fala na proposição tem em *Ser e Tempo* o caráter de descoberta (*Entdecktheit*). Descoberta designa, pois, o todo desse fenômeno; a mesmidade do ente tal como ele é e assim como ele é demonstrado na proposição é o que permite que ao ente seja atribuído o seu ser-verdadeiro enquanto ser-descoberto. Na descoberta igualmente se determina o ser do ente que descobre como ser-descobridor (*Entdeckend-sein*), como uma determinação de ser do ser-aí, que não é a sua descoberta como o ente que se comporta com o ente descoberto, simplesmente, mas, como consumação da abertura de si mesmo, é o modo pelo qual o ser-aí é ele mesmo “aí”, junto ao ente com o qual se comporta. Porém, justamente porque o ente sobre o qual o discurso fala é o ente que ele mesmo é porque ele já sempre se mostrou, o ser-aí não precisa colocar-se cotidianamente na experiência do ente em seu mostrar-se próprio; no discurso do impessoal, do público, a descoberta originária (o comportamento que descobre originário) é encoberto, guardado, não obstante, na proposição apropriada publicamente, mas já como manual, ou seja, não sendo mais no modo de ser do ente que descobre, mas como ente descoberto: “Por isso o ser-aí precisa essencialmente se apropriar expressamente do ente também já descoberto *contra* a aparência e a distorção e sempre novamente se assegurar da descoberta.”<sup>11</sup> Na constância da presença dos entes em si mesmos, junto aos quais o homem se demora em um fazer e manuseio, já se encontra uma remissão ao mundo, que reúne cada ente em sua autonomia porque ela mesma já contém seu remetimento aos ente

---

<sup>10</sup> *Sein und Zeit*, § 44, p. 217.

<sup>11</sup> *Sein und Zeit*, § 44, p. 222.

dentre os quais se encontra no mundo, isto é, em um determinado contexto. E justamente porque essa remissão de algum modo já pertence aos entes que se mostram em seu contexto tal como eles são, desprendidos de um comportamento pelo qual eles primeiro tenham vindo a ser, a compreensão do ser em que o ser-aí se encontra cotidianamente não precisa ser mais que vaga e mediana, pois ela já confiou aos entes o seu mostrar-se. A pergunta pelo ser do ente provém ela mesma desta compreensão fáctica do ser, ainda que dela necessariamente precise se diferenciar e a ela se contrapor, ao assumir para si a tarefa do asseguramento desta compreensão do ser como o fundamento da constância da presença do ente, através do que lhe é assegurada a possibilidade de se assegurar da presença do homem no mundo em sua própria autonomia, isto é, em sua singularidade, junto ao “mundo” que sempre e necessariamente se impõe ao homem. Assim, a pergunta pelo ser do ente, que na tradição compreende-se a si mesmo como a tarefa do conhecimento, é, para Heidegger, um modo de ser-no-mundo que se reconhece nesta constituição de ser, mas a encobre para si mesma: “O ser-no-mundo - apesar de pré-fenomenologicamente experienciado e conhecido – se torna, no caminho de uma exposição ontologicamente inadequada, *invisível*. A constituição do ser-aí agora ainda é conhecida apenas cunhada através da exposição inadequada, e certamente enquanto algo auto-evidente.”

A mesmidade que se revela na descoberta do ente como o caráter mais próprio do ser-verdadeiro funda-se necessariamente na mesmidade que caracteriza o fenômeno originário da verdade enquanto verdade da existência. Porém, o fenômeno da verdade da existência precisamente não se mostrou de modo suficiente com a interpretação existencial da disposição fundamental da angústia, à medida que tal interpretação garante à investigação somente o solo em que se apoia a exposição da unidade do todo estrutural dos momentos constitutivos do ser-no-mundo, sem que este mesmo se tenha desentranhado para o ser-aí em seu todo em uma possibilidade fáctica da existência, isto é, na possibilidade do ser-aí compreender-se a si mesmo em sua totalidade. De todo modo, enquanto possui uma função metodológica privilegiada na investigação, a interpretação da angústia mostra que o ser-aí nunca pode recuar para trás do fato de seu poder-ser, e, em verdade, talvez nem mesmo alcançá-lo, porque, sendo ao mesmo tempo sua própria abertura como projeto lançado e como a descoberta dos entes que vêm ao encontro dentro do mundo, isto é, sendo essencialmente decadente, o ser-aí se encontra, de modo igualmente originário, na verdade e na não-verdade. Por conseguinte, de modo algum pode a analítica existencial pretender ter alcançado o fenômeno originário da verdade, isto é, tê-lo experienciado. No entanto, de modo decisivo impõe-se à hermenêutica a necessidade da pressuposição dessa experiência, isto é, a necessidade de que *a compreensão da verdade em geral* já se tenha decisivamente desvelado.

### CAPÍTULO III

#### *O desenvolvimento provisório da pergunta pela verdade*

##### *a) A situação hermenêutica da investigação*

Compreendemos a decadência como o modo de ser “aí” do projeto da compreensão do ser na qual o ser-aí já sempre se encontra lançado, primeiro e na maior parte das vezes em uma possibilidade de ser pela qual ele não se decidiu, isto é, que ele não assume como a sua, e, no entanto, na qual ele já se encontra decidido. Porque pertence ao ser do ser-aí já sempre encontrar-se de um ou de outro modo em seu ser, ao mostrar-se tal como ele mesmo não é, ele não se torna outro, mas assim precisamente se determina em seu ser. Como pode assim o ser-aí, sendo ele mesmo em seu ser o seu próprio velamento tornar-se digno de questão para si mesmo? Para Heidegger, isto significa esboçar como, por seu próprio ser, isto é, existindo facticamente, o ser-aí é lançado em uma perplexidade fundamental diante de seu próprio ser-no-mundo. Esta perplexidade revela-se na analítica existencial como a estranheza que se desentranha como o modo originário de ser-no-mundo do ser-aí na disposição fundamental da angústia. Esta disposição cumpre com a exigência metodológica de uma abertura do ser-aí em que ele seja trazido para diante de si mesmo por seu próprio ser, em contraposição às possibilidades de abertura em que o ser-aí se compreende desde um mundo já aberto, isto é, desde um possível ser-no-mundo já consumado em seu projeto, que assim se mantém na familiaridade imperturbável de seus cuidados.

O ser-aí já sempre se abriu em seu ser; o seu ser é ele mesmo a abertura de ser. A disposição fundamental da angústia abre o ser-no-mundo em seu todo de tal modo que o todo ele mesmo precede cada momento constitutivo do ser-no-mundo como sua reunião articulada e o fundamento da relação do ser-aí com seu ser e com o mundo que se dá na e como existência, isto é, compreensão de ser. Com a determinação do todo estrutural dos momentos constitutivos do ser-no-mundo, o fenômeno da Cura mostra-se como o horizonte (fundamento) da existência, como o horizonte em que o ser-aí se mostra, se dá a compreender, em seu ser. A abertura desse horizonte não é senão, portanto, a verdade deste ente; ao mesmo tempo, aí se abre a existência

como o horizonte em que o ente que vem ao encontro dentro do mundo se mostra em seu ser. Deste modo, a verdade da existência é igualmente a abertura do horizonte da compreensão do ser dos entes que não têm o caráter de ser-aí.

A compreensão da abertura desse horizonte corresponde ao conceito de método que se configura na exposição provisória da fenomenologia como o desentranhamento da possibilidade mesma da ontologia em geral. O método, portanto, é o estabelecimento da pergunta pelo sentido do ser em seu âmbito originário, ao se apropriar da compreensão da verdade em geral. Contudo, o próprio caráter provisório do método fenomenológico indica que essa apropriação ainda não se deu originariamente, porque a posição prévia desde onde parte a investigação, a cotidianidade mediana, mostra-se, à luz da compreensão existencial da verdade, como o modo em que o ser-aí, compreendendo-se primeiro e na maior parte das vezes desde o si mesmo que ele mesmo não é, o si mesmo impessoal, como o modo em que o ser-aí não é originariamente “na verdade”, não obstante a analítica existencial da cotidianidade tenha evidenciado a necessidade da pressuposição da verdade.

Enquanto preparação para a colocação da pergunta pelo sentido do ser, a analítica existencial exige, a respeito de seu fim provisório, a liberação do horizonte da compreensão do ser em geral – o tempo –, não a pergunta pelo nexos formal entre ser, verdade e tempo no interior de um tal questionamento, mas assume uma vez a necessidade da *pergunta pelo ser da verdade*. A colocação da pergunta pelo ser da verdade toma seu impulso inicial com a pressuposição da verdade, ou seja, a pressuposição de que o horizonte do questionamento já sempre se abriu enquanto o âmbito em que compreende-se a si mesmo o ente que questiona –o horizonte da questão do ser: “Ser – não o ente – “se dá” somente à medida que a verdade é. E ela só é, à medida e enquanto o ser-aí é. Ser e verdade são igualmente originários.”<sup>1</sup>

A pressuposição da verdade não é o estabelecimento de uma hipótese pela qual se tornasse acessível o fundamento da questão, enquanto a determinação do sentido em que o ente interrogado é, tal como ele é, quer dizer, de como tem o ente “ser”, mas, por um encaminhamento diverso da questão, deve corresponder à aquiescência à nulidade do fundamento desde a qual o ente que questiona, o ente que nós mesmos somos, experiencia sua finitude – à medida e enquanto ele é – como o “lugar” da copertinência originária de ser e verdade.

Com o fenômeno da Cura revela-se o fenômeno originário do ser do ser-aí. Nós podemos encontrar uma antecipação desse fenômeno na estrutura prévia da compreensão, trazida à

---

<sup>1</sup> *Sein und Zeit*, § 44, 230.

discussão com o conceito existencial de sentido no primeiro capítulo do trabalho. Como ali havia sido colocado, o sentido é o horizonte estruturado através da posição prévia, visão prévia e concepção prévia do projeto. Na estrutura prévia do compreender, a visão prévia é o recorte do âmbito possível das possibilidades de ser das quais o projeto se apropria, de tal modo que o ser-possível, ou melhor, o poder-ser próprio do ser-aí, se retrai (*zurücktritt*) com a determinação da visão prévia.<sup>2</sup> Na posição prévia se determina como o ser-aí ele mesmo já se encontra apropriado às possibilidades das quais ele pode se apropriar, assim como se determina como os entes intramundanos vêm ao encontro apropriados, adequados a tais possibilidades em seu arranjo (*Bewandtnis*) próprio. Assim, na posição prévia, aquilo que se retrai é o ser-lançado do ser-aí, isto é, a facticidade da responsabilidade pelo aí que ele mesmo é, em favor de uma certa correspondência à facticidade em que o mundo mesmo se conforma no mundo em que o ser-aí traz consigo como aquele em que ele “vive”. À concepção prévia corresponde igualmente um modo dessa retração da abertura como o retraimento do discurso (*Rede*). O discurso é a articulação significativa da compreensibilidade do ser-aí. A compreensibilidade são as remissões que se estruturam na disposição e no compreender como um modo fáctico do ser-no-mundo. Assim, o que se retrai na concepção prévia é o que mais propriamente se abre no discurso, a decadência, cujo traço fundamental é a consumação da abertura do aí como o “aí” do projeto lançado nas possibilidades de um mundo já aberto. Portanto, na concepção prévia o ser-aí já se decide, ainda que impropriamente, pelo modo pelo qual ele dispõe de seu aí enquanto este corresponde ao aberto do mundo.

Desse modo, a exigência da originalidade (colocada no § 45 de *Ser e Tempo*) não requer apreender o ser-aí na “pureza” de sua essência enquanto abertura, mas trata-se da originalidade da investigação que já assumiu para si a tarefa da colocação da pergunta pelo sentido do ser enquanto repetição e retomada do legado da filosofia em sua possibilidade. A exigência de originalidade demanda que o ser-aí seja trazido em seu todo à posição prévia, o que significa, ao seu *possível*. A posição prévia se mostrou assim a cotidianidade, mas esta também só é à medida que o ser-aí assume as possibilidades cotidianas, proximamente já determinadas, no projeto de seu próprio possível, isto é, no horizonte de sua possibilidade mais própria; a possibilidade de ser o ente que ele, já sendo, tem que ser, e assim, plenamente indeterminada. A cotidianidade é, porque o ser-aí sempre ainda não é algo; porém, enquanto a medida do que o ser-aí “ainda não é” se encontra no cotidiano, isto é, no modo da impropriedade-

---

<sup>2</sup> Cf. *Sein und Zeit*, § 45.

de do ser-aí, falta igualmente à visão prévia, que se sustenta na idéia de existência, a originariedade.

A analítica existencial da cotidianidade não pode pretender originariedade, porque o que por ela veio à compreensão não é a clareira mesma, mas aquilo que nela se ilumina à medida que a luz mesma se retrai: o cotidiano – embora ela então se anuncie na necessidade da pressuposição da verdade que surge desde a abertura proporcionada pela disposição fundamental da angústia, em que o ser-aí por si mesmo se retira do cotidiano, ou melhor, ele não se encontra a si mesmo nas possibilidades cotidianas, tornando-se transparente para si na estranheza de seu ser-no-mundo.

Desse modo, nós compreendemos que o questionamento desenvolvido na segunda seção de *Ser e Tempo*, intitulada “Ser-aí e Temporalidade”, é ela mesma uma preparação para a compreensão do ser do ser-aí em sua originariedade, cujas tarefas se desdobram inicialmente na pergunta pelo projeto existencial do poder-ser todo próprio do ser-aí e na interpretação do testemunho existenciário de sua propriedade e totalidade.

A compreensão existencial corresponde à determinação ontológica do ser do ser-aí, a existencialidade da existência, na perspectiva da ontologia, ou seja, unicamente no horizonte da questão do ser. A compreensão existenciária, por sua vez, significa a determinação da existência na perspectiva do próprio existir. Porém, questionar já é uma determinação da existência, o que significa, todo questionamento enquanto modo de ser do ente que questiona, possui raízes existenciárias, assim como toda compreensão existenciária, porque tem o modo de ser do ente cujo ser é compreender ser, é em sua essência ontológica. A determinação da existência na perspectiva do existir significa então a apropriação pelo ser-aí do seu ser, de tal modo que ele se dá a compreender, isto é, ele se expõe, primariamente não em uma proposição sobre si mesmo, mas tal como ele se apropria de si.

Nós compreendemos decisivamente a interpretação do fenômeno da consciência, e, conseqüentemente, o clamor da consciência, enquanto um modo do discurso, como o desenvolvimento provisório em *Ser e Tempo* da pergunta pelo ser da verdade enquanto verdade da existência. A consciência é o fenômeno da verdade da existência, o que confirma-se à medida que o ser da consciência é a resolução, a abertura mais própria do ser-aí. Contudo, a dificuldade fundamental reside em demonstrar o nexa entre verdade e discurso: pois este é o ser da verdade enquanto seu apelo, sendo o discurso algo como o modo pelo qual a verdade enquanto abertura se dá a compreender.



b) *O poder-ser todo próprio do ser-aí*

O projeto existencial do poder-ser todo próprio do ser-aí envolve assim em seus propósitos esclarecer o sentido de toda apropriação em geral, isto é, a abertura da compreensão de ser do ser-aí em cada comportamento com os entes, e assim, a possibilidade fáctica de apreender este ente em seu todo. Com esse propósito, Heidegger dedica-se inicialmente à crítica da aparente impossibilidade de apreender o ser todo do ser-aí desde as estruturas já liberadas na analítica existencial, e assim mostrar que a totalidade do ser-aí, que tem na Cura o seu todo estrutural, tem necessariamente o modo de ser desta; o poder-ser-todo do ser-aí deve assim mostrar-se como desentranhamento privilegiado do ser-aí para si mesmo, não sendo algo que possa ser acrescentado à Cura, isto é, algo que falta ao “sendo” do ser-aí, mas sim, que lhe pertence no sentido de uma constante inconclusão (*ständige Unabgeschlossenheit*) que o perpassa enquanto ele é.

Segundo a orientação cotidiana do modo como o ente se mostra em seu ser, a pergunta pela totalidade recorre inicialmente à pergunta de como o ser-aí pode preencher completamente a abertura que ele mesmo é, como a testar o ser-aí, que tem o modo de ser da Cura, em diversos modos do ser-todo do ente, como a soma (*Summe*) ou a maturidade (*Reife*)<sup>3</sup> do fruto. Quanto a este último caso, certamente é digno de nota que não se trata de uma analogia entre o ser do ser-aí e o ser do fruto propriamente, mas sim, do fenômeno do amadurecimento enquanto nele se mostra como pode o “ainda não” pertencer ao ser de algo, a ponto de determiná-lo em seu tornar-se aquilo mesmo que ele é. De acordo com a interpretação de Heidegger, pertence o ainda-não ao ser do ser-aí, de forma correspondente ao fruto. O fruto tem seu ainda não na forma da imaturidade; sendo imaturo, porém, ele é precisamente o que amadurece, quer dizer, aquilo que por si mesmo chega à maturidade, ao “fim” do amadurecer, em que ele está na plenitude de sua possibilidade. Porém, enquanto *ser-no-mundo*, o fim do ser-aí não está no amadurecimento, mas na *morte*, tenha o ser-aí chegado à plenitude de seu possível ou não. A morte, não obstante, se impõe à investigação à medida que ela é o fenômeno em que o ser-aí enquanto ente de algum modo “preenche” o ser-no-mundo em seu todo; é o fim deste ente, em que ele perde o seu ser-no-mundo por “não mais ser aí”. A morte, portanto, colocada lado a lado com os fenômenos da soma e da maturidade, bem como do término (*Aufhören*) e desaparecimento (*Verschwinden*), demonstra, em cada um destes modos do fim e da totalidade, o ente

---

<sup>3</sup> Cf. *Sein und Zeit*, § 48, p. 241 e ss.

sendo até o seu fim, isto é, até o seu esgotamento, em que, de algum modo, ele deixa de ser, tal como é; ele perde seu ser ao mesmo tempo em que atinge sua plena possibilidade de ser, no sentido da realização dessa possibilidade; contudo, isto significa, em suma, a absoluta impossibilidade da experiência da totalidade e de sua apreensão: “A passagem para o não-mais-ser-aí (*Nichtmehrdasein*) retira justamente do ser-aí a possibilidade de experienciar esta passagem e compreendê-la enquanto experienciada.”<sup>4</sup>

A exposição deste problema na Terceira das *Investigações* de Husserl, mencionada justamente por Heidegger em uma nota ao § 48 de *Ser e Tempo*, trata de como se dão as relações entre todos e partes na constituição dos objetos em geral, relações estas que se fundam *a priori* na idéia de objeto, pois apenas podemos pensar os objetos como tendo ou não partes, ou seja, como simples ou compostos. De outra forma, podemos falar de partes no sentido em que partes são momentos separáveis dos objetos em sua apreensão, cujo conteúdo não pertence ao mesmo momento genérico. Por exemplo, não posso separar um momento de vermelho específico do momento genérico de cor aparecendo conjuntamente. No entanto, é possível pensar neste vermelho específico separado da figura na qual ele aparece; contudo, ainda embora a cor e a figura sejam momentos abstratamente separáveis, não são momentos efetivamente separados, ou seja, só podem ocorrer em um enlace tal que suas partes são, relativamente umas às outras, não-independentes; uma extensão colorida, é, assim, um objeto simples. Objetos compostos possuem por sua vez partes independentes entre si, as quais podem ser efetivamente separáveis.

As partes não independentes, por conseguinte, não podem ser representadas separadamente, de acordo com sua natureza, como conteúdos distintos de diferentes apreensões. Ao contrário, as partes não independentes só podem dar-se em um momento de unidade objetivo – ou seja, um momento de unidade que pertence realmente à natureza destas partes, e não um momento agregado a elas na apreensão. As partes são um todo efetivo dado como um mesmo conteúdo apreendido intuitivamente. Este conteúdo, pode, por sua vez, também ser parte não-independente em relação a outro conteúdo; a parte da parte de um todo é também ela parte não-independente deste todo, ainda que mediatamente.

As relações entre partes de todos em um conteúdo e conteúdos que são partes relativamente uns aos outros, por serem relações cuja existência é efetiva, são sempre relações de necessidade. A necessidade, no entanto, pode ou não ocorrer, conquanto que seja esclarecido que a natureza das relações entre todos e partes, por pertencerem à categoria dos *objetos em*

---

<sup>4</sup> *Sein und Zeit*, § 47, p. 237.

*geral*, não são relações dadas em uma realidade empírica, mas são efetivamente *possíveis*, ou seja, dão as condições de possibilidade da apreensão, o que significa que estas relações são relações de fundamentação dos objetos em geral, permitindo a unidade de seus momentos.

O conceito de todo é então definido a partir do conceito de fundamentação: “Por todo entendemos um conjunto de conteúdos que estão envoltos em uma fundamentação unitária e sem auxílio de outros conteúdos. Os conteúdos de semelhante conjunto se chamam partes. Os termos de fundamentação unitária significam que todo conteúdo está, por fundamentação, em conexão direta ou indireta com outro conteúdo.”<sup>5</sup>

O propósito desse passo em *Ser e Tempo* é submeter tais possíveis fenômenos de fim e totalidade à uma crítica pela qual eles se mostram inadequados ao ser do ser-aí – pois a totalidade deste ente deve desentranhar facticamente o que já foi antecipado pela analítica existencial como o todo *estrutural* dos momentos constitutivos do ser-no-mundo, a Cura. A aparente impossibilidade de apreender o ser-todo do ser-aí reside justamente na incompreensão mesma do “sendo” deste ente, de seu “ainda não ser”, à medida que ele mesmo sustenta a possibilidade, o que “ainda não se tornou efetivo”, enquanto possibilidade, porque o ser-aí precede a si mesmo, que se determina na e como possibilidade, enquanto o próprio ser-possível desta, isto é, enquanto sua abertura. Deste modo, como o ainda-não do ser-aí reside não em uma possibilidade previamente determinada, mas no ser deste ente enquanto lhe pertence o próprio poder-ser, ele é ele mesmo a cada vez o seu fim, pois este, o seu mais próprio ainda-não, igualmente lhe precede em cada possibilidade fáctica. Nestas, conseqüentemente, o ser-aí jamais se esgota, quer dizer, ele nunca é até o seu fim (*zu Ende sein*), porque o ser do ente que nós mesmos somos não se deixa compreender como a efetivação de algo, mas, enquanto *ser para possibilidades*, ele é o seu ser para o fim (*sein zum Ende*).

A incompreensão para a qual Heidegger aponta está em tomar o ser da possibilidade em relação à efetividade, como se somente aí o possível tivesse o seu ser. De fato, esta é dificuldade para a analítica, uma vez que a possibilidade apenas se expõe na descoberta do ente intramundano, que assim “preenche” a abertura do poder-ser-no-mundo, em cujo horizonte ele se mostra. Por isso, a apreensão existencial dos fenômenos de fim e totalidade, que a princípio parece se encerrar na arbitrariedade da interpretação da Cura como ser do ser-aí, é, ao contrário, o desdobramento do que já se oferece de modo algum desde uma construção conceitual, mas desde uma experiência autêntica do fenômeno.

---

<sup>5</sup> *Investigações Lógicas*, III, p. 421.

Segundo Heidegger, uma tal experiência poderia se oferecer à compreensão através da morte do outro, daquele com quem somos “aí”; a descrição fenomenal dessa experiência diz respeito à compreensão da perda da vida daquele que morre no comportamento daqueles que ficaram para com aquele que “passou”. Por isso, não se trata de um comportamento para com o corpo sem vida enquanto algo simplesmente subsistente, mas ainda neste comportamento se dá o reconhecimento ao finado de seu ser-aí, desde o mundo do qual ele se retirou. Pois este mundo é sempre o mundo público em que o finado é “aí” em um modo do ser-com daqueles que ficam, e, no entanto, ele mesmo não mais responde pelo seu aí. Aquele que morre é assim aquele que “era”, e não mais aquele que “pode ser”; ele chegou ao seu fim. Porém porque o não-mais-poder-ser é compreendido desde o mundo como o fato de que o morto não pode mais responder pelas possibilidades que cotidianamente se oferecem, e estas mesmas, não obstante, não se extinguem enquanto possibilidades de ser, o fato do outro ter chegado ao seu fim não é experienciado como o fim do ser-aí ele mesmo, pois o “aí”, ainda que compreendido enquanto o mundo público dos cuidados, permanece o aí de um poder-ser enquanto abertura de possibilidades. Porém, é nesta compreensão de que, mesmo com o sofrimento da perda do outro que nos atinge em nosso próprio ser-com, nós mesmos ainda não chegamos ao nosso fim, que a morte nos permanece velada enquanto a possibilidade iminente (*bevorstehende*) do fim que necessariamente caracteriza o “ainda não” que nós mesmos somos enquanto “continuamos a viver” um dia após o outro.

O ser todo do ser-aí se encerra assim em seu ainda não; o que este ente em sua possibilidade mais extrema ainda não é, é seu fim. O ser para o fim do ser-aí desentranha-se como a sua morte, enquanto a possibilidade mais própria, irremissível, inultrapassável, certa e por isso, indeterminada de seu ser. O testemunho do ser para a morte no cotidiano se dá justamente na certeza da morte, cuja experiência, no entanto, é somente reconhecida no fato da morte dos outros como um evento inevitável que, um dia, vem ao encontro. Com isto se dá a compreender como a morte insinua-se cotidianamente para o ser-aí, não obstante tanto a tranquilização quanto o autêntico sofrimento ou a homenagem e celebração, que marcam a atitude para com a morte do outro, sejam somente o signo mais superficial do modo como o ser-aí esquiva-se de assumir a própria morte enquanto uma possibilidade de seu ser.

Como projeto, o ser para possibilidades do ser-aí pode se conformar em um modo do cuidado, no sentido de empenhar-se em cuidar da efetivação de uma possibilidade, isto é, de torná-la possível; tornar algo alcançável, dominável, possível. O ser-aí pode abrir uma possibilidade do cuidado, isto é, “arranjar um jeito” de fazer algo, e não simplesmente retomar aquilo

que “já sempre se arranjou”, mas justamente, ao efetivá-la, o ser-aí a aniquila enquanto possibilidade, ao mesmo tempo em que a confia ao mundo como um determinado arranjo que assim pertence à totalidade dos arranjos que constituem o mundo do cuidado desde onde pode mesmo o ser-aí projetar-se continuamente para suas possibilidades. Contudo, o ser-aí não pode cuidar da realização de sua morte: por um lado, porque ela significa a aniquilação do solo de todo projeto; por outro, porque o ser para a morte, se nele reside o poder-ser todo do ser-aí, não possui o caráter do cuidado, pois neste o ser-no-mundo em seu todo necessariamente se encobre em favor de uma certa perspectiva da lida com os entes.

Compreendemos o projeto existencial do ser para a morte próprio como o esboço do modo pelo qual o ser-aí pode facticamente corresponder ao ser pelo qual, sendo, já sempre responde, de tal modo que ele assuma esta possibilidade como a sua, isto é, como aquela na qual ele se encontra na singularidade de seu ser-no-mundo. “O ser-aí é constituído pela abertura, quer dizer, pelo compreender disposto. O ser para a morte *próprio* não pode se *esquivar* diante da possibilidade mais própria e irremissível e nesta fuga encobri-la e *deturpá-la* para a compreensibilidade do impessoal.”<sup>6</sup>

O fenômeno encoberto do ser para a morte se mostra quando o impessoal pronuncia-se sobre a morte, ao dizer: “morre-se também um dia, mas provisoriamente (*vorläufig*) ainda não.”<sup>7</sup> Nisto encerra-se a certeza cotidiana da morte. A provisoriidade, aqui, caracteriza o comportamento impróprio para com a morte, que não assume esta certeza como aquilo que diz respeito à própria morte, mas a relega à ambigüidade do falatório sobre a morte, e não como a exposição do próprio estar certo (*Gewißsein*) do ser-aí de sua possibilidade mais extrema. Nesta certeza, o si mesmo impessoal apreende a morte em sua inevitabilidade, mas jamais em sua iminência, isto é, enquanto a cada vez nos mantemos abertos para o advento da morte.

Estar certo de um ente significa: *tê-lo* por verdadeiro enquanto por verdadeiro. Verdade, porém, significa descoberta do ente. Toda descoberta funda-se ontologicamente na verdade mais originária, a abertura do ser-aí. O ser-aí é, enquanto ente aberto-que abre e que descobre, essencialmente “na verdade”. *A certeza, pois, ou se funda na verdade ou lhe pertence originariamente.*<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> *Sein und Zeit*, § 53, p. 260.

<sup>7</sup> *Sein und Zeit*, § 52, p. 258.

<sup>8</sup> *Sein und Zeit*, § 52, p. 256.

Como um modo da verdade, a certeza pode assim tornar-se ambígua, pois ela diz respeito tanto ao comportamento do ser-aí que abre e descobre quanto ao ente que é liberado neste comportamento como descoberto. Ente, neste caso, diz respeito ao fato, ao evento da morte, o falecimento mesmo. Assim, a certeza, da qual o discurso cotidiano se apropria, funda-se na descoberta do ente, no qual reside sempre uma remissão ao ser do ser-aí, ao si mesmo que descobre e igualmente se determina nesta descoberta. Contudo, tal determinação significa a conformação do si mesmo como aquele que escreve, aquele que constrói, aquele que procura e investiga; a morte, porém, é a possibilidade da absoluta impossibilidade da existência, e como tal, ela atinge toda possibilidade que se encontra aquém dela. A certeza da morte, mesmo quando sobre ela se pronuncia o si mesmo impessoal, não é a mera interpretação de um fato ao qual não se tem propriamente acesso, mas é aquilo que a cada vez se insinua em toda possibilidade ou descoberta, isto é, enquanto se mantém o ser-aí em seu aberto, o mundo em que vem ao encontro os entes, como a própria abertura, isto é, compreendendo ser. Porque, no entanto, a certeza da morte permanece necessariamente indeterminada, o impessoal pode mantê-la afastada e dela se esquivar, e mesmo aliviar seu peso, mas nunca retirá-lo: “O encobrimento da indeterminidade atinge também a certeza. Assim se entranha o caráter de possibilidade mais própria da morte: certa porém indeterminada, ou seja, possível a cada instante.”<sup>9</sup> A fuga diante da morte se insinua constantemente mesmo na compreensão imprópria do ser-aí, porque ela é essencialmente abertura, ou seja, ela igualmente *existe*, não obstante ela não desperte para si mesma, quer dizer, não suporte a certeza da morte, a que concede seu reconhecimento, em um comportamento, como o estar certo, o saber, da própria morte.

Porque, no entanto, a certeza da morte, em cujo fenômeno o saber da própria mortalidade pode se encobrir, e assim se dá primeiro e na maior parte das vezes, caracteriza igualmente o comportamento impróprio do ser-aí para com o seu fim, a fuga diante da morte, o si mesmo impessoal não se tranqüiliza somente ao dizer: “A morte certamente virá, mas provisoriamente ainda não”, mas trata de, em cada comportamento, afastar, adiar o advento da morte. “Provisoriamente ainda não” significa, o ser-aí cotidianamente pode se empenhar naquilo de que cuida e que lhe é mais proximamente disponível, sem se deixar afetar pela iminência da morte. Assim como a iminência é o caráter possível da morte como o ainda-não que pertence ao ser do ser-aí, esta “provisoriamente”, este tempo em que a morte ainda não vem marca a atitude imprópria para com a indeterminação da morte. Devido à sua indeterminidade, o impessoal pode jogá-la para

---

<sup>9</sup> *Sein und Zeit*, § 52, p. 258.

fora do que é justamente determinado e familiar, como aquilo que “não é nada”, embora não possa jamais eliminá-la. A provisoriedade, neste sentido, significa a cada vez adiar não o falecimento, não a aniquilação da existência, mas sim, a assunção da morte como a possibilidade que está em jogo no ser do ser-aí como a sua própria.

Ao desentranhar o fenômeno da morte desde a cotidianidade e de sua exposição imprópria, Heidegger procura sobretudo demonstrar onexo entre a Cura e a morte, isto é, entre o todo estrutural e a possível totalidade de seu ser, que passa pela certeza indeterminada da morte: ela é a possibilidade e o indício, instalados no seio do cotidiano, da angústia, que não somente é uma disposição entre outras, mas uma disposição fundamental do ser-aí, porque “descobre” este ente para si mesmo enquanto ente. Assim, na angústia, em que se abre a própria Cura – como o ser-aí irrevogavelmente responde pelo próprio ser – abre-se igualmente o ainda-não que o ser-aí, sendo, tem de ser, quer dizer, o ser em função do qual ele, “aqui e agora”, é. O poder-ser próprio do ser-aí é, pois, essencialmente ser para o fim, enquanto o “limite” mais próprio do horizonte de seu projeto. Com a certeza da morte, como o absoluto não fechamento da possibilidade enquanto possibilidade, experiencia o ser-aí o seu ser “na verdade”, isto é, a abertura do âmbito em que o ser mesmo é compreensível, pela qual somente o ente que compreende ser responde. Por outro lado, toda possibilidade do cuidado cotidiano se desvia assim da possibilidade enquanto possibilidade, em favor da consumação de algo possível, como que abandonando ao ente, isto é, ao “mundo”, a responsabilidade pela possibilidade. Responder pelo próprio poder-ser é a remissão mesma do ser-aí ao ser, e assim, o modo pelo qual este ente se deixa tocar pelo ser, o modo pelo qual este repercute em seu “sendo”; pois responder pela possibilidade de ser significa compreender ser, e compreender ser não é saber algo do ser, mas a ele corresponder no projeto. Mesmo que isso signifique que não podemos jamais compreender o ser a partir do ente, pois a abertura do ser ultrapassa e precede o possível de toda descoberta do ente, com hesitação recorreremos a uma imagem para nos aproximarmos deste sentido do compreender: nós compreendemos um gesto, não quando o identificamos e o nomeamos, mas sim quando o aceitamos e retribuimos de acordo.

Assim, o projeto do ser para a morte próprio é a pergunta por como pode o ser-aí então responder com todo o seu, inteiramente, à possibilidade que ele já sempre é e que não pode deixar de ser, quando esta possibilidade justamente significa nada senão o seu próprio deixar de ser o ente que ele é: “No ser para a morte, caso ele tenha que abrir a possibilidade caracterizada enquanto tal, compreendendo-a, a possibilidade deve ser compreendida sem atenuantes, *enquanto possibilidade*, conformada *enquanto possibilidade* e suportada no comportamento para

com ela *enquanto possibilidade*.”<sup>10</sup>

Heidegger compreende tal comportamento, em que se tem o projeto, isto é, a assunção do poder ser todo do ser-aí, como a *Vorlaufen in die Möglichkeit*, que decidimos aqui traduzir como o ser-precursor da possibilidade. O ser-precursor da morte enquanto possibilidade é, ao contrário da tendência imprópria do afastamento da morte, a aproximação à possibilidade mais extrema. O ser-aí certamente desse modo se aproxima da possibilidade, e não de sua realização; a possibilidade, assim, não é atenuada de nenhuma forma, como se, ao antecipar possíveis causas da morte, nos consolássemos de sua inevitabilidade. De outro modo, o ser-precursor da morte é o modo como o ser-aí de algum modo se prepara, isto é, mantém-se de prontidão, para a morte, em cada instante, isto é, provisoriamente. A provisoriedade em sentido próprio está assim em compreender que o ser-precursor da morte, no sentido de a ela se aproximar, não significa trazer a morte para as proximidades como um acontecimento prestes a ocorrer, e nem mesmo esperar pela morte, mas sim corresponder antecipadamente ao que essencialmente ainda não é, ou melhor, àquilo que, porque não se deixa determinar, não pode ser confiado ao mundo e assim “esquecido”, encoberto, e que por isso é o que mais propriamente nos toca, nosso próprio poder-ser: “O ser-precursor da morte faz com que o ser-aí compreenda que o poder ser que está em jogo em seu próprio ser só pode ser assumido por si mesmo.”<sup>11</sup> Desse modo, as possibilidades cotidianas elas mesmas, aquelas de que nos ocupamos em um mundo já aberto, não são de nenhum modo apenas aquilo de que nos ocupamos provisoriamente como um meio de postergar o fim inevitável ou de cuidar que ele se realize, mas o ser-precursor significa então a assunção fáctica do próprio poder-ser enquanto o ser-possível de toda possibilidade, que, no entanto, necessariamente se vela em cada possibilidade à medida que a possibilita. O ser-precursor da morte é a prontidão para a remissão que toda possibilidade carrega consigo, não ao fim em relação ao qual ela seria “provisória”, mas a remissão ao fim no horizonte do qual o ser-aí a assume enquanto possibilidade finita.

A remissão ao fim que é sua própria finitude como ser para o fim se revela na aquiescência à morte enquanto a possibilidade mais própria do ser-aí, isto é, a aquiescência ao apelo à singularidade que o impessoal não é capaz de reconhecer na certeza da morte. O apelo ou reivindicação à singularidade permite ao ser-aí fáctico resguardar-se de se deixar determinar em seu próprio si mesmo em uma determinada possibilidade, mas de modo algum retirar-se então

---

<sup>10</sup> *Sein und Zeit*, § 53, p. 261.

<sup>11</sup> *Sein und Zeit*, § 53, p. 263.



da convivência com os outros e dos cuidados cotidianos. Ao contrário, a transparência própria do ser-precursor favorece privilegiadamente que, sendo com os outros, o ser-aí torne-se em si mesmo compreensível para os outros, e não, inversamente, fechado em sua interioridade. Também o outro se lhe torna compreensível desse modo, porque o ser-aí compreende que jamais pode tomar o poder-ser do outro como sua medida, assim como impor-se a ele como tal. Na verdade, a indeterminação da possibilidade mais própria, que o ser-precursor assume e nela se mantém, indica justamente que a existência não possui nenhuma medida; porque o ser-aí se abre para uma possibilidade plenamente indeterminada, nada vem ao encontro no horizonte dessa possibilidade, isto é, ente nenhum é descoberto, e assim liberado em sua autonomia. De outro modo, quem se torna, quem se compreende propriamente assim livre é o ser-aí. O ser-aí se deixa tocar pela plena indeterminação de sua morte, porque ele mesmo é lançado em seu aí, o que significa, ele é o aí lançado na iminência de sua morte. “A disposição, porém, capaz de manter aberta a ameaça contínua e simplesmente pura que emerge do mais próprio ser singularizado do ser-aí é a angústia.”<sup>12</sup> O ser para a morte não possui simplesmente um nexos com a angústia; a certeza indeterminada da morte é o desentranhamento da ameaça que sobrevem ao ser-aí de seu próprio ser, mas assim, como “o que não é nada e que vem de parte alguma”. Porém, a ameaça aí provém da iminência de deixar de ser, isto é, da impossibilidade da existência.

A mais extrema possibilidade do ser-aí significa a impossibilidade da existência, ou seja, do ser para possibilidades, e assim, a impossibilidade do ser-aí assumir e consumir o seu possível, isto é, a plena impossibilidade do ser-aí confiar-se ao mundo como o mundo do qual o projeto pode mesmo retirar o seu solo e sustentação. O ser-precursor não reivindica jamais primeiro a conquista da propriedade para o ser-aí, mas ele não obstante a possibilita, no sentido da abertura do horizonte em que o ser-aí pode assumir-se a si mesmo em sua finitude como o ser-possível de cada possibilidade que ele encontra nas proximidades de seu mundo. Projetando-se facticamente para a possibilidade em que se encontra lançado para o seu fim, “no limite de seu possível”, compreende o ser-aí que, sendo, ele já é nesse horizonte; nada lhe é dado para realizar.

---

<sup>12</sup> *Sein und Zeit*, § 53, p. 264.

c) *A resolução e o retorno à pergunta pelo ser*

Com a determinação existencial do ser para a morte, *Ser e Tempo* alcança o caráter existencial da possibilidade mais própria do ser-aí, em que se estende a estrutura do ser deste ente, o ser-no-mundo, cujo todo estrutural é a Cura, na perspectiva de sua totalidade, o que quer dizer, no horizonte aberto pela assunção no projeto de seu *ser para o fim*, uma vez que a totalidade do todo do ser-aí não pode ser compreendida senão como um modo de ser deste ente, o qual é possibilidade de ser. Na possibilidade de ser, determina-se assim o poder-ser todo do ser-aí como sua possibilidade mais própria, irremissível e inultrapassável. Sua abertura, isto é, sua verdade, como o âmbito de sua compreensibilidade, tem o caráter da certeza, que, porém, sendo plenamente indeterminada, não se resguarda na descoberta de um ente, mas se insinua na angústia como o nada do mundo em que vigora a abertura que o ser-aí ele mesmo é como o ser-precursor da morte, em que se lhe torna transparente o próprio poder-ser como o ser que já sempre lhe precede, isto é, que está em jogo em seu ser. No projeto existencial do poder ser todo do ser-aí, a Cura desentranha-se, existencialmente, enquanto a própria totalidade desse todo.

Todavia, resta ainda à investigação perguntar pela possibilidade existenciária do ser-aí ser ele mesmo o todo de seu ser, o que significa, assim, em última instância, assumir em uma possibilidade fáctica aquilo que se projeta existencialmente com o ser para a morte. A abertura da possibilidade mais própria do ser-aí enquanto possibilidade, que o ser-aí suporta com o caráter do ser-precursor da morte, tem o sentido da abertura mesma da possibilidade de tal assunção, quer dizer, da apropriação do ser-aí em si mesmo que seja como tal a experiência originária da verdade da existência, a qual, não obstante, porque à existência pertence essencialmente a facticidade, acontece somente no sentido da *pressuposição da verdade*. Isto quer dizer que é através mesmo desta pressuposição que é concedido ao ser-aí de algum modo apropriar-se de si mesmo, ele, que, primeiro e na maior parte das vezes, encontra-se sendo no modo de sua impropriedade.

A questão, a pergunta pelo poder ser si mesmo em sentido próprio do ser-aí significa desse modo nada senão perguntar pela possibilidade do ser-aí recuperar ou resgatar (*Zurückholen*) para si a possibilidade dessa apropriação, o que não é resgatar esta ou aquela possibilidade, mas sim, resgatar a si mesmo como aquele que propriamente pode decidir por uma escolha:

Este resgate precisa no entanto ter o modo de ser, *por cujo descuido* o ser-aí se perde na impropriedade. O resgatar-se do impessoal, quer dizer, a modificação

existenciária do si mesmo impessoal para o si mesmo *próprio* deve consumir-se enquanto a *recuperação de uma escolha*. A recuperação da escolha significa, porém, escolher esta escolha, decidir-se por um poder-ser desde o si mesmo próprio. Na escolha da escolha o ser-aí possibilita para si primeiro o seu próprio poder-ser.<sup>13</sup>

Demonstra-se com isto como o poder-ser *si mesmo* em sentido próprio corresponde à sua própria mesmidade (*Selbigkeit*), isto é, à verdade de sua existência, e assim, do mesmo modo, precisamente como ele pode corresponder impropriamente a si mesmo, de tal modo que a perda no impessoal signifique para o ser-aí assim o “esquecimento” de si mesmo, aqui nomeado o “descuido”, isto é, o descuido não de uma propriedade determinada em que nos manteríamos originariamente, mas da tarefa de resgatar para si mesmo o que foi esquecido.

A impropriedade não é uma característica de uma determinada possibilidade, mas sim, da relação do ser-aí com seu ser, a qual, sendo compreensão do ser, se apropria de seu ser no e como projeto lançado de seu poder-ser-no-mundo. Neste sentido, o ser-aí compreende propriamente seu ser à medida que corresponde, isto é, se apropria, de seu próprio ser, qual seja, ser possibilidade de ser. A possibilidade mais própria de seu ser é aquela em função da qual já é toda possibilidade de seu ser e que lhe precede essencialmente; na compreensão própria de seu ser-para-a-morte, o ser-precursor da morte, desentranha-se que ao ser-aí jamais é concedido escolher e se decidir por uma possibilidade na qual ele não se encontre e assim se retirar de suas possibilidades fácticas, o que significa: o ser-aí não pode se retirar de seu mundo, como não lhe coube decidir nele entrar.

A disposição do temor, que se mostrou como o modo impróprio da angústia, dá o testemunho, talvez privilegiado, desse retraimento do ser-aí na familiaridade de seu mundo como o contínuo retorno à decisão que lhe precede e lhe determina suas possíveis “decisões”, sem que com isso torne-se-lhe transparente a situação mesma em que cai tal decisão originária. Não obstante, esse é o mesmo solo desde onde toda indecisão retira seu encobrimento; este movimento caracteriza a concreção fáctica da decadência que Heidegger descreve como a *precipitação* (*Absturz*). Porém, só nos é concedido compreender a precipitação do ser-aí em suas “decisões” – como se ele chegasse cada vez “tarde demais” para si mesmo – à luz do “tempo certo” desta queda – o fenômeno da Cura, para o qual se conduz a analítica existencial através da interpretação da disposição da angústia. O ser-aí se angustia precisamente porque na abertura

---

<sup>13</sup> *Sein und Zeit*, § 54, p. 268.

do próprio poder-ser ele ultrapassa as possibilidades cotidianas, isto é, as possíveis escolhas que se lhe oferecem, em direção ao âmbito mesmo da decisão que se lhe desentranha como a estranheza que o singulariza em seu *ser-livre para a propriedade e improriedade*, isto é, para escolher-se a si mesmo.

A questão poderia, então, ser formulada como segue: o que pode proporcionar ao ser-aí a possibilidade de retirar-se da perdição no impessoal, de tal modo que ele possa compreender-se a si mesmo no horizonte da tarefa de apropriar-se de si mesmo? Heidegger expõe este testemunho, segundo a apreensão tradicional do fenômeno, como a voz da consciência (*die Stimme des Gewissens*).

A consciência dá “algo” a compreender, ela *abre*. Desta característica formal, surge a indicação de se reconduzir o fenômeno à *abertura* do ser-aí. Esta constituição fundamental do ente que nós mesmos somos é constituída através da disposição, compreender, decadência e discurso. A análise mais profunda da consciência a desentranha como clamor. O clamor é assim um modo do discurso.<sup>14</sup>

A voz da consciência remete-se assim o que Heidegger já havia descrito como o apelo da verdade que provém do próprio ente que é na verdade, isto é, que em sua essência já se desvelou e que assim pode ser descoberto: “O ter-por-verdadeiro, enquanto manter-se na verdade, só se torna suficiente quando está fundado no próprio ente descoberto e se faz transparente como um ser para o ente assim descoberto na perspectiva de que sua adequação a ele tenha se tornado transparente.”<sup>15</sup>

Portanto, não obstante a publicidade do mundo em que os entes vêm ao encontro, em que o si-mesmo-impessoal se movimenta no modo da *precipitação*, em meio ao assim “público” pode também haver autêntico comportamento para com o ente. Como exemplo, temos um encontro no âmbito desse comportamento, talvez, até, privilegiado, entre aluno e professor. O âmbito em que eles se reúnem não é um interesse específico, como um objetivo proposto, porém, algo outro, que é o aprendizado e o modo como o aprendizado está presente nesse encontro. Ele não é aí um fim ao qual podemos nos dedicar; o aprendizado, no caso mais favorável, está presente e se “presentifica” em cada coisa com a qual cuidamos de aprender, o que não se restringe tão-somente aos livros e os escritos, ao seu conteúdo, mas envolve igualmente a mesa,

---

<sup>14</sup> *Sein und Zeit*, § 54, p. 269.

<sup>15</sup> *Sein und Zeit*, § 52, p. 256.

a lousa e o pátio. Nós podemos enumerar continuamente as coisas; contudo, elas primeiro não se mostram cada uma individualmente, autônomas em sua simples subsistência, mas já sempre em um contexto, cujo sentido, porém, não se encontra nas coisas elas mesmas, mas no que trazemos conosco. Tão mais originariamente se abre para o ser-aí o aprendizado enquanto *projeto*, o “mundo” em que ele se instala se torna igualmente transparente em suas possibilidades autênticas, como a cada vez a confirmar o mesmo que é aí presente como o aprender.

Nós trazemos conosco o sentido; isto significa que o ser-aí já se encontra de algum modo apropriado às possibilidades que se lhe oferecem; ele “sabe a que ele se atém”. O si mesmo impessoal, porém, enquanto o si mesmo em sentido impróprio do ser-aí, já é, como vimos na análise da decadência, o si mesmo que já se encontra junto ao ente intramundano. Como, portanto, o ser-aí já se encontra disposto compreendendo ser, desde o si mesmo impessoal? “Esse dado prévio (*Vorgabe*), porém, é possibilitado existencialmente porque o ser-aí, enquanto ser com que compreende, pode ouvir os outros.”<sup>16</sup> Os “outros” refere-se ao si mesmo que ele mesmo não é, mas que não obstante tem o modo de ser do ser-aí. O ser-aí se apropria a uma possibilidade de ser, à medida que algo se lhe dá a compreender; ao dar ouvidos ao si mesmo impessoal, que não obstante é um modo de ser do ser-aí, este ente se apropria de si desde o si mesmo que já se confiou ao mundo, e, desta maneira, ele não dá ouvidos ao seu próprio si mesmo. A questão aqui, para Heidegger, é que apenas à medida que o ser-aí pode encontrar-se a si mesmo como aquele que dá ouvidos, que escuta o impessoal, ele concede a si, por si mesmo, a possibilidade de escutar o apelo de seu próprio si mesmo.

O apelo provém de que o ente já sempre se desvelou em seu ser, que se resguarda no mundo enquanto significância e linguagem. Como este “já sempre ter-se aberto” então se desvela, se desentranha enquanto o fenômeno da voz da consciência? O apelo (*Beanspruch*) da verdade ao ser-aí, deste modo, se ele tem o modo de ser do discurso, significa a apropriação na exposição do que já é no discurso previamente articulado.

Deste modo, ao expor o clamor como fenômeno do discurso, só podemos mesmo compreender que aquilo sobre o que se fala, sobre o que se discursa no clamor, como o ser-aí mesmo, e mais nada. Heidegger reconhece a indeterminação dessa afirmação; porém, ao mesmo tempo, recusa que o clamor simplesmente, no sentido do apelo, chame a atenção do ser-aí para si mesmo, compreendendo isto, no entanto, como uma possibilidade positiva da compreensão do clamor. O fundamental está em que o clamor aclama (*Anrufen*) justamente o ser-aí

---

<sup>16</sup> *Sein und Zeit*, § 55, p. 230.

que o ser-aí já é, quer dizer, tal como ele já se compreende, à medida que ele se abre para si mesmo já sendo em um possível modo de ser-no-mundo. Primeiro e na maior parte das vezes, o ser-aí se compreende desde o si mesmo impessoal; ele é aquele a quem, como o si mesmo do ser-com e do cuidado cotidiano, o clamor alcança e perpassa na perspectiva do si mesmo próprio. Retirando-se, pois, de toda possibilidade fragmentada e assim interrompendo a escuta do impessoal, o ser-aí se deixa levar a si mesmo à escuta, ao ultrapassar as possibilidades do impessoal em que justamente se encobre o âmbito originário da abertura do ser-aí, a estranheza. A estranheza, portanto, é o modo fundamental do ser-no-mundo que se pronuncia a si mesmo no clamor da consciência e se desentranha na angústia como ameaça às possibilidades do si mesmo-impessoal em que o ser-aí se encontra perdido, não obstante se encontre em suas possibilidades mais positivas de ser.

O clamor não relata nenhum dado ou conteúdo. Clama sem nenhuma verbalização. O clamor fala estranhamente *em silêncio*. E isso somente porque o clamor não aclama para o falatório público do impessoal, mas sim *para dele sair e passar para a silenciosidade do poder-ser existente*. Em que contexto se funda a certeza fria e estranha, embora não evidente, com a qual aquele que clama atinge o aclamado, senão no fato de que, na estranheza de sua singularidade, o ser-aí é para si mesmo absolutamente insubstituível? O que mais retira tão radicalmente do ser-aí a possibilidade de deturpar a compreensão e o conhecimento de si que o abandono à entrega a si mesmo?<sup>17</sup>

Em obediência à compreensão tradicional do fenômeno do clamor da consciência, desde onde mesmo é possível desentranhar a estrutura existencial do poder ser si mesmo em sentido próprio do ser-aí, Heidegger assume a tarefa de esclarecer em que sentido aquilo que se dá a compreender no clamor da consciência pode demonstrar-se como uma dívida (*Schuld*). A questão é que, enquanto um fenômeno originário do ser-aí, o ser-em-dívida é assim um fenômeno da Cura, e, portanto, necessariamente determinado pela facticidade (ser-lançado), existência (projeto) e decadência. Porém, não se trata de mostrar a estrutura do ser-em-dívida à luz do fenômeno da Cura, mas sim, mostrar que esse é precisamente o fenômeno da Cura, ou seja, como ela mesma se dá a compreender ao ser-aí que é ela mesma, isto é, que é ele mesmo enquanto Cura no clamor. O ser em dívida, como um fenômeno originário do ser-aí, abre o ser do ser-aí como Cura e nessa abertura tem ele mesmo sua abertura, e, no entanto, não se abre por si mesmo, mas, sendo, ele já é sempre aberto. O caráter deste ser é justamente o ser-lançado em

---

<sup>17</sup> *Sein und Zeit*, § 57, p. 277.

seu aí. Do mesmo modo, o ser-aí é lançado em seu aí como ele mesmo, o que significa, como seu próprio poder-ser, no entanto, ele nunca dá a si mesmo o seu próprio. Pretende-se dizer, em suma, como o ser-aí é, sendo tal como é, responsável pelo próprio ser, o que primeiro e antes de tudo não se lhe abre existencialmente, mas sim com o fato de seu ser, o qual não é simplesmente “ser” indiferente a si, como a pedra, mas “o fato de que é e tem de ser”, pelo que ele não pode se decidir. O ser-aí não tem uma causa que o tenha engendrado, nem é ele mesmo a causa de seu ser, uma vez que ele já é o seu si mesmo sendo todo o seu ser.

O abandono e a entrega assim significam que o ser-aí assume a coragem para a angústia em que lhe é primeiro permitido uma escuta própria de si mesmo, no sentido da *prontidão para a angústia*. O clamor da consciência, como a Cura se pronuncia a si mesma, nada dá a compreender enquanto algo que se torne assim enquanto algo compreensível no horizonte do mundo, porque, compreendendo-se desde seu si mesmo mais próprio, o ser-aí já ultrapassou esse horizonte e o empurrou para a insignificância. Não se trata deste modo de uma negação e renúncia ao mundo; mas a insignificância quer dizer, o ser-aí não mais corresponde ao que o si mesmo impessoal tem a dizer, porque, tendo ultrapassado suas possibilidades, o ser-aí não mais pode contar com o ente junto ao qual se encontra como aquilo que, resguardando de algum modo o si mesmo que o ser-aí lhe confiou, assegura ao ser-aí então a manutenção de seu ser em um mundo. Mas esta escuta, esta prontidão, significa ao mesmo tempo estar a postos de atender ao apelo da verdade, ao apelo para entrar no âmbito da compreensão do ser do ente que vem ao encontro dentro do mundo, porque pela escuta ao apelo da verdade que o ser-aí resguarda na linguagem, e mesmo, na significância do mundo, que está a possibilidade deste despertar. Não dar ouvidos ao impessoal quer dizer, não dar ouvidos ao que o impessoal diz, porque ele não pode adentrar propriamente no âmbito da compreensão do ser do ente, isto é, na descoberta do ente, mas apenas comunicá-lo a cada vez enquanto ser-descoberto, na possibilidade de se encobrir, porque já se encobriu para o impessoal enquanto o acontecimento originário da descoberta.

Heidegger enfim nomeia deste modo o “ser do aí” compreendido deste o testemunho da consciência, o que significa, na perspectiva da propriedade do ser-aí, como a resolução (*Entschlossenheit*), isto é, como um modo privilegiado da abertura (*Erschlossenheit*). “Esta abertura própria privilegiada, testemunhada pelo ser-aí ele mesmo através da consciência – o projetar-se silencioso, de prontidão para a angústia, para o ser-em-dívida mais próprio – nós nomeamos a resolução.”<sup>18</sup> A resolução, como um modo da abertura do ser-aí, significa assim: o

---

<sup>18</sup> *Sein und Zeit*, § 60, p. 296.

ser-aí encontra-se a si mesmo na prontidão para o seu próprio, enquanto o apropriar-se de si desde seu si mesmo e em função de si mesmo. A prontidão, pois, como apropriar-se em si mesmo para apropriar-se de si, é, na resolução, a abertura mais própria do ser-aí, enquanto a abertura de seu ser ele mesmo sua abertura, quer dizer, a *abertura da abertura*, e como tal, o fenômeno originário da verdade.

O desentranhamento do poder-ser si mesmo mais próprio do ser-aí é a condição para se mostrar a possibilidade do projeto, isto é, da apropriação do ser-aí de seu poder ser mais próprio, projetado existencialmente no *ser-precursor da morte*. Porém, com a delimitação existencial do fenômeno originário da verdade, a resolução, a morte, como o fim do ser-aí, ainda não se desentranhou propriamente. A investigação da consciência, portanto, em que se alcança privilegiadamente a determinação ontológica da propriedade do ser-aí, deve ainda obedecer à necessidade de trazer este ente em seu todo para sua posição prévia, ao perguntar, em primeiro lugar, pela possibilidade do fenômeno da totalidade do ser-aí ser desentranhada de modo suficiente desde a resolução.

Neste passo, devemos ter em vista que nos encontramos diante da tarefa de explicitar o nexos entre a pergunta pelo poder-ser todo do ser-aí, projetado existencialmente no ser para a morte, cujo traço fundamental é o ser-precursor, e exposto em sua possibilidade existenciária com a investigação do fenômeno da consciência, cujo traço fundamental, isto é, cujo ser, reside na resolução (*Entschlossenheit*), como a questão que nos guia, que é mostrar como o caráter provisório da tarefa de *Ser e Tempo*, em relação à colocação da pergunta pelo sentido do ser, se enraíza decisivamente naquilo pelo que ela mesma pergunta, ou seja, no próprio sentido do ser, do qual procuramos nos aproximar através da caracterização existencial do conceito de sentido.

Assim, enquanto a análise do ser para a morte próprio visava a determinação da originariedade na perspectiva da visão prévia da investigação, a idéia de existência, a qual, segundo nossa interpretação, diz respeito à investigação enquanto a colocação provisória, isto é, precursora, da pergunta pela verdade, a análise da consciência, do testemunho existenciário, deve dizer respeito à posição prévia do ser-aí, a qual não é outra coisa que o próprio modo pelo qual a verdade, enquanto o âmbito em que o ser mesmo se dá, isto é, em que entra na compreensibilidade do ser-aí, vigora; ela vigora, essencialmente, pois, como o nada que perpassa o ser do ser-aí, a Cura, como o próprio ser-o-aí deste ente, isto é, sua “presença” na e como compreensão do ser como aquele que responde pelo ser.

O ser-aí responde propriamente pelo ser, portanto, no sentido de que é ele somente o próprio aberto em que o ser mesmo tem de algum modo sentido, que por si mesmo mantém-se



aberto para o ser enquanto abertura de possibilidades. A abertura própria da possibilidade, porém, se dá somente no projeto da resolução, isto é, no modo pelo qual o ser-aí assume para si mesmo o ser-resoluto da resolução. Que é assim o ser-resoluto (*Entschluss*)? É o modo no qual o ser-aí é ele mesmo desde si mesmo enquanto um ser para possibilidade, existindo facticamente no mundo. Isto significa que, enquanto ser-resoluto, o ser-aí compreende a si mesmo, e assim, o seu próprio poder-ser si mesmo, desde seu poder ser mais próprio; porém, este igualmente projeta-se somente nas possibilidades em que o ser-aí se encontra lançado sendo em um mundo. A questão é como o ser-resoluto se abre ao ser-aí o mundo como mundo, o que quer dizer, afinal, se lhe abre o possível dessas possibilidades. O mundo não se abre, pois, como na angústia, como o nada de mundo, mas se abre como *situação*. Nós podemos compreender que o nexos entre resolução e sentido se resolve com a situação; na descoberta cotidiana, o ente tem sentido, mas o sentido mesmo não se mostra senão como esse testemunho posterior, derivado, de que o ente “tem sentido”, isto é, que ele pertence àquilo que já se articula na circunvisão do mundo mais próximo. A situação é assim o sentido que se tornou transparente para o ser-aí, e isso antes mesmo da consumação de uma determinada possibilidade na descoberta. À medida que o sentido é o limite do possível, o horizonte da possibilidade, é o que permite ao ser-aí resolutivo antecipar-se às suas possibilidades fácticas, porque as compreende enquanto possibilidades. Aquilo que chamamos do limite do possível que se abre na resolução nada tem a ver com a antecipação da realização de uma possibilidade, mas, sim, trata-se de seu limite enquanto uma possibilidade que o ser-aí pode assim recuperar para si mesmo desde o seu si mesmo mais próprio. O limite, o horizonte desta recuperação é sempre para o ser-aí o seu próprio ser-em-dívida, que ele mesmo assume na prontidão para a angústia como o projeto de uma escuta própria; a assunção no projeto, porém, do ser-em-dívida mais próprio, tem o seu próprio limite igualmente aberto na resolução, o qual se encontra no próprio possível do poder ser do ser-aí. Isto significa, em verdade, que a resolução mesma jamais é “absoluta”, no sentido da plena manutenção do ser-aí aberto para o seu si mesmo mais próprio, mas ela possui um fim, isto é, uma impossibilidade constitutiva que pertence ao ser-aí enquanto o seu ser para a morte, ou seja, a possibilidade da impossibilidade da existência.

A resolução transparente para si mesma compreende que a *indeterminidade* do poder ser se determina sempre somente em cada respectiva situação. Ela sabe da indeterminidade que perpassa o ente que existe. Mas este saber precisa, se ele quer corresponder à própria resolução, surgir de seu próprio abrir. A *indeterminidade* do próprio poder-ser, não obstante sempre certo no ser-resoluto torna-se manifesto em seu todo, porém, primeiro no ser para a morte.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> *Sein und Zeit*, § 62, p. 308.

O projeto do ser para a morte próprio, desse modo, o ser-precursor da morte, projetado antes apenas existencialmente, existe somente, em verdade, enquanto a assunção existenciária do possível de cada possibilidade fáctica em que o ser-aí se encontra lançado enquanto este possível ele mesmo se abre para o ser-aí como o seu poder-ser mais próprio, cuja condição de possibilidade reside, porém, em que ele já se tenha sempre aberto, isto é, que ele tenha sido lançado ao ser-aí como o seu próprio ser-lançado.

Desse modo, sendo seu próprio fundamento lançado que deve assumir a tarefa de fundar para si mesmo a possibilidade de ser em que ele se sustenta para somente a ela novamente renunciar em favor de manter-se aberto para a absoluta indeterminidade de seu próprio poder-ser, o ser-aí “é ele mesmo a nulidade de si mesmo”<sup>20</sup>, que se angustia diante da impossibilidade de cumprir com o seu possível, isto é, de se apoderar de seu fundamento, porque a totalidade mesma que é “fundada” não se mostra como nada determinado, mas somente como o Nada que vigora no ser-lançado. Porém, esta impossibilidade é ao mesmo tempo aquilo que abre para o ser-aí o horizonte de seu possível, no sentido daquilo de que ele há de se apropriar, ou melhor, o que ele tem de assumir, que é o próprio ser-fundamento, a que ele corresponde no projeto também à medida que este não somente é determinado pelo nada de fundamento, mas como projeto igualmente determinado pelo nada. Como se dá esta determinação? A nulidade constitutiva do projeto possui dois caracteres: primeiro, ela reside em que o ser-aí já sempre se escolheu em uma ou outra possibilidade, de tal modo que, ao mesmo tempo ele não é a possibilidade que não escolheu. No ser-resoluto, portanto, o ser-aí não se torna livre para toda e qualquer possibilidade, mas sim, ele suporta resolutamente a decisão pela possibilidade em que ele se recuperou ao mesmo tempo em que ele se retira de toda possibilidade que ele não pode compreender como a sua. Segundo, o ser-aí suporta igualmente em seu ser-resoluto que, ao se apropriar da possibilidade que escolheu, o ser-aí a aniquila enquanto possibilidade. Recorrendo novamente à exposição cotidiana da dívida, poderíamos compreender a partir dela que o ser-fundamento do ser-aí significa que este ente é ele mesmo a “falta” da qual é responsável, à medida que ele ao mesmo tempo determina-se a si mesmo em uma possibilidade, assim como ele é o ser-possível desta possibilidade. Sendo ao mesmo tempo o possibilitante (enquanto Cura) e o possibilitado (em um modo do cuidado), o ser-aí não pode compreender seu ser-todo no sentido da apreensão de todas as suas possibilidades, mas sim, respondendo inteiramente por aquela em que se escolheu.

---

<sup>20</sup> *Sein und Zeit*, § 58, p. 284.

A Cura é ela mesma através de sua essência impregnada pela nulidade. A Cura – o ser do ser-aí – significa assim enquanto projeto lançado: o ser-fundamento (nulo) de uma nulidade. E isto significa: o ser-aí é enquanto tal em dívida, desde que a determinação formal existencial enquanto ser-fundamento de uma dívida se justifique.<sup>21</sup>

A determinação do sentido existencial da nulidade depende do sentido ontológico do Nada da “nacidade” (*Nichtheit*), o que significa, enquanto a pergunta pela *essência do Nada* pode de algum modo ter sentido, isto é, como pode o Nada se oferecer à compreensibilidade do ser-aí. Porém, a compreensibilidade do ser-aí significa o horizonte mesmo, quer dizer, o âmbito, em que o ser é compreendido, como o horizonte da compreensão do ser em geral, a qual se determina decisivamente na analítica existencial como aquilo mesmo que constitui a existencialidade da existência, a qual se desentranha na Cura. Portanto, o Nada torna-se para o ser-aí uma questão à medida que ele mesmo pertence originariamente ao horizonte em que é possível todo questionamento, enquanto um modo de ser do ente que questiona, ou seja, o horizonte da compreensão do ser em geral em que se projeta em seu ser o ente que compreende ser.

---

<sup>21</sup> *Sein und Zeit*, § 58, p. 285.

## CONCLUSÃO

Ao perguntar pelo nexos entre o projeto existencial do poder-ser todo próprio do ser-aí e o testemunho existenciário da consciência, ou seja, entre o ser-precursor da morte e a resolução, Heidegger coloca a questão do seguinte modo:

E se a resolução enquanto verdade *própria* do ser-aí primeiro alcançasse no ser-precursor da morte a *certeza que lhe pertence propriamente*? E se no *ser-precursor* da morte primeiro toda “*provisoriedade*” (*Vorläufigkeit*) do resolver fosse propriamente compreendida, isto é, *recuperada* existencialmente?<sup>1</sup>

Para Heidegger, não se trata aqui, de fato, de encontrar um nexos entre dois fenômenos distintos, mas sim, de desentranhar, na compreensão da resolução, a prontidão para a escuta do próprio si mesmo que a si mesmo se dá a compreender, no horizonte do qual o ser-aí se projeta resolutamente para suas possibilidades, o poder-ser todo do ser-aí. Este desentranhamento revela assim uma “modalização existenciária”, como o pensador a chama, em cada possibilidade fáctica da existência, o que significa, a possibilidade de encontrar em sua respectiva possibilidade o poder ser todo de seu ser desde a abertura da possibilidade enquanto possibilidade, isto é, como a possibilidade que, plenamente transparente em seu possível, possa desse modo ser “pensada até o fim”, e no entanto, sempre e somente enquanto *uma possibilidade*, e não a única, que, no entanto, porque se compreende no horizonte de seu poder-ser mais próprio, cuja compreensão é a *prontidão para a angústia*, ela sempre pode desse modo, tão decisivamente quanto a escolheu, novamente renunciar a esta escolha, isto é, deixar de ser, renunciar a si mesmo em sua própria determinação ôntica. Esta renúncia, se prescinde de si mesmo enquanto ente, de algum modo se esvazia do ente como tudo aquilo que significa algo em um determinado arranjo, e que por isso já reside em um sentido. Desde aquilo que é ordenado e disposto, isto é, determinado pela cotidianidade no todo de sua significância, o ente que, junto a esta significância, o mundo, pode

---

<sup>1</sup> *Sein und Zeit*, § 61, p. 302.

compreender, e a cada vez, de alguma forma, já compreende o sentido do ser, pode esvaziar-se dessa significância e dispor-se a ir de encontro ao sentido, que nada *significa*, pois não se refere a nenhum ente, mas que concerne ao ente em seu todo, ou melhor, à compreensão do ser no horizonte da qual o ser-aí ultrapassa o ente em sua totalidade. Tal “modalização existenciária”, deste modo, é o caráter próprio daquele “remetimento prévio ou que retorna (*Rück- oder Vorbezogenheit*) do questionado (o ser) ao perguntar como modo de ser de um ente”<sup>2</sup>, que Heidegger compreendeu, na colocação da pergunta pelo sentido do ser, como a remissão, talvez privilegiada, do ser-aí à questão do ser. Esta remissão, porém, não é outra coisa que a existencialidade da existência do ser-aí enquanto ela mesma é a articulação da visualização prévia do ser que pertence ao modo de ser do questionamento, e que, como tal, permite mesmo à investigação o seu desenvolvimento provisório, ainda que isto signifique ter que assumir necessariamente a indigência dessa posição, isto é, da finitude do ser-aí, desde a qual se pode, decisivamente, não somente se assumir a necessidade da colocação da questão, mas sobretudo, de questioná-la em seus fundamentos.

O caráter provisório da analítica existencial determinou-se assim como a necessidade de tornar transparente para si mesmo o ente que compreende ser, e com isso esclarecer igualmente o todo das pressuposições que constituem a situação mesma da investigação. Isto significa esclarecer a posição prévia da investigação, a cotidianidade mediana, na perspectiva de sua visão prévia, a idéia de existência, esclarecimento este que exige da investigação, em verdade, arrançar este ente de sua compreensão cotidiana, na qual ele justamente não se mostra para si mesmo em seu ser, e colocá-lo, nos limites de sua própria possibilidade, em seu próprio, isto é, em sua posição originária.

Não somente a demonstração das estruturas elementares do ser-no-mundo, a delimitação o conceito de mundo, o esclarecimento do quem mais próximo e mediano deste ente, o si mesmo-impessoal, a interpretação do “aí”, mas sobretudo a análise da Cura, morte, consciência e dívida mostram *como se* consolidou, no próprio ser-aí, a compreensibilidade do poder-ser e de sua abertura no cuidado, isto é, seu fechamento.<sup>3</sup>

Por isso mesmo, demonstra-se, ao menos em sentido formal, que, devido ao próprio velamento constitutivo do ser do ser-aí, mesmo em uma experiência existenciária própria do

---

<sup>2</sup> *Sein und Zeit*, § 2, p. 8.

<sup>3</sup> *Sein und Zeit*, § 63, p. 311.

fenômeno originário da verdade esta pode sempre novamente se encobrir. O modo pelo qual a situação é assim exposta, através da interpretação existencial dos fenômenos em que o ser-aí em sua compreensão cotidiana, mas autêntica, se pronuncia sobre si mesmo, mesmo quando se pergunta pela propriedade e totalidade possíveis de uma experiência originária do ser-aí, corresponde à articulação prévia no discurso enquanto esta obedece à concepção prévia que pertence à situação mesma, a fim de, com isso, liberar mesmo o *horizonte em que se articula a situação*, ou seja, o sentido mesmo. A liberação assim consumada desde a situação daquilo que se dá a compreender, quer dizer, tal como ela por si mesma se abre, não se consoma assim, segundo Heidegger, em uma proposição ou em um conjunto de proposições, ou seja, *em uma determinação positiva do ser do ente compreendido*, mas é a liberação da conceptibilidade (*Begrifflichkeit*) da compreensão, isto é, a liberação do modo pelo qual a compreensão mesma se abre, ou seja, *a abertura do horizonte da compreensão do ser*. Todavia, esta liberação não se mostra como abertura, pois, segundo o modo de ser da abertura, ela mesma se retrai em todo mostrar-se; ela se mostra, porém, no e como discurso no sentido todo próprio do *apelo da verdade* que de um modo ou de outro se anuncia em toda descoberta.

Pois esse apelo, por fim, enquanto ele se faz somente o apelo à verdade mais própria do ser-aí, é somente a abertura da possibilidade de recuperar a decisão pelo âmbito mesmo em que aquilo pelo que se pergunta primeiro e antes de tudo se torna acessível, embora mantenha-se fechado em si mesmo, isto é, no modo como ele já se deu a compreender e assim já se consumou. Este âmbito assim é a própria cotidianidade mediana do ser-aí, que porém, deve ser compreendida não através de uma interpretação cotidiana, mas tendo em vista o horizonte da abertura desse âmbito. A liberação da compreensibilidade não é, portanto, a apropriação pela investigação de certos conceitos que mostram um parentesco, mas sim, compreendê-los em sua articulação essencial. Por isso, mesmo que a Cura, o todo estrutural dos momentos constitutivos do ser-no-mundo que é ela mesma o ser do ser-aí, seja desentranhada em sua propriedade e totalidade, sendo ela mesma o que o ser-aí tem de próprio e que ele pode ser totalmente, nos fenômenos da angústia, morte, consciência e dívida, *Ser e Tempo* deve ainda perguntar decisivamente pelo *sentido ontológico da Cura*, que enfim, Heidegger arranca à cotidianidade, sendo esta o modo como nós nos estendemos a cada dia em nosso ser, como a *temporalidade*. O cotidiano, portanto, não é nenhuma instância que se contraponha à instância do pensamento; ao contrário, ele é sempre o ponto de partida, isto é, um determinado estado de coisas, a posição e o arranjo. Embora ele não possa ser determinante para o pensar, é de alguma forma seu solo, isto é, o elemento da provisoriedade necessária – do *aprendizado do pensar* – que caracteriza todo

questionamento fundamental, mas que certamente, devido ao próprio caráter dessa provisoriade, não é o único, mas que permite que o âmbito mesmo em que o apelo da questão do pensamento, ao se oferecer de algum modo àquele que questiona, seja como tal compreendido, uma vez que a analítica existencial, cujo objetivo é a princípio a “liberação do tempo como horizonte possível de toda compreensão do ser”, como o pensador anuncia em sua epígrafe, confirme-se de fato como o desenvolvimento provisório da pergunta pela verdade. Ao voltar a *Ser e Tempo*, anos depois de sua publicação, Heidegger mostra essa transformação da questão:

No § 44 [de *Ser e Tempo*], “Ser-aí, Abertura e Verdade”, lida-se, então, de modo aparentemente novamente arbitrário, com a essência da verdade; e com isso a determinação inicial da essência da verdade no interior do pensamento ocidental é novamente recuperada, aquela essência da verdade que foi então entulhada e nunca mais pode ser renovada em sua figura inicial. Por isso é a verdade a *a-lethéia*, desvelamento do ente.<sup>4</sup>

Desse modo, o caráter provisório de *Ser e Tempo* não está somente em ser a preparação para a colocação da questão, no sentido de demonstrar a possibilidade da compreensão da verdade em geral enquanto o horizonte mesmo em que o ser pode ser questionado quanto ao seu sentido. Sobretudo, trata-se de, segundo mesmo o modo próprio de ser dessa provisoriade, assumir para si a tarefa do questionamento desde uma compreensão da verdade, cujo apelo, porque se deve sempre e a cada vez ao acontecimento dessa assunção, sinaliza deste modo para uma *história* na qual a compreensão da verdade possa se encobrir. A partir da comprovação da *historicidade* da questão é permitido ao pensador elucidar a necessidade da preparação de um acesso à questão do pensamento desde o *fim da filosofia*, compreendido como o acabamento da tradição do pensamento ocidental em que as possibilidades de seu questionamento são uma vez compreendidas historicamente e reunidas em sua possibilidade mais extrema. O questionamento desenvolvido em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, já um texto tardio do autor, publicado em 1966, é exemplar no que diz respeito aos esforços de Heidegger em compreender e expor seu próprio pensamento como o movimento de recordação para o interior da história da filosofia desde seu começo até seu acabamento, em que somente é possível experienciar a necessidade da repetição da pergunta pelo ser, que até agora orientou o questionamento da tradição metafísica, no limiar de sua transformação: “Pois qualquer tentativa de preparar um acesso

---

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zu erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängende Gegenstände (1809)*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991, p. 55.

à presumível questão do pensamento depende de um retorno sobre o todo da história da filosofia. E não apenas isto; uma tal tentativa vê-se na contingência de primeiro pensar sobre a historicidade daquilo que garante à filosofia uma possível história.”<sup>5</sup>

Hegel é o pensador que primeiro compreende decisivamente a história como o movimento em que se desenvolve o pensamento segundo a orientação do princípio especulativo do processo dialético. Deste modo, o pensamento alcança a si mesmo em seu elemento mais próprio mediante a supressão da história enquanto o processo em que o pensamento se encontra em uma relação exterior consigo mesmo, isto é, não plenamente desenvolvido em seu todo. Essa exterioridade é sempre necessariamente referida à totalidade desde a qual é possível o passo de volta para dentro do âmbito histórico em que o pensamento que reconhece a si mesmo em suas figuras diversamente desenvolvidas dá a medida de seu desenvolvimento. “O mesmo desenvolvimento do pensar, que é exposto na história da filosofia, expõe-se na própria filosofia, mas liberto da exterioridade histórica – *puramente no elemento do pensar*.”<sup>6</sup> Por isso, ao compreender a historicidade intrínseca da filosofia, o retorno sobre sua história só é possível porque Hegel compreende seu próprio pensamento como o *fim*, isto é, o *lugar* desta história, enquanto a totalidade mesma de suas possibilidades.

À medida que com Hegel esta história chega a seu fim, que outra possibilidade restaria à filosofia? Esta, todavia, é caracterizada por Hegel como o “mundo às avessas”; sua possibilidade mais extrema, portanto, reside em sua *inversão*. Sua inversão trataria, então, de pôr a filosofia sobre seus próprios pés. Podemos entrever esta inversão em uma breve interpretação de Heidegger acerca de uma sentença de Marx, que diz: “A crítica da religião termina com a doutrina que ensina que o homem é a essência (*Wesen*) mais elevada para o homem.”<sup>7</sup> Ao compreender o pensamento de Marx no seio do acabamento da filosofia, este acabamento é aí experimentado, segundo Heidegger, como o mais extremo niilismo: “Esta tese não significa outra coisa que: na doutrina que ensina que o homem é a essência mais elevada para o homem se funda e se justifica, enfim, que o ser enquanto ser não é mais nada (nihil) para o homem.”<sup>8</sup> Porém, segundo a interpretação mesma de Heidegger, o niilismo vem somente à compreensão

---

<sup>5</sup> HEIDEGGER, M. *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*, in: Conferências e Escritos Filosóficos. Trad. e org. por Ernildo Stein. São Paulo: Abril, 1989, p. 74.

<sup>6</sup> HEGEL, G. W. F. Enciclopédia das Ciências Filosóficas. V. I, A Ciência da Lógica. Trad. por Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, § 14, p. 55.

<sup>7</sup> Citado em HEIDEGGER, M. *Séminaire de Zähringen*, in: Questions III et IV. Trad. de Jean Beaufret et. al. Paris: Gallimard, 2000. p. 481.

<sup>8</sup> Questions III et IV, p. 481.



no pensamento de Nietzsche, enquanto este pensador o nomeia o traço fundamental da derrocada do projeto metafísico do homem e ao mesmo tempo a possibilidade de sua superação. Na inversão da metafísica, o pensamento é também necessariamente pensado em sua historicidade, ainda que lhe falte “a unidade abrangente na pluralidade do acontecer”<sup>9</sup>. Aludimos aqui a um fragmento de Nietzsche intitulado “*Queda dos valores cosmológicos*” em que o pensador compreende o niilismo no sentido do estado psicológico que desperta com a experiência da *ausência de sentido* em todo acontecer. Deste modo, a história é somente compreendida enquanto o retorno do pensamento ao seu acontecer desde a experiência do niilismo, para nele mostrar a possibilidade que aí se perdeu, não como uma outra possibilidade, um outro caminho recusado, mas esta mesma enquanto *possibilidade*, de tal modo que o pensamento possa assumir a si mesmo em sua finitude enquanto devir: “Se o mundo tivesse um alvo, teria de estar alcançado. Se houvesse para ele um estado terminal não intencional, teria igualmente de estar alcançado. Se fosse em geral apto a um perseverar, tornar-se rígido, apto a um “ser”, mais uma vez, há muito teria terminado todo vir-a-ser e portanto também todo “espírito”.<sup>10</sup>

Com a experiência do niilismo ocidental, abre-se decisivamente para o homem a possibilidade de assumir sua finitude mais própria. Com a experiência do niilismo ocidental, abre-se também para o homem, no entanto, a possibilidade de aproximar-se da essência do que experiencia e com isso comportar-se decisivamente para com o niilismo em seu acontecimento propriamente histórico desde sua essência.

A compreensão da finitude no pensamento de Heidegger acontece assim como o traço fundamental da historicidade da história:

Se o ser-aí tiver apreendido sua possibilidade de não só tornar transparente para si mesmo sua existência, mas também questionar o sentido da existencialidade em si mesmo, isto é, de investigar preliminarmente o sentido de ser em geral e, nessa investigação, alertar-se para a historicidade essencial do ser-aí, então será inevitável perceber que a questão do sentido de ser, apon-tada em sua necessidade ôntico-ontológica, caracteriza-se em si mesmo pela historicidade.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> “O que aconteceu, no fundo? O sentimento da *ausência de valor*; quando se compreendeu que nem com o conceito “*fim*”, nem com o conceito “*unidade*”, nem com o conceito “*verdade*” se pode interpretar o caráter global da existência. Com isso, nada é alvejado, e alcançado; falta a unidade abrangente na pluralidade do acontecer [...]” NIETZSCHE, F. *A Vontade de Potência, textos de 1884 – 1888*. In: Os pensadores. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1999, §12, p. 431.

<sup>10</sup> NIETZSCHE, F. *O Eterno Retorno, textos de 1881*. Op. cit., § 1062, p. 447.

<sup>11</sup> Sein und Zeit, §6, p. 20.

A história da metafísica é para Heidegger a *história do esquecimento do ser*, da qual o pensamento de Nietzsche é seu último estágio, ainda, porém, necessariamente metafísico, uma vez que o ser é interpretado enquanto *valor* no âmbito da determinação da entidade do ente, através da compreensão da *vontade de poder* (o mundo mesmo em sua finitude trágica) enquanto instauradora de valores; deste modo, o ser mesmo, quer dizer, *o ser em sua diferença com o ente* permanece para um tal questionamento inacessível, ainda que a tradição a cada vez reconheça que ser é sempre o ser do ente, e, no entanto, o ser não é nada de ôntico. A diferença ontológica como tal é nomeada primeiro na obra de Heidegger, mas é este mesmo pensador quem a compreende enquanto o âmbito, a situação *impensada* em que se move a metafísica.

‘Nihilismo’ designa aqui a rigor o traço essencial da história da metafísica como esquecimento do ser, compreendendo por este a *colocação da pergunta pelo ser* no horizonte da *verdade do ente*, e assim o abandono do ser em favor da determinação da entidade do ente. Porque o esquecimento do ser não pode por isso mostrar-se para e no nihilismo pensado classicamente, seguindo já a interpretação de Heidegger, nossa perspectiva mais ampla se impõe como a pergunta por como somente é a experiência do nihilismo o acontecimento em que o homem compreende-se em sua historicidade. Enquanto uma pergunta voltada à história da filosofia, entretanto, tal questionamento ainda se mantém em uma exterioridade em relação à questão propriamente dita do pensamento de Heidegger, como antes havíamos anunciado, no limiar de sua transformação. Deste modo, a experiência do Nada que se esboça em *Ser e Tempo* torna-se a pergunta pelo *Nada* que o nihilismo deve nomear, se ele é de fato o nome para a *compreensão do ser na época do acabamento da metafísica*.

O nihilismo torna-se desse modo o título para o esquecimento do ser enquanto questão mas, de modo ainda mais fundamental, o nihilismo é o nome para a pergunta pelo Nada enquanto a vigência do Ser na existência do ente cujo ser é compreender (responder por) ser. Do mesmo modo, na historicidade do ser-aí, assumida no *passo de volta* para dentro da metafísica desde seu acabamento, aquilo que se procura não é a determinação histórica do *passado* da metafísica, mas o sentido da meditação sobre a história, enquanto ela alcança decisivamente o acontecer do ser-aí pelo qual nós respondemos, isto se podemos nos compreender enquanto contemporâneos de nós mesmos, está em *reconhecer “ser” ao ser*, ou seja, antes de tudo, perguntar de que modo pode mesmo o “ser” vir a ter um sentido, para que ele o tenha então perdido. Encerramos assim com um trecho de *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* que segue, talvez como advertência, mas de modo algum como lamento, a passagem que citamos anteriormente: “Menos importante, porém, permanece o pensamento em questão, sobretudo pelo fato de sua tarefa ter caráter

apenas preparatório, e de maneira alguma fundador. Satisfaz-se com despertar uma disponibilidade do homem para uma possibilidade cujos contornos permanecem indefinidos, e cujo advento, incerto.”<sup>12</sup>

E se, ainda neste esforço, rememorarmos nossa medida, isto é, que estamos sempre de uma forma ou de outra suspensos sobre o que já foi decidido que nos cabe ou que simplesmente nos escapou, apenas nessa lembrança poderá nos ser concedido experimentar o que nos pertence, o que nos cabe questionar. De outro modo, poderíamos dizer, experienciar aquilo a que pertencemos, como nossa finitude, enquanto o intervalo em meio do qual todo questionamento é conduzido ao impasse entre a solução de seu enigma e a compreensão resoluta de sua irresolução.

---

<sup>12</sup> *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. Op. cit., p. 74.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas. V. I, A Ciência da Lógica*. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEIDEGGER, M.. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. e org. por Ernildo Stein. São Paulo: Abril, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zu erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängende Gegenstände (1809)*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio e Conferências*. Trad. de Márcia Schuback et al. Petrópolis: Vozes, 2001
- \_\_\_\_\_. *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche: Metafísica e Nihilismo*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Questions III e IV*. Trad. de Jean Beaufret et. al. Paris: Gallimard, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. 17. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.
- HUSSERL, E. *Investigaciones Lógicas*. Trad. por Manuel G. Morente e José Gaos. Madri: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1976.
- NIETZSCHE, F. *Obras incompletas. Os pensadores*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1999.

## BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- GREISH, J. *Ontologie e Temporalité*. Paris: PUF, 1994.
- HAAR, M. *Heidegger e a Essência do Homem*. Trad. de Ana Cristina Alves. Lisboa: Piaget, 1997.
- HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Einführung in die Metaphysik*. 4. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Grundbegriffe*. 2. dg. Aufl. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Holzwege*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1950.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche*. 3. Aufl. 2 Bände. Pfullingen: Günther Neske, 1961
- \_\_\_\_\_. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Questions I e II*. Trad. de Jean Beaufret et. al. Paris: Gallimard, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*, 2 vls. Traduzido por Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1997/1998.
- \_\_\_\_\_. *Sobre o Humanismo*. Trad. de Emanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Was heißt Denken?* Tübingen: Niemeyer, 2002.
- LÉVINAS, E. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1967.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

RICHARDSON, W., S. J. *Heidegger – Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974

NUNES, B. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1992.

STEIN, E. *Compreensão e finitude : estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Porto Alegre : s.n., 1967.

\_\_\_\_\_. *Seminário sobre a verdade*. Petrópolis: Vozes, 1993