

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL MESTRADO

VINÍCIUS CUNHA DOS SANTOS

DO ORIGINÁRIO AO DERIVADO:
QUEDA, IMPESSOAL, OBJETIVAÇÃO E TEMPO EM MARTIN HEIDEGGER

SÃO LEOPOLDO

2013

Vinícius Santos

DO ORIGINÁRIO AO DERIVADO:
QUEDA, IMPESSOAL, OBJETIVAÇÃO E TEMPO EM MARTIN HEIDEGGER

Dissertação apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestre, pelo
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade do Vale do Rio dos Sinos –
UNISINOS
Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof Dr. Mário Fleig

São Leopoldo

2013

S237d Santos, Vinícius Cunha dos.

Do originário ao derivado : queda, impessoal, objetivação e tempo em Martin Heidegger / Vinícius Cunha dos Santos. – 2013.

107 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2013.

"Orientador: Prof Dr. Mário Fleig."

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecário: Flávio Nunes – CRB 10/1298)

RESUMO

O objetivo da presente dissertação é analisar a presença dos modos originário e derivado nas reflexões heideggerianas sobre queda, impessoal, objetivação e tempo. Para isso, nos utilizaremos de *Ser e Tempo* como obra central. A conferência *O Conceito de Tempo*, de 1924, a análise das epístolas paulinas e das *Confissões* de Agostinho, presentes no livro *Fenomenologia da Vida Religiosa*, e a resenha crítica feita por Heidegger sobre o texto *A psicologia das visões de mundo* de Karl Jaspers, também aparecem como constituintes importantes de nosso estudo. Para levarmos a cabo nosso objetivo de pesquisa, começamos apresentando, nos primeiros capítulos, a analítica existencial e alguns elementos que compõem sua estrutura, como o *Dasein*, a queda, o impessoal e a objetivação. Em seguida, entramos nos modos como os entes vêm ao encontro do *Dasein* no mundo, ou seja, o modo manual do lidar nas ocupações e o modo objetivado como “coisa”. Por fim, entraremos nos temas da falação, curiosidade, ambiguidade, que compõem a queda no impessoal e no tema do tempo.

PALAVRAS-CHAVE: Tempo. Impessoal. Queda. Coisa. Originário. Derivado.

ABSTRACT

The aim of the present dissertation is to analyze the presence of originating and derived modes on Heidegger's reflection on fall, impersonal, objectification and time. To do so, we will use *Being and Time* as a core reference. The conference *The Concept of Time* in 1924, the analysis of the Pauline epistles and the *Confessions* of St. Augustine within the book *Phenomenology of Religious Life*, despite Heidegger's review and critique on the text *Psychology of Worldviews* by Karl Jaspers, also appear as important constituents of our study. In order to fulfill our research goal, we begin by presenting in the early chapters, the existential analytic and some elements that compose its structure as the *Dasein*, the fall, the impersonal and the objectification. Then, we get into the ways in which beings come to meet *Dasein* in the world, i.e., the manual mode to handle occupations and the objectified way as “thing”. Finally, we will go into themes like talk-talk, curiosity and ambiguity that compose the fall in impersonal and the theme of time.

KEYWORDS: Time. Impersonal. Fall. Thing. Originating. Derived.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	4
2 LOCALIZAÇÃO DA QUEDA E DO IMPESSOAL NA ESTRUTURA DA ANALÍTICA EXISTENCIAL.....	8
2.1 A questão do sentido do Ser.....	8
2.2 O impessoal e a queda na estrutura do Dasein	11
2.3 A queda como tentação e peso	17
3 A QUEDA COMO TENDÊNCIA À OBJETIVAÇÃO.....	21
4 DO MANUAL AO SER-SIMPLESMENTE-DADO.....	35
5 FALAÇÃO, CURIOSIDADE E AMBIGUIDADE.....	52
6 TEMPO ORIGINÁRIO E TEMPO IMPESSOAL	70
7 CONCLUSÃO.....	96
REFERÊNCIAS	106

1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação nasce da percepção de que boa parte do pensamento de Martin Heidegger está perpassado por uma estrutura composta por dois elementos: o originário e o derivado. Em muitos temas, aos quais tivemos acesso na obra filosófica desse pensador, percebemos este detalhe: certo empenho em colocar modos de posicionar-se e perceber o mundo do *Dasein* sempre destacando que, para cada situação, havia uma maneira autêntica de se colocar e também uma maneira decaída.

Chegamos a esta percepção através de uma outra questão que deu origem às motivações que levaram a esta pesquisa. Essa questão era a busca por compreender o conceito de *impessoal*. Este conceito, que sempre despertou interesse porque traz em si importantes elementos para pensarmos a realidade massificada de nosso tempo, apesar de este nunca ter sido o objetivo de Heidegger, nos levou à percepção um tanto apressada de que a questão do *impessoal* estava colocada de forma abrangente em toda obra de Heidegger, ou seja, acabamos adotando a ideia de que todos os temas que nosso pensador problematizou estavam perpassados por uma esfera *impessoal* e outra *autêntica*. Esta ideia não se trata de um erro grosseiro totalmente deslocado da realidade, ela até carrega em si algo bastante plausível. O problema dela é ser incompleta. Não se pode jamais afirmar que todas as problemáticas heideggerianas estão perpassadas pelo *autêntico* e *impessoal*.

Na busca por compreender e até, provar a veracidade de tal ideia nos debruçamos na pesquisa sobre o quanto tais elementos estavam presentes nas temáticas em que tínhamos acesso, e depois de muitos caminhos e descaminhos que não cabem nesta introdução, a percepção do assunto foi adquirindo outros contornos. De alguma forma a ideia inicial de que o *autêntico* e o *impessoal* perpassavam as temáticas heideggerianas foi dando lugar à ideia de que o que de fato ocorre não é a aparição destes dois elementos, há algo de fundo que serve de base, inclusive, para que eles apareçam. Abordando diferentes temáticas, foi percebido que não era em todos os momentos que *impessoal* e *autêntico* apareciam, mas, em muitas, o que aparecia eram outros elementos: o *originário* e o *derivado*. A própria aparição do *impessoal* estava submetida à ideia de derivação de uma expressão originária. Então, em uma leitura mais

atenta, foi percebido que o que se buscava não era compreender o *impessoal*, mas compreender o processo de derivação e como ele aparece nos diferentes temas.

Seguindo esta leitura mais atenta, pude perceber que, embora os temas em que Heidegger se debruça sejam variados, ou seja, na analítica existencial temos uma gama de elementos que compõem o *Dasein* e outra gama de situações em que ele pode ser em sua existência, os modos mais autênticos, que, muitas vezes, são qualificados como originários, e os modos decaídos e derivados possuem características comuns entre si. Obviamente que seria um exagero fazermos a afirmação de que, em todas as problematizações heideggerianas, existem modos originários e derivados, e que cada um destes possui um padrão geral para todas as temáticas. Seria exagero afirmar que o derivado sempre é de tal ou tal maneira em todos os temas. Não temos sequer a pretensão de fazer um apanhado geral da obra do pensador da Floresta Negra.

Por outro lado, apesar de não podermos afirmar que há um padrão geral de originário e de derivado, podemos, sim, dizer que há semelhanças nos diferentes temas em que podemos detectar esta estrutura. Há, sim, características que se repetem nos modos derivados, talvez não em todos os temas, mas em boa parte. O mesmo se pode falar do originário. Também não queremos afirmar que em toda a filosofia heideggeriana temos essa estrutura com esses dois modos, não por acharmos que isso seja impossível, mas por não termos os meios, ainda, para fazer afirmação tão abrangente. Porém, o que podemos perceber é que, em muitos temas, essa estrutura está presente. Nosso objetivo, nesta dissertação, é fazer a análise sobre temas onde essa estrutura aparece, buscando semelhanças gerais dos dois modos básicos, relacionando-os entre os diversos temas.

Como já foi dito, um apanhado geral da vasta obra de Heidegger seria trabalho demasiado extenso para uma dissertação de mestrado. Sendo assim, preferimos nos debruçar sobre algumas obras que julgamos estarem inseridas em um momento importante da produção de nosso pensador. Para muitos analistas, *Ser e Tempo* é a principal obra de seu autor, para outros, talvez não, mas o inegável é que se trata de uma obra bastante marcante para a filosofia do séc. XX. Assim, nossa pesquisa vai girar em torno desta obra e de obras anteriores que pensamos ter grande relação com ela, pois trazem problematizações que, depois, irão aparecer de forma mais detalhada na obra citada. Entre essas obras, destacamos a conferência *O Conceito de Tempo* e os textos

Notas sobre a “psicologia das visões de mundo” de Karl Jaspers e Fenomenologia da Vida Religiosa.

Neste campo mais restrito de obras, mas com vasta temática filosófica, também não teremos a pretensão de fazer uma varredura geral. Nossa pretensão será de, dentre os diversos temas, destacar aqueles onde a estrutura composta por originário e derivado está presente de maneira mais clara, no sentido de dar subsídios para a leitura e análise que nos propomos a fazer. Numa primeira aproximação, nos parece que, entre as diversas temáticas disponíveis, as que melhor se enquadram em nossas pretensões são a queda, o impessoal, a objetivação e o tempo.

Assim, nosso objetivo é analisar a presença dos modos originário e derivado nas reflexões heideggerianas sobre queda, impessoal, objetivação e tempo. Para isso, iniciamos apresentando elementos importantes que perpassam essas temáticas, de modo descritivo, para, depois, num segundo momento, fazermos a leitura desses elementos a partir dessa estrutura que mencionamos. Essa apresentação de elementos se inicia no primeiro capítulo, onde expomos a *queda* (ou decadência) e o *impessoal*. Nessa exposição, uma de nossas preocupações é localizar tais elementos dentro da analítica existencial. Para isso, precisaremos expor, também, uma pequena descrição da analítica existencial, como ela se divide, para, assim, podermos localizar, dentro dela, a *queda* e o *impessoal*. Descrever, resumidamente, a analítica existencial implica, também, colocar para o leitor a questão do sentido do Ser, que é central nessa analítica.

Essa descrição estará no primeiro capítulo desta dissertação. Ainda nesse mesmo capítulo, se encontram outras formas nas quais o *impessoal* e a *queda* apareceram em análises não tão presentes dentro da analítica existencial, como nas reflexões sobre as epístolas paulinas e as *Confissões* de Agostinho.

No segundo capítulo, entraremos no tema da *objetivação*. Para isso, nos utilizaremos da resenha crítica que Heidegger fez sobre o texto *A psicologia das visões de mundo* de Karl Jaspers. Nessa resenha, Heidegger analisa o problema que há em se construir uma concepção teórica a partir de evidências objetivadas, o que nos ajudará a expor, a partir da própria crítica heideggeriana, o que é a objetivação e como ela acontece.

No terceiro capítulo, vamos analisar outra maneira em que a objetivação pode aparecer. Nessa análise, nos debruçaremos sobre a obra *Ser e Tempo*, onde Heidegger

descreve os modos em que os entes vêm ao encontro do *Dasein*. A passagem do lidar com os entes no mundo das ocupações para a tomada dos mesmos como “coisa” no modo objetivado. A análise dos mecanismos pelos quais essa transformação ocorre nos dará maior clareza sobre a relação entre o originário e o derivado e nos facilitará a leitura dos dois últimos capítulos.

Tendo apresentado a queda (ou decadência), o impessoal e a objetivação nos dois primeiros capítulos, e depois apresentado a passagem do lidar com os entes para a objetivação dos mesmos, o que nos mostra um modelo que ajuda a compreender a estrutura do originário e do derivado, podemos retornar aos temas antes apresentados, porém, com a condição de apontar como se dá a derivação do originário nos mesmos. Assim, nos debruçaremos sobre três elementos que compõem a estrutura decadente do impessoal: a falação, a curiosidade e a ambiguidade. Analisando essas disposições, vamos apontar a relação entre originário e derivado que há nas articulações do *Dasein*, que envolvem falação, curiosidade e ambiguidade.

O quinto e último capítulo nos traz o tema do tempo, ou seja, como originário e derivado aparecem nas relações do *Dasein* com sua temporalidade. Para isso, vamos fazer uma leitura da conferência *O Conceito de Tempo*, de 1924. O motivo pelo qual escolhemos essa conferência para falar sobre o tempo e finalizar a dissertação está no fato de que nela, ao problematizar o tempo, Heidegger também entra em outros temas como a morte, a objetivação científica, o impessoal, a estrutura e o existir do *Dasein*. A descrição da estrutura do *Dasein* está mais detalhada em *Ser e Tempo*, mas na conferência de 1924 ela já aparece completa, embora resumida. Esse caráter resumido e completo nos facilita a análise de sua estrutura, sem precisarmos nos apegar a detalhes demasiados, já que não é esse o nosso objetivo. Deixamos este capítulo para o final justamente por ele abordar tantos aspectos da analítica existencial, assim ele será mais bem aproveitado depois de uma exposição completa da problemática de nossa dissertação.

Vamos, agora, para o primeiro capítulo, onde serão apresentados a analítica existencial, a questão do sentido do Ser e o *Dasein*.

2 LOCALIZAÇÃO DA QUEDA E DO IMPESSOAL NA ESTRUTURA DA ANALÍTICA EXISTENCIAL

Neste primeiro capítulo, vamos localizar a posição dos conceitos de *queda* e *impessoal* dentro da analítica existencial. É importante sabermos onde, como e com qual papel estes conceitos aparecem no projeto heideggeriano de uma ontologia fundamental. Mas, para localizá-los, se faz necessário, primeiro, falar brevemente sobre o que é a analítica existencial, os motivos pelos quais Heidegger inicia tal projeto, e também fazer uma pequena descrição da dita estrutura.

2.1 A questão do sentido do ser

A questão que move Heidegger é a questão sobre o sentido do ser. Segundo ele, tal questão, fundamental para a filosofia, caiu no esquecimento. Ela, que impulsionou as investigações de Platão e Aristóteles, logo foi deixada de lado, mantendo-se apenas de forma distorcida até a lógica de Hegel, que não avançou muito no problema, e o pouco que se conquistou se tornou trivial.

O motivo histórico decisivo para que ocorresse tal esquecimento se deu já no início, nos primórdios de seu questionamento, quando os gregos começaram a tentativa de interpretá-lo. Já nas primeiras interpretações, foi criado um dogma: a afirmação de que “ser” é o conceito mais universal e mais vazio, sendo assim, resiste a qualquer tentativa de definição. Esse dogma fechou praticamente o debate, pois deu uma definição pretensamente precisa, e constatando a inutilidade de qualquer tentativa de definição do ser, colocou tal problema como insolúvel, portanto, sem valor de ser problematizado. A partir dessas afirmações, que estão no início do primeiro capítulo da introdução de *Ser e Tempo*, Heidegger inicia a exposição da necessidade de uma re colocação da questão do ser.

Como fazer a re colocação da questão do ser? Para nosso pensador, primeiramente, se faz necessário saber qual deve ser o ponto de partida. Esse ponto deve ser encontrado a partir das características que o ser apresentou, dentro do que até o presente se conseguiu vislumbrar. O que se sabe é que muitas vezes o ser aparece como predicado de um ente. Mas o ser não pode ser definido a partir do ente. “O ser não pode

ser determinado atribuindo-lhe um ente” (HEIDEGGER, 2008c, p. 39). Isso o torna indefinível. Heidegger, então, afirma que isso não serve como prova de que a problematização do ser está concluída. Ela só nos mostra que ser e ente não são a mesma coisa. Quanto à indefinibilidade do ser, isso não é um fator que conclui o problema, mas que exige sua colocação. “A indefinibilidade do ser não dispensa a questão do seu sentido; ao contrário, justamente por isso a exige” (HEIDEGGER, 2008c, p. 39).

Entre outras características do ser que, num primeiro momento saltam aos olhos, é o fato de ele ser evidente. “O ‘ser’ é o conceito evidente por si mesmo” (HEIDEGGER, 2008c, p. 39). Isso quer dizer que quando digo que “o mar é imenso”, todos entendem o que quer dizer esse “é”. “Todo mundo compreende: ‘o céu é azul’, ‘eu sou feliz’, etc. Mas essa compreensibilidade comum demonstra apenas a incompreensão” (HEIDEGGER, 2008c, p. 39). A obviedade do ser não fecha a questão, não responde o que ele é. Simplesmente ela demonstra que o ser ainda não é compreendido, por isso ganha o status de evidente. Ele aparece pela necessidade que temos dele para compreendermos os entes, mas termos necessidade dele não significa sabermos o que ele é. Essa dependência que a compreensão tem do ser junto com a incompreensão do próprio ser demonstra a urgência da recolocação do sentido do ser. “Por vivermos sempre numa compreensão de ser e o sentido de ser estar, ao mesmo tempo, envolto em obscuridade, demonstra-se a necessidade de princípio de se retomar a questão sobre o sentido do ‘ser’” (HEIDEGGER, 2008c, p. 39).

A colocação do sentido do ser é vista por Heidegger como uma necessidade. A direção prévia do que se busca — o sentido do ser — deve ser retirado daquilo que é buscado. O ser, por sua imediata indefinibilidade, não pode ser conquistado de forma direta e clara, para que depois seja feita sua leitura e se tire daí a direção prévia de sua busca. Apenas o que o ser apresenta são algumas características que aparecem, mas nunca um conjunto de características capazes de dar clareza e definição a ele. Por isso, a busca da direção prévia deve se contentar com essas características que aparecem, mesmo que não sejam suficientes para definir completamente aquilo que se busca.

A partir daí, Heidegger avalia essas características que o ser apresenta apesar de sua indefinição. Uma delas está em nós, é o fato de que sempre nos movemos em uma compreensão de ser. Outra é que o ser é o que diz o que um ente é, mas o ente não diz o

que é o ser, ou seja, o ser dos entes não é em si outro ente. “O questionado da questão a ser elaborada é o ser, o que determina o ente como ente, o em vista de que o ente já está sempre sendo compreendido, em qualquer discussão. O ser dos entes não ‘é’ em si mesmo um outro ente” (HEIDEGGER, 2008c, p. 41).

Embora o ente não seja em si o ser, o ser é sempre “ser de um ente”. Assim, quando interrogamos o ser, também interrogamos o ente. Pois o ser é o que diz o que é o ente, e sempre aparece para dizer isso, mas não como algo solto no ar, com uma descrição definitiva sobre si. Embora seja indefinível, o ser, de alguma forma, define o ente. Por isso, um dos acessos ao ser é o questionar sobre o ente, porque ao se fazer isso se está questionando o ente em seu ser. Esse questionar precisa encontrar uma via que permita o melhor acesso possível ao ser. Esse acesso deve permitir que se “visualize” o ser, que se “compreenda” e “apreenda conceitualmente” seu sentido. Heidegger, então, coloca que “visualizar, compreender e apreender conceitualmente” são atitudes de um ente em especial. Esse ente, por essas características, deve ser a melhor via de acesso ao ser. Esse ente é o *Dasein*¹, que também é chamado, em algumas traduções para o português, de “presença”. Sendo o *Dasein* o ente que permite esse acesso privilegiado ao ser, é necessário que se busque um acesso privilegiado a ele. Uma forma de abordagem que libere suas características fundamentais.

Dentro disso, Heidegger começa a busca por desvelar esse ente. O *Dasein*, descrito por nosso pensador, é o ente que “cada um de nós mesmos sempre somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar” (HEIDEGGER, 2008c, p. 42). A colocação do sentido do ser deve partir de uma compreensão adequada desse ente que questiona, que coloca o sentido de seu próprio ser e do ser dos demais entes. “A colocação explícita e transparente da questão sobre o sentido do ser requer uma explicação prévia e adequada de um ente (do *Dasein*) no tocante a seu ser” (HEIDEGGER, 2008c, p. 43).

O ser do *Dasein* se dá na existência. É nela que o *Dasein* sempre se relaciona. “O *Dasein* sempre se compreende a si mesma a partir de sua existência” (HEIDEGGER, 2008c, p. 48). A existência é um fenômeno que não pode ser atingido de maneira direta,

¹ O termo *Dasein* é de difícil tradução para o português, aparecendo nas diversas edições dos livros de Heidegger de muitas maneiras, como “presença”, “pré-sença”, “ser-aí”, “eis-aí-ser”. Por isso, optamos por utilizar o termo alemão em todos os momentos, sendo assim, mesmo em citações de edições que possuam outros termos para tradução, vamos utilizar o termo *Dasein*.

não pode ser definida como uma coisa, um ente simplesmente dado. “A questão da existência só pode ser esclarecida pelo próprio existir” (HEIDEGGER, 2008c, p. 48). A questão de como buscar a explicitação da existência, sem o perigo de deturpá-la em um conceito objetivado estará colocado de forma mais profunda no capítulo desta dissertação que trata da resenha que Heidegger fez de um texto de Karl Jaspers, intitulado “A queda como tendência à objetivação”.

Nesta parte de nossa reflexão, é importante que tenhamos em conta o fato de que o *Dasein*, que é o ente que nós mesmos somos e que ao ser já coloca em jogo seu próprio ser, aparece como o ente que deve ser tomado como ponto de partida para a colocação da questão do ser. Com isso, tal questão deve ser colocada a partir da explicitação da estrutura ontológica deste ente. Como o ser deste se dá em seu existir, explicitá-lo consiste em esclarecer a estrutura de sua própria existência. Por isso, a análise da existência do *Dasein* deve ser o ponto de partida para se fazer o questionamento sobre o sentido do ser. A essa análise, Heidegger chamou de *Analítica Existencial*.

2.2 O impessoal e a queda na estrutura do Dasein

Sendo o *Dasein* o ente que questiona por seu próprio ser, ele possui modos de se compreender e de se mostrar. O acesso a esse mostrar-se não deve ser a partir da busca de evidências ou construções dogmáticas e objetivas. “A esse ente (*Dasein*) não se deve aplicar, de maneira construtiva e dogmática, nenhuma ideia de ser e realidade por mais evidente que seja” (HEIDEGGER, 2008c, p. 54). Sobre isso (objetivação, evidência), temos mais elementos no capítulo que trata da “Tendência a Objetivação”. Aqui, o importante é sabermos que o *Dasein* deve ser abordado a partir de sua existência fática, e isso se dá, na maioria das vezes, em sua cotidianidade mediana. “As modalidades de acesso e interpretação devem ser escolhidas de modo que esse ente possa mostrar-se em si mesmo e por si mesmo. Elas têm de mostrar o *Dasein* tal como ele é antes de tudo e na maioria das vezes, em sua cotidianidade mediana” (HEIDEGGER, 2008c, p. 54).

Isso significa que o *Dasein* se dá em um mundo. Ele não se compreende como algo singular, num primeiro momento, mas como parte de seu cotidiano, de seu mundo. O mundo é o ente que o *Dasein* se relaciona primeiramente e de modo essencial. Por

isso, ele possui a tendência de compreender seu próprio ser a partir desse ente. “O Dasein tem a tendência de compreender seu próprio ser a partir daquele ente com quem ele se relaciona e se comporta de modo essencial, primeira e constantemente, a saber, a partir do ‘mundo’” (HEIDEGGER, 2008c, p. 52).

O tempo é outro elemento fundamental da estrutura do *Dasein*. “O tempo é de onde o Dasein em geral compreende e interpreta implicitamente o ser. Por isso deve-se conceber e esclarecer, de modo genuíno, o tempo como horizonte de toda a compreensão e interpretação de ser” (HEIDEGGER, 2008c, p. 55). A questão do tempo está melhor abordada no capítulo que trata da conferência sobre o conceito de tempo. Este elemento só foi aqui apresentado por ser parte importante da estrutura do *Dasein*; ela orienta a compreensão que este tem do ser. Temporalidade e mundanidade são existenciais, isto é, elementos originários da estrutura ontológica do *Dasein*. Falando sobre o *impessoal*, o tempo possui também sua dimensão impessoal, o que será explicitado no capítulo antes mencionado. Mas o *impessoal*, enquanto existencial, faz parte da estrutura da mundanidade do *Dasein*, pois ele tem certo caráter de se estar em um mundo, absorvido por este.

O mundo vai sendo desvelado para o *Dasein*, num primeiro momento, a partir das ocupações. O *Dasein*, no lidar com as coisas do mundo, na concretude de suas ocupações, vai desvelando-o. Nas ocupações, o *Dasein* se relaciona com os instrumentos e com os outros. Nesse relacionar-se temos a cotidianidade mediana do *Dasein*. A forma como ele se mostra de imediato em seu existir é neste estar tomado pelos outros, pelo mundo, pelas opiniões, é nisso que se perfaz o cotidiano.

Heidegger vai descrevendo o cotidiano e suas características. A primeira que ele coloca é o “afastamento”. Ao se relacionar com os outros, nas ocupações, o *Dasein* sempre busca demarcar certa diferença, “seja apenas para nivelar as diferenças, seja para o Dasein, estando aquém dos outros, esforçar-se por chegar até eles, seja ainda para o Dasein, na precedência sobre os outros, querer subjugar-los” (HEIDEGGER, 2008c, p. 183). Muitas vezes, isso não é percebido, mas a convivência se caracteriza, também, pelo empenho em se manter esse intervalo entre o “eu” e o outro. Esse empenho em fazer o intervalo é chamado, por Heidegger, de “Afastamento”. “Em termos existenciais, o Dasein possui o caráter de afastamento” (HEIDEGGER, 2008c, p. 183).

Ao mesmo tempo, na convivência cotidiana, o *Dasein* está sob o domínio das referências gerais que lhe vêm. O seu mostrar-se está submetido ao mostrar-se geral, aquele que vem de todos, dos outros, mas que não se pode definir ao certo de quem. “O *Dasein*, enquanto convivência cotidiana, está sob a tutela dos outros. Não é ele mesmo que é, os outros lhe tomam o ser” (HEIDEGGER, 2008c, p. 183). As possibilidades cotidianas do *Dasein* estão submetidas ao arbítrio dos outros. Esse “outros” não consiste em alguém determinado ou em um grupo específico, pode ser representado por qualquer um. “O quem não é este ou aquele, nem o si mesmo do impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos. O ‘quem’ é o neutro, o impessoal” (HEIDEGGER, 2008c, p. 183). Este domínio dos outros não é perceptível facilmente pelo *Dasein*. Normalmente, ele se deixa levar sem se dar conta, isso é decisivo nesta forma de acontecer do *Dasein*. “O decisivo é apenas o domínio dos outros que, sem surpresa, é assumido sem que o *Dasein*, enquanto ser-com, disso se dê conta” (HEIDEGGER, 2008c, p. 183). O *impessoal* consiste nesse domínio, sem nome e sem responsáveis definidos, que o *Dasein* sofre na cotidianidade sem perceber.

Na utilização dos meios de transporte público, no emprego dos meios de comunicação e notícias (jornal), cada um é como o outro. Este conviver dissolve literalmente o próprio *Dasein* no modo de ser dos “outros”, e isso de tal maneira que os outros desaparecem ainda mais em sua possibilidade de diferença e expressão. O impessoal desenvolve sua própria ditadura nesta falta de surpresa e de possibilidade de constatação. Assim nos divertimos e entretemos como impessoalmente se faz; lemos, vemos e julgamos sobre a literatura e a arte como impessoalmente se vê e julga; também nos retiramos das “grandes multidões” como impessoalmente se retira; “achamos revoltante” o que impessoalmente se considera revoltante (HEIDEGGER, 2008c, p. 184).

Aqui, temos uma descrição bastante prática de como atua o *impessoal* no cotidiano. Tudo se torna padronizado e massificado, de forma que o *Dasein* se dissolve nos outros. Todos se dissolvem no todo, que, por sua vez, não se constitui em um grupo coeso, um gênero, uma totalidade qualquer, mas num conjunto de atos onde o singular e o comum se confundem, perdem a clareza sobre seus limites. As pessoas não agem pelo todo, agem por si, mas como todos. Esse dissolver-se causa o desaparecimento das diferenças. Cada vez mais, todos são ninguém, pois não há o elemento que diferencie o que faz cada um ser o que é. As atitudes, assim, passam a ser as atitudes dos “outros”. O

impessoal se impõe nesta falta de constatação, nesta falta de surpresa ante a perda dos limites, ante a dissolução nos outros.

O *impessoal* é um modo de ser do *Dasein* em sua mundanidade. Ele possui seus próprios modos de ser, e um deles é a “medianidade”. A medianidade é colocada em jogo pelo *impessoal*. “Em seu ser, o *impessoal* coloca essencialmente em jogo a medianidade” (HEIDEGGER, 2008c, p. 184). Isso acontece porque, ao se dissolver nos outros, o *Dasein* se encontra em uma espécie de média. A convivência se dá pela mediação de tudo, aquilo que é comum se torna aceitável, nesta condição. O que é exceção passa a ser algo que perturba, por isso toda e qualquer exceção é vigiada. Na medianidade, o *Dasein*

[...] se atém faticamente à medianidade do que é conveniente, do que se admite como valor ou sem valor, do que concede ou nega sucesso. Essa medianidade, designando previamente o que se pode ou deve ousar, vigia e controla toda e qualquer exceção que venha a impor-se (HEIDEGGER, 2008c, p. 184).

Essa vigilância, que não deixa que as exceções apareçam como tal, esmaga tudo que possui certa dignidade ou excelência em relação às outras coisas. Tudo fica nivelado, fica no mesmo patamar. O que é mais autêntico, logo é absorvido e encarado como algo há muito conhecido. “Toda primazia é silenciosamente esmagada. Tudo que é originário se vê, da noite para o dia, nivelado como algo de há muito conhecido” (HEIDEGGER, 2008c, p. 184).

Estes modos de ser do *impessoal* que apareceram — afastamento, medianidade e nivelamento — constituem o “público”. O público rege toda a interpretação que o *Dasein* faz estando no *impessoal*. Ele se caracteriza pela ilusão de que tudo está desvelado, tudo já é sabido. Por se contentar com interpretações sem consistência, ele dá a sensação de que tudo é fácil de saber. “O público obscurece tudo, tomando o que assim se encobre por conhecido e a todos acessível” (HEIDEGGER, 2008c, p. 185). Por não levar em conta as diferenças de nível e de autenticidade, o público gera interpretações que não esclarecem nada, mas que são tomadas como evidentes.

Outra característica do *impessoal* é a do “desencargo”, “Porque prescreve todo o julgamento e decisão, o *impessoal* retira a responsabilidade de cada *Dasein*” (HEIDEGGER, 2008c, p. 185). Apoiando-se no *impessoal*, o *Dasein* pode tirar de si a

carga por suas decisões, isso lhe dá uma sensação de leveza. O responsável por suas decisões já não é mais ele mesmo, mas os “outros”. “O impessoal tira o encargo de cada Dasein em sua cotidianidade” (HEIDEGGER, 2008c, p. 185). No desencargo, a facilitação e a superficialidade passam a ser os modos a que o *Dasein* passa a tender. Dispensando o *Dasein* de “ser”, ele solidifica seu domínio sobre o mesmo. “Uma vez que sempre vem ao encontro de cada Dasein, dispensando-o de ser, o impessoal conserva e solidifica seu domínio teimoso” (HEIDEGGER, 2008c, p. 184).

O modo como imediatamente o *Dasein* se mostra é o *impessoal*. Medianidade, nivelamento, público e desencargo são seus modos de ser. Estes se dão na convivência cotidiana. Colocado isso, se faz necessário ainda expressar que o *Dasein* não precisa ficar restrito a esse modo imediato de se dar, ele pode passar ao ser-propriadamente-si-mesmo.

Numa primeira aproximação O *Dasein* é impessoal, assim permanecendo na maior parte das vezes. Quando o *Dasein* descobre o mundo e o aproxima de si, quando abre para si mesmo seu próprio ser, este descobrimento de “mundo” e esta abertura do *Dasein* se cumprem e realizam como uma eliminação das obstruções, encobrimentos, obscurecimentos, como um romper das distorções em que o *Dasein* se tranca contra si mesmo (HEIDEGGER, 2008c, p. 187).

Heidegger descreve esta saída do *impessoal* como um descobrir do mundo, aproximando-o de si, eliminando obstruções, encobrimentos e obscurecimentos. Uma ruptura com as distorções que fazem o *Dasein* se trancar contra si mesmo. Mas o *impessoal* segue sendo o modo mais comum do *Dasein*, e sua superação não representa uma mudança de estado ou de nível intelectual ou espiritual. O propriamente-si-mesmo é apenas uma modificação existenciária do *impessoal*, ou seja, ele é um dos modos em que o *impessoal* pode se dar. “O ser do que é propriamente si-mesmo não repousa num estado excepcional do sujeito que se separou do impessoal. Ele é uma modificação existenciária do impessoal como existencial constitutivo” (HEIDEGGER, 2008c, p. 188).

Também fazem parte da cotidianidade do *Dasein* as disposições chamadas de “falação”, “curiosidade” e “ambiguidade”. São as formas de compreensão do *Dasein* submetidas ao nivelamento do cotidiano. Estas formas constituem outro fenômeno que é objeto de nossa investigação: a *queda* ou decadência. A decadência é uma tendência que

o *Dasein* possui. Ela está intimamente ligada ao *impessoal*, dentro da estrutura do lidar no mundo. O termo *queda* indica que “o *Dasein* está junto e no ‘mundo’ das ocupações. Este empenhar-se e estar junto a... possui, frequentemente, o caráter de perder-se no caráter público do impessoal” (HEIDEGGER, 2008c, p. 240).

Não se pode confundir a *queda* com um tropeço que uma pessoa pode dar em suas tarefas. A queda não consiste num erro do dia a dia, algo que pode ser evitado se colocando mais atenção aos afazeres. Ela é uma tendência do *Dasein*, que estando no mundo, já decaiu nas ocupações e no convívio cotidiano. O existir do *Dasein* está determinado por essa condição. “A decadência é uma determinação existencial do próprio *Dasein*” (HEIDEGGER, 2008c, p. 241).

Nos capítulos que virão, colocaremos algumas características da *queda* e do *impessoal* nas obras anteriores a *Ser e Tempo*. Por isso, cabe, agora, um pequeno resumo das características da *queda*. Ela se dá na abertura da cotidianidade. A compreensão cotidiana acontece na forma de falação, o discurso vazio, que fala de tudo sem grande preocupação com o conhecimento que se tem do falado; curiosidade, que busca saber de tudo superficialmente, sem se aprofundar, gerando uma sensação de que tudo está ao alcance e é evidente; ambiguidade, que consiste em desviar a visão das diferenças entre o saber mais autêntico e a mera opinião vazia. Na ambiguidade, aquilo que é obscuro aparece como o mais óbvio, e aquilo que é óbvio aparece como o que há de mais difícil de ser desvendado.

Nos modos da falação, curiosidade e ambiguidade se dá a decadência, que é tentadora por essência. É da estrutura ontológica do ser-no-mundo ser tentador ou decadente. “Na interpretação pública, o próprio *Dasein* confere a si mesmo a possibilidade de perder-se no impessoal e de decair na falta de solidez, é porque o próprio *Dasein* prepara para si mesmo a tentação constante de decair. É que o ser-no-mundo já é em si mesmo tentador” (HEIDEGGER, 2008c, p. 242). A *queda* também tranquiliza, porque gera a sensação de que tudo está em ordem, pois a interpretação cotidiana tem essa pretensão de saber tudo, explicar tudo e dominar tudo. “A pretensão do impessoal de dirigir toda a vida autêntica, tranquiliza o *Dasein*, assegurando que tudo ‘está em ordem’ e que todas as portas estão abertas. O ser-no-mundo da decadência é em si mesmo, tanto tentador como tranquilizante” (HEIDEGGER, 2008c, p. 243).

A queda é, também, alienante, pois encobre o que o *Dasein* tem de mais próprio. A sensação de compreender tudo, que é falsa, faz com que o *Dasein* não busque a compreensão mais autêntica, tranquilizando-o na impropriedade. “Essa comparação de si mesmo com tudo, tranquila e que tudo ‘compreende’, move o *Dasein* numa alienação na qual se lhe encobre o seu poder-ser mais próprio” (HEIDEGGER, 2008c, p. 243). Juntando-se a esses modos temos o aprisionamento do *Dasein* em si mesmo, numa condição onde ele é forçado à sua impropriedade. “Os fenômenos aqui demonstrados de tentação, tranquilidade, alienação e aprisionamento (prisão) caracterizam o modo de ser específico da decadência” (HEIDEGGER, 2008c, p. 243).

Até aqui, tratamos de expor resumidamente o problema colocado por Heidegger sobre o sentido do ser. Depois buscamos encontrar na estrutura do *Dasein* as disposições do *impessoal* e da *queda*, e também seus modos de ser. Agora, vamos ver como a *queda* aparece em algumas obras anteriores a *Ser e Tempo*.

2.3 A queda como tentação e peso

Nas interpretações fenomenológicas do livro X das Confissões de Agostinho, aparece a necessidade de estarmos sempre preocupados com a vida, pois ela representa uma tentação constante à dispersão. A vida, aqui, aparece vinculada à ideia de peso, e esse peso empurra o vivente para um movimento de afastar-se de si mesmo. Esse afastamento, que busca um esquecimento ou uma diminuição do peso da vida, eleva o valor das coisas mundanas e imediatas muito acima do que realmente essas coisas devem ter. A ocupação sem objetivo maior que obter distração e a curiosidade por assuntos banais consistem nessa dispersão de si mesmo.

“Temos nos dispersado em muitas coisas, temos nos fragmentado na multiplicidade e caímos na dispersão. Tu fomentas o movimento contrário, o movimento contra a dispersão, contra o desfazer-se da vida” (HEIDEGGER, 2009, p. 188). Nessa passagem, ele se refere à esperança que caracteriza o cristão, que seria o esforço genuíno pela *continentia*, ou seja, a condição de manter-se unido a si mesmo e a um Deus Uno. Quem realmente é continente “pensa no que deseja, não no que lhe prejudica” (HEIDEGGER, 2010, p. 189). Quem se perde de si, acaba por perder o senso do que é melhor para si, sendo assim, deseja coisas que não são necessárias, ou que,

pior, podem ser prejudiciais. Mais tarde, em *Ser e Tempo*, o *impessoal* vai apresentar características semelhantes, pois vai consistir em uma fuga de si mesmo, do peso de ser responsável pelo que se é, e isso vai fazer com que o *Dasein* já não pense a partir de suas inclinações e disposições fundamentais e assuma posturas a partir do externo, criando necessidades artificiais e se arriscando em nome de coisas que, no fundo, não lhe são interessantes.

A dispersão de si leva a uma curiosidade vazia, um “mero querer ver”, pois o pensar e o questionar requerem uma constante crítica do sentido de sua própria realização. Uma curiosidade sem essa crítica é uma curiosidade decadente, e aparece como “ciência perversa” (HEIDEGGER, 2010, p. 209) vinculada por Heidegger à mística, à magia e à teosofia, pois, nessa última, Deus é reduzido a um mero objeto a ser observado. Este impulso responde a uma “curiosidade pseudoprofética perscrutadora e presunçosa [...] um curioso olhar em volta centrado nele, um olhar que não se ajusta a seu sentido de objetualidade, que é, portanto, um mero des-ajuste” (HEIDEGGER, 2010, p. 209). Entre outras coisas, esse olhar não observa algo que quer desvelar, mas se centra em um si mesmo curioso, um saber só por saber, sem grandes preocupações se esse saber tem algo relevante ou se foi realmente aquilo que surgiu ao fazer-se o desvelamento. Esta disposição que Heidegger chama de *dispersão*, na obra *Fenomenologia da Vida Religiosa*, possui muitas características similares à disposição da *curiosidade*, que faz parte da estrutura de *queda* no *impessoal*, em *Ser e Tempo*.

O *amor laudis* (HEIDEGGER, 2010, p. 216) é outra face da *queda*. Ele consiste em um desejo de aplauso e admiração alheia, um desejo de ser alvo da louvação alheia. Isso faz com que o homem perca o contato consigo (ou com Deus) para focar-se quase que totalmente nos anseios alheios. Na busca por agradar e receber elogios, em ser o mais querido, o homem esquece do que precisa e age a partir do que os outros dizem ser bom. Isso tem muito a ver com o *impessoal*, pois o *Dasein*, nesse caso, se esquece do que realmente lhe faz sentido, e adere aos modismos e à medianidade do cotidiano para, com isso, abdicar de decidir por si mesmo, dividindo com a publicidade a responsabilidade por si mesmo. Buscar a aceitação e a admiração, a qualquer custo, por essa publicidade, é uma forma de decair em uma descaracterização de si mesmo.

Enfim, a partir da análise das epístolas paulinas feitas por Heidegger, podemos ver que o *impessoal* também consiste em uma busca por segurança. A ideia, presente

nessas epístolas, de que a vida é essencialmente insegurança e imprevisibilidade, leva à tentação de agarrar-se a algo que gere uma sensação (mesmo que falsa) de segurança. Daí a ciência positiva e objetivadora, o misticismo, a tradição ou a moda, que são dispositivos criadores de “verdades” ou “evidências”, que seduzem o *Dasein* fraco que procura “certezas”. Mas a vivência autêntica exige o ato de assumir que a existência consiste em incerteza e que só resta ao *Dasein* decidir e responsabilizar-se por suas decisões, sem buscar receitas prontas ou culpados quando o que é esperado ou até óbvio não ocorre. Da mesma forma, nas epístolas paulinas, a vida cristã consiste em assumir as incertezas e decisões, e quem propõe ou busca “verdades” e “certezas” fáceis, receitas mundanas para “nunca errar”, se desvia do rumo correto que o fiel seguidor do cristianismo deve trilhar. O mundo nunca será fonte de certezas, pois ele é, em essência, incerto; só há certeza na fé em algo maior, que possui motivos claros e coerentes para agir, motivos estes inalcançáveis ao mortal, tornando qualquer curiosidade neste sentido, algo decadente.

Sobre a insegurança da vida fática:

Não há segurança alguma para a vida cristã; a contínua insegurança é também o que caracteriza as significações fundamentais da vida fática. O inseguro não é casual, mas necessário. Essa necessidade não é nem lógica nem natural. Para ver com clareza, deve-se refletir sobre a própria vida e sua realização (HEIDEGGER, 2010, p. 93).

Sobre a busca vazia por paz, segurança, certezas, e também sobre aqueles que anunciam estas coisas:

Os que dizem “paz e segurança”, entregam-se ao que a vida lhes dá, ocupam-se de qualquer tarefa da vida. Deixam-se absorver por aquilo que a vida oferece; eles estão na escuridão no que diz respeito ao saber sobre eles mesmos. Em contrapartida, os crentes são filhos da luz e do dia (HEIDEGGER, 2010, p. 93).

A *queda* aparece, nas interpretações que Heidegger faz de Agostinho e das epístolas paulinas, como uma busca por acomodar-se às certezas. Da mesma forma que as tentações que ela exercia sobre as interpretações do *Dasein* na vida fática, em *Ser e Tempo*, buscando evidências. É claro que, em *Ser e Tempo*, não era forte o conteúdo religioso, como na *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Se na *Vida Religiosa* os que buscam “paz e segurança” estão na escuridão, em relação ao saber sobre eles mesmos,

em *Ser e Tempo*, o *impessoal* também possui a possibilidade da *tranquilização* do *Dasein*. Essa *tranquilização* é que torna o *impessoal* tentador. A *queda*, assim, se mostra nas diferentes temáticas abordadas por Heidegger, mantendo algumas características que se repetem.

Outro modo em que a *queda* acontece é o da *objetivação*. Nesse modo, algo muito semelhante à busca por “segurança”, dos modos antes descritos, toma forma na busca por “evidências” que a *objetivação* empreende. Heidegger expôs esse modo de *queda* em muitos escritos seus. Um dos documentos onde ele está mais bem desenvolvido é o “Notas sobre a psicologia das visões de mundo de Karl Jaspers”. Nosso próximo capítulo tratará da *objetivação*, e, para isso, irá debruçar-se na obra citada.

3 A QUEDA COMO TENDÊNCIA À OBJETIVAÇÃO

A vida fática possui, em si, a característica de velar-se e desvelar-se. O Dasein se dá no mundo, ele também é ser-no-mundo. É parte da dinâmica do ser-no-mundo a tentação em decair nas opiniões da cotidianidade. Isso não acontece somente na vida mais comum, entre pessoas que adotam hábitos e posturas padronizadas, de acordo com o que é melhor, segundo o nivelamento público. A investigação científica também pode se dar dentro desta *queda* na medianidade. Um exemplo dessa possibilidade se dá quando, em uma investigação, o método não é colocado como problema. Ao se adotar uma concepção já dada e se iniciar a investigação a partir de tal concepção, sem fazer uma rigorosa análise da mesma e sobre qual a melhor forma de a questão ser colocada, de alguma maneira, a investigação já estará, de antemão, colocada a partir de concepções simplesmente retiradas do público. Com isso, a investigação não estará orientada a partir do que se busca investigar, mas de uma visão prévia externa ao problema.

“Toda busca retira do que se busca sua direção prévia” (HEIDEGGER, 2008c, p. 40). No texto que analisaremos neste capítulo, Heidegger, entre outros apontamentos, fará uma crítica a Jaspers por não colocar a questão da concepção prévia de forma adequada. Ao adotar concepções existenciais e metodológicas já existentes, como a de Webber e Kierkegaard, Jaspers simplesmente trasladou métodos utilizados em outros contextos para a sua investigação, não retirando dela própria sua direção prévia.

O adotar uma concepção de antemão “evidente” é uma das maneiras como a *queda* pode se mostrar. Tomar a concepção como um objeto qualquer é parte de uma tendência a perceber o mundo como coisa, como objeto. “Uma vez neste concentrar-se no mundo salta-se por cima do próprio fenômeno do mundo, em seu lugar aparece o que é simplesmente dado dentro do mundo: as coisas” (HEIDEGGER, 2008c, p. 187). Essa afirmação sobre a *queda* está em *Ser e Tempo*, mas pode ilustrar certas críticas que aparecerão nesta resenha que a seguir será analisada.

Ao tomar uma concepção prévia “evidente”, Jaspers apresenta certos fenômenos como objetos, e um deles é a “existência”. A existência só pode ser alcançada no próprio existir, e este se dá no mundo. Ao se passar por cima do fenômeno do mundo, a existência acaba por ser abordada como uma coisa capaz de ser delimitada a partir de

uma concepção prévia alheia ao próprio fenômeno, tornando-a objeto e reprimindo-a em sua posse genuína. “Na medida em que sigo a essa tomada de conhecimento, o posicionamento observador torna-se decisivo, e todas as explicitações têm, então, um caráter objetivador, mas que acabam reprimindo a existência e sua posse genuína (preocupação)” (HEIDEGGER, 2008b, p. 41). Agora vamos ver isso de forma mais detalhada.

Em sua resenha de 1919/1921, *Notas sobre “a psicologia das visões de mundo” de Karl Jaspers*, onde Heidegger trabalha o problema do método, o perigo da *objetivação* é um dos elementos contra o qual a questão está voltada. A *objetivação* aparece como uma reflexão formal desvinculada da pergunta pelo método. A reflexão sobre a questão do método ganha importância justamente para, entre outras coisas, encontrar uma concepção formal capaz de evitar tal conceitualização desvinculada de si mesmo.

Heidegger detecta, na obra resenhada, uma falha na apreensão do fenômeno da existência, e busca descrever a real situação no que tange a essa apreensão. Nesse sentido, ele vê o problema do texto de Jaspers no fato de ele partir de uma compreensão prévia que toma existência como algo já dado, definido conceitualmente de forma objetivada, como coisa. Então, ele afirma que a problemática da existência não pode ser abordada de forma direta, como quem observa e descreve um objeto qualquer.

Não temos a intenção de poder nos aproximar da problemática da existência de modo direto. Sua peculiaridade consiste precisamente no fato de que a perdemos, quando agimos deste modo (ou seja, em uma postura de suposta superioridade que procura evitar desvios). Não se deve imaginar aqui, e muito menos no direcionamento próprio deste contexto limitado, que se possa sequer expor a problemática de princípio relacionado ao problema da existência de uma forma que satisfaça uma exigência conceitual rigorosa; ainda que uma problemática muito específica que pertença precisamente a este contexto. De antemão, é preciso dizer que, segundo seu sentido, essa problemática não pode ser levada a sua meta por meio de reflexões formalísticas e vazias [...] (HEIDEGGER, 2008b, p. 38).

Isso significa que o fenômeno da existência possui a particularidade de se ocultar quando a abordamos de forma direta e objetivada; se agimos assim, “a perdemos”. Colocar, mesmo em um questionamento de princípio o fenômeno da existência, é impossível se feito a partir de um modelo que busque satisfazer “uma exigência conceitual rigorosa”, mesmo que tal questionamento esteja muito bem

localizado contextualmente. A existência se turva, se nos escapa, se a abordamos aprisionando-a em “reflexões formalísticas”. Ela não é simplesmente uma peça em um tabuleiro, nem um objeto formalisticamente mapeável em suas dimensões e medidas.

Depois de perceber a questão da existência como problema, Heidegger explica que mais importante do que detectar um problema é saber como colocá-lo. A colocação do problema já é um problema em si, que altera conforme se dá, toda a reflexão que se segue. A colocação não é simplesmente um detalhe, mas o caminho a se trilhar. Para preparar a colocação do problema da existência ele introduz a indicação formal, que seria “um determinado grau de explicação fenomenológica” (HEIDEGGER, 2008b, p. 39). Tal ferramenta não seria explicada ainda, mas iria se mostrar à medida que a compreensão de tal problemática fosse avançando. A colocação do problema consiste em, primeiramente, fazer a desconstrução dos conceitos traçados de modo formalístico-objetivado que estão a delimitar o problema a ser desconstruído.

Nosso pensador inicia a colocação do problema da existência da seguinte forma:

Existência é uma determinação de algo; enquanto quisermos caracterizá-la regionalmente, embora em última instância e propriamente essa caracterização se exponha como uma digressão que leva a equívocos frente ao sentido de existência, ela pode muito bem ser concebida como um modo determinado do ser, como um determinado sentido do “é”, que “é” essencialmente o sentido do (eu) “sou”, que não pode ser possuído genuinamente em uma opinião teórica, mas ao realizar o “sou” em um modo de ser do ser do “eu” (HEIDEGGER, 2008b, p. 39).

As coisas existem de determinada maneira, por isso “existência é uma determinação de algo”. Porém, ao concebê-la a partir de uma definição conceitual-objetiva, ou seja, caracterizando-a como uma região determinada do ente, produziremos um desvio de rota e perderemos a trilha do sentido de “existência”. Para evitar tal equívoco, se faz necessário entender essa determinação de algo como um modo do ser, o “é” no sentido de “eu sou”, no sentido de como algo se dá. Não como algo se dá dentro de um sistema teórico, pois o “eu sou”, nessa concepção, “não pode ser possuído genuinamente em uma opinião teórica”. O “eu sou” se mostra na forma como se realiza, como um “ser” ou “estar sendo” em um modo de ser do “eu”. Assim, existência pode significar o “como algo é em si-mesmo”, ou então, “o ser do si mesmo”. Dessas indicações, deve ser extraído o sentido de existência, que seria um “como” determinado

do si mesmo, ou do “eu”. Isso se torna decisivo na experiência fundamental do si mesmo.

O fato de eu me ter torna-se então decisivo, torna-se a experiência fundamental na qual encontro a mim mesmo como si-mesmo; de tal modo que, vivendo nessa experiência, e correspondendo ao seu sentido, posso perguntar pelo sentido de meu “eu sou”. O ter-a-mim-mesmo é plurissignificativo em diversas perspectivas; e isto de tal modo que esta multiplicidade de sentidos não deve tornar-se compreensível dentro de contextos ordenados, alocados sistematicamente por si em regiões, mas dentro de contextos especificamente históricos (HEIDEGGER, 2008b, p. 40).

O si-mesmo do “eu” possui muitas formas de se mostrar, de se delinear ou de ser experienciado. Mas a experiência fundamental está justamente no fato de “eu me ter”. É a partir disso que posso encontrar a mim mesmo de modo fundamental, ou seja, é a partir desta base que posso fazer a pergunta pelo sentido do “eu sou”. De tal pergunta feita a partir do “viver nesta experiência” brotam múltiplos sentidos; estes não serão compreensíveis em “contextos ordenados, alocados sistematicamente” em regiões objetivadas, pois tal sistematização ou ordenação reduz o “eu sou” a algo simplesmente dado, a objeto. Esses sentidos só podem ser compreendidos “dentro de contextos especificamente históricos”. Isso não significa a partir de uma compreensão baseada em uma concepção historiográfica prévia. Histórico, aqui, significa dentro das vivências concretas do mundo, no relacionar-se com os outros e com as coisas, no lidar dentro da faticidade.

No sentido ôntico primordial da experiência fundamental do “eu sou”, realizada de maneira própria, uma experiência na qual o que está em questão sou eu mesmo de maneira radical e pura, está explicado que a experiência não experimenta o “eu” como estando postado em uma região, como individuação de um “universal”, como caso de; essa experiência é, ao contrário, experiência do eu enquanto si-próprio (HEIDEGGER, 2008b, p. 40).

Ao realizar-se como si-mesmo, nas ocupações e acontecimentos cotidianos, o “eu” coloca em questão este si-mesmo de forma radical. O “eu” não faz a experiência do si-mesmo preso a estruturas categoriais sistemáticas, ao contrário, ele se concebe, se conhece e se constrói na experiência direta e pura. O acontecer do eu já é a experiência, e esse acontecer é anterior a concepções conceituais prévias.

Na pura sustentação da realização dessa experiência se anuncia a estranheza específica em relação a qualquer região objetiva do “eu”, de tal modo que toda e qualquer tentativa de determinação regional – uma determinação que brota, portanto de uma concepção prévia e desemboca em algo assim como um fluxo da consciência ou em nexos de vivências – “apaga” o sentido do “sou”, transformando o “eu” em um objeto que pode ser constatado e classificado pela abordagem feita (HEIDEGGER, 2008b, p. 40).

O acontecer da experiência do “eu” se dá independente de classificações ou determinações oriundas de qualquer divisão sistemática do mesmo em regiões objetivas. Tal experiência é estranha a orientações teóricas já dadas de antemão a partir de uma concepção prévia tida como evidente. Querer determinar o “eu” a partir de tais orientações só apaga seu sentido, transformando-o em um objeto que pode ser catalogado. Isso aprisiona a multiplicidade de sentidos que brotam da experiência pura do “eu”, deixando-a limitada pela abordagem. O conceito não pode confundir-se com a experiência, ele deve ser algo como um caminho ou um indicador. Por isso, Heidegger conclui esse parágrafo sendo incisivo e apontando para a necessidade de uma postura frente a qualquer leitura ou interpretação que parta de uma concepção prévia objetivadora, ou seja, que limite as experiências a conceitos meramente classificatórios. Essa postura deve ser de “suspeita radical”, e não só disso, mas de uma correspondente perseguição a tais concepções, que se estenda também sobre os “nexos conceituais” que sejam frutos da mesma e dos modos como tais nexos surgem. “É daí que surge a necessidade de uma suspeita radical (e de uma perseguição correspondente) frente a toda concepção prévia que tenha uma objetivação regional, frente aos nexos conceituais que dali surgem e frente aos diversos modos desse surgir” (HEIDEGGER, 2008b, p. 40).

O “é”, como cópula que efetua a predicação, surge das experiências com os entes que vêm ao encontro do *Dasein* em sua abertura de mundo. Nem sempre ele se dá em um sistema teórico, podendo ser simplesmente oriundo do lidar com os elementos da vida prática. Mas a origem desse “é” não está nele próprio. Sua origem está na experiência fundamental do “ter preocupado consigo mesmo”, que se dá antes da tomada de conhecimento objetivo. Para se encontrar o sentido desse “é” faz-se necessário que se faça um passo atrás, onde ele ainda não apareceu em sentenças do tipo

“coisa é algo”. Quando o homem se põe como observador e passa a fazer constatações, tal tipo de sentença se torna o modelo, e isso reprime a “existência em sua posse genuína”.

“O sentido do ser enquanto sentido do ‘é’ brota de experiências voltadas para os objetos que se contrapõem, experiências explicitadas em uma tomada de conhecimento ‘teórica’, nas quais de algum modo sempre se diz de novo que ‘coisa é algo’” (HEIDEGGER, 2008b, p. 40). Nas experiências cotidianas, a compreensão das coisas do mundo se dá, muitas vezes, pela contraposição de objetos. Ao relacionarmos coisas, ideias, características ou impressões, fazemos contrapontos com esses elementos entre si, criando sentenças que se cristalizam em conhecimento teórico. Esse contraponto é mediado pela cópula “é”. Quando dizemos “o quadro é verde”, estamos fazendo a contraposição do objeto quadro com o conceito objetivado da cor verde. Porém, o sentido desse “é” não brota da construção de sentenças predicativas, mas das próprias experiências cotidianas.

“Este elemento objetual não precisa ser classificado expressamente em uma determinada região, constituída pela lógica objetual-regional de uma ciência” (HEIDEGGER, 2008b, p. 40). Apesar do caráter objetual destas sentenças do tipo “coisa é algo”, ela não se mostra necessariamente como parte de uma estrutura conceitual pré-estabelecida, ordenada a partir dos pressupostos ou evidências de uma dada ciência.

Ele (o elemento objetual) é muito mais na maioria das vezes a “objetividade” não teórica daquilo que é significativo acessível na experiência do mundo circundante, do mundo compartilhado e também do mundo próprio, com o qual lido de algum modo na vida fática, um “lidar com” ao qual corresponde um sentido próprio de objetualidade contraposta apreensível de maneira fenomenológica (HEIDEGGER, 2008b, p. 40).

Na maioria dos casos, o “é” aparece como “objetividade não teórica” dos significados que surgem no lidar com o abrir-se do mundo que circunda o ente que compreende. Também no lidar, com as pessoas ou com as coisas que dizem respeito a sua singularidade. O fenômeno do lidar com as coisas no mundo da vida, em seus diversos modos, possui também certo caráter de objetualidade, seja pelos entes que já nos vêm como objetos a partir de uma primeira impressão ou visão pré-dada, seja pela

própria ocupação, que já se ocupa com os entes objetivados como instrumentos. Por isso, o “é” que predica possui um sentido de ser, ainda anterior à predicação teórica.

Seguindo em busca de sua origem e de sua experiência fundamental genuína, o sentido de existência é precisamente o sentido do ser, que não pode ser conquistado a partir desse “é” que é próprio do “é” que vem explicitado especificamente na tomada de conhecimento, sendo, então, de algum modo objetivado, mas a partir da experiência fundamental do ter preocupado consigo mesmo, que é levada a termo antes de uma tomada de conhecimento eventualmente posterior; essa tomada de conhecimento, apesar de transformar o “é” em objeto, não tem importância alguma para esse levar a termo. Na medida em que sigo a essa tomada de conhecimento, o posicionamento observador torna-se decisivo, e todas as explicitações têm, então, um caráter objetivador, mas que acabam reprimindo a existência e sua posse genuína (preocupação) (HEIDEGGER, 2008b, p. 41).

Voltando à questão do sentido da existência, esta se trata de um sentido do ser que não pode ser alcançado pela simples observação desse “é”. Ao contrário, o “é” é um obstáculo que não deixa chegarmos até sua “origem” e sua “experiência fundamental genuína”. O sentido de ser da existência possui sua origem na experiência do preocupar-se consigo mesmo, pois tal experiência é anterior a qualquer tomada de conhecimento. O “é” que, ao transformar-se a experiência em conhecimento se faz objeto, perde a importância quando o objetivo é rastrear o sentido de existência. Estabelecendo-se a “tomada de conhecimento” como ponto de partida, tudo passa a aparecer com um caráter objetivador, oriundo da predominância quase total do “posicionamento observador”, o que acaba por abafar a “posse genuína” da existência. Aqui, a objetivação aparece como repressora da existência em sua posse genuína.

Heidegger, ao analisar o “eu” em suas considerações sobre as construções conceituais de Jaspers, fenômeno intimamente ligado à questão da existência, define bem a diferença que há entre o sentido de ser do “eu” e o conceito objetivado do mesmo. O “eu” deve ser considerado como o “si mesmo historicamente efetivo”, que se dá no lidar cotidiano, e não objetivado, ou seja, como simples sujeito empírico. “Aqui, o eu deve ser compreendido como o si mesmo historicamente efetivo, pleno e concreto, acessível na experiência própria concretizada historicamente” (HEIDEGGER, 2008b, p. 41).

Esse “si mesmo historicamente efetivo” se dá na experiência das situações no mundo concreto, em seus desdobramentos históricos, ou seja, no conjunto das relações que vão se dando de forma que o “eu” é afetado por elas ao mesmo tempo em que

intervém nas mesmas. O único acesso ao sentido do “eu” se dá na própria experiência destas relações, nelas o “eu” está de forma plena. Essa plenitude é limitada e reduzida de forma drástica quando o “eu” é percebido como um sujeito empírico de uma ciência qualquer, no caso desta análise de Heidegger, a psicologia. “Isto (o ‘eu’ compreendido como si mesmo historicamente efetivo) não significa o mesmo que o conceito do sujeito empírico como o âmbito objetual possível da consideração teoricamente psicológica” (HEIDEGGER, 2008b, p. 41). Isto é, o “eu” tomado como sujeito empírico simplesmente dado dentro de um conjunto de objetos que a psicologia pode levar em consideração para construir formulações teóricas é uma redução do “eu” enquanto vivenciador de experiências na concretude histórica de tudo que lhe diz respeito, de tudo que faz parte de sua singularidade, de seu si-próprio.

A partir dessa objetividade – por exemplo, apreendida como a região na qual ocorrem processos “físicos” – o “psíquico” acaba sendo no fundo apagado; ou então, no estabelecimento primordial deste objeto dentro de tal psicologia, o “psíquico” jamais alcança a mirada da experiência que doa de antemão o objeto (HEIDEGGER, 2008b, p. 41).

O conceito que aparece como objeto, no caso o psíquico, não é algo que existe em si mesmo enquanto conceito objetivado. Tal conceito é fruto da experiência existencial do mesmo, ou seja, ele possui um sentido que se dá no próprio existir, e desse sentido se doa o acontecer que pode ser observado e interpretado como um objeto definido que ganha o nome de “psíquico”, e é utilizado em determinado âmbito conceitual. Quando a objetividade desse “psíquico” passa a ser tomado como se fosse a própria “experiência primordial”, o caminho até a experiência originária de fato, que é a que doa “de antemão” o que vai ser tomado como objeto, fica bloqueado. Em outras palavras, na objetivação do psíquico sua essência fica apagada.

Todas essas considerações têm a ver com a questão da formalização de uma área temática. A existência enquanto determinado modo de ser do si mesmo vai se desvelar conforme este “ser” é articulado. A maneira como de antemão eu classifico o “sou” ou o “é” vai orientar e delimitar todo o horizonte conceitual onde a reflexão sobre um tema qualquer será feita. Por isso, o método, ou seja, a forma como se tematiza o desvelamento de determinada região da realidade, não é uma questão menor, mas uma questão essencial.

Na medida em que o “eu sou” pode ser articulado como *algo* ao modo de “ele, ela, isto é (ou é algo)”, a existência pode ser formalmente interpelada como um sentido de ser, como um modo de ser. Neste caso, resta perceber que o “é” (a ser compreendido a cada vez de modo concreto) enquanto “ele, ela, isto é” pode significar a cada vez algo diverso, e essas diversidades, elas mesmas, delimitam uma multiplicidade de nexos vitais ou de regiões de objetos: “ele é” no sentido de ser simplesmente subsistente, de simplesmente ocorrer em uma natureza representada objetivamente (multiplicidade de objetos ou de relações); “ele é” no sentido de: desempenha um papel no mundo circundante da convivência” (HEIDEGGER, 2008b, p. 41).

O “eu sou” pode ser articulado de múltiplas maneiras. Como ele vai aparecer, ou o que ele vai significar dependerá do sentido, ou seja, do modo como ele será delimitado. Em diferentes modos de abordagem, ele aparecerá de diferentes maneiras, com diferentes caras, até mesmo podendo assumir posturas contrárias entre diferentes concepções. E cada modo de aparecer carregará consigo uma série de outros sentidos, modelando também outros elementos em seu aparecer, e até mesmo sendo decisivo nas delimitações de relações de causa e efeito ou demais nexos vitais para a problemática onde está inserido. Ele pode surgir como um “é” simplesmente dado de forma objetivada, mas também pode aparecer como indicando algum papel que algo ou alguém desempenha na conjuntura onde se encontra. A questão do método é fundamental, porque a experiência fundamental do “eu”, do “é” ou do “sou” será interpretada conforme o seu estabelecimento metodológico, sendo que tal experiência se dá simplesmente, não aparece de forma óbvia, fácil de ser apreendida por singelas constatações.

A experiência fundamental do ter-a-mim-mesmo não está simplesmente disponível e não é constituída de tal modo a encaminhar-se para o “eu” assim de modo genérico; na medida, porém, em que o sentido específico do “eu” deve poder ser experimentado em uma apropriação autêntica, a realização da experiência precisa originar-se na concreção plena do “eu” com vistas a nele retornar em um modo bem determinado (HEIDEGGER, 2008b, p. 42).

O decidir sobre si, o ser algo ou alguém dentro das especificidades e situações, é uma experiência que em suas dimensões mais fundamentais não possui vias de acesso fáceis. Tal experiência possui certa singularidade que não pode ser descrita plenamente em definições evidentes por pretensão. A apropriação autêntica do “eu” ou do ter-a-si-mesmo deve ser uma busca constante em direção ao acontecer mais pleno do “eu”, onde ele acontece em sua concretude total. Claro que tal concretude não cabe plenamente em

estruturas do tipo teórico, por isso se constitui em um “estar a caminho”, uma busca constante, não um chegar definitivo. A apropriação da experiência do “eu” deve ser sempre uma nova tentativa de colocar-se no rastro, colocar-se a caminho, no sentido de sempre retornar ao vivenciar mais original.

Essa experiência não é uma percepção imanente a um intento teórico, que parte em busca de constatar propriedades “psíquicas” dos processos e atos, propriedades simplesmente dadas. Ao contrário, ela estende-se historicamente e de modo próprio para o passado do “eu”; passado que não representa um acessório paralelo que este deve arrastar consigo, mas que, dentro do horizonte de expectativa antecipado pelo próprio eu para si mesmo, é experimentado como passado do eu que experimenta esse passado historicamente, experimentando igualmente a si mesmo como tendo a si mesmo (HEIDEGGER, 2008b, p. 42).

Sendo esta experiência inacessível através de propriedades simplesmente dadas, a busca por colocar-se no seu rumo deve se estender para a plenitude do seu acontecer fático. Esta plenitude é histórica, porque o passado do “eu” é uma forma de “ter-a-si-mesmo” que é constituinte determinante em seu acontecer. O passado não é um acessório que o “eu” carrega consigo, como uma medalha ou uma fotografia, mas é toda a gama de expectativas que são o pano de fundo das decisões que constituem o antecipar-se do “eu” no processo de “ter-a-si-mesmo”, ou em outras palavras, no decidir para si mesmo. Esse antecipar-se é um elemento essencial do “eu” em seu processo de concreção.

O sentido da explicitação deve ser conquistado pela efetivação da interpretação, e os próprios elementos explicitados devem tornar-se acessíveis apenas pela constante e renovada recolocação da interpretação, de acordo com seu caráter essencial enquanto conceitos *hermenêuticos* (HEIDEGGER, 2008b, p. 42).

O modo como a explicitação da experiência fundamental do “eu” deve acontecer só pode ser atingido por uma interpretação que tenha como eixo metodológico a constante recolocação da mesma. Ou seja, os próprios elementos que vêm à luz na interpretação devem, novamente, ser desconstruídos e interpretados, evitando o acomodamento em pretensas evidências finais. Os conceitos hermenêuticos se caracterizam por terem a pretensão, não de dar definições conclusivas, mas fazer apontamentos em direção a explicitações em constante reinterpretação. Para que tais explicitações se mantenham em sua nitidez, deve-se evitar o decair em formulações

conceituais conclusivas, pois tal tipo de formulação nada tem em comum com tais conceitos no que toca seu caráter essencial que é a hermenêutica. “A partir daí (os conceitos hermenêuticos) devem ser levados e mantidos em sua ‘nitidez’ genuína, a qual não pode ser comparada com formulações conceituais oriundas de outra orientação” (HEIDEGGER, 2008b, p. 43).

Ao colocar a necessidade dos conceitos hermenêuticos como única maneira de se estar sempre a caminho do fenômeno da existência, Heidegger volta a tocar na importância da questão da história. O fenômeno da existência se descortina sempre na forma de realização histórica. Por isso, para ser buscada de maneira radical, tal experiência não pode decair em um observar instaurador. Nisso, podemos ver que a experiência histórica não está relacionada a formas teóricas do objeto “ciência história”.

Aqui, o “histórico” não é o correlato de um observar teórico histórico-objetivo, mas o conteúdo indissociável, pelo menos como tal, e o modo da preocupação do si-próprio consigo mesmo. O ter-se-a-si-mesmo brota de, se mantém em e tende para a *preocupação*, na qual o passado, o presente e o futuro específicos do si mesmo não são experimentados como um esquema temporal para uma ordenação objetiva das coisas, mas no sentido não esquemático da preocupação referente à realização da experiência em seu modo de ser (HEIDEGGER, 2008b, p. 43).

O histórico aparece como um conteúdo indissociável da preocupação do si próprio consigo mesmo. Isso não deve ser interpretado como uma estrutura esquemática organizada em passado, presente e futuro, mas em um acontecer do si-mesmo na preocupação consigo, que se dá no tempo e na antecipação. Não é possível se fazer a apropriação do acontecer do si-mesmo a partir da singularidade dos momentos isolados, pois a preocupação se dá em uma constante renovação dentro de um horizonte temporal. É nesta realidade que está baseada a ideia de que a preocupação com o si-mesmo está guiada pela história.

Heidegger coloca que o elemento histórico na atualidade é visto de uma forma geral em seu caráter de objeto. Reduz-se a um conjunto de sentenças objetivas para o interesse de curiosos e estudantes que muitas vezes buscam indicações práticas para o agir no dia a dia ou projetar o futuro. Assim, o vigor da história como espaço privilegiado para o desvelamento do si mesmo, por ser o elemento que guia a

preocupação, seja enfraquecido. Isso se dá pela tendência própria da vida fática a decair na significância objetiva.

Em relação aquilo que é experimentado, a própria experiência concreta e fática da vida possui a tendência própria a decair em uma significância “objetiva” do mundo circundante experimentável. A partir da prevalência, motivada nessa decadência, do sentido do ser dessas significâncias objetivas, pode-se compreender que, em relação ao seu sentido do ser, o si próprio é facilmente experimentado em uma significância objetivada (personalidade, ideal de humanidade), é apreendido teoreticamente e recebe um significado filosófico dentro deste direcionamento da experiência (HEIDEGGER, 2008b, p. 44).

Com o prevalecer do modo objetivado motivado pela tendência à queda, a própria experiência do si-mesmo é percebida de forma objetivada, depois se esquematiza de modo teórico. Então, a experiência é confundida com o conceito que deveria ser apenas um “estar a caminho” dela. Quanto mais forte estão as definições objetivadas do passado, ou seja, da tradição, dentro do imaginário do presente, mais poder de limitação eles têm sobre a apreensão da vida fática em seu acontecer. O poder de conferir significados prévios ao acontecer fático, desvinculados do mesmo, que a tradição carrega, leva à percepção de que a destruição da tradição como algo já dado que norteia as interpretações sobre o mundo é imprescindível para que se limpe o acesso aos fenômenos genuínos da existência.

A possibilidade concreta de visualizar os fenômenos da existência, explicitando-os em uma conceitualidade genuína, somente se descerra, *se se destrói a tradição concreta, experimentada como algo de algum modo ainda efetivo, e, em verdade, precisamente com vistas ao modo e aos meios de explicitação da experiência real própria.* (HEIDEGGER, 2008b, p. 45)

Aqui, é apontada a necessidade de se destruir o que há de efetivo na tradição, ou seja, o que há nela que motiva as interpretações sobre a experiência concreta, para, assim, atingir as mesmas em sua originalidade. Essa destruição está essencialmente ligada à história, o que só fortalece o debate sobre ela. “De acordo com seu sentido, essa destruição continua ligada à preocupação consigo mesmo, plenamente histórica e concretamente própria” (HEIDEGGER, 2008b, p. 45).

Colocada a questão sobre o modo como se deve buscar o acesso ao fenômeno da existência enquanto experiência concreta, e a importância da problemática histórica neste processo, Heidegger entra na questão da colocação do método, que, no caso do

texto resenhado, é o ponto negativo principal, e dentro da reflexão do pensador é a questão central.

A possibilidade de uma compreensão radical e de uma autêntica apropriação do sentido filosófico da tendência fenomenológica não depende apenas de que se investigue de modo “análogo” os “outros âmbitos de vivência”, deduzidos correspondentemente de alguma tradição filosófica (âmbito estético, ético, religioso), mas que se veja o experimentar pleno em seu contexto de efetivação propriamente factual no si mesmo existente historicamente; em última instância, o que está em questão na filosofia é de algum modo esse si mesmo (HEIDEGGER, 2008b, p. 46).

Deduzir, de uma tradição filosófica qualquer, um conjunto de instrumentos teóricos e, a partir deles, investigar os âmbitos da vivência, passa muito longe de uma compreensão radical da mesma. A questão da filosofia deve ser a vivência em seu “si mesmo”. Esse si mesmo deve ser o ponto de partida, antes dele não deve estar estabelecido nenhuma construção teórica a qual ele deva se modelar. O método aparece, aqui, como problema central porque é na sua problematização que esta “limpeza do terreno” pode ser feita. É no constante questionamento sobre as concepções prévias que se abre caminho em direção ao acontecer do si mesmo. Em contrapartida, quando o método não é questionado, a concepção prévia, tida como evidente, acaba por modelar o acontecer do si mesmo, objetivando-o.

“Na medida em que tende para a existência, essa concepção prévia em questão é inadequada à sua própria tendência” (HEIDEGGER, 2008b, p. 48). Se o objetivo é chegarmos ao fenômeno da existência, e iniciamos a investigação sem tê-la como ponto de partida, por certo não chegaremos a ela. O fenômeno da existência não pode ser classificado e formulado objetivamente, a partir de concepções já dadas de um outro âmbito. Uma vez que Jaspers coloca sua “postura metódica” como mero observar, sem trabalhar as lentes que nortearão tal visada, ele se afasta do fenômeno que busca atingir.

Ele (Jaspers) sugere precisamente que a concepção prévia (a vida como um todo), por ele não explicitada, e os modos essenciais de articulação que estão conectados com a concepção prévia, seriam algo de não vinculante, autoevidente, no qual tudo se decide no sentido destes conceitos e no modo como se dá a interpretação (HEIDEGGER, 2008b, p. 53).

Dentro disso, os conceitos extraídos de Webber e Kierkegaard, e colocados como autoevidentes, só turvam a visão de Jaspers sobre o que ele quer esclarecer.

Heidegger aponta que o método de Webber era parte fundamental na sua investigação, mas que quando simplesmente transladado daquele contexto para uma investigação psicológica, só logrou criar uma interpretação objetivada da existência. Depois, ao mencionar Kierkegaard como um dos pensadores que melhor soube trabalhar a questão metodológica, completa sua crítica de que a colocação do método como problema secundário é mortal para uma investigação fenomenológica, e fator motivador para a perda do si mesmo, ou seja, para a queda.

“Para poder fazer às vezes de agulhão contra a filosofia contemporânea, a mera observação precisará avançar para o ‘processo infinito’ de um questionamento radical, que mantém a si mesmo em questão” (HEIDEGGER, 2008b, p. 54). A mera observação inquestionada acaba por se utilizar de conceitos tidos como evidentes para classificar o si mesmo. Já parte de uma visão objetivante na busca para atingir algo inobjetivo. Para que esse tipo de postura seja superada, e a filosofia enfim consiga cumprir seu papel de servir de caminho aos fenômenos em sua origem, Heidegger aponta para a necessidade de se avançar para um processo “infinito” de questionamento radical. Para um modo de investigação que se questione a si mesmo de forma constante e ininterrupta.

Nesta resenha crítica de Heidegger ao texto de Jaspers, tivemos toda uma reflexão sobre a queda na *objetivação*, sobre o saltar por sobre o mundo, enfim, sobre a supremacia do posicionamento observador que faz com que todas as explicitações tenham um caráter objetivador. Nesta queda, a vivência que dá origem aos conceitos é esquecida, e o conceito aparece como se fosse a própria vivência. Isso fecha qualquer caminho que possa levar à posse mais genuína da existência. Mas a passagem da vivência no mundo das ocupações para os conceitos objetivados consiste em uma dinâmica que modifica o modo como os entes vêm ao encontro do *Dasein*. Essa dinâmica é trabalhada em *Ser e Tempo*. Nela, o encontro com ente que aparece como manual, ou seja, à mão (*Zuhandenheit*) nas vivências do mundo do lidar, se torna um encontro com o ser-simplesmente-dado (*Vorhandenheit*). Vejamos, então, no próximo capítulo, como isso acontece.

4 DO MANUAL AO SER-SIMPLESMENTE-DADO

Os entes vêm ao encontro do *Dasein* em dois modos básicos: o manual (*Zuhandenheit*), que acontece no ocupar-se do *Dasein* com o mundo; e o ser-simplesmente-dado (*Vorhandenheit*), que é o ente objetivado diante do *Dasein* que se coloca em uma postura “observadora” que percebe o ente como “coisa”. Com o esquecimento do *Ser*, a maioria das escolas filosóficas do ocidente tiveram como matriz uma concepção que via os entes como “coisa”, e privilegiavam as concepções objetivadoras de mundo, ou seja, aquelas que classificavam as “coisas” do mundo e assim buscavam a “verdade evidente”. Heidegger, ao colocar o mundo das “coisas” como uma concepção derivada do mundo das “vivências”, resgata esse âmbito pré-teorético do existir para a investigação filosófica. Nesta reflexão feita por Heidegger, que pontua os dois modos pelos quais os entes vêm ao encontro do *Dasein*, e demonstra como se dá essa passagem, é que se encontra nossa análise neste capítulo.

Para se conquistar um acesso fenomenológico ao ente que assim vem ao encontro, é preciso, contudo, afastar as tendências de interpretação afluentes e concorrentes que encobrem o fenômeno dessa “ocupação”. Pois o que com isso se encobre é, sobretudo, o ente tal como ele, a partir de si mesmo, vem ao encontro na ocupação e para ela. Esses desvios capciosos aparecem quando, agora numa investigação, perguntamos: Que ente há de ser pré-tematizado e estabelecido como base pré-fenomenal? [...] A resposta comum seria as coisas. Com essa resposta evidente, no entanto, talvez não se obtenha a base pré-fenomenal que se procura. [...] Nesse ser (o da coisidade), porém, o ente que vem ao encontro na ocupação permanece, logo de saída, velado pré-ontologicamente. Do ponto de vista ontológico, designar as coisas como entes “que se dão diretamente” é um procedimento deficiente, embora, do ponto de vista ôntico, isso signifique outra coisa (HEIDEGGER, 2008c, p. 115-116).

Nesta citação, Heidegger explica que o acesso fenomenológico correto para que se chegue à maneira como os entes vêm ao encontro do *Dasein* em sua abertura de mundo, não pode ser encontrado em correntes filosóficas que definem o ente como “coisa”, passando por cima do fenômeno da ocupação. Os entes vêm ao encontro, primeiramente, no mundo das ocupações, e o passar por cima de tal fenômeno significa dar primazia a uma forma derivada de dar-se dos entes, esquecendo-se do solo fenomenal que permite tal derivação. Isto acontece quando, ao se perguntar pelo ente que deve se tornar tema prévio e ser tomado como terreno fenomenológico preliminar, a resposta que se segue é: “as coisas”. Tomar as coisas como o modo do ente que, num

primeiro momento, vem ao nosso encontro é um equívoco, até mesmo, pré-ontológico, ou seja, no terreno onde ainda não foi alcançada uma conceituação para os modos de ser. Pois os entes, antes de serem conceituados ou de que se façam teorias sobre eles, não nos vêm ao encontro como “coisa”, mas em um mundo onde há uma relação de envolvimento existencial e familiaridade, relação que se dá, primeiramente, com o ocupar-se com o mundo.

Os gregos possuíam um termo adequado para dizer as “coisas”: *pragmata*, isto é, aquilo com que se lida (*práxis*) na ocupação. Eles, no entanto, deixaram de esclarecer ontologicamente, justamente o caráter “pragmático” dos *pragmata*, determinando-os “imediatamente” como “meras coisas”. Designamos o ente que vem ao encontro na ocupação com o termo *instrumento* [Zeug] (HEIDEGGER, 2008c, p. 116).

Podemos notar a primazia do ente que nos vem no modo da ocupação, no que tange o falar sobre “as coisas”, observando que o termo que os gregos utilizavam para designar as “coisas” (*pragmata*) já possuía em si o significado de algo com que se lida nas ocupações. Pelo fato de que eles não se empenharam em esclarecer ontologicamente o caráter pragmático dos *pragmata*, estes acabaram sendo determinados como “meras coisas”. Para esclarecer tal indiferença entre uma coisa qualquer e o ente que vem ao encontro na ocupação, Heidegger se refere a este último com o termo *Zeug*, que podemos tomar por “útil” ou “instrumento”.

O modo de lidar, talhado segundo o instrumento, e único lugar em que ele se pode mostrar genuinamente em seu ser como, por exemplo, o martelar com o martelo, não apreende tematicamente esse ente como uma coisa que apenas ocorre, da mesma maneira que o uso não sabe da estrutura do instrumento como tal. O martelar não somente não sabe do caráter instrumental do martelo como se apropriou de tal maneira desse instrumento que uma adequação mais perfeita não seria possível. [...] quanto menos se fixar na coisa martelo, mais se sabe usá-lo, mais originário se torna o relacionamento com ele e mais desvelado é o modo em que se dá ao encontro naquilo que ele é, ou seja, como instrumento (HEIDEGGER, 2008c, p. 117).

O instrumento só se mostra em seu ser no lidar. Não se trata de uma apreensão temática em que se pode observar e definir o instrumento como se fosse um simples objeto a ser medido e descrito. No exemplo de Heidegger, o uso do martelo não necessita de uma compreensão estrutural do martelar ou do martelo em si. O martelo se mostra em seu caráter pragmático ou “útil” no martelar puro e simples. Ou seja, apesar

do martelar nada saber sobre o caráter instrumental do martelo, é no apropriar-se da instrumentalidade do martelo no martelar que o martelo se mostra em si mesmo. Dentro disso, não é o quanto se pode dizer sobre o martelo ou o quanto se sabe sobre características dele enquanto “coisa” que constitui a relação originária com ele. Tal relação será mais originária conforme mais se lhe *utilize*, pois é no uso *instrumental* do martelo que mais desveladamente ele virá de encontro como o que ele é, como instrumento. “Denominamos de *manualidade* [Zuhandenheit] o modo de ser do instrumento em que ele se revela por si mesmo.” (HEIDEGGER, 2008c, p. 117) A palavra *Zuhandenheit*, além de manualidade, também pode aparecer em algumas traduções como *estar-à-mão*. Manualidade é a forma como Heidegger denomina o modo como os entes se manifestam desde eles mesmos em seu caráter de utilidade.

Rigorosamente, um instrumento nunca “é”. O instrumento só pode ser o que é num todo instrumental que sempre pertence a seu ser. Em sua essência, todo instrumento é “algo para...” Os diversos modos de “ser para” (*Um-zu*) como serventia, contribuição, aplicabilidade, manuseio constituem uma totalidade instrumental. Na estrutura “ser para” (*Um-zu*), acha-se uma referência de algo para algo. [...] O instrumento sempre corresponde a seu caráter instrumental *a partir* da pertinência a outros instrumentos: instrumento para escrever, pena, tinta, papel, suporte, mesa, lâmpada, móvel, janela, portas, quarto. Essas “coisas” nunca se mostram primeiro por si, para então encherem um quarto como um conjunto de coisas reais. Embora não apreendido tematicamente, o que primeiro vem ao encontro é o quarto, não como o “entre quatro paredes”, no sentido de espaço geométrico, mas como instrumento de habitação. (HEIDEGGER, 2008c, p. 116-117)

O instrumento nunca “é” algo por si só. Ele não se mostra a partir de sua “coisidade”. O que faz dele um instrumento é o estar submetido de forma originária a um conjunto de conexões práticas, que remetem sempre ao caráter de utilidade destas conexões. Assim, ele sempre é, em sua essência, algo “para algo”, e os diversos modos como se dá o “para algo” (serventia, contribuição, aplicabilidade, manuseio) caracterizam o todo instrumental, que é o terreno responsável pelo sentido do instrumento. Fora deste terreno, o instrumento perde seu caráter essencial, se tornando uma coisa qualquer, um corpo ou objeto passível de ser medido, pesado ou calculado de forma geral, mas não mais um instrumento. Ao perder seu caráter instrumental, o ente perde o modo em que se manifesta no mundo em sua originariedade.

O instrumento sempre “é” a partir de sua pertença ao todo instrumental, que é constituído por outros instrumentos. Nesse pertencimento a uma relação de utilidade

entre instrumentos, estes nunca se mostram primeiramente “por si”. Usando o exemplo de Heidegger, as janelas, os móveis e a porta de um quarto não se mostram primeiramente como coisas que somadas resultam na “coisa-quarto”. Pelo contrário, o quarto aparece primeiramente. E este aparecer não se dá na forma de uma coisa no sentido geométrico espacial. Ela se dá no modo de um instrumento para ser habitado.

A partir do que foi dito, podemos ver que os entes, num primeiro momento sempre nos vêm ao encontro no modo do *estar-à-mão*. O vir ao encontro dos entes no modo de objeto ou coisa é uma forma já derivada de manifestação. Então, agora vamos ver como se dá esta transformação na percepção dos entes. Heidegger identifica algumas maneiras como o ente que vem ao nosso encontro no modo da manualidade [*Zuhandenheit*] passa a apresentar-se como mero ente “*aí-adiante*” ou “*simplesmente dado*” [*Vorhandenheit*]. Este modo seria aquele em que os entes nos vêm em forma de coisa. “*Vorhandenheit* é um substantivo formado do substantivo *Hand* (=mão) e da preposição *vor* (=diante de, no sentido espacial e antes de, no sentido temporal). Designa o modo de ser da coisa enquanto o que é assumido ‘ingenuamente’ como substancialidade de ser.” (HEIDEGGER, 2008c, p. 563)

Então esta forma derivada de manifestação dos entes chamado por Heidegger de *Vorhandenheit* se trata de um modo onde o caráter de coisa do ente é tomado como essencial. Neste modo, a “objetualidade” é apreendida “ingenuamente” como o caráter mais próprio do ente, e a manifestação originária deste, que se deu no modo da *manualidade*, é esquecida enquanto modo original do ente em seu “vir ao encontro”. A instrumentalidade do ente, quando apreendido como coisa, pode até estar presente nesta apreensão, mas não mais como modo originário de manifestação, e sim, como apenas mais uma característica objetivada entre tantas outras que aquele ente (agora determinado como coisa) apresenta. O ente objetivado não é visto como algo com que se lida, mas como algo que está diante do *Dasein*, para ser observado (diante de, no sentido espacial). Esse “*estar diante*” também possui a característica de ser prévio à observação do *Dasein*, ou seja, de já estar onde está antes de o *Dasein* se dar conta de sua presença (antes de, no sentido temporal).

Para entendermos como se dá essa transformação do ente útil para o ente objetivado voltamos então ao modo como o ente se manifesta originariamente. Vimos que o instrumento “é o que é” por estar submetido a um conjunto de relações de

utilidade entre instrumentos, o que é chamado de todo instrumental. A percepção deste todo instrumental se dá pela *circunvisão* [*Umsicht*], que é uma rede significações que constitui a própria significatividade do mundo. Nesta rede, onde se dá a compreensão do ente em sua *manualidade* [*Zuhandenheit*], também vai se dar, ao se percebê-la de outras maneiras, a modificação para a compreensão do ente em sua *objetivação* [*Vorhandenheit*].

Na ocupação, o ente que está mais imediatamente à mão pode ser encontrado como algo que não é passível de ser empregado ou como algo que não se acha em condições de cumprir seu emprego específico. O utensílio se apresenta danificado, o material inadequado. Em todo caso, um *instrumento* está aqui à mão. Mas o que a impossibilidade de emprego descobre não é a constatação visual de propriedades e sim a circunvisão da lida no uso. Nessa descoberta da impossibilidade de emprego, o instrumento surpreende. A *surpresa* (*Auffallen*) proporciona o instrumento num determinado modo de não estar à mão. Entretanto aí se acha o seguinte: o que não pode ser usado está simplesmente aí – mostra-se como coisa-instrumento, dotada de tal e tal configuração, e que, em sua manualidade, é sempre simplesmente dada em sua configuração. (HEIDEGGER, 2008c, p. 121-122)

Quando o instrumento encontra-se em um estado de impossibilidade de emprego ocorre uma modificação na forma como o *Dasein* percebe o todo instrumental. Nesse caso o ente *à-mão* encontra-se inutilizável dentro da ocupação, não apto no momento, para compor este todo instrumental. O instrumento danificado causa uma *surpresa* no lidar, que se surpreende em sua expectativa de desenvolver a ocupação. A surpresa desvela o útil como *inutilizado*. Neste estado de inutilidade, o que se descobre não é o ente em seus predicados puramente teóricos, mas é ressaltada a circunvisão do lidar, o que denuncia o ente que outrora estava completamente inserido no todo, como um *objeto* deslocado do conjunto de relações instrumentais. Este instrumento que agora aparece como *objeto* ou *coisa-instrumento* manifesta-se ao *Dasein* como se sempre estivesse ali daquela forma objetivada, mesmo antes dele ter se dado conta disto, enquanto estava mergulhado junto ao ente nas ocupações. Em contrapartida, quando o ente *manual* passa para o modo *objetivado* pela *surpresa* ante à *inutilidade* ele não aparece completamente como mero objeto. Ele aparece como um objeto deslocado do todo instrumental que, apesar deste deslocamento, é oriundo do mesmo, possuindo certa referência à sua *manualidade* originária.

O puro ser simplesmente dado anuncia-se no instrumento de modo a, contudo, recolher-se novamente à manualidade do que se acha em ocupação,

ou seja, do que se encontra na possibilidade de se pôr de novo em condições. Esse ser simplesmente dado do que não pode ser usado não carece todavia inteiramente de manualidade. O instrumento *assim* simplesmente dado ainda não é uma coisa que aparece em algum lugar (HEIDEGGER, 2008c, p. 122).

De alguma forma, o ser simplesmente dado que se anuncia como danificado reclama para si a condição de útil, assim que se repare a danificação. Ou seja, por mais que sua inutilidade lhe desloque do todo instrumental, algum vínculo com esse todo permanece. O caráter de “coisa” que a inutilização traz à tona não lhe transforma em um objeto qualquer que possa se dar em algum lugar. Ele não perde totalmente seu caráter manual, neste caso, assim, ainda possui uma remissão ao seu papel no lidar das ocupações. Isso se dá porque “as referências determinam a estrutura do ser do manual enquanto instrumento” (HEIDEGGER, 2008c, p. 123). Sendo assim, mesmo quando o instrumento não mais é visto em seu caráter instrumental, mas nos aparece como coisa, não necessariamente ele se afasta totalmente das referências que lhe determinam enquanto instrumento. O nível da “coisificação” que ele pode sofrer não é padrão, ou seja, há casos onde este aparecer como coisa lhe descola quase que completamente de tais referências, em contrapartida, neste caso onde o “útil” aparece “inutilizado”, esse deslocamento é menor, e a “coisa” que aparece traz consigo referências ao todo instrumental em que estava inserido.

Essas referências ao todo instrumental são constituídas por elementos como o “ser para” (Um-zu) e o “para isso” (Dazu). *Um-zu* remete ao fato de que o instrumento, como já foi dito de outras formas, não é o que é por si mesmo, mas por servir para algo. Se ele não for “para”, não é instrumento. *Dazu* remete à condição de que se é “para”, então, destina-se a algo específico, ou seja, a um “isso”. Podemos usar como exemplo o martelo, que só é martelo porque serve para martelar, ou seja, ele é para algo, não é martelo por si só, e esse algo, ou seja, o “isso” para que ele serve, é o martelar. O martelo danificado não perde a referência ao martelar, o que demonstra que na passagem da *Zuhandenheit* para a *Vorhandenheit*, por meio da *inutilidade* do útil, as referências que constituem a instrumentalidade do ente permanecem, de alguma maneira, presentes.

Um instrumento não pode ser empregado – isto significa: a referência constitutiva entre o ser para (Um-zu) e o ser para isso (Dazu) acha-se perturbada. No subordinar-se da ocupação às referências, elas não são consideradas em si, elas estão “presentes por aí”. Numa *perturbação da*

referência – na impossibilidade de emprego para..., a referência se explicita, se bem que ainda não como estrutura ontológica, mas, onticamente, para a circunvisão, que se depara com o dano do utensílio. A circunvisão desperta a referência a um específico ser para isso (Dazu), tornando assim visível não apenas tal ser, mas o contexto da obra, todo o “canteiro da obra” e, na verdade, como aquilo em que a ocupação sempre se detém (HEIDEGGER, 2008c, p. 123-124).

Ao se utilizar o instrumento, as referências que lhe determinam estão presentes, mas não consideradas como elementos claramente visíveis. Elas estão presentes no próprio lidar, que se mostra como projeto ou obra a ser desenvolvido ou construído. O “ser para isso” e as outras referências da manualidade estão dentro deste desenvolver e construir, como elementos que não se mostram por si como ideias claras e distintas, mas que acontecem no próprio ato do fazer. A inutilidade do instrumento se mostra justamente pela perda das referências, ou seja, só notamos que o martelo está danificado quando pegamos ele na mão para martelar e percebemos que uma imperfeição lhe impossibilita para tal objetivo que tínhamos. Não é a partir de uma observação de racionalidade cartesiana, neutra e distante que calcula as proporções do martelo enquanto *res extensa* e conclui que suas condições físico-matemáticas estão diferentes da condição ideal ou correta. É o ato do martelar que é frustrado por alguma imperfeição presente no instrumento. A frustração do empreendimento prático que alerta para a *inutilidade do útil*. Por isso que a própria surpresa ante o mau funcionamento do martelo traz consigo com mais intensidade seus elementos referenciais do que na lida que se desenvolve sem contratempos. Pois, ao martelar, simplesmente se martela, mas no impedimento do martelar por alguma imperfeição do martelo, o ente que lhe utiliza pode perceber que ele só é martelo por que é “para algo”, e na falta deste “para algo” que se é alertado para a imperfeição do martelo. Nesta falta da referência do “para algo”, tal referência é percebida com mais clareza, junto disso o caráter instrumental do martelo, e não só isso, também a circunvisão da obra como um todo, que antes era intuída no proceder-se com ela, mas, agora, na constatação do martelo danificado, aparece como “algo diante dos olhos”, da mesma forma que o martelo e todas as relações instrumentais contidas na obra.

Com tudo isso, podemos ver que o mecanismo da *inutilidade do útil* é o lampejo mais sutil do surgimento do modo da *Vorhandenheit*. Há, também, outro mecanismo

que possibilita esta transformação da *Zuhandenheit* para a *Vorhandenheit*. Esse mecanismo pode ser chamado de *urgência* ou *importunidade* do útil (*Aufdringlichkeit*).

O modo de lidar da ocupação, no entanto, não se depara apenas com o que não pode ser empregado *em meio* ao que já está à mão. Depara-se com o que falta, com o que não apenas não pode ser “manuseado”, mas com o que não está, de modo algum, “à mão”. Esse tipo de falta, como encontro de algo que não está à mão, põe de novo a descoberto o manual, embora num certo ser simplesmente dado. Ao constatar o que não está à mão, o manual assume o modo da *importunidade* (*Aufdringlichkeit*). Quanto maior for a falta do necessário, quanto mais propriamente ele se der ao encontro não estando à mão, tanto mais importuno torna-se o manual, e isso de tal maneira que parece perder o caráter da manualidade. Ele se desvela como algo simplesmente dado que não pode mover-se sem o que falta (HEIDEGGER, 2008c, p. 122).

No mecanismo da *importunidade*, o Dasein alcança, pela primeira vez, a tematização da relação existente entre o “para quê” (*wofür*) e o “com quê” (*womit*). Ele percebe que um ente singular (com quê) é necessário para que se alcance a finalidade desejada (para quê) na circunvisão do lidar. Ao se descobrir o instrumento como “ente singular”, se lhe confere certo destaque em relação ao conjunto instrumental. Esse destaque não acontece no caráter manual do ente pelo fato de que o *útil* é totalmente dependente das referências do lidar para ser o que é. Ao se desvelar o ente com esse “destaque” que lhe coloca como um “ente singular” se descobre o modo “ser simplesmente dado” (*Vorhandenheit*) do mesmo. Quanto mais “não à mão” o ente se mostra, mais “simplesmente dado” ele se descobre.

A falta de um manual, cuja disponibilidade é tão evidente que dele nem sequer tomamos conhecimento, constitui uma *quebra* dos nexos referenciais descobertos na circunvisão. A circunvisão depara-se com o vazio e só então é que vê *para quê* (*wofür*) e *com quê* (*womit*) estava à mão aquilo que faltava (HEIDEGGER, 2008c, p. 124).

Na disposição do instrumento, este e todos os nexos referenciais que constituem o todo instrumental em que ele está inserido sequer são percebidos, pelo fato de que, no lidar cotidiano, estão presentes como evidentes. Mas na falta do manual, a quebra dos nexos referenciais anula o caráter evidente dos elementos constituintes do processo do lidar, fazendo com que estes apareçam “diante dos olhos” para que sejam vistos. Assim, se pode ver o *para quê* e o *com quê* do ente está na *importunidade*.

Até aqui, vimos dois mecanismos em que a *Zuhandenheit* sofre uma modificação no modo como vem ao encontro do Dasein, aparecendo como *Vorhandenheit*. São estes a *inutilidade* e a *importunidade*. A terceira forma como se dá essa modificação na forma como o ente vem ao encontro é a *impertinência* (*Aufsässigkeit*), que também pode ser chamada de “rebeldia” ou “estorvo” do manual.

Na lida com o mundo na ocupação, ainda se pode encontrar um manual não apenas no sentido do que não pode ser empregado ou do que simplesmente está faltando, mas também, enquanto não manual, o que não falta e não é passível de emprego, como o que “obstrui o caminho” para a ocupação. Aquilo para que a ocupação não pode voltar-se, aquilo para que ela não tem “tempo”, é um não manual, no modo do que não pertence ou não se finalizou. Esse não estar à mão perturba e faz aparecer a *impertinência* do que, numa primeira aproximação e antes de tudo, deve ocupar-se. Com esta impertinência, anuncia-se de uma maneira nova o ser simplesmente dado do manual como ser aquilo que se apresenta, exigindo ainda sua finalização (HEIDEGGER, 2008c, p. 122-123).

Este terceiro mecanismo desvela o *ser simplesmente dado* (*Vorhandenheit*) a partir do horizonte das ocupações e do *manual* (*Zuhandenheit*) da mesma forma que os outros dois. Nesse modo, o manual não aparece como algo que não pode ser empregado (*inutilidade*) nem do que simplesmente está faltando (*importunidade*), mas como algo que não falta nem possui alguma utilidade, algo que não é um *com quê* que possui um *para quê*, algo que aparece como que obstruindo o caminho. Seria um manual que, por algum motivo, não possui valor útil dentro da ocupação e do todo instrumental. Esse manual que não está “à mão” perturba, trazendo à luz a *impertinência*, que é mais um mecanismo pelo qual se mostra o “ser simplesmente dado” (*Vorhandenheit*) do manual (*Zuhandenheit*).

Expostos estes três mecanismos em que o ser simplesmente dado do manual se mostra, é necessário dizer, para não dar margem a confusões, que o ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*) é um desdobramento do evento do manual (*Zuhandenheit*). Ele pode até ser visto como uma redução de significados do mesmo, mas não pode ser nunca visto como uma exclusão do manual. O *instrumento* ou o ente, em sua *manualidade*, possui a primazia ontológica da compreensão e atuação prática na existência. “Mostrando-se como um *ente*, ou seja, descobrindo-se em seu ser, ele já se acha à mão no mundo circundante e não ‘pela primeira vez’ apenas como ‘matéria do mundo’ simplesmente dada” (HEIDEGGER, 2008c, p. 135). Com isso, vemos que o

ente sempre num primeiro momento se mostra como “à mão no mundo circundante”, e não como simples “matéria do mundo”, ou seja, os três modos pelos quais o *ser simplesmente dado* se faz presente estão atrelados ao ente no modo do *à mão*. Nesses modos, o *ser simplesmente dado* não aparece contemplado de maneira passiva, mas sempre se anuncia vinculado, de alguma forma, com o mundo das ocupações. Embora na *intutilidade*, na *importunidade* e na *impertinência* o manual perca, de certa forma, sua manualidade, esta não desaparece simplesmente. O *ser simplesmente dado* permanece compreendido no lidar com o *à mão*, ainda que não tematicamente.

Esta passagem do estar à mão dentro de uma circunvisão para o ser-simplesmente-dado representa a passagem de um momento onde o ser se mostra em si para um modo derivado de aparecer. Essa passagem de uma experiência originária para uma *objetivação* ou *categorização* também está presente no momento em que o *Dasein* compreende, e ao compreender interpreta o compreendido, para depois exprimir juízos e enunciados sobre as experiências compreendidas e interpretadas. No enunciado também podemos constatar modos onde a palavra ou “o que se diz” são tomados por evidências que esgotam ou resumem a experiência originária a que se referem. Neste resumir, a experiência originária pode ser perdida, restando apenas “o que se diz” como referência última. Vejamos, então, para explicitarmos essa dinâmica, o que é o compreender para Heidegger.

No compreender, o *Dasein* projeta seu ser para possibilidades. Esse *ser para possibilidades* em compreendendo é um poder-ser que repercute sobre o *Dasein* as possibilidades enquanto aberturas. O projetar inerente ao compreender possui a possibilidade própria de se elaborar em formas. Chamamos de *interpretação* essa elaboração. Nela o compreender vem a ser ele mesmo e não outra coisa. A interpretação funda-se existencialmente no compreender e não vice-versa. Interpretar não é tomar conhecimento do que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas no compreender (HEIDEGGER, 2008c, p. 209).

A disposição do compreender projeta o *Dasein* para as possibilidades que, nesta projeção, aparecem como aberturas. Assim, quando nos deparamos com uma situação, já ocorre nesse deparar-se, uma abertura, e, com ela, possibilidades também se abrem. À medida que vai acontecendo a projeção nestas possibilidades vai acontecendo a compreensão. Esta não consiste num definir e descrever detalhes das experiências, mas o próprio vivenciar dessas experiências já é um projetar-se que compreende. Já há no

vivenciar mais imediato uma compreensão. A interpretação, por sua vez, é uma elaboração sobre a compreensão. Nessa elaboração, a compreensão ganha forma do que é. Na interpretação, os elementos do vivenciar compreensivo vão ganhando contornos e aparecendo na forma de “algo como algo”. A compreensão ganha forma na interpretação. Esta se funda na outra, e não consiste em um tomar conhecimento do que foi compreendido, mas numa “elaboração”, num dar forma às possibilidades que, na compreensão, são abertas. A interpretação aparece, no compreender, como possibilidade de articulação. O exercício da interpretação possui uma forma derivada, que é o *enunciado* ou *juízo*.

Como o enunciado (o “juízo”) se funda no compreender, representando uma forma derivada de exercício de interpretação, ele *também* “tem” um sentido. [...] Em primeiro lugar, pode-se mostrar no enunciado de que maneira a estrutura-“como”, constitutiva de todo compreender e interpretação, é suscetível de modificação. Com isso, o compreender e a interpretação aparecem com maior nitidez. Em segundo lugar, a análise do enunciado ocupa um lugar privilegiado na problemática de uma ontologia fundamental, uma vez que, no início decisivo da antiga ontologia, somente o *logos* constituía o fio condutor do acesso ao ente propriamente dito e da determinação do ser dos entes. (HEIDEGGER, 2008c, p. 215)

O enunciado, sendo uma forma derivada da compreensão e da interpretação, traz à tona os elementos e a dinâmica da estrutura-como das mesmas, fazendo com que elas apareçam com mais nitidez. O enunciado também permite uma abordagem privilegiada da questão ontológica, pois, no início “decisivo” da antiga ontologia, o fio condutor para o acesso e determinação dos entes era o *logos*. Por isso, o enunciado é tão fundamental na produção científica e nas mais diversas formas em que o homem procura entender seu mundo.

Mas, para nossa pesquisa, é necessário ressaltar que, mesmo sendo o enunciado um elemento importantíssimo para o entendimento do mundo pelo homem, ele é um momento derivado, nesta experiência. É um erro tomar o enunciado como algo que nos conduza ao que as coisas são de forma originária. Os entes vêm ao encontro do *Dasein* na vivência do mundo; nesta se dá a compreensão, esta é a relação originária que o *Dasein* tem com o mundo e com os entes. O enunciado aparece num segundo momento, como uma redução desta vivência, como algo derivado que torna claro alguns elementos da compreensão, mas encobre outros, pois sendo uma derivação, não possui a riqueza da

experiência originária. É claro que, ontologicamente, o enunciado é co-originário, mas na faticidade ele sempre é posterior à vivência em si.

O enunciado possui diversos significados. Um deles é a *demonstração* (Aufweizung).

Enunciado significa, em primeiro lugar demonstração, *mostrar por* e *a partir de si mesmo*. Com isso, conservamos o sentido originário de *logos* enquanto *apofantis*: deixar e fazer ver o ente a partir dele mesmo e por si mesmo. No enunciado, “o martelo é pesado demais”, o que se descobre à visão não é um “sentido”, mas um ente no modo de sua manualidade. Mesmos quando este ente se acha numa proximidade da mão e da visão, o mostrar visa ao próprio ente e não a uma mera representação desse ente. (HEIDEGGER, 2008c, p. 216)

Na demonstração, que significa “mostrar por” e “a partir de si mesmo”, o enunciado remete sempre ao ente em sua manualidade (*Zuhandenheit*). Quando se diz “o martelo é pesado”, mesmo que esse martelo não esteja diante dos olhos ou à mão no local onde esse enunciado é proferido, mesmo que se trate de “martelo” no sentido geral e não de um martelo específico, esta enunciação não remete a uma representação simplesmente, mas ao caráter manual do ente a que se refere. A compreensão deste enunciado não está restrito ao que ele expressa em palavras, ela remete a toda a circunvisão do lidar, mesmo que esta não esteja descrita semanticamente no enunciado. Ou seja, quando se diz “o martelo é pesado”, se quer dizer que ele é pesado para certo tipo de tarefa. Assim, a demonstração não desloca o ente completamente de seu contexto manual, pois seu significado está submetido a ele.

Por outro lado, mesmo não deslocando o ente completamente de seu contexto manual, há certo deslocamento, pois nele se manifesta certo “estar diante”. No caso do exemplo do martelo, mesmo que o enunciado remeta a sua manualidade, ele também, para ser de fato um enunciado, lhe expõe seu caráter de “ser simplesmente dado”.

O ente sustentado na posição prévia, por exemplo, o martelo, numa primeira aproximação, está à mão como um instrumento. Se ele se torna “objeto” de um enunciado, já se realiza previamente com o enunciado proposicional uma mudança na posição prévia. Aquilo com *que lidava manualmente* o fazer, isto é, a execução, torna-se aquilo “sobre” o que o enunciado mostra. A visão prévia mostra algo simplesmente dado no que está à mão. *Através* da visualização e *para* ela o manual vela-se como manual (HEIDEGGER, 2008c, p. 220).

No enunciado, o martelo, que era um instrumento à mão para o lidar, passa a ser “objeto” descrito pelo enunciado. Assim, a execução perde espaço para que se mostre um “objeto” a que o enunciado se refere. Nossa atenção se desvia da vivência do martelar, e se debruça no caráter objetual do martelo. O enunciado acaba por mostrar algo simplesmente dado (*Vorhandenheit*), e a manualidade do ente, que é o solo que torna possível a enunciação sobre ele, fica velado. O próprio conteúdo do enunciado pode se tornar “objeto” também, nossa atenção se volta então para o que ele expressa dando predominância a seu caráter objetivado, em detrimento da experiência que desvelou o ente desde si mesmo.

Além da demonstração, o enunciado também pode aparecer como *predicação*:

Enunciado também diz predicação. De um “sujeito” enuncia-se um “predicado”, o predicado *determina* o sujeito. [...] O que se enuncia no segundo significado, o determinado como tal, sofreu uma restrição em seu conteúdo, se comparado ao que se constatou no primeiro. Toda predicação só é o que é como um mostrar a partir de si mesmo e por si mesmo. O segundo significado funda-se no primeiro. [...] O determinar não descobre, mas, como modo de um mostrar a partir de si mesmo e por si mesmo, *restringe* a visão inicial ao que se mostra como tal – o martelo. *Restringindo a visão*, mostra-se, *expressamente*, o que se revela em sua determinação. Face ao já revelado – o martelo pesado demais – a determinação dá, inicialmente um passo atrás (HEIDEGGER, 2008c, p. 216).

Na predicação, o sujeito é enunciado pela determinação de um predicado. A predicação se funda na demonstração, mas reduz esta. Pois na demonstração, o ente que aparecia objetivado ainda possuía certa remissão ao seu caráter manual. No caso da predicação, o ente já não mais se submete a esta remissão, mas fica determinado completamente pelo seu predicado.

Com isso, até aqui vimos que há uma relação de derivações no processo de desvelamento dos entes e do mundo levado a cabo pelo *Dasein*. Na vivência do mundo, nas ocupações com a utilidade dos instrumentos à mão, se dá a compreensão e a interpretação. O enunciado deriva da compreensão e da interpretação, e vai desvelando os entes, agora como objetos, ou entes simplesmente dados, que já não estão à mão sendo utilizados, mas estão “diante” sendo contemplados. Entre os modos de enunciação, também temos as mesmas relações de derivação. Como vimos, o enunciado primeiro se mostra como demonstração, e deste deriva a predicação.

O enunciado causa certo deslocamento entre o fenômeno que se manifesta no mundo e a descrição do mesmo presente em seu conteúdo. Na demonstração, ao se enunciar sobre algo, este ganha certo destaque de sua conjuntura, mas ainda conserva certa dependência das remissões ao “para quê” do ente. O enunciado, enquanto “predicação”, intensifica o deslocamento e o afastamento do conteúdo do enunciado em relação ao fenômeno que se manifesta no mundo. Se na compreensão do fenômeno dentro do lidar cotidiano o “martelo é muito pesado para determinada obra”, no enunciado “o martelo é muito pesado” ocorre uma redução que consiste em que o fenômeno martelo como o “com quê” do martelar, enquanto elemento constituinte do procedimento em uma obra, se limita a ser simplesmente “pesado”. Nessa redução, manifesta-se um paradoxo onde o predicado passa a ter primazia sobre o sujeito. A predicação, com isso, não deixa de ser uma negação da totalidade do fenômeno que se manifesta no mundo da circunvisão, algo que “desvivifica” a experiência vivida.

O conteúdo com que o enunciado determina algo simplesmente dado é haurido do ser simplesmente dado como tal. A estrutura-“como” da interpretação modificou-se. O “como” já não basta para cumprir a função de apropriar-se do que se compreende numa totalidade conjuntural. No tocante às suas possibilidades de articular relações de remissão, o “como” separou-se da significância constitutiva do mundo circundante. O “como” é forçado a revelar-se com o ser simplesmente dado (HEIDEGGER, 2008c, p. 220).

O enunciado desvela o ente como simplesmente dado (*Vorhanden*). Há enunciados que apresentam o ser simplesmente dado de modo que seu caráter instrumental (*Zuhanden*) ainda está presente, como âmbito do qual foi haurido o ser simplesmente dado. Mas no caso da predicação, o ser simplesmente dado é haurido do próprio caráter de ser simplesmente dado. Se na demonstração o ente que aparece como objeto, remete, ainda, a um conjunto de remissões a vivências no lidar cotidiano, na predicação, o objeto é deduzido de sua própria objetualidade. A linguagem, cada vez mais, se afasta da vivência, podendo chegar a uma desvinculação total em relação aos fenômenos que se manifestam no mundo. A significação das palavras é deixada de lado, e toda a preocupação com a linguagem fica reduzida a sua estrutura “lógico-formal”. Com isso, a expressão “o martelo é pesado” se reduz a algo como “A é B”, o peso e o martelo, e tudo que diz respeito aos seus papéis dentro do todo instrumental são

esquecidos, e se despende esforços em todo o tipo de análise sobre as disposições lógicas da sentença.

A terceira significação do enunciado é a *comunicação*:

Enunciado significa ainda *comunicação*, declaração. Enquanto comunicação, o enunciado está diretamente relacionado com os dois significados anteriores. Ele é um deixar ver conjuntamente o que se mostra a partir de si mesmo e por si mesmo no modo de um determinar-se. O deixar ver conjuntamente comunica e partilha com os outros o ente mostrado a partir de si mesmo e por si mesmo em sua determinação. O que se “comunica e partilha com” é o *ser para* o que se mostra por si mesmo e a partir de si mesmo numa visão comum. Deve-se preservar este ser como ser-no-mundo, a saber, no mundo em que e a partir do qual o que aí se mostra por e a partir de si mesmo vem ao encontro. [...] Enquanto comunicado, o que se enuncia pode ser compartilhado ou não entre os que enunciam e os outros, sem que necessitem ter próximo à mão e à visão o ente que se mostra e determina. O que se enuncia pode ser “passado adiante”. A periferia que se compartilha entre um e outro numa visão se amplia. Ao mesmo tempo, porém, o que se mostra a partir de si mesmo e por si mesmo pode, nesse passar adiante, novamente voltar a velar-se [...] (HEIDEGGER, 2008c, p. 217)

Há duas maneiras pelas quais o estar-aí pode vir à luz na “comunicação”. Uma delas possui ligação direta com o enunciado na primeira e na segunda significação, e chama atenção para o ente. Nesta forma, o enunciado é compartilhado em um mundo comum através dos interlocutores, que ficam voltados para aquilo que é mostrado. Falar é: falar com um “outro” sobre “algo” expressando-lhe.

A outra maneira acontece quando a linguagem se perde da vinculação com o fenômeno que a fundamenta. Nisto temos a *falação* mediana da cotidianidade do *impessoal*. Esta *falação* se caracteriza por se constituir de um agrupamento de palavras *simplesmente dadas* e que são a redução de um fenômeno mais originário: a manifestação de significação encontrada no vir ao encontro com o ente no modo da *Zuhandenheit*.

Observando as dinâmicas que levam a experiência originária com os entes no modo do lidar (*Zuhandenheit*) para um modo derivado, o ser-simplesmente-dado (*Vorhandenheit*), notamos que há uma tendência no *Dasein* a passar de uma experiência originária para percepções derivadas. A experiência originária com um martelo, por exemplo, onde ele aparece como um instrumento para martelar, fixar um prego na parede, ou seja, onde ele aparece como algo inserido em um todo instrumental onde o próprio *Dasein* está inserido em seu lidar, pode passar para uma visão em relação ao

martelo onde ele aparece como mero objeto a ser descrito e enquadrado em categorias. Esta redução da experiência originária a conceitos não traz, em si, algo negativo, pois a objetivação do ente é também uma forma importante em que o ente se desvela para o *Dasein*. O caráter “empobrecedor” desta passagem não está na passagem, em si, mas se dá quando a experiência originária é esquecida. Quando o martelo é percebido, antes de tudo que lhe diz respeito, como conceito ou simples objeto, quando a percepção sobre ele o destaca de sua conjuntura instrumental, dando ao seu caráter categorial o status de verdade ou evidência, aí temos a *queda*, pois na instituição do martelo como ser simplesmente dado, a forma mais originária em que ele se mostra enquanto ente, ou seja, seu caráter de instrumento dentro da circunvisão do lidar, é esquecida.

Essa mesma dinâmica decadente podemos, também, perceber quando a compreensão se torna enunciado. Podemos ver que há alguns modos de enunciado que fazem forte referência à vivência do que está sendo enunciado. Essa vivência constitui o momento onde a compreensão se apropria do ente em sua abertura. Mas à medida que o enunciado vai passando da *mostração* para a *predicação*, e então para a *comunicação*, a compreensão originária do ente vai se perdendo, e os predicados vão se tornando mais determinantes para o mostrar-se do ente do que a própria experiência. O extremo dessa decadência é o momento onde a linguagem se torna objeto de análise apenas do caráter formal das sentenças, e os conteúdos se tornam supérfluos para quem analisa. O conteúdo que é o elemento oriundo da experiência descrita pela sentença passa para segundo plano, e a sentença que deveria ser um meio para a expressão das vivências, se torna um fim em si.

Outro modo em que a experiência originária expressada no enunciado é esquecida para dar-se primazia à “palavra pela palavra” é a *falação*. Esta consiste no agrupamento de palavras *simplesmente-dadas* que não mais atingem, ao serem enunciadas, as experiências originárias que abriram as significações às quais elas se referem.

Para concluirmos esta parte da dissertação, é importante que se mencione o motivo pelo qual Heidegger faz essa crítica à redução da manifestação do ente às categorias do modo *simplesmente-dado* (*Vorhandenheit*). Sua crítica não está na apreensão do ente neste modo, pois esta apreensão também é um modo legítimo em que o *Dasein* faz a leitura de mundo. O modo *simplesmente-dado*, enquanto estrutura

ontológica, é co-originária, ou seja, é uma estrutura do *Dasein* que lhe constitui de forma irreversível. A principal crítica de Heidegger, ao modo de apreensão do ente como *Vorhandenheit*, não está relacionado à sua efetividade. Sua crítica está, principalmente, direcionada para a postura que considera essa relação como ponto de partida do relacionar-se com os entes. Restringir todo o encontro com os entes ao modo *simplesmente-dado* é o erro apontado por Heidegger.

Até aqui apresentamos, de forma geral, os elementos da analítica existencial que vamos examinar. Num segundo momento se apresentou os dois modos em que o *Dasein* faz seu encontro com os entes no mundo, o que se delineou em uma estrutura formada por duas formas de se dar, ou seja, uma originária, que, neste capítulo, estava claramente expresso na *Zuhandenheit*, e outra derivada como a *Vorhandenheit*. A partir de agora, vamos voltar a questões já apresentadas, como o *impessoal*, mas, agora, tentando vincular esse tema com a presença de uma estrutura constituída por esses dois momentos, o originário e o derivado. Não se trata de simplesmente transladar *Zuhandenheit* e *Vorhandenheit* para dentro da estrutura do *impessoal*, pois está claro que isso seria forçar misturas que só causariam confusão. Nossa questão está relacionada à hipótese de que a estrutura composta por originário e derivado não se restringe à relação entre o manual e o ente simplesmente dado, mas que está presente em outros elementos da estrutura do *Dasein*. Muitas vezes essa presença traz semelhanças entre os modos autênticos e a *Zuhandenheit*. Isso não significa dizer que em todos os casos há uma conexão direta, pois em alguns casos sequer existem tais semelhanças. Da mesma forma, os modos decaídos, como o *impessoal* ou a própria objetivação, em muitos casos apresentam semelhanças com a *Vorhandenheit*, a começar pelo fato de serem derivados. No próximo capítulo, vamos adentrar nas estruturas que compõem o *impessoal*, mais precisamente na *Falação*, *Ambiguidade* e na *Curiosidade*.

5 FALAÇÃO, CURIOSIDADE E AMBIGUIDADE

Como já foi visto, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, o *Dasein* sucumbe ao *impessoal* e por ele se deixa dominar. Heidegger afirma ser necessário que se faça a seguinte pergunta: “Quais são os caracteres existenciais da abertura do ser-no-mundo quando o ser-no-mundo cotidiano se detém no modo *impessoal*?” (HEIDEGGER, 2008c, p. 230). Sendo assim, o *impessoal* passa a cumprir um papel de predominância para a compreensão da cotidianidade do *Dasein*. Essa compreensão é fundamental para que se demonstre um fenômeno inerente ao *Dasein*, denominado, por Heidegger, de “estar-lançado” (*Geworfenheit*).

O *impessoal* é um dos modos como o *Dasein* pode fazer sua abertura. Assim, ele é um poder-ser do *Dasein*. Da mesma forma, Heidegger afirma que “o compreender deve ser entendido primordialmente como poder ser do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2008c, p. 230). Então, para entendermos as possibilidades de Ser que o *Dasein* abre no modo *impessoal*, a analítica existencial se propõe a investigar o “compreender” e a “interpretação” próprias do *impessoal*. Os fenômenos da fala, da visão e da interpretação, no *impessoal*, aparecem nos modos da “falação”, “curiosidade” e “ambiguidade”. Essas estruturas, já mencionadas em outros capítulos desta dissertação, serão, agora, melhor aprofundadas.

“A expressão ‘falação’ não deve ser tomada, aqui, em sentido pejorativo. Terminologicamente, significa um fenômeno positivo que constitui o modo de ser do compreender e da interpretação do *Dasein* cotidiano” (HEIDEGGER, 2008c, p. 231). A falação não é, aqui, usada como uma expressão pejorativa, mas, sim, um modo da compreensão e da interpretação. O falar é linguagem, e, assim, já está dado como possibilidade ou horizonte do ato de comunicar. O que é pronunciado não é simplesmente observado e constatado para, derivando-se desta constatação, se criar uma compreensão. O compreender e o interpretar não são momentos derivados do pronunciamento de uma sentença, mas já se dão no ato de se pronunciar.

Como um pronunciamento, a linguagem guarda em si uma interpretação da compreensão do *Dasein*. Assim como a linguagem, também essa interpretação não é algo simplesmente dado, mas o seu ser contém em si um modo de ser do *Dasein*. Dentro de certos limites e imediatamente, o *Dasein* está entregue à interpretação, na medida em que essa regula e distribui as

possibilidades do compreender mediano e de sua disposição. (HEIDEGGER, 2008c, p. 231)

Tanto a linguagem quanto a interpretação não são entes objetivados, eles possuem, em seu Ser, um modo de ser no qual o *Dasein* faz sua abertura de mundo. Heidegger afirma que o *Dasein* está entregue à interpretação porque, na imediatidade de sua abertura, a interpretação dá forma, “regula e distribui” as possibilidades da disposição e da compreensão. As disposições do *Dasein*, ao se manifestarem, de imediato já estão submetidas à interpretação.

Na totalidade de suas articulações de significado, o pronunciamento preserva um compreender do mundo que se abriu e, de maneira igualmente originária, um compreender da copresença dos outros e do próprio ser-em. A compreensão que, assim, já se acha inserida no pronunciar-se refere-se tanto à descoberta já estabelecida e herdada dos entes como a cada compreensão de ser e às possibilidades e horizontes disponíveis para novas interpretações e novas articulações conceituais (HEIDEGGER, 2008c, p. 231).

A compreensão, estando inserida no pronunciamento, articula o conjunto dos significados tanto na atualização do modo como o *Dasein* percebe os entes já conhecidos e interpretados, quanto às novas constatações, articulações conceituais, e interpretações e projeção das possibilidades que se abrem. A constatação, classificação ou o que é planejado em relação às possibilidades também estão já compreendidos na interpretação do mundo em sua abertura. O pronunciar-se preserva um compreender em relação à abertura de mundo.

Dentro disso, Heidegger coloca que a constatação da fala a partir de uma indicação do fato deve ser sucedida por um questionamento sobre o modo de ser existencial da fala enquanto pronunciamento. Se a fala não é, em seu modo de ser, um ente objetivado, o que se deve questionar é “o que é seu ser” e o que ele diz sobre o modo de ser cotidiano do *Dasein*.

“A fala que se pronuncia é comunicação. A tendência ontológica da comunicação é fazer o ouvinte participar do ser que se abriu para o sobre que se fala” (HEIDEGGER, 2008c, p. 232). Sendo o que é pronunciado na fala uma comunicação, ela possui, em seu ser, a tendência de trazer o ouvinte para a abertura de ser que foi pronunciada. A fala sempre fala sobre um ente que se abriu. Comunicar é fazer o ouvinte participar deste ser que veio ao encontro na abertura de mundo a que se refere aquele que fala.

De acordo com a compreensibilidade mediana já dada na linguagem falada que se articula nesse pronunciar-se, a fala comunicada pode ser compreendida amplamente sem que o ouvinte se coloque num ser que compreenda originariamente do que trata a fala. Não se compreende tanto o referencial da fala, mas só se escuta aquilo que já se falou na falação. Esta é compreendida, e aquele só mais ou menos e por alto (HEIDEGGER, 2008c, p. 232).

Então, entrando na fala que comunica dentro da cotidianidade, a comunicação se dá em uma compreensão mediana. Nessa compreensão mediana, o que é falado é compreendido pelo ouvinte, mesmo que ele não se coloque num ser que compreenda originariamente a vivência do que foi falado. Aqui, vemos uma conexão com o fenômeno que torna o ente que se abre na manualidade (*Zuhandenheit*) e o que se deriva deste modo, ou seja, o ente-simplesmente-dado (*Vorhandenheit*). Na falação, isto é, a fala que comunica na compreensão mediana, temos uma compreensão deslocada das vivências comunicadas. Compreende-se “o que se fala”, ou seja, “o que se escuta”, mas o referencial da fala, a vivência originária à qual a fala se refere, não é compreendida. Ou se ela é compreendida, não é na mesma intensidade da compreensão sobre a “fala simplesmente escutada”, mas só “mais ou menos” ou “por alto”.

A comunicação não “partilha” a referência ontológica primordial como referencial da fala, mas a convivência se move dentro de uma fala comum e numa ocupação com o falado. O seu empenho é para que se fale. O que se diz, o dito e a dicção empenham-se agora pela autenticidade e objetividade da fala e de sua compreensão (HEIDEGGER, 2008c, p. 232).

A comunicação não se ocupa com o que é comunicado, ela se ocupa apenas com o falado. A referência ontológica primordial se desloca do referencial da fala, mas o que se partilha é simplesmente a fala comum dentro da qual a convivência se move. O empenho da fala não é mais a vivência da abertura de mundo a que ela se refere, o empenho da fala é simplesmente para que “se fale”. Tudo o que se diz e como se diz têm o empenho de dar objetividade e autenticidade à fala e à compreensão da mesma.

Dado que a fala perdeu ou jamais alcançou a referência ontológica primária ao referencial da fala, ela nunca se comunica no modo de uma apropriação originária deste sobre o que se fala, contentando-se com repetir e passar adiante a fala (HEIDEGGER, 2008c, p. 232)

A comunicação da falação nunca se dá no modo de uma apropriação originária sobre o que se fala, ela se contenta simplesmente em “repetir e passar adiante a fala”. Isto se dá, porque a falação jamais atingiu, ou perdeu, a referência ontológica primária do que é falado. “O falado na falação arrasta consigo círculos cada vez mais amplos, assumindo um caráter autoritário. As coisas são assim como são porque é assim que delas (impessoalmente) se fala” (HEIDEGGER, 2008c, p. 232).

A falação possui também uma face autoritária. No simples “ouvir e passar adiante” que lhe caracteriza, o que é repetido vai se ampliando, atingindo cada vez círculos maiores, e, com isso, vai ganhando caráter de evidência. O que “se diz” é inquestionável, o que se diz é tomado como “verdade” porque “é assim que delas se fala”. Nessa inquestionabilidade reside o caráter autoritário da falação do *impessoal*. “Repetindo e passando adiante a fala, potencia-se a falta de solidez. Nisso se constitui a falação” (HEIDEGGER, 2008c, p. 232).

A mera repetição que constitui a falação a destitui de toda solidez. A falta de vínculos com a experiência originária vai esvaziando o conteúdo da fala que se torna um mero falar por falar. Essa repetição vazia da falação não é exclusividade do uso oral da fala. Ela também se manifesta na escrita.

A falação não se restringe apenas à repetição oral da fala, mas expande-se no que escreve enquanto “escrivinhação”. Aqui, a repetição da fala não se funda tanto no ouvir dizer. Ela se alimenta do que se lê. A compreensão mediana do leitor *nunca poderá* distinguir o que foi haurido e conquistado originariamente do que não passa de mera repetição. E mais ainda, a própria compreensão mediana não tolera tal distinção, pois não necessita dela, já que tudo compreende (HEIDEGGER, 2008c, p. 232).

A falação se caracteriza por descolar o falado de sua experiência originária. O falado vale pelo falar e não pelo solo fenomenal que originou o que está sendo enunciado na fala. Assim, o “falar sobre algo”, que é uma derivação do “vivenciar algo”, passa a ser a expressão principal da compreensão de mundo do *Dasein*, tornando a experiência originária algo esquecido ou merecedora de menor atenção. No caso da “escrivinhação” (Gescreibe) as coisas inquestionadas e supostamente evidentes, não são repetidas pelo “falar por falar”, mas pelo “ler por ler”. Nisso, o leitor lê e repete o que leu sem conseguir (ou até sem se preocupar) distinguir se o que foi lido foi conquistado a partir de uma experiência original ou se também é uma mera repetição. A

compreensão mediana, por ter contornos autoritários, não tolera a distinção entre estes dois momentos da compreensão de mundo, que são o originário e o derivado. Na cotidianidade mediana tudo é o mesmo, pois nela há sempre uma tendência ao nivelamento, o que causa a sensação de que tudo está compreendido.

A falta de solidez da falação não lhe fecha o acesso ao que é público, mas o favorece. A falação é a possibilidade de compreender tudo sem se ter apropriado previamente da coisa. A falação se previne do perigo de fracassar na apropriação. A falação que qualquer um pode sorver sofregamente não apenas dispensa a tarefa de um compreender autêntico como também elabora uma compreensibilidade indiferente da qual nada é excluído (HEIDEGGER, 2008c, p. 232-233).

O nivelamento carente de solidez que se ancora na pretensão da “evidência” e na inquestionabilidade característicos da falação, lhe facilitam o acesso ao público. Ela é sedutora no que diz respeito à publicidade do *Dasein*, pois nela tudo pode ser compreendido sem que se faça a apropriação originária desse conteúdo. Não há perigo de fracasso em se fazer a apropriação de algo, pois nessa apropriação não é buscada, ou pior, a apropriação originária é confundida com o que é simplesmente falado. A falação oferece a possibilidade de que se fale sem perigos, de que se “sorva sofregamente dela”, porque ela dispensa a tarefa de um “compreender autêntico”. O perigo do erro também é afastado porque o “compreender” da falação é indiferente, não há distinção autêntica sobre nada, nada é excluído. Isto se dá porque a falação é parte da estrutura do *impessoal*, que traz junto em seu modo de ser, o elemento da ambiguidade.

É necessário colocar que nem toda fala é “falação”. A fala pertence à constituição fundamental do *Dasein*. A fala reflete a abertura de mundo do *Dasein* e expressa suas considerações, sua compreensão e seu relacionar-se com os entes intramundanos. A falação é uma possibilidade que a fala originária traz. A fala, em sua originariedade, possui em si a apropriação do solo fenomenal das vivências de mundo, a falação é uma derivação da fala originária. Seu caráter derivado se mostra na sua condição de “falar por falar”, de forma já distante da experiência que origina o falado. A falação também cumpre a função de encobrir o “vir ao encontro” dos entes intramundanos.

Ela (a fala) traz a possibilidade de se tornar falação e, com isso, de manter o ser-no-mundo não tanto numa compreensão estruturada, mas de trancar e

encobrir os entes intramundanos. Para isso, porém, não necessita da intenção de enganar. A falação não tem o modo de ser em que *apresenta conscientemente* algo como algo. O que é sem solo ou fundamento já lhe basta para transformar a abertura em fechamento. Pois o que foi dito já foi sempre compreendido como algo “que diz”, ou seja, que descobre (HEIDEGGER, 2008c, p. 233).

O encobrimento dos entes não se dá pela objetivação, ou seja, ela não é uma restrição do ente à sua condição de simplesmente dado (*Vorhandenheit*) ocultando o seu aparecer no mundo das ocupações (*Zuhandenheit*). O ente não é encoberto por aparecer em sentenças objetificadoras como “algo é algo”. Este encobrimento, tampouco se dá por uma intenção de enganar. O que ocorre é que a falação desestrutura a compreensão do ser-no-mundo, e retira o fundamento da abertura do *Dasein* para os entes. Esta abertura, na falta de um fundamento, torna-se fechamento. Pois o “dizer por dizer” fecha a conexão entre o dito e o seu solo fenomenal, ou seja, entre o dito e a base do fundamento do referencial. “A falação é, pois, por si mesma, um fechamento, devido à sua própria *abstenção* de retornar à base e ao fundamento do referencial” (HEIDEGGER, 2008c, p. 233).

A falação possui a pretensão de “postergar e retardar toda e qualquer questão e discussão” (HEIDEGGER, 2008c, p. 233), isso favorece a confusão entre a compreensão autêntica do referencial da fala e a falação, que “diz” sem comprometimento com tal fundamento, e por vezes, com a convicção equivocada de que o fundamento já está no simples “dizer por dizer”.

A falação é um modo de expressão que está consolidada no *Dasein*. Isso não significa que ele seja o único modo de expressão. Essa consolidação é presente pela própria condição do *Dasein* de permanecer nesta forma de expressão na maior parte do tempo. Todos nós conhecemos e aprendemos, sempre, muitas coisas, dessa maneira. E muitas coisas jamais conseguem ultrapassar essa compreensão mediana.

O *Dasein* nunca consegue subtrair-se a essa interpretação cotidiana em que ela cresce. Todo compreender, interpretar e comunicar autênticos, toda redescoberta e nova apropriação cumprem-se nela, a partir dela e contra ela. Não é possível um *Dasein*, que não sendo tocado nem desviado pela interpretação mediana, pudesse colocar-se diante da paisagem livre de um “mundo” em si, para apenas contemplar o que lhe vem ao encontro (HEIDEGGER, 2008c, p. 233).

A contemplação das coisas que estão no mundo é impossível de acontecer descolada do mundo. O *Dasein* está tomado pelo mundo, não podendo contemplá-lo de modo descolado. Esse “estar tomado pelo mundo” é que carrega em si a disposição mediana do *Dasein*. Ele faz sua abertura de mundo já condicionado pela publicidade, pois está tomado por este mundo que possui em si outros elementos, o público. A interpretação mediana está sempre presente na compreensão do *Dasein*, não sendo a única, mas sendo a mais abrangente. Assim, toda compreensão, interpretação e comunicação autêntica e toda redescoberta ou nova apropriação ocorrem na interpretação mediana, “a partir dela e contra ela”.

O predomínio da interpretação pública já decidiu até mesmo sobre as possibilidades de sintonização com o humor, isto é, sobre o modo fundamental em que o *Dasein* é tocado pelo mundo. O impessoal prescreve a disposição e determina o quê e como se “vê” (HEIDEGGER, 2008c, p. 233).

Até mesmo a maneira como o humor se sintoniza está sempre sendo condicionado pela publicidade. O “como” o *Dasein* é afetado ou não pelo mundo, a delimitação do horizonte de manifestação da disposição e a determinação do “quê” e “como se vê”, estão sempre em maior ou menor grau, submetidos à publicidade.

A falação constitui o modo de ser da compreensão desenraizada do *Dasein*. Ela não se apresenta como estado simplesmente dado de algo simplesmente dado, mas, existencialmente sem raízes, ela mesma é no modo de um contínuo desenraizamento. Do ponto de vista ontológico, isso significa: como ser-no-mundo, o *Dasein* que se mantém na falação cortou suas remissões ontológicas primordiais, originárias e legítimas com o mundo, com a copresença e com o próprio ser-em. Ela se mantém oscilante e, desse modo, sempre é e está junto ao “mundo”, com os outros e consigo mesma (HEIDEGGER, 2008c, p. 233-234).

Heidegger afirma que a falação é uma compreensão que aparece em um modo desenraizado porque ela se caracteriza por estar descolada do solo fenomenal onde a compreensão mais autêntica acontece. Por não ser uma compreensão originária, e sim uma derivação da mesma, e por muitas vezes encobrir o originário, tomando o derivado como ponto de partida, que a falação é uma interpretação sem raiz. Ela não é uma faceta simplesmente dada de algo simplesmente dado, que por ser “simplesmente dado” não tem raiz. Faz parte de sua essência estar em um contínuo desenraizamento. O “falar por falar” corta as remissões do *Dasein* “ontológicas, primordiais, originárias e legítimas”

com o mundo, com a copresença e com o ser-em. Pois a relação do *Dasein* com os outros entes que possuem o modo *Dasein*, com o mundo, e com sua condição de estar no mundo, possui uma dimensão originária que é cortada ou descolada da compreensão quando ela se norteia pela falação. Assim, o *Dasein* fica “junto ao mundo, com os outros e consigo mesmo”, desvinculado das condições vivenciais originárias que constituem estas relações. A relação mesma possui um sentido de ser originário, que na falação e no “relacionar-se” no modo *impessoal* se perde, permanecendo apenas este “relacionar-se” sem raíz.

Heidegger ainda afirma que a falação não é uma negação da fala ou da compreensão. Ela está na condição do *Dasein*, por ele ser um ente que possui como especificidades uma abertura de mundo constituída pela “fala compreensiva” e sintonizada numa disposição. Esta fala e esta disposição estão submetidas ao estar lançado no mundo, tomado pelo mundo, e isto, que é essencial do *Dasein*, é que possibilita a perda da raíz. Assim, o desenraizamento não é um não ser, mas perfaz a realidade mais cotidiana e mais persistente do *Dasein*. A interpretação mediana se caracteriza por estar encoberta sob a proteção de autocerteza e autoevidência, elementos estes responsáveis por sua falta de solidez.

O status do “evidente” também está presente no modo objetivado (simplesmente-dado/*Vorhandenheit*) de encontro com os entes, o que demonstra que estes dois modos derivados de uma experiência originária, ou seja, a *Vorhandenheit* e a falação do *impessoal*, possuem como semelhanças, além do fato de serem “derivados” e não “originários”, o fato de carregarem o caráter de “evidente” e de “certeza”.

O *impessoal*, também possui em sua estrutura, outros modos do compreender que são desenraizados. Assim como o falar decai para a “falação”, o “ver” também possui um modo decaído. Este modo é chamado “curiosidade”. A curiosidade é uma tendência ontológica para “ver”, pela qual a visão se mostra ao *Dasein*, quando este está dominado pela cotidianidade. “Em suas características, a curiosidade não se limita a ver, exprimindo a tendência para um tipo especial de encontro perceptivo com o mundo” (HEIDEGGER, 2008c, p. 234).

O “ver” da curiosidade não se reduz ao sentido fisiológico da visão, ou seja, não é a capacidade do homem de, através de um órgão localizado no rosto, chamado “olho”, apreender imagens, cores, formas, tonalidades luminosas. O “ver” da curiosidade, como

a própria disposição da visão mais originária, tem mais a ver com uma espécie de percepção intuitiva, ou “um tipo especial de encontro com o mundo”.

Heidegger coloca que na filosofia grega a curiosidade era descrita como o “prazer de ver”. “O tratado que figura em primeiro lugar na coletânea dos escritos ontológicos de Aristóteles começa com a seguinte frase: ‘no ser do homem reside, de modo essencial, o acurar do ver’” (HEIDEGGER, 2008c, p. 234-235). Buscando descobrir a origem da pesquisa científica acerca dos entes a partir da visão, como modo de ser do *Dasein*, Heidegger se debruça na interpretação grega da gênese existencial da ciência. Segundo ele, esta interpretação nos leva à conclusão de que a verdade originária e autêntica habita na “intuição pura”, e que o ser é tudo que se mostra numa “percepção puramente intuitiva”. Dentro disso, essa “intuição pura” é colocada como “um tipo de ver”, e somente esse “tipo de ver” descobre o ser. Essa concepção, segundo Heidegger, se tornou fundamento da filosofia ocidental, e serviu de base para a dialética de Hegel.

A visão e a curiosidade aparecem, em Santo Agostinho, quando este interpretou a concupiscência, e percebeu, nela, um primado “curioso do ver”. A palavra “ver” é utilizada em diversos sentidos; o conhecimento de algo, muitas vezes, é vinculado a essa palavra, o que faz com que ela ultrapasse os limites do sentido da visão. Palavras que designam outros sentidos, como saborear ou cheirar, não possuem a mesma amplitude.

É que não dizemos: escuta como brilha, ou cheira como luz, ou saboreia como resplandece ou toca como irradia; mas dizemos em tudo isso: vê, pois dizemos que tudo isso é visto. [...] entretanto, nós não dizemos apenas: vê como brilha o que só os olhos podem perceber. [...] Mas também dizemos: vê como soa, vê como cheira, vê como isso tem gosto, vê como é duro (HEIDEGGER, 2008c, p. 235).

Sendo a ideia do “ver” detentora de propriedades que extrapolam os limites da visão (vê como cheira, vê como é gostoso), coisa que não ocorre com os outros sentidos (é errôneo dizer “cheira como é belo” ou “escuta como é cheiroso”), a faculdade dos olhos passa a abarcar todos os sentidos. Por isso, as experiências sensíveis são também denominadas “concupiscência dos olhos”. O conhecimento passa a dar, no ato de conhecer, primazia aos olhos, pois o “esforço de ver” é apropriado pelos outros sentidos. “Denomina-se a experiência dos sentidos de concupiscência dos olhos porque,

quando se trata de conhecer, também os outros sentidos se apropriam, analogamente, do esforço de ver, em que os olhos têm a primazia” (HEIDEGGER, 2008c, p. 236).

Depois de descrever a visão e a curiosidade na tradição, Heidegger explica como se dá esse processo no ser-no-mundo. Este, num primeiro momento, sempre se encontra no mundo das ocupações. Na ocupação, a circunvisão desvela os entes intramundanos a partir do estar-à-mão desses entes.

O ser-no-mundo está, numa primeira aproximação, empenhado no mundo das ocupações. A ocupação é dirigida pela circunvisão que descobre o que está à mão e o preserva neste estado de descoberta. A circunvisão confere a todos os desempenhos e a todos os dispositivos a pista de procedimento, os meios de execução, a ocasião adequada e o momento apropriado. A ocupação pode descansar, no sentido de interromper o desempenho com o repouso ou de finalizá-lo. No descanso, a ocupação não desaparece. A circunvisão é que, sem dúvida, se libera por não mais se achar comprometida com o mundo do trabalho. No repouso, a cura se recolhe à liberdade da circunvisão (HEIDEGGER, 2008c, p. 236).

Na circunvisão das ocupações é que se configuram os modos de proceder, de executar, o momento apropriado de cada ação, o tempo e a forma mais adequadas de se relacionar com os entes. Quando ocorre o descanso da ocupação, esta permanece ali; o trabalho a fazer, os elementos que compõem as funções e tarefas estão ali, e permanecem sendo “instrumentos”, elementos de uma circunvisão ocupacional. O que muda no descanso não é a presença da ocupação ou a natureza dos instrumentos. A mudança se dá pelo fato de que a circunvisão se libera do comprometimento com o mundo do trabalho.

A descoberta do mundo do trabalho, própria da circunvisão, tem o caráter ontológico do dis-tanciar. A circunvisão liberada já não tem mais nada à mão, de cuja proximidade tivesse de se ocupar. Sendo essencialmente em distanciando, cria para si novas possibilidades de distanciar; isto significa, tende e se movimenta partindo do que se acha mais proximamente à mão, rumo ao mundo distante e estranho (HEIDEGGER, 2008c, p. 236).

A circunvisão liberada descobre o mundo do trabalho, agora não mais inserido nele, mas distanciando-se dele. Neste momento, ela já não tem mais nada à mão, nada próximo, pois não precisa se ocupar. Esse movimento, não mais restrito aos limites da ocupação que compromete o ser-no-mundo com as necessidades que as tarefas impõem, pode movimentar-se livremente pelos entes intramundanos, que não estando mais à

mão, não possuem mais os papéis definidos da ocupação. Isso permite que a circunvisão tenha uma ampliação de sua relação com os entes, pois ela pode, partindo dos entes mais proximamente à mão, se movimentar rumo ao mundo mais distante e mais estranho. Distanciando-se, a circunvisão não mais se ocupa do que está à mão no cumprimento de uma tarefa, mas se resume ao “ver” o mundo somente em seus “aspectos”. Ele observa aspectos das coisas do mundo, não mais se ocupa diretamente dele. Pelo aspecto, o distante se aproxima do *Dasein*, não como instrumento, mas como ente simplesmente dado.

Repousando e permanecendo, a cura transforma-se em ocupação das possibilidades de ver o “mundo” somente em *seus aspectos*. O *Dasein* busca o distante somente para torná-lo, em seu aspecto, próximo de si. O *Dasein* só se deixa arrastar pelo aspecto do mundo. Trata-se de um modo de ser onde ela se ocupa em tornar-se desprendida de si mesma enquanto ser-no-mundo, desprendida do ser junto ao que imediatamente está à mão na cotidianidade (HEIDEGGER, 2008c, p. 236).

O *Dasein*, neste distanciar-se do ente enquanto instrumento, desprende-se do “estar junto ao mundo”, o que faz com que o ser-no-mundo se desprenda de si mesmo. Nesse desprender-se, o ser-no-mundo já não se ocupa mais em ver para compreender, o ver passa a ter valor pelo “simples ver”. Esse “ver por ver” caracteriza a curiosidade.

A curiosidade liberada, porém, ocupa-se em ver, não para compreender o que vê, ou seja, para chegar a ele num ser, mas *apenas* para ver. Ela busca apenas o novo a fim de, por ele renovada, correr para uma outra novidade. Esse acurar em ver não trata de apreender e nem de ser e estar na verdade através do saber, mas sim das possibilidades de abandonar-se ao mundo. Por isso, a curiosidade caracteriza-se, especificamente, por uma impermanência junto ao que está mais próximo. Por isso também não busca o ócio de uma permanência contemplativa e sim a excitação e inquietação mediante o sempre novo e as mudanças do que vem ao encontro. Em sua impermanência, a curiosidade se ocupa da possibilidade contínua de *dispersão* (HEIDEGGER, 2008c, p. 236-237).

A curiosidade desprende o ser-no-mundo de si mesmo, e retira do ver sua vocação para o conhecer. O ver da curiosidade não se preocupa em chegar ao ser, nem em chegar à verdade através do saber. Ele apenas busca o “novo pelo novo”, assim que encontra uma novidade, esta já está velha, e o “ver curioso” precisa ir em busca de outra novidade.

O “ver curioso” não busca apreender o mundo, nem com ele o *Dasein* apreende a si mesmo, o que acontece é um “abandonar-se ao mundo”. Esse abandonar-se que busca sempre a novidade, sem deter-se nela e aprofundar-se em seu ser, que vai pulando “de novo em novo” de forma superficial, caracteriza um elemento importante da curiosidade: a “impermanência junto ao que está mais próximo.” Com isso, o repouso da ocupação que decai em curiosidade não busca um ócio contemplativo, mas uma constante excitação e inquietação pelo novo, uma ansiedade insaciável, posto que o novo instantaneamente perde o valor e se torna velho, fazendo com que o *Dasein* fique pulando de novidade em novidade. Esse não se ater de forma permanente a nada traz à tona outro elemento de que a curiosidade se ocupa: “a possibilidade contínua de dispersão”. Por isso, Heidegger destaca que a curiosidade nada tem a ver com a “contemplação admiradora dos entes”, que permite a apreensão de certos conhecimentos. A curiosidade busca a “admiração pela admiração”, o simples e vazio “espantar-se”, disposições estas que não favorecem a compreensão de nada.

Ela (a curiosidade) se ocupa em providenciar um conhecimento para simplesmente ter-se tornado consciente. Os dois momentos constitutivos da curiosidade, a *impermanência* no mundo circundante das ocupações e a *dispersão* em novas possibilidades, fundam a terceira característica essencial desse fenômeno, que chamamos de *desamparo*. A curiosidade está em toda parte e em parte nenhuma. Este modo de ser-no-mundo desvela um novo modo de ser do *Dasein* cotidiano em que ela se encontra constantemente desenraizada (HEIDEGGER, 2008c, p. 237).

O “ver curioso” não quer de fato conhecer o que vê. Todo conhecimento buscado é um impulso em tornar algo “consciente”, não no sentido de uma compreensão mais profunda, mas um simples “dizer que sabe” ou “dizer que viu”. Impermanência e desamparo, dois momentos constitutivos da curiosidade, fundam uma terceira característica fundamental do “ver curioso”, que Heidegger chama “desamparo”. Isso consiste em a curiosidade estar em toda parte e, ao mesmo tempo, estar em parte nenhuma; ela viu tudo, mas não sabe nada. Com isso, podemos perceber que a curiosidade é mais um modo de ser do *Dasein* em que ele está permanentemente “desenraizado”. Isso significa que ele está descolado da experiência originária do “ver”, decaindo num modo derivado de visão, da mesma forma que a *Vorhandenheit* é um modo derivado e descolado da experiência originária, ou seja, do mundo das ocupações, a *Zuhandenheit*. Não é à toa que o “ver curioso” se inicia no repouso da ocupação e no

distanciamento da circunvisão do mundo do trabalho, que não desvela mais o ente como à mão, mas como objeto de contemplação.

Os caminhos da curiosidade são regidos pela falação. É a falação que dita o que deve ser visto, lido, escutado ou observado. Esses modos decaídos da fala e da visão, ou seja, falação e curiosidade, não são modos que andam lado a lado, na verdade um sempre é arrastado pelo outro em sua tendência ao desenraizamento. A sensação de compreender tudo, característica da curiosidade, e a pretensão de se falar de tudo, que constitui o falatório, criam a ilusão de que se vive uma vida autêntica e “cheia de vida”.

“A curiosidade, que nada perde, e a falação, que tudo compreende, dão ao *Dasein*, que assim existe, a garantia de uma vida ‘cheia de vida’, pretensamente autêntica” (HEIDEGGER, 2008c, p. 237). A pretensão de falar de tudo sem saber nada ou estar em todos os lugares não estando em nenhum, trazem à luz um terceiro fenômeno da abertura do *Dasein* cotidiano, que é a ambiguidade.

Na convivência cotidiana, onde tudo pretensamente “se sabe” e todos podem falar qualquer coisa, não se consegue ter uma compreensão autêntica do que realmente se abre ou não na abertura de mundo do *Dasein*. Essa ambiguidade que a tudo domina (aberto/fechado, conhecido/desconhecido) abre-se, além da relação do *Dasein* com o mundo, também à convivência como tal e à relação de ser do *Dasein* consigo mesmo. “Tudo parece ter sido compreendido, captado e discutido autenticamente quando, no fundo, não foi. Ou então parece que não o foi quando, no fundo, já foi” (HEIDEGGER, 2008, p. 238).

A ambiguidade confunde abertura e fechamento. Com isso, aquilo que não foi suficientemente compreendido aparece como já superado, e aquilo que já foi superado, esgotado ou compreendido completamente aparece como atual e incompreendido. Esse fenômeno não diz respeito apenas ao tratamento com as coisas suscetíveis de uso. Ele já se consolida no poder ser do *Dasein*, no aparecer, no perceber e no projetar-se do *Dasein* em suas possibilidades. Na própria abertura da possibilidade a ambiguidade já está consolidada.

Não somente todo mundo conhece e discute o que se dá e ocorre, mas que “propriamente” deve ser feito. Todo mundo sempre já pressentiu e farejou de antemão o que outros já pressentiram e farejaram. Esta atitude de estar na pista e, na verdade, a partir do ouvir dizer – quem autenticamente “está na pista” não fala sobre isso – é o modo mais traiçoeiro em que a ambiguidade

propicia ao Dasein possibilidades, a fim de sufocá-lo em sua força (HEIDEGGER, 2008c, p. 238).

Na ambiguidade todo mundo fala de tudo, todos já sabem sobre o que vai acontecer e como se deve agir. O relacionar-se ambíguo projeta o futuro com total certeza, e mesmo que o tempo prove o equívoco de tal projeção, ele se atualiza e age como se nunca tivesse projetado de outra forma que não a que se confirmou. A partir do “ouvir dizer” todos se sentem inseridos no assunto, quando quem realmente está inserido nada diz. Assim, a ambiguidade apresenta sua face mais traiçoeira, pois tornando tudo já descoberto e compreendido ele sufoca o vigor de uma compreensão mais autêntica. O ouvir dizer cria a sensação de já se ter vivenciado originariamente, sem que a vivência ocorra de fato.

O que é pressentido e farejado impessoalmente pode ser transformado ou desmentido sem que isso cause frustração àquele que pressentiu errado, pois a ambiguidade se encarrega de dar tons de desinteresse pelo ocorrido. Uma vez que qualquer interesse só subsiste no modo da curiosidade e da falação, tudo que se fareja se dá como um “mero pressentimento em comum”, que não carrega em si nenhum compromisso. O pressentimento que não consiste em uma vivência ou em uma ocupação, que é um mero estar junto, “recusa o compromisso do acompanhamento no momento em que se dá início à realização do que se pressentiu” (HEIDEGGER, 2008c, p. 238). Essa recusa se dá pelo fato de que a curiosidade busca o abandono do *Dasein* por si mesmo. Quando o que é pressentido pela curiosidade se realiza, isso remete o *Dasein* a si mesmo, anulando o poder da falação e da curiosidade. A forma de a falação e a ambiguidade se vingarem disso é desapegando o *Dasein* do que se realizou, para que ele perca esse elemento que lhe remete a si mesmo, fazendo-o retornar à condição de estar abandonado ao mundo.

“É que, com a realização, o Dasein se vê sempre remetido a si mesmo. A falação e a curiosidade perdem seu poder. E, por isso, se vingam” (HEIDEGGER, 2008c, p. 238). Quando o que é pressentido pela cotidianidade ambígua se realiza, ela logo lança mão da fácil constatação de que qualquer um poderia realizar ou que, o que aconteceu foi óbvio, o que enfraquece a singularidade do fato. A realização arranca do pressentimento curioso a oportunidade de seguir pressentindo.

Face à realização do que se pressente em comum, a falação lança logo mão de uma constatação fácil: isso qualquer um poderia ter feito, pois também já o tinha pressentido. Em última instância, a falação não está sequer empenhada em que o que ela pressente e constantemente requer aconteça realmente. Pois, com isso, ser-lhe-ia arrancada a oportunidade de continuar pressentindo (HEIDEGGER, 2008c, p. 238).

Como o tempo da falação é bem mais veloz, tudo já surge ultrapassado. Quando algo se realiza, a falação já estava há muito tempo em outra. O que se pressentiu, quando realizado, já chegou muito tarde em relação às novidades mais recentes. A falação e a curiosidade fazem com que o que surgiu autenticamente, ao tornar-se público, já nasça velho. Só quando o interesse comum se acaba que a falação encobridora perde a vigência. Com isso, o autenticamente nascido pode aparecer em suas possibilidades positivas.

Em sua ambiguidade, a falação e a curiosidade cuidam para que aquilo que se criou autenticamente novo já chegue envelhecido quando se torna público. Este só consegue libertar-se em suas possibilidades positivas, quando a falação encobridora perde a voga, e o interesse ‘comum’ morre (HEIDEGGER, 2008c, p. 239).

Heidegger afirma que a interpretação pública, por ser ambígua, proporciona “pressentimentos curiosos” e “falas adiantadas”. O pressentimento no *impessoal* é curioso e a fala, por viver em busca frenética por novidade, é adiantada. As ações e realizações já surgem ultrapassadas, taxadas de retardatárias, graças a essas “falas” e “pressentimentos”. “A ambiguidade da interpretação pública proporciona as falas adiantadas e os pressentimentos curiosos com relação ao que propriamente acontece, carimbando assim as realizações e as ações com o selo de retardatário e insignificante” (HEIDEGGER, 2008c, p. 239).

No *impessoal*, o compreender do *Dasein* não vê a si mesmo nos seus projetos, pois ele não está em si, mas por aí, ambigualmente. Os projetos do *Dasein* vinculados ao falatório, no que toca suas possibilidades ontológicas autênticas, não são projetos seus; não são projetos, de fato, são, no máximo, desejos distantes. O *Dasein*, nesse caso, está perdido na convivência cotidiana, que é totalmente controlada pela curiosidade e o falatório onde “cotidianamente tudo e, no fundo, nada acontece”. Por isso, seus projetos não são “seus”, ou não são “projetos”.

Desse modo, no impessoal, o compreender do *Dasein* não vê a si mesmo em seus projetos, no tocante às suas possibilidades ontológicas autênticas. O *Dasein* é e está sempre “por aí” de modo ambíguo, ou seja, por aí na abertura pública da convivência, onde a falação mais intensa e a curiosidade mais aguda controlam o “negócio”, onde cotidianamente tudo e, no fundo, nada acontece (HEIDEGGER, 2008c, p. 239).

Apesar de nada acontecer de forma autêntica na ambiguidade, ela possui a sensação de que é nela que tudo se decide, mesmo sendo impossível qualquer definição devido a seu caráter ambíguo. “Essa ambiguidade oferece à curiosidade o que ela busca e confere à falação a aparência de que nela tudo se decide.” (HEIDEGGER, 2008c, p. 239) A ambiguidade domina a convivência do ser-no-mundo. Da mesma forma que o *Dasein* está “por aí”, o outro também está “por aí”. O que se sabe do outro não é oriundo da vivência, ou de uma convivência no sentido originário do vivenciar a relação implicando-se nela. No *impessoal*, a convivência com o outro se dá pelo que se ouviu impessoalmente dele. Não há um lugar do si mesmo, um lugar do outro, um lugar do conviver, o único lugar que há é um “por aí”, uma ausência de lugar. Tanto o *Dasein* como o outro estão “por aí”. Na falação, sempre se presta primeiro atenção no que o outro faz, assim a própria singularidade se torna secundária.

Esse modo de ser da abertura do ser-no-mundo também domina inteiramente a convivência como tal. Numa primeira aproximação, o outro “está por aí” pelo que se ouviu impessoalmente dele, pelo que se sabe e se fala a seu respeito. A falação logo se insinua dentre as formas de convivência originárias. Todo mundo presta primeiro atenção em como o outro se comporta, no que ele irá dizer. (HEIDEGGER, 2008c, p. 239)

Heidegger ainda destaca que a convivência no *impessoal* não é uma simples “justaposição” entre entes que possuem o modo *Dasein*, onde uns são indiferentes em relação aos outros. Esta convivência se dá num escutar uns aos outros “secretamente”, um prestar atenção “ambíguo e tenso”. “Sob a máscara do ser um para o outro atua o um contra o outro” (HEIDEGGER, 2008c, p. 239).

Também é importante que não se pense que a ambiguidade parte de gestos conscientes e intencionais, ou que algum *Dasein* singular por deliberada vontade protagonize ações que detonem processos de ambiguidade entre aqueles com quem ele convive. É na própria condição do estar lançado do ser-no-mundo, em uma convivência também “lançada”, que subsiste o fenômeno da ambiguidade.

Deve-se considerar que a ambiguidade não nasce primordialmente de uma intenção explícita de deturpação e distorção e nem é detonada primeiro por um *Dasein* singular. A ambiguidade já subsiste na convivência enquanto convivência *lançada* num mundo (HEIDEGGER, 2008c, p. 239).

Estando nesse mundo, no cotidiano, a ambiguidade se esconde, e o *Dasein*, encoberto pela decadência no *impessoal* é levado por este a não percebê-la. “O *impessoal* haverá sempre que objetar que essa interpretação não corresponde ao modo de ser da interpretação do *impessoal*. Seria um equívoco pretender que o *impessoal* concordasse com a explicação desse fenômeno” (HEIDEGGER, 2008c, p. 239-240).

Percebendo os nexos ontológicos entre falação, ambiguidade e curiosidade, compreendemos melhor como ocorrem os fenômenos básicos do modo *impessoal*, modo este que é hegemônico no cotidiano do *Dasein*. Esses modos decadentes possuem a característica de serem derivados de uma experiência originária. Essa experiência originária, tanto no que tange ao compreender, ao ver, ao falar ou ao conviver, está ligada ao mundo das ocupações. Por isso, a estrutura que temos no modo como os entes intramundanos vem ao encontro do *Dasein*, isto é, a manualidade (*Zuhandenheit*), que é originária, e o ente objetivado (*Vorhandenheit*), que é derivado, é semelhante ao modo como o *Dasein* percebe a si mesmo, convive com os outros e se relaciona com as possibilidades. Também, aqui, o mundo das vivências originárias, a falação, a curiosidade e a ambiguidade são modos derivados do compreender, a partir das vivências no mundo das ocupações, do ver e falar a partir das remissões a este mundo, e que, no decair no *impessoal*, essas remissões se enfraquecem ou são perdidas.

Depois de investigarmos a relação entre originário e derivado na falação, na curiosidade e na ambiguidade, entraremos em outro tema que também possui essa estrutura do originário e do derivado, e certa relação entre o derivado e os modos decadentes. Esse tema é o tempo. Para ilustrarmos essas relações, nos debruçaremos sobre a conferência “O Conceito de Tempo”, de 1924. Escolhemos essa conferência pelo fato de ter sido ministrada antes da conclusão de *Ser e Tempo* e de outras obras onde tempo, *impessoal*, originário e derivado são problematizadas. Nessa conferência, não aparecem os conceitos de *Zuhandenheit* e *Vorhandenheit*, mas nosso objetivo não é detectá-los, e sim colocar os elementos originários e derivados presentes em tal reflexão.

6 TEMPO ORIGINÁRIO E TEMPO IMPESSOAL

Na conferência “O Conceito de Tempo”, ministrada por Heidegger ao Círculo de Teólogos de Marburgo, em 1924, esta estrutura composta por uma vivência originária e compreensões derivadas também está presente. Ao buscar as estruturas ontológicas constituintes da temporalidade do *Dasein*, e os modos como este se relaciona com o tempo, surgem modos decaídos e derivados de se vivenciar o acontecer temporal. Da mesma forma que na reflexão sobre a curiosidade, a ambiguidade e o falatório, o tempo decaído possui relação direta com a publicidade do *Dasein*. A cotidianidade pública que é o terreno do *impessoal* e onde reside a tendência à queda, com seus dispositivos sedutores, também é o terreno onde se dá o tempo “de todos”. Por vezes, esse tempo de todos é tomado pelo *Dasein* como o “tempo em si”, retirando o vigor das experiências originárias com o tempo, que também estão ancoradas no mundo das ocupações. A experiência originária com o tempo se dá no ocupar-se com o tempo, ou no tempo em que as tarefas ocupacionais se desenvolvem. Da mesma forma que na objetivação, há um elemento originário ligado ao mundo das ocupações e um elemento derivado, tomado como “evidente” e que acaba sendo tomado como “coisa”.

Esse tomar o ente ou a vivência como “coisa” pode, assim como o tempo público, restringir a relação do *Dasein* com o ente, fazendo com que este esqueça a experiência originária. Vejamos, então, como aparece esse processo de restrição da experiência do tempo à temporalidade pública decadente, e o esquecimento da experiência originária com o tempo.

Ao procurar onde o tempo encontra seu sentido, Heidegger coloca a eternidade como hipótese. Logo, esta é negada pelo fato de que a ideia de eternidade está fortemente ligada à ideia de Deus, o que abriria como único meio de acesso ao tempo à disposição da fé. Sendo assim, a filosofia perderia esse acesso, pois o filósofo deve ocupar-se do tempo tendo o próprio tempo como horizonte, e não a fé. Seu sentido do tempo se encontra na fé, então, este seria matéria para a teologia, não para a filosofia. As considerações feitas sobre o tempo, nessa conferência, afirma Heidegger, não são oriundas da ciência no sentido mais estrito da palavra. Trata-se de um conjunto de reflexões que poderiam ser descritas como tendo a natureza de uma ciência preambular, que compreende, em si, a tarefa de pôr em marcha a investigação sobre o que pode ser

visualizado no que a filosofia e a ciência dizem sobre o *Dasein* em sua existência fática, no que diz respeito a seu discurso acerca de si mesmo e do mundo. Seria uma construção de possibilidade onde o investigador possa ter clareza dos limites entre o que se compreende e o que não se compreende, diferenciando, assim, quando uma investigação se atém ao seu objeto ou quando se alimenta de um saber “de ouvido”.

Esta forma de investigação que busca, acima de tudo, fazer a limpeza do terreno para tornar claras as diferenças entre uma observação mais autêntica dos fenômenos e das estruturas do ser-no-mundo e um conjunto de considerações meramente baseadas no “ouvir dizer”, é que norteará esta reflexão sobre o tempo. Aqui, também notamos uma noção de filosofia como ferramenta de elucidação dos entes, no sentido de perceber a diferença entre o originário e o derivado, alertando sempre que o derivado for tomado como ponto de partida, para que se retome o caminho das experiências originárias, que, muitas vezes, ficam esquecidas quando o que é derivado é tomado como “evidente”, restringindo toda a abertura do ente ao seu modo de abertura.

Segundo Aristóteles, o tempo é onde se desenrolam os acontecimentos (HEIDEGGER, 2008a). O tempo não é o movimento, mas tem a ver com ele. O tempo pode ser percebido no ente mutável, as mudanças se dão no tempo. Na física, a captação determinante do tempo se dá no caráter de “medição”.

A medição indica o “durante” e o “quando”, o “desde-quando-até-quando”. O relógio indica o tempo. O relógio é um sistema físico, em que repete constantemente a sequência de estádios temporais, partindo-se do princípio de que este sistema físico não é ele mesmo suscetível de sofrer alteração por influência do exterior (HEIDEGGER, 2008a, p. 27).

A medição do tempo se dá pela demarcação de um início, de um fim, da medida cronológica de uma duração que também é demarcada em um momento específico, ou seja, em uma data, hora, época ou delimitações similares. O relógio é um dos instrumentos que fazem esta medição. Ele se caracteriza por reproduzir um sistema físico repetitivo objetivado e evidente, que não é suscetível de sofrer alterações por influência externa. Essa repetição é cíclica, cada período tem duração igual, e tudo nele é constante, podendo ser consultado a qualquer momento por qualquer um. A medição do relógio se dá pela comparação entre a duração de um acontecimento e a sequência de períodos dos ciclos do relógio, determinando o acontecer de forma quantitativa e numérica.

O tempo só é mensurável porque é homogêneo. Ele pode ser fixado por um momento chamado “agora pontual”, que é sempre diferente de um momento chamado “anterior” e outro chamado “posterior”. Por isso, pode-se distinguir um agora pontual de outro, pois o agora pode ser um possível antes de um depois, e o depois é sempre depois de um antes. Neste confundir-se entre momentos que, enquanto agora, antes e depois são distintos, mas que um pode ser o outro conforme a abordagem, reside a homogeneidade do tempo.

O tempo é, assim, um desenrolar, cujos estádios se referem entre si como um antes a um depois. Cada um destes antes e depois determina-se a partir de um agora, sendo este, contudo um qualquer. Se nos enfrentamos a um acontecimento de relógio na mão, o relógio expressará o acontecer mais no sentido do seu transcorrer no agora, do que do *quantum* da sua duração. Aquilo que o relógio, em cada caso, determina primariamente não é a informação acerca da duração quantitativa do atual fluxo temporal, mas a respectiva fixação do agora (HEIDEGGER, 2008a, p. 29).

O “agora”, que é o eixo que define o “antes” e o “depois”, é um momento qualquer, sem nenhuma outra definição em si que não seja a própria condição de ser um “agora”. Dentro disso, o relógio é bem menos um quantificador numérico ou um medidor quantitativo de duração. O relógio se caracteriza principalmente por ser o fixador de um agora. Ou seja, quando o relógio é consultado para que se saiba há quanto tempo algo aconteceu, primeiro se fixa o agora, primeiro se diz: são dez horas, há vinte minutos cheguei em casa. Assim, para que se saiba quanto tempo (ou quantos minutos) transcorreram desde minha chegada em casa, preciso do relógio para saber que horas são, ou seja, para fixar um agora.

O fenômeno do relógio suscita, em Heidegger, certas inquietações. Sendo o relógio uma engenhoca feita pelo homem, poderia se afirmar que o tempo se dá no homem ou, ao menos, se mede nele? Sendo o relógio um marcador de “agoras”, o que é o agora? Sou eu? É cada um? São os outros? O “agora” está à disposição do homem? Para responder essas questões, ele recorre a Agostinho, que, no livro XI das Confissões, se pergunta se não será o tempo o próprio espírito. Parafraseando a possível resposta de Agostinho, Heidegger coloca que o tempo é medido no espírito, mas que o autor das *Confissões* não se atreveu a tentar responder como isso se dá. Colocar o tempo entre o “eu” e o espírito, seria um desvio suscitado por uma falsa questão.

Não me leves a desviar-me de ti com uma falsa questão. Não te interponhas no meu caminho até ti, enredando o que pode dizer-te respeito. Em ti, sempre o repito, meço o tempo; as coisas que, passageiramente, vêm ao [teu] encontro afetam-te de maneira permanente, enquanto elas desaparecem. É a afetividade que eu meço no *Dasein* atual, e não as coisas, que sendo passageiras, lhe deram origem. O que meço – repito –, ao medir o tempo, é o meu mesmo sentir-me afetado (HEIDEGGER, 2008a, p. 33).

Na paráfrase que Heidegger faz sobre Agostinho o tempo é medido no espírito. O que vem de encontro ao espírito afeta o “eu” de maneira permanente, mesmo enquanto desaparecem. O espírito é afetado por algo novo, ou por algo que se modifica ou se move, e depois que tal movimento cessa ou desaparece, ele permanece no espírito como algo que passou, que estava. Assim, as afetações tocam o espírito, podendo ser a espera por algo que estará, a percepção de algo que está, a lembrança de algo que esteve. Estar, está, esteve, estará: sempre pressupõem um agora que virá, ou que se foi, ou que está. Sempre pressupõem um antes do que virá ou depois do que passou. Assim, as afetações, ao tocarem o espírito, já possuem uma noção de temporalidade. Medir o tempo, assim, seria o mesmo que ser afetado.

Podemos notar que esta busca por formas de perceber o tempo constitui-se em uma tentativa de circundar as experiências originárias com o tempo, no intuito de escapar à queda em concepções objetivadas de um tempo já esgotado em sentenças predicativas, formalmente definido e desenraizado do seu ocupar-se mais autêntico. A busca por circundar as experiências temporais sem definir objetivamente “o tempo é isso” vai na mesma direção dos demais temas desta dissertação, ou seja, de evitar que haja um esquecimento dos modos de encontro originários do *Dasein* com os entes. No caso dessa conferência, o ente diretamente abordado é o tempo, e a tentativa de Heidegger é compreendê-lo de modo a poder distinguir as concepções que se ancoram no “ouvir dizer” e em definições já descoladas da circunvisão ocupacional onde se dão as experiências originárias com o tempo, das concepções que estão de fato dentro das remissões desta circunvisão ocupacional.

O tempo pode ser medido pelo relógio, percebido pelo espírito nas afetações, pode ser definido por padrões científicos, como os da física; até aqui, foi isso que se pôde observar sobre o tempo. Todas essas coisas remetem ao que conhecemos como vida humana, ou seja, o relógio é feito pelos homens, a física é uma expressão científica, portanto, humana; o espírito a que Agostinho se refere é o espírito humano,

enfim, o tempo sempre está de alguma forma relacionado à existência humana. Essa existência é chamada, por Heidegger, como já foi visto, de *Dasein*.

A pergunta pelo que o tempo é orientou a nossa consideração para o *Dasein*, entendendo-se por *Dasein* o ente que, no seu ser, conhecemos como vida humana; este ente *respectivamente-em-cada-momento* do seu ser, o ente que cada um de nós é, que cada um de nós acerta a dizer no enunciado fundamental “eu sou”. O enunciado “eu sou” enuncia em propriedade o ser [que tem] o caráter do *Dasein* do homem. Este ente é em-cada-momento enquanto meu (HEIDEGGER, 2008a, p. 33).

O *Dasein* é o ente que no seu ser conhecemos como “vida humana”. Esse ente é o ente que cada um de nós “é”. O que se reflete no enunciado “eu sou” denota o fato de o *Dasein* ser “meu”, ou de que possuo um *Dasein* ou, ainda, que em meu ser sou um ente que entre seus modos possui o modo *Dasein*. O *Dasein* é uma das formas que o homem pode ser abordado ou visto. Quando digo “eu sou”, estou colocando como minha propriedade este caráter de *Dasein* do homem. Por isso, o *Dasein* que sou, é sempre “meu”.

Ao chegar a essa conclusão, Heidegger se pergunta se era necessário fazer toda essa reflexão complicada para que se chegasse a este destino. Talvez fosse mais fácil afirmar que os eventos psíquicos e os atos da consciência se dão no tempo. Mas o que está em jogo na questão do tempo não é simplesmente encontrar uma definição, por mais universal que seja, pois as ciências objetivas, e até mesmo o “falatório”, já possuem um vasto repertório de sentenças desse tipo.

A questão do tempo pretende conseguir uma resposta que permita tornar compreensíveis as diversas modalidades de ser-temporal e, também, dar visibilidade de uma vez para sempre ao possível nexos daquilo que é no tempo com a temporalidade propriamente dita (HEIDEGGER, 2008a, p. 35).

Categorias definitivas e objetivadas sobre o tempo, estas nas quais a física e outras ciências são um grande manancial produtivo de novas evidências, não são o que essa reflexão heideggeriana busca em relação ao tempo. As respostas buscadas, sem a pretensão de serem definitivas, devem ter a capacidade de explicitar as modalidades do ser-temporal, ou seja, os modos como o tempo em seu ser se desvela. O “tempo em seu ser” quer dizer: o tempo para além das definições com pretensão de universalidade que lhe dão caráter de “coisa”, pois o ser dos entes se limita ou se perde quando o ente é

tomado simplesmente como “coisa”. Assim, essa reflexão também busca desvelar o possível nexos entre os acontecimentos que se dão no tempo e a temporalidade propriamente dita.

As explicações tradicionais sobre o tempo sempre têm tido por base o “tempo natural”. A partir das estruturas que o homem chamou “natureza” ou “leis naturais” é que o tempo tem sido observado. Heidegger, então, propõe a hipótese de que o ser do homem “fosse no tempo de uma maneira especial”, ou seja, que o “que o tempo é” pudesse ser lido nele. O “ser-temporal” seria compreendido a partir do enunciado fundamental do *Dasein* a respeito desse ser. Isso não quer dizer que o tempo seja o homem ou que o homem possua o tempo, mas que o tempo se desvela ao *Dasein* na percepção deste na abertura de mundo do ser-no-mundo no que diz respeito à temporalidade. Sendo assim, o próprio “tempo natural” se constitui de uma série de enunciados do *Dasein* em relação ao ente ou a conjuntos de entes intramundanos que ele chamou “Natureza”, relacionando-os com sua percepção temporal. Assim, o desvelamento das estruturas fundamentais do *Dasein* seria de enorme importância elucidativa para a compreensão do tempo, ampliando a visão sobre ele para além do que se consolidou como uma concepção definitiva restrita ao cálculo lógico-matemático, pois tal concepção, embora importante no sentido da leitura do tempo, o destituiu do vigor de sua dimensão vivencial.

Sendo assim, Heidegger começa a descrever as estruturas fundamentais do *Dasein*.

O *Dasein* é o ente que se caracteriza como ser-no-mundo. A vida humana não é um sujeito qualquer, que tenha que fazer habilidades para vir ao mundo. *Dasein* enquanto ser-no-mundo significa ser de tal maneira no mundo, que este ser queira dizer: tratar com o mundo, demorar-se residindo nele à maneira de um executar, efetuar e levar a cabo [tarefas] mas também [à maneira] do observado do pôr em questão e do definir observando e comparando. O ser-no-mundo caracteriza-se como estar-ocupado (HEIDEGGER, 2008a, p. 35-37).

A primeira característica do *Dasein* na descrição feita por Heidegger nessa conferência é o ser-no-mundo. Assim como em *Ser e Tempo*, a mundanidade do mundo, a mundanidade do *Dasein* e o próprio ser-no-mundo marcam o início da analítica existencial. Este começar pelo ser-no-mundo não é gratuito, mas ocorre porque esse é um modo fundamental e originário. O *Dasein* “é no mundo”, não “está” simplesmente.

Ele não surge em outra esfera para ingressar num segundo momento no mundo. Isso quer dizer que o *Dasein* já se abre no mundo e está determinado por essa mundanidade. Um *Dasein* sem mundo é algo simplesmente inconcebível. “Ser-no-mundo” também não significa simplesmente “estar” como uma coisa dentro de outra, como um bombom dentro de uma caixa. “Ser-no-mundo” significa, além de “estar” inserido entre um conjunto de entes chamado “mundo”, e de fazer parte deste “mundo”, o sentido de “executar, efetuar e levar a cabo tarefas”, observar no sentido de questionar, definir e comparar. Ou seja, ser-no-mundo significa, principalmente, “estar ocupado” do mundo.

Dessa primeira e importante característica surge, em seguida, uma segunda, que consiste no fato de que sendo-no-mundo, o *Dasein* “é” com os “outros”.

O *Dasein* enquanto tal ser-no-mundo coincide, assim, com o ser-uns-com-os-outros, ser com outrem: ter aí, com outrem o mesmo mundo, encontrar-se uns com os outros, se-uns-com-os-outros à maneira do ser-uns-para-os-outros. Mas, no entanto este *Dasein* é também, ao mesmo tempo, um estar-perante para outros à maneira, por exemplo, de como está aqui uma pedra, que não tem mundo nem está-ocupada (HEIDEGGER, 2008a, p. 37).

“Ser-uns-com-outros” significa que, em sua constituição originária, além de estar no mundo, o *Dasein* compartilha com outros este mundo. Compartilhar o mundo com os outros pode significar se ocupar coletivamente das coisas do mundo ou partilhar das ocupações mundanas, mas também estar diante do outro, como se pode estar diante de uma pedra. Esta forma de ser-uns-com-outros, do estar perante, corresponde ao modo de abertura dos entes que em outro capítulo foi trabalhado: a *Vorhadenheit*. Isso quer dizer que, estando diante do outro, pode-se ser apreendido como uma “coisa”, um ente simplesmente dado. Aqui, surge uma tendência a se decair em uma apreensão objetivada do homem, onde ele não é mais visto como um ser-no-mundo que se ocupa, mas uma coisa definida por predicados do tipo “coisa é algo”. Tal colocação não está posta assim de forma tão expressa na conferência trabalhada neste capítulo. Essas considerações são para traçar um paralelo entre o assunto do tempo e o da objetivação e da queda, que, obviamente, não são a mesma coisa, mas guardam essa semelhança, já mencionada, de carregar em si uma estrutura onde há dois modos fundamentais: um originário, oriundo da vivência do lidar cotidiano, e um derivado, oriundo da objetivação dos entes, deslocando-os dos nexos ocupacionais do lidar cotidiano. Na verdade, ocupação e objetivação são cooriginários, sendo que na vida fática o manual

sempre aparece primeiro, não conseguindo o objeto surgir sem antes ter sido, em alguma medida, originado no mundo das ocupações, o que dá a esse mundo caráter de anterioridade em relação ao ente objetivado em se tratando da faticidade.

Voltando à conferência de 1924, o ser-no-mundo, que está entre os outros, traz consigo uma determinação ontológica especial: o falar.

Ser-uns-com-os-outros no mundo, tê-lo enquanto uns-com-os-outros, tem uma determinação ontológica especial. A modalidade fundamental do *Dasein* do mundo, que este tem aqui em-comum-com-outros, é o falar. Falar, no seu sentido pleno, é: falar com outrem expressando-se acerca de alguma coisa. O ser-no-mundo do homem sucede predominantemente no falar. Aristóteles já o sabia. Na maneira como o *Dasein*, no seu mundo, fala do seu trato como mundo, está conjuntamente dada uma autointerpretação do *Dasein* (HEIDEGGER, 2008a, p. 37).

A modalidade comum entre os entes que possuem um modo *Dasein* é o falar. A fala garante o compartilhamento do mundo comum. Falar no sentido pleno é dizer coisas sobre algo para outra pessoa, ou para outros. Por isso o falar predomina no ser-no-mundo do homem. Na fala o homem interpreta o mundo e cria interpretações públicas, comuns entre diversas pessoas. Da mesma forma, o homem cria interpretações de si e compartilha através da fala. Em tudo que se diz “por aí” está uma atualização da forma como o homem se vê; ao falar o *Dasein* está sempre recolocando sua autointerpretação da atualidade.

O *Dasein* é um ente que se determina como “eu sou”. Para o *Dasein* é constitutivo o respectivamente-em-cada-momento do “sou eu”. Tão primordialmente como é ser-no-mundo, o *Dasein* é, portanto, também o meu *Dasein*. É sempre em cada caso próprio e enquanto próprio, respectivamente-em-cada-momento. Se este ente for determinado no seu caráter ontológico, não se pode fazer abstração do respectivamente-em-cada-momento enquanto em cada caso meu. [...] Todas as características fundamentais têm, pois, que se acomodar ao respectivamente-em-cada-momento enquanto [este é] sempre em cada caso o meu (HEIDEGGER, 2008a, p. 39).

O “respectivamente-em-cada-momento” e a condição do *Dasein* de ser “sempre em cada caso meu” são constitutivos originários da existência do ser-no-mundo. O “eu sou” não é uma simples constatação do *Dasein* sobre o fato de ser algo, mas uma condição existencial do *Dasein*, pois sendo *Dasein* ele já é um “eu” que “é” algo, portanto, um “eu sou”. Sendo um “eu sou”, o *Dasein* é “sempre meu”. Esse “sempre meu” não se dá em uma condição onde o assumir a si mesmo é uma escolha, pois

mesmo o não querer assumir-se já consiste em uma forma de possuir a existência, ou seja, de ser “meu”. O “ser meu” do *Dasein* é em cada caso, ou seja, “respectivamente-em-cada-momento”, assim, todas as suas características fundamentais estão acomodadas a essa condição.

Porém, confundir o *Dasein* enquanto “ser que sempre sou”, com algo fechado em si, é um erro. O “eu sou”, aqui, significa que o *Dasein*, ao existir, já é um “eu”, que por mais que não possua autonomia, no sentido sociológico ou psicológico, ainda assim ele nunca estará destituído completamente desse “eu”. O que deve ser colocado sobre isso é que esse “eu” está, enquanto “ser-no-mundo”, mergulhado na cotidianidade, o que consiste em estar entre outros. Com isso, o “eu” ou o “ser sempre meu” do *Dasein* não é algo autônomo que vive em si e para si, mas uma condição que já compreende, em si, o estar “entre outros”, sendo condicionado pelos outros, vivendo também para os outros ou pelos outros.

Na medida em que o *Dasein* é esse ente que sou eu, mas que, simultaneamente, é, quase sempre e normalmente, determinado como ser-uns-com-outros, o meu *Dasein* não sou eu mesmo, mas os outros; eu sou com os outros e, da mesma maneira os outros com os outros. Na cotidianidade ninguém é ele mesmo. O que ele é e como é, ninguém o é: ninguém e, contudo, toda a gente em comum toda a gente não é ela mesma. Este ninguém, que nos vive a nós mesmos na cotidianidade, é o “se” impessoal. Diz-se, ouve-se, está-se a favor de, está-se ocupado. No teimoso domínio deste “se” impessoal residem as possibilidades do meu *Dasein* e é a partir deste nivelamento que o “eu sou” é possível. O ente, que é a possibilidade do “eu sou”, é enquanto tal, quase sempre, um ente que é o “se” impessoal (HEIDEGGER, 2008a, p. 39).

O modo mais comum em que o *Dasein* acontece é o ser-uns-com-os-outros, o que faz com que Heidegger chegue a afirmar que o “meu *Dasein*” não sou “eu mesmo”, mas os “outros”. “Eu sou” já é, em si mesmo, “ser com os outros”, e os “outros com os outros”. O “eu”, a rigor, estando na cotidianidade, nunca é ele mesmo. O “eu” do cotidiano é o “toda gente em comum”; assim, é “ninguém”, é o que Heidegger chama de “se” impessoal. Quando alguém fala “aqui se dorme tarde”, “na Inglaterra se é pontual”, se está se referindo a um “toda gente” e não a um “eu”, embora o conjunto de “eus” esteja compreendido neste “toda gente”. Esse “se” impessoal, do “diz-se”, “ouve-se”, é um ninguém. O impessoal exerce um domínio teimoso, uma espécie de tentação e as possibilidades de cada “eu” residem nele. Na maioria das vezes o se impessoal é o ente que é a possibilidade do “eu sou”.

Como já foi dito, a existência do *Dasein* se dá em meio ao mundo das ocupações. Ao mesmo tempo, o seu “eu sou” consiste no fato de que a cada momento de forma respectiva, o *Dasein* está com seu próprio ser em jogo. Assim qualquer forma de expressão do *Dasein* seja da fala ou atitudes em geral consiste em um colocar-se em jogo, um interpretar a si mesmo e um ocupar-se consigo mesmo.

Tal como em todo o falar acerca do mundo reside um expressar-se a si mesmo do *Dasein*, também o trato em que se está ocupado é um ocupar-se do ser do *Dasein*. O que tenho a tratar, aquilo com que me ocupo, a que me prende a minha profissão, tudo isso sou eu, em certa medida e nisso se joga o meu *Dasein*. O cuidado do *Dasein* pôs o ser respectivo ao seu cuidado, tal como é sabido e compreendido pela interpretação dominante do *Dasein* (HEIDEGGER, 2008a, p. 41).

Em tudo que “faço”, projetos de vida ou profissão, está colocado em jogo meu *Dasein*. O trato com o mundo é sempre um cuidar-se por parte do *Dasein*. A compreensão desse cuidado, de se colocar o próprio ser em jogo, é posta pela interpretação dominante, ou seja, pelos outros, pelo “se” impessoal. A mediania cotidiana norteia esse “colocar o próprio ser em jogo” do *Dasein*.

Na mediania do *Dasein* cotidiano não há reflexão sobre o eu e o si mesmo, muito embora o *Dasein* se tenha a si mesmo. Ele sente-se afetivamente, residindo em si mesmo. Ele encontra-se em casa, lá onde, normalmente trata dos seus afazeres (HEIDEGGER, 2008a, p. 41).

A mediania cotidiana se caracteriza pela falta de reflexão em relação ao “eu” e ao “si mesmo”. O *Dasein* solto na interpretação “dos outros” possui compreensões, até mesmo as que dizem respeito a si mesmo, desenraizadas desse “si mesmo”. Não é a partir de um olhar sobre si que ele se vê, mas de um olhar sobre “toda gente”, ou a partir do que “toda gente” diz, e não a partir do próprio olhar. Apesar disso, afetivamente, o *Dasein* se sente em si mesmo. É uma característica da mediania cotidiana, ao mesmo tempo em que enfraquece uma relação de compreensão mais direta do “eu” por si mesmo, faz com que o “eu” se sinta em casa, em si mesmo — até porque as ocupações se dão nesse cotidiano.

A última característica do *Dasein* que Heidegger descreve é que este não se esgota em “demonstrações” ou “mostrações”. O ente *Dasein* não pode ser demonstrado em constatações ou observações a partir de uma ou outra manifestação. O que se diz

sobre o *Dasein* ou se pode observar são apenas maneiras de percebê-lo, mas não servem para dizer o que ele é. O *Dasein*, no sentido mais originário, é simplesmente o que “é”, ou seja, o *Dasein* é tudo que diz respeito ao ato de “sê-lo”.

Fazer a experiência de si, tal como falar a cerca de si – a autointerpretação –, é apenas uma maneira determinada e destacada do *Dasein* se ter respectivamente em cada caso a si mesmo. Normalmente, a interpretação do *dasein* é dominada pela cotidianidade, pelo que se opina, por ouvir dizer a cerca do *Dasein* e da vida humana, pelo “se” impessoal, pela tradição (HEIDEGGER, 2008a, p. 41).

O *Dasein* tem a si mesmo ao “ser”, ao existir. As compreensões que ele tem de si, bem como autointerpretações, juízos sobre si, são apenas algumas maneiras “destacadas” de o *Dasein* ter a si mesmo. O que o *Dasein* é ou como ele se possui transcende os estreitos limites das interpretações, evidências ou crenças que vão surgindo ao longo de sua vivência na história. Apesar disso, o que mais comumente aparece como manifestação do *Dasein* são estas interpretações, que na maioria das vezes estão dominadas pela cotidianidade. O “ter a si mesmo” do *Dasein* não se mostra por inteiro de forma clara, e o *Dasein* compreende a si mesmo na cotidianidade, não a partir da experiência do ser que é, mas das opiniões do “ouvir dizer” sobre a “vida humana”. Esse conjunto de opiniões que vão se consolidando como a visão que o *Dasein* tem de si mesmo é a tradição, ela norteia a interpretação mediana do *Dasein*.

O domínio decadente da mediania e dos “outros” possui certo paralelo com os modos *Zuhandenheit* e *Vorhandenheit*, embora não estejam diretamente enquadrados nessa estrutura. A tradição e a cotidianidade mediana dizem ao *Dasein* o que “é” e o que “não é”, apesar ou em detrimento do que a vivência das coisas pode dizer. O *Dasein* decaído nesta condição já não vê o mundo com os olhos de sua experiência direta, ou seja, da ocupação com o mundo (*Zuhandenheit*). Ele vê o mundo de acordo com evidências ditadas pela falação e pela tradição, que consistem em “verdades objetivas” (*Vorhandenheit*). Assim, o *Dasein* não diz que algo é certo porque sua experiência do mesmo lhe conduziu a essa conclusão, ele diz que algo é certo porque todos dizem, porque está “objetivamente” dado.

Depois de descrever essas características ontológicas do *Dasein*, Heidegger aponta que isso supõe que o *Dasein*, enquanto ente, é acessível a uma investigação interpretativa. Apesar dessa suposição ser passível de ser posta em dúvida, ela é

fundamental para que se invista em uma investigação sobre as características ontológicas do *Dasein*. A dúvida sobre a possibilidade de tal investigação, para Heidegger reside em certa obscuridade no que tange a se fazer essas observações. Heidegger percebe que esta obscuridade é algo mais sério do que a limitação do conhecimento humano que tem a ver com um modo estrutural do *Dasein*: o “ser-em-propriedade”.

O ser-em-propriedade do *Dasein* é o que constitui a sua mais extrema possibilidade de ser. O *Dasein* está primordialmente determinado por esta possibilidade mais extrema. O caráter próprio, enquanto possibilidade mais extrema do ser do *Dasein*, é a determinação ontológica pela qual todas as anteriores características são aquilo que são. A perplexidade relativa à concepção do *Dasein* não se funda no caráter limitado, na insegurança e imperfeição da capacidade de conhecer, mas no ente que deve ser ele mesmo conhecido: numa possibilidade fundamental do seu ser (HEIDEGGER, 2008a, p. 43).

O ser-em-propriedade não é algo com definições precisas e claras, ou seja, não é um conceito objetivado. Descrevê-lo a partir de momentos precisos da existência, posturas pontuais das pessoas ou ideias e opiniões bem delimitadas seria perder o rumo deste existencial. O ser-em-propriedade do *Dasein* é sua “mais extrema possibilidade de ser”. Essa descrição é o que há de mais remissivo em relação a ele, é o que se pode dizer sobre ele. Essa possibilidade determina, primordialmente, tudo que ocorre como *Dasein*. Todas as características, atitudes e formas de acontecer do *Dasein* estão determinadas nesse ser-em-propriedade, não sendo essas características gerais o ser-em-propriedade em si. Como o ser-em-propriedade não é algo palpável, que se possa observar facilmente no cotidiano ou na onticidade mais objetiva do *Dasein*, captá-lo é sempre uma tarefa um tanto fugidia onde nunca se consegue apreendê-lo de forma plena, total, com definições claras e distintas. Por isso, Heidegger afirma que a dificuldade encontrada quando se tenta compreender o *Dasein* não está na limitação do conhecimento que este possa ter, mas está nesta possibilidade fundamental de seu próprio ser.

A tendência à queda faz com que este ser-em-propriedade, que é condição de possibilidade para todas as outras possibilidades, seja esquecido, e a compreensão que o *Dasein* faz de si mesmo acaba se restringindo às possibilidades derivadas do ser-em-propriedade. Aqui, notamos, novamente, a presença de uma estrutura semelhante a da

relação entre *Zuhandenheit* e *Vorhandenheit*, no sentido de uma relação entre um originário e um derivado. No caso do ser-em-propriedade, este é uma possibilidade extrema e fundamental do *Dasein*, ou seja, é a possibilidade originária. Todas as outras possibilidades são derivadas dela. Assim, a relação do *Dasein* com o tempo, as relações interpessoais, a tradição, a publicidade e as ações cotidianas, são expressões derivadas do ser-em-propriedade, mas não são este ser-em-propriedade em si. Porém, a tendência sempre é de que o *Dasein* se compreenda a partir dessas ações cotidianas, que são “derivadas”, esquecendo, com isso, a possibilidade originária.

O *Dasein* “meu” e o “eu” é, na maior parte das vezes, “uns-com-outros”. Junto dessas características, o *Dasein* é um ente que está sempre a caminho. Ele nunca está definido. Ele não consegue, de forma plena, reconhecer a si mesmo com sentenças evidentes e definitivas, pois, enquanto ele “é”, ele ainda não chegou a seu fim, ainda não se definiu. E quando, finalmente, ele chega a seu fim, ele já não o “é”. Com isso, Heidegger se questiona, como pode um ser que sendo não se define, é ao chegar ao fim não mais “é”, se reconhecer? Poderia ele se reconhecer no outro? A resposta é negativa.

Mas será o *Dasein* de outrem capaz de substituir o *Dasein* em sentido próprio? A informação acerca do *Dasein* dos outros que estiveram comigo e que chegaram até o fim é fraca informação. De repente, o *Dasein* já não está. O seu fim seria, pois, o nada. É por isso que o *Dasein* de outrem não pode substituir o *Dasein* em sentido próprio, uma vez que aquilo de que se trata é de reter enquanto meu o respectivamente-em-cada-momento. O *Dasein* de outrem nunca o terei de modo originário, que é a única maneira adequada de ter o *Dasein*: o outro é o que eu nunca sou (HEIDEGGER, 2008a, p. 45).

A informação dos outros é muito fraca para que o ente que sempre, a-cada-momento é “meu”, se reconheça. O outro não está “respectivamente-a-cada-momento”. O outro está, mas de repente já não está. Assim ele jamais pode substituir o “eu” do *Dasein*. Reconhecer-se no outro é perder o rastro de si. O outro, em sentido próprio, não pode substituir o *Dasein*, porque sua propriedade reside na sua condição de ser respectivamente-em-cada-momento “meu”. A única maneira adequada de possuir o *Dasein*, de modo originário, é com o “eu”, nunca com o outro, pois, originariamente falando, “o outro é o que eu nunca sou”.

Dentro disso, o ser que é sempre “meu” está sempre em aberto, indefinido, rumo a algo. Ele só se define na morte, onde ele deixa de ser este “ser sempre meu”. O fim do meu *Dasein*, por outro lado, não é um chegar a um lugar planejado, a que se espera

chegar. O fim do meu *Dasein* é a morte, que se constitui em uma possibilidade conhecida. É a possibilidade mais extrema do *Dasein*, que se apropria dela como iminente, mas incerta. A morte é a possibilidade mais extrema do “eu”, e um dos elementos que coloca o autorreconhecimento do “eu” como algo diferente do “outro”.

O *Dasein* tem em si mesmo a possibilidade de se deparar com a sua morte enquanto mais extrema das possibilidades de si mesmo. Esta possibilidade extrema de ser é uma certeza, com o caráter de iminência, mas esta certeza, pelo seu lado, caracteriza-se por uma indeterminabilidade total (HEIDEGGER, 2008a, p. 45).

A possibilidade de encontrar, a qualquer momento, a morte como sua “possibilidade mais extrema de si mesmo” é um elemento que está no *Dasein*, como parte de sua estrutura originária. Esta possibilidade aparece como uma certeza no sentido de que é inevitável, mas como uma incerteza no sentido de que não se pode prever quando acontecerá. “A autointerpretação do *Dasein* que supera qualquer outro enunciado quer no que respeita à certeza, quer ao ser-em-propriedade, é a interpretação da sua morte, a certeza indeterminada da mais própria possibilidade do estar-no-fim” (HEIDEGGER, 2008a, p. 45-47).

Os diversos enunciados expressados pelo *Dasein* constituem, como já foi visto, também em autointerpretações de si. Sendo assim, a autointerpretação mais própria do *Dasein*, que supera todas as outras, é a interpretação que ele faz da morte. Assim, as certezas que o *Dasein* pode adotar e os modos que o *Dasein* pode se apropriar de si mesmo estão ancoradas em sua “certeza indeterminada” de chegar ao seu fim, à sua morte.

O *Dasein* é, como afirma Heidegger, respectivamente-em-cada-caso-meu, e, com isso, possui, em si, a morte, ou a possibilidade dela. Pode-se, com isso, afirmar que o *Dasein* tem em-cada-caso a morte. Esse ter “em-cada-caso a morte” é o correr antecipativo rumo ao trânsito do *Dasein*. Esse correr antecipativo rumo à morte é o próprio itinerário do *Dasein*. A morte é a possibilidade mais extrema, iminente e indeterminada do *Dasein*. Por isso, Heidegger afirma que “o *Dasein*, enquanto vida humana, é primordialmente ser-possível, o ser da possibilidade do trânsito certo e, no entanto, indeterminado” (HEIDEGGER, 2008a, p. 47).

O ser da possibilidade é por si só, possibilidade de saber da morte. Ao mesmo tempo, a consciência da morte aterroriza o *Dasein*, que procura “desconhecer” ou

“esquecer” esta possibilidade sempre presente. Sendo essa possibilidade o elemento que traz à tona com mais força o “eu” como algo único, insubstituível pelo “outro”, ao tentar esquecê-la, ao afastar-se dela, o “eu” do *Dasein*, de alguma forma, se afasta de si mesmo.

Neste contexto, o ser da possibilidade é sempre possibilidade de saber acerca da morte, sobretudo no sentido de: “já sei, mas não quero pensar nisso”. Eu sei da morte, sobretudo à maneira do saber que retrocede para a evitar. Enquanto interpretação do *Dasein*, este saber tem sempre à mão esta possibilidade de dissimular o seu ser. O *Dasein* tem ele mesmo a possibilidade de evitar enfrentar-se com a sua morte (HEIDEGGER, 2008a, p. 47).

A possibilidade de sempre saber acerca da morte aparece ao *Dasein*, na maior parte das vezes, como “já sei, mas não quero pensar nisso”. O saber sobre a morte empurra o *Dasein* a um movimento de retrocesso, no intuito de evitá-la. Ao fazer a interpretação de si mesmo, o *Dasein* possui a tendência de dissimular a possibilidade da morte, ou seja, a sua possibilidade extrema que marca, de forma irredutível, sua singularidade. Este “evitar enfrentar-se com a morte”, ao interpretar-se a si mesmo, constitui uma dissimulação que o *Dasein* faz de seu próprio ser.

O trânsito que possui sua finalidade na morte é o “como” absoluto do *Dasein*. Aliás, do “meu *Dasein*”. Assim, este é o meu trânsito, para onde eu corro antecipativamente, descobrindo-me em minhas possibilidades. Nesse trânsito antecipativo e descobridor, me descubro como aquilo que, alguma vez, não mais estará em lugar algum. O *Dasein*, nesse trânsito, se descobre como aquele que algum dia não mais estará num ou noutro assunto, acompanhado desta ou daquela gente. Assim, “o trânsito arrasta tudo para o nada”.

Esse trânsito, que arrasta tudo para o nada, não é um mero incidente, nem algo como um sucesso qualquer; esse “arrastar-se rumo ao nada” não é uma condição interna do trânsito que possa ser modificada, ela é o próprio trânsito, o próprio antecipar-se do *Dasein*. O trânsito é o que torna visível o *Dasein* em seu “como”. A categoria fundamental do *Dasein* é o “como”.

Este “trânsito de [tudo isto]”, enquanto “como”, leva o *Dasein*, sem paliativos, à sua única possibilidade de si mesmo, fazendo com que assente apenas em si mesmo. É em virtude deste trânsito que o *Dasein*, em pleno fausto do cotidiano, se enche de inóspita inquietude. A antecipação, na

medida em que coloca o *Dasein* perante a sua mais extrema possibilidade, é o processo fundamental em que a interpretação do *Dasein* se leva a cabo. A antecipação conquista a perspectiva fundamental sob a qual o *Dasein* se coloca, mostrando, ao mesmo tempo, que a categoria fundamental deste ente é o “como” (HEIDEGGER, 2008a, p. 49-51).

O trânsito leva o *Dasein* à sua possibilidade mais extrema, de simplesmente não mais existir, sem subterfúgios ou cosméticos que diminuam a tragicidade de tal acontecer. Essa tragicidade do morrer, torna visível a singularidade do *Dasein* assentando ele a si mesmo. É pelo fato do trânsito ser o “como absoluto” do *Dasein*, que este, mesmo mergulhado e até distraído no cotidiano, se enche de “inóspita inquietude”. Nessa inóspita inquietude, o *Dasein* leva a cabo o processo fundamental de sua interpretação de si mesmo.

A antecipação revela o “como”, que é o que determinará a interpretação do *Dasein*. A antecipação é o porvir. O porvir é um existencial fundamental para a compreensão de Heidegger sobre a temporalidade do *Dasein*. O porvir não se resume à sua relação com o futuro, mas é uma relação que, antecipando o futuro, abarca o tempo enquanto horizonte do acontecer do *Dasein* como um todo.

O *Dasein* reside propriamente em si mesmo, é deveras existente se se atém a esta antecipação. Esta antecipação não é senão o porvir propriamente dito e único do *Dasein* próprio. Na antecipação, o *Dasein* é o seu porvir, ele regressa ao seu passado e ao seu presente (HEIDEGGER, 2008a, p. 51).

O porvir do ser próprio do *Dasein* é a antecipação. Ao se antecipar, o *Dasein* assume-se ser-por-vir. O porvir é o elemento temporal que permite ao *Dasein* regressar, de forma autêntica, ao seu passado e ao seu presente. Essa antecipação rumo à sua possibilidade mais extrema, permite ao *Dasein* ser concebido como um ente que não “é” no tempo, mas que ele mesmo é o tempo.

Concebido na sua possibilidade de ser mais extrema, o *Dasein* não é no tempo, ele é mesmo o tempo. O ser-porvir, que acabamos de caracterizar, sendo o “como” próprio do ser-temporal, é a maneira de ser do *Dasein*, na qual e a partir da qual ele se dá o seu tempo (HEIDEGGER, 2008a, p. 51).

O “como” da relação do *Dasein* com sua temporalidade tem sua dimensão mais própria no ser-porvir. É na antecipação que o *Dasein* tem a possibilidade de, a partir do porvir, dar-se o seu tempo.

Tenho tempo ao deter-me, antecipando-o, em meu trânsito todo o falatório rui, bem como aquilo de que ele fala, a agitação, a labuta, o ruído, as correrias. Não ter tempo significa lançar o tempo no presente reles do cotidiano. Ser-porvir dá tempo, configura o presente e faz com que se retome o passado no “como” do seu-ter-sido-vivido (HEIDEGGER, 2008a, p. 51).

Aqui há uma ideia de que a apropriação do porvir representa certa apropriação do tempo como um todo. O *Dasein* possui o tempo, pois ao antecipá-lo em seu trânsito, ele passa a “ter” o tempo. Essa posse do tempo permite que a temporalidade não caia em seus modos decadentes, como o falatório, a correria e a agitação. Por outro lado, os modos decadentes do *Dasein* estão ligados ao presente. O “como” que lhes dá a possibilidade de abertura não está ligado à antecipação do porvir, mas ao mergulho no “reles presentes do cotidiano”. É como se o entregar-se do *Dasein* ao presente do cotidiano, por si só decadente, fizesse com que o *Dasein* perdesse as rédeas de sua temporalidade, sendo arrastado pelo tempo. Em contrapartida, o antecipar-se do porvir daria ao *Dasein* a posse de seu tempo, a capacidade de reconfigurar o presente e retomar o passado no modo de ‘ter-sido-vivido’. A partir dessas reflexões, Heidegger chega à noção de que o fenômeno fundamental do tempo é o porvir.

O fenômeno fundamental do tempo é o porvir. Para se perceber isto, em vez de dar de barato que se trata de um interessante paradoxo, o *Dasein* tem que se manter, respectivamente-em-cada-momento, em antecipação sua. Nisso revela-se que o trato originário com o tempo não consiste num medir. O voltar-atrás da antecipação é já ele mesmo, o “como” do estar-ocupado em que eu justamente me demoro um momento (HEIDEGGER, 2008a, p. 53).

Voltando àquela estrutura mencionada ao longo desta dissertação, que afirma que a relação do *Dasein* com o mundo sempre possui um campo originário e um derivado, podemos ver que o trato com o tempo pode se dar a partir de uma queda no presente cotidiano, o que seria um trato derivado ou inautêntico, mas que o trato originário com o tempo se dá a partir da antecipação do porvir. Por isso, Heidegger afasta a postura de ver o porvir como fenômeno fundamental do tempo interpretando esse fato simplesmente como paradoxo. Para ele, compreender o porvir como fenômeno fundamental do tempo revela o trato originário do *Dasein* com ele. Esse trato se dá quando o *Dasein* se mantém respectivamente-em-em-cada-momento, antecipando-se. No antecipar-se reside o trato originário do *Dasein* com o tempo. A medição do tempo

já é uma relação derivada, que pode, no cotidiano, aparecer como única relação possível. Muitas vezes, as pessoas acabam adotando a noção do tempo como algo que medimos com um relógio, e que todas as relações que travamos com ele começam nessa ação. Originariamente falando, o estar ocupado com o tempo consiste em um “demorar-se” que é um voltar atrás antecipador.

O voltar-se antecipador, frisa Heidegger, não pode ser um recuo monótono que tenda a se desgastar. Não se trata da fixação de uma data vindoura, mas de uma postura de projeção em direção ao porvir que abarca o tempo como um todo. O trato originário com o tempo consiste em um sempre antecipar-se, ou seja, respectivamente-a-cada-momento estar antecipando-se.

Se entendida como questão de um “quando” ou de um “quanto falta”, a “antecipação-de” cai pela base, pois perguntar “quanto falta” para o trânsito, ou “quando” este se dará não o captam no sentido da possibilidade antes caracterizada, agarrando-se, justamente, ao “ainda-não” se ter dado, tendo em conta o que, possivelmente, ainda me resta. Este perguntar não capta o caráter de indeterminado da certeza do trânsito, antes querendo, bem pelo contrário, determinar o tempo indeterminado. Esta interrogação é um querer desentender-se do trânsito naquilo que ele é: indeterminado e, enquanto indeterminado, certo. Esse perguntar tem pouco a ver com a antecipação do trânsito, constituindo, bem pelo contrário, uma organização característica da fuga perante ele (HEIDEGGER, 2008a, p. 53).

Como já foi dito, a antecipação não se trata da fixação de uma data vindoura, ou seja, de um “quando” ou um “quanto falta”. O trânsito se caracteriza por sua indeterminabilidade, pois sua possibilidade mais extrema, a morte, não possui data marcada. O “quanto falta” foge à dinâmica indeterminada do trânsito, buscando determinar o indeterminado. Querer determinar o trânsito nunca vai resultar em um dominá-lo; ao contrário, sendo ele originariamente indeterminado, essa tentativa apenas afasta o *Dasein* da compreensão de seu trânsito. A única certeza que o trânsito possui traz em si o caráter da indeterminação. Assim, a busca pela fixação de um “quando” ou “quanto falta” está longe de se constituir em uma antecipação do trânsito. Por isso, Heidegger afirma que esse tipo de postura é, antes de tudo, uma fuga perante o trânsito.

O ser-porvir, tomado como respectivamente-em-cada-momento, chega a ser descrito por Heidegger como sendo o próprio tempo, por isso ele dá tempo. O fato de esse ser-porvir ser indeterminado confere à pergunta por um “quanto” ou por um “quanto falta” à condição de uma total desproporção em relação ao caráter do que se

quer determinar. Até mesmo baseado nisso, se pode dizer que a medição do tempo nada tem a ver com o tempo, pois o tempo é ser-porvir no sentido de antecipação do trânsito, que é, por si só, indeterminado. Sendo o ato de medir uma forma de determinar, não se pode medir o indeterminado. “O tempo não tem, propriamente, tempo para medir o tempo” (HEIDEGGER, 2008a, p. 55).

Depois dessa reflexão sobre a indeterminabilidade do tempo e sua relação com a medição, também sobre o *Dasein* ser o próprio tempo, Heidegger inicia uma reflexão sobre o instrumento que o *Dasein* utiliza para fazer a medição do tempo: o relógio. “Tomamos conhecimento que é o *Dasein*, que deveria ser ele mesmo o tempo, quem calcula o tempo, inclusive medindo-o com relógios” (HEIDEGGER, 2008a, p. 55).

Mesmo que sem o aparelho relógio na mão, o *Dasein* possui o relógio do sol, do dia e da noite e está sempre lançando mão dele para medir o tempo. Ao fazer contas e demarcações temporais, ao fixar datas, o *Dasein* nunca está “no tempo em propriedade”, afirma Heidegger. Isso ocorre porque, como já foi visto, ao fazer perguntas pelo “quando” e pelo “quanto” o *Dasein* perde seu tempo.

É justamente o *Dasein*, que calcula o tempo e que vive de relógio na mão, é este *Dasein* que faz contas com o tempo, passando a vida a dizer: não tenho tempo. Não se trairá ele a si mesmo, nisso que faz com o tempo, uma vez que é ele mesmo o tempo? Perder tempo e precisar, para isso, de um relógio! Não irrompe aqui o caráter inquietante do *Dasein*? (HEIDEGGER, 2008a, p. 55)

Ao tentar medir o tempo, o *Dasein* perde tempo. Quanto mais poder tem o relógio sobre a vida cotidiana, mais o *Dasein* se obriga a dizer: não tenho tempo. Este ciclo um tanto contraditório de ao tentar dominar o tempo se perder tempo, quase um perder-se a si mesmo, se levarmos em consideração a afirmação de Heidegger de que *Dasein* é o próprio tempo, é considerado por nosso pensador um caráter inquietante que o *Dasein* possui. Toda pergunta que possui o modelo de “quanto tempo falta” ou “quando será” se refere ao que resta do presente. “Trazer o tempo à sua quantificação significa tomá-lo como o agora da atualidade” (HEIDEGGER, 2008a, p. 57).

A pergunta sobre “quanto tempo” denuncia um “estar absorto na ocupação” como atualidade do presente. Este prender-se no presente afasta o *Dasein* do “como” de sua temporalidade, já que este “como” se ancora no ser-porvir. Nesse modo, o *Dasein* se resume ao que se ocupa e, com isso, se resume ao presente. “O *Dasein* é aquilo com que se ocupa: o *Dasein* é o seu presente” (HEIDEGGER, 2008a, p. 57).

Heidegger afirma que tudo aquilo com que o *Dasein* se encontra no mundo ocorre no “agora”. Só habitando no “agora” é que o *Dasein* faz o seu encontro com os entes nas ocupações. O *Dasein* se encontra com o tempo, em-cada-caso, no presente. Porém, é um erro pensar que, pelo fato de as ocupações se darem no presente, elas estão no modo temporal do *Dasein* descolado do ser-porvir, ou seja, o que perde tempo e foge da antecipação do trânsito. A fuga da antecipação do trânsito acontece na medição do tempo, na pergunta pelo “até quando”. O presente que afasta o *Dasein* de sua temporalidade é o presente da medição. Quando se fala do presente da ocupação, a situação é um pouco diferente.

O *Dasein* é também o tempo pleno no presente do seu estar-ocupado e justamente de tal maneira que nunca se vê livre do porvir. Agora, o porvir ou futuro é aquilo de que pende o cuidado, não o ser-porvir em sentido próprio (o trânsito), mas sim o futuro que o presente constrói como seu, uma vez que o trânsito enquanto porvir em sentido próprio, nunca pode ser presente (HEIDEGGER, 2008a, p. 57).

Assim, o presente da ocupação não se desloca do porvir que é o fenômeno fundamental do tempo. Esse presente é onde habita o *Dasein* ao ocupar-se, sem nunca “se ver livre do porvir”. Porvir e presente se alinham porque o porvir é o futuro que “pende do cuidado”, ou seja, que o presente constrói. O construir do presente é um construir como “seu”, faz parte do ser a cada-caso-sempre-meu do *Dasein*. O presente constrói o porvir na antecipação do trânsito porque o presente nunca pode ser porvir. “A futuridade, a que se prende o cuidado, o é graças à atualidade” (HEIDEGGER, 2008a, p. 57).

O estar absorto no agora das ocupações no mundo não é uma fuga do caráter do ser-porvir. Por isso que a ação no presente, visando cuidar do desenvolvimento humano ou da cultura, afirma Heidegger, não deixa de ser uma forma de se agarrar ao futuro.

O *Dasein* enquanto presente ocupado preenche o dia. Aquele que jamais tem tempo, ao preencher o dia, nota que o tempo se torna longo. “O tempo esvazia-se, porque o *Dasein*, ao perguntar ‘quanto tempo’, fez com que ele fosse de antemão longo, enquanto que o constante voltar, que se dá na antecipação do trânsito, jamais se torna tediosamente longo” (HEIDEGGER, 2008a, p. 59).

O perguntar pelo tempo faz com que o *Dasein* se perca de sua temporalidade, criando-lhe a sensação de um tempo muito longo, tedioso. O antecipar-se ao trânsito

preenche o tempo, dá sentido a ele, arrancando-lhe ao tédio. Mas quando a ocupação é dominada pelo cotidiano, o presente já não é mais uma construção do futuro, mas uma sucessão de agoras.

O *Dasein* gostaria de se encontrar constantemente, no presente que lhe é próprio, com novidades. Na cotidianidade, encontramos que o mundo acontece no tempo, no presente. O cotidiano vive pendente do relógio; quer isto dizer que o estar-ocupado volta sem fim ao agora, e diz: agora, de agora até mais logo, até ao próximo agora (HEIDEGGER, 2008a, p. 59).

O *Dasein* cotidiano sofre a tendência a querer estar sempre no presente. O construir o futuro, aqui, dá lugar à novidade. Não mais é uma construção a partir do antecipar-se ao porvir, mas algo restrito a um agora que sucedeu outro. O cotidiano está sempre submetido ao relógio, por isso, nele, existe a sensação de que o tempo sempre acontece no presente, e que o mundo está dentro do tempo. Essa ocupação cotidiana que não constrói o futuro não produz um recuo que antecipa, mas uma “volta sem fim ao agora”. Esse agora irá dando lugar a outro agora, que dará lugar a outro, e assim sucessivamente.

Sendo o relógio uma marca da temporalidade decaída, temos sua primazia no cotidiano. O *Dasein* que se relaciona com a temporalidade decaída é também um *Dasein* decaído. Vimos, no início da conferência, que o modo decaído do ser que é sempre “meu” é o eu que não sou “eu”, mas o “outro”, ou seja, o ser-uns-com-os-outros.

Segundo Heidegger, ser-uns-com-os-outros significa estar condicionado pela interpretação dominante, interpretar-se a si mesmo pelos outros, pela moda, pelas correntes, pelo que se fala. As correntes, a moda, em si, não são ninguém.

Na cotidianidade, o *Dasein* não é o ser que eu sou; antes pelo contrário: a cotidianidade do *Dasein* é esse ser que se é. E, por conseguinte, o *Dasein* é o tempo em que se é uns-com-os-outros: o tempo-impessoal. O relógio, que se tem, cada relógio mostra o tempo do ser-uns-com-os-outros no mundo (HEIDEGGER, 2008a, p. 59).

O tempo-impessoal rege a cotidianidade. Nela o *Dasein* não é mais o ser que eu “sou”, ele é a própria cotidianidade. O tempo do ser-uns-com-os-outros também é um tempo uniforme, de todos, e o relógio de cada um, cada relógio, não marca a temporalidade do ser que é sempre “meu”, mas o tempo de todos.

O relógio e, conseqüentemente, a relação com o tempo a partir da medição, afastam o *Dasein* da sua temporalidade originária, que se constitui a partir do ser-porvir que reconfigura o presente e retoma o passado, ou seja, abarca um tempo como um todo. Em contrapartida, o tempo do relógio e da medição, de certa forma, descola o agora do passado e do futuro, podendo-se dizer até que essa sucessão de agoras retira o sentido temporal do passado e do futuro.

O relógio mostra-nos o agora, mas nunca nenhum relógio mostrou o futuro nem o passado. Todo o medir do tempo consiste em conseguir fazer do tempo uma quantidade. Quando determino com o relógio o aparecer de um acontecimento futuro, não estou a visar o porvir, mas sim a determinar o quanto é que, agora, tenho que esperar até ao tal agora. O tempo que o relógio torna acessível é visto como presente atual (HEIDEGGER, 2008a, p. 61).

A quantificação do tempo levada a cabo pelo relógio está toda ancorada em um “agora”, pois nenhum relógio mostra o futuro ou o passado. Por isso, não podemos confundir a antecipação do ser-porvir com alguma fixação de uma data futura tendo como referência a medição do relógio. A determinação de um acontecimento futuro a partir do relógio não antecipa o ser-porvir, mas o quanto eu tenho de esperar agora até que chegue o outro agora. O relógio não dá acesso à temporalidade do *Dasein*, somente ao presente atual. “O tempo está já interpretado como presente, o passado como o que já não é presente e o futuro como um ainda-não-presente indeterminado: o passado é irrecuperável e o futuro indeterminado” (HEIDEGGER, 2008a, p. 61).

O agora do relógio não é um presente que constrói o porvir, mas algo deslocado da temporalidade, pois, nele, o passado não é um “ter-sido-vivido” ou um “vigor-de-ter-sido”, o passado no agora do relógio se resume a um “já-não-é-presente” e o futuro nada tem a ver com o ser-porvir, mas é um “ainda-não-presente”. Assim, podemos ver a enorme diferença entre o tempo do relógio e o tempo da antecipação do trânsito, que, de certa forma, é mascarada pelos termos comuns como “presente”, “tempo” ou similares. Se no tempo da antecipação do trânsito a temporalidade é dinâmica e não fragmentada, no tempo do relógio o tempo é uma sucessão de momentos marcada pelo corte, pois no agora o “passado é irrecuperável” e o “futuro indeterminado”. Nesse contexto não há antecipação nem construção rumo ao porvir, pois o futuro não é algo a se construir, mas

a sequência de um curso contínuo, irreversível e indeterminado; esse é o tempo presente fixado pelo relógio.

Este tempo presente é explicitado como curso sequencial, que se desenrola continuamente através do agora; uma sequência de que se diz que tem uma direção única e irreversível. Tudo o que acontece se desenrola desde o futuro sem fim até ao passado irrecuperável (HEIDEGGER, 2008a, p. 61).

O modo como a cotidianidade “fala de si” dá certa forma de naturalidade ao tempo. Os agoras acontecem como que de uma forma sequencial natural. As coisas simplesmente acontecem no tempo, mas o tempo não tem tempo, não consegue o tempo ser preenchido, ou seja, nada é construído, as coisas simplesmente acontecem. O presente se mostra como um curso sequencial de agoras, um curso contínuo que, por ser “natural”, tem uma direção “única e irreversível”. O tempo foge ao *Dasein* quando este decai na cotidianidade porque a falação, ou seja, aquilo que “se diz”, que é o próprio da cotidianidade, desvela o tempo como sem possibilidades de construção, pois ele é “natural”, irreversível, que ruma para um “futuro sem fim”, que só pode ser fixado de agora em agora, e herdeiro de um passado irrecuperável. Este passado irrecuperável fecha a remissão que existe na temporalidade originária, que consiste em uma antecipação do porvir que, ao contrário de se lançar ao futuro com a superficialidade da falta de memória, recupera o passado como “ter-sido-vivido”, se reapropria dele.

Na antecipação do porvir, o passado não é irrecuperável, não porque se pode retornar fisicamente ao que passou, mas porque a antecipação permite que o que foi vivido conviva ativamente com o que se vive, podendo ser reinterpretado de modo a redirecionar os projetos da antecipação do porvir. “Duas coisas são características nesta interpretação: em primeiro lugar, a não reversibilidade, em segundo, a homogeneização sobre a base pontual do agora” (HEIDEGGER, 2008a, p. 61). Aqui, Heidegger resume a interpretação cotidiana do tempo que se ancora na medição pelo relógio. Um tempo irreversível, onde o passado nunca pode ser reapropriado. Um tempo homogêneo não embasado na antecipação do porvir que se reapropria do passado e reconfigura o futuro, mas na pontualidade do agora.

Ao explicar a não reversibilidade do tempo, Heidegger coloca que esta se funda no fato de o tempo ser, quando em propriedade do *Dasein*, invertido, pois se o tempo cotidiano, ancorado no agora, se embasa em uma sequência de passado, presente e

futuro, o tempo próprio do *Dasein* se modela a partir de sua futuridade, ou seja, na antecipação do ser-porvir. Com isso, podemos dizer que a não reversibilidade do tempo cotidiano, de alguma forma, apanha este caráter do tempo próprio do *Dasein*. Essa não reversibilidade é o que resta do fato de o porvir, ou seja, a futuridade ser o fenômeno fundamental do tempo do *Dasein*. A consideração de que o porvir é o fenômeno fundamental do tempo

[...] desvia o olhar do futuro para o presente, e é a partir deste que persegue o fluxo temporal respectivamente, no sentido do passado. A determinação do tempo na sua não reversibilidade funda-se no fato de o tempo ter começado por ser, previamente, invertido (HEIDEGGER, 2008a, p. 63).

O tempo cotidiano se dá num fluxo ordenado pela sequência passado, presente e futuro. O tempo próprio do *Dasein*, ao contrário, se orienta pela antecipação do ser-porvir. Esta antecipação desvia o olhar do futuro antecipado para o presente, como construção do futuro. A partir deste desvio do futuro para o presente ele “persegue o fluxo temporal” até o passado. A não reversibilidade reside nesta relação inversa entre o tempo cotidiano (passado, presente e futuro) e o tempo do *Dasein* (porvir, presente e passado como “ter-sido-vivido”).

Nessas reflexões de Heidegger, também podemos perceber essa estrutura do originário e do derivado. O tempo originário, que seria o próprio do *Dasein*, se guia pela antecipação do ser-porvir. Já o tempo-impessoal, ancorado no ser-uns-com-os-outros, se embasa em uma sequência de agoras na ordem passado, presente e futuro. Esse tempo-impessoal é “derivado” do tempo próprio do *Dasein*, que é o originário. Sendo derivado, ele apanha do originário certas características, como a relação dinâmica que parte da antecipação do porvir e remete ao presente construtor e ao passado vivido, e modifica outras (ou até reduz), como na inversão para a ordem passado, presente e futuro.

Outro dado frequente, nessa estrutura do originário e do derivado, é o fato de que o derivado, muitas vezes, é tomado como “único”, ou em certo sentido, hegemônico. Isto é, a maioria das pessoas, na maior parte das vezes, se relaciona com o derivado, em muitos casos interpretando-o como única possibilidade, relegando a experiência originária à inexistência. Nessa questão do tempo, percebemos isso no fato de que o tempo derivado, que é o do cotidiano, possui certo caráter de generalidade,

parece ser de todos. O tempo-impessoal é do ser-uns-com-outros, e não de cada um como experiência pessoal nas ocupações. O tempo próprio, ou seja, o originário, o da antecipação do porvir, não se mostra no cotidiano, ficando velado para a grande maioria das situações cotidianas do *Dasein*. Essa tendência de o derivado velar o originário, que aparece na decadência no impessoal, na objetivação ou no falatório, também aparece nessa questão do tempo.

Seguindo a reflexão da conferência sobre a qual nos debruçamos, Heidegger explica o caráter de homogeneização do tempo impessoal.

A homogeneização é uma equiparação do tempo ao espaço, à presença absoluta; a tendência a obrigar o tempo a sair de si e avançar para um presente. Completamente matematizado, o tempo torna-se a coordenada t , ao lado das coordenadas espaciais x , y , z . Não é reversível – o que constitui a única referência ao tempo que se opõe a uma matematização definitiva (HEIDEGGER, 2008a, p. 63).

Assim como o espaço possui medidas, medir o tempo significa dar-lhe forma, da mesma maneira que o espaço possui forma. Por isso, medir o tempo é equipará-lo ao espaço. Para dar forma ao tempo que está sempre fluindo, se faz necessário que se estabeleça um ponto de referência, como quando se tira as medidas do espaço. Na medição do relógio, a referência é o presente. Tudo nessa medição fica homogenizado pelo presente, e o tempo que flui é “obrigado a sair de si e avançar para o presente”. O tempo se adequa às coordenadas espaciais. A matemática não consegue dominar o tempo por completo devido ao fato de o tempo não ser reversível. Uma região geográfica pode ser medida de diversas formas, mas independente do modo como se mede, as extensões estão sempre ali. O tempo, não. É possível medi-lo de diversas formas, mas ele passa, não está sempre ali.

O antes e o depois não são necessariamente um “mais cedo” e um “mais tarde”, não são modalidades da temporalidade. Na sequência numérica, por exemplo, o 3 está antes do 4 e o 8 depois do 7. Mas nem por isso o 3 é mais cedo que o 4. Os números não são nem mais cedo nem mais tarde, pois não são, pura e simplesmente, no tempo. “Mais cedo” e “mais tarde” são um antes e um depois bem determinado. Uma vez definido o tempo como o tempo do relógio, já nunca mais se poderá ter a esperança de alcançar o seu sentido originário (HEIDEGGER, 2008a, p. 63).

O tempo flui e os momentos vão sucedendo-se. A sucessão sempre possui o caráter de algo que vem depois de outro. Por isso, há o antes e o depois. No tempo, o

antes e o depois aparecem como “mais cedo” e “mais tarde”. Porém, não é em todos os contextos que antes e depois podem se alinhar a “mais cedo” e “mais tarde”. A matemática, que é justamente o instrumento em que o relógio se apóia para medir o tempo, não possui, em seu contexto, a similaridade entre “antes e depois” e “mais cedo e mais tarde”. Em uma sequência de números o 3 está antes do 4, conforme o exemplo dado por Heidegger, e o 8 está depois do 7. No sentido originário, o que isso tem a ver com o tempo? Se levamos em consideração que 3 não é mais cedo que 4 e que 8 não é mais tarde que 7, a resposta para a pergunta é nada.

As horas são medidas por números, mas os números não são nem mais cedo, nem mais tarde. É por isso que a ação de definir o tempo medindo-o matematicamente pelo relógio lhe desloca de seu sentido originário, trilhando um caminho irreversível no sentido de que, por esta via da medição matemática, jamais se poderá alcançar novamente o sentido originário do tempo.

Sempre é bom ressaltar, quando se fala de Heidegger e dessas reflexões que tratam dessa estrutura composta por um elemento originário e outro derivado, que sua filosofia nunca teve a pretensão de ser um mapa para que o *Dasein* retorne a tudo que é originário e de lá nunca mais se perca. Sua crítica é em relação à investigação filosófica, que, por vezes, decai em objetivações e perde o rumo do originário. Sua obra não é uma crítica dos costumes humanos ou sociais, não se trata de achar o caminho para o originário e uma defesa que garanta que nunca mais se decaia. Nem o originário é um sinônimo de felicidade, dever ético, lugar de sabedoria ou da verdade. Não é nada disso. O decair no derivado é da dinâmica existencial do *Dasein*. O derivado, em si, não é um degrau inferior em sentido objetivo. Ele é uma extensão do originário, uma modificação existencial que, além de fazer parte da dinâmica do *Dasein*, não podendo ser abolida, traz, em si, muita riqueza em diversos aspectos. Mas juízos como “bom” ou “ruim” não são o objeto da investigação de Heidegger. O derivado só se torna decadente quando domina a interpretação por inteiro, deslocando-se e velando o originário.

Dentro disso, mesmo com a maior clareza filosófica que se possa ter em relação ao tempo originário e ao afastamento que a medição do tempo pelo relógio causa em relação ao mesmo, não há como mudar o fato de que, num primeiro momento, e na maior parte das vezes, o tempo seja definido pelo relógio. “Só enquanto possível é que o

Dasein é o meu em propriedade. Na maior parte das vezes, Dasein é aí na cotidianidade” (HEIDEGGER, 2008a, p. 65).

O ser que sempre é “meu” do *Dasein* é parte deste enquanto ser possível. Não é um elemento que domina a estrutura do *Dasein*. A todo o momento, e na maior parte do tempo, o *Dasein* está mergulhado no cotidiano. O que o *Dasein* diz do tempo, ele o diz a partir da cotidianidade. Com isso, podemos ver a dinâmica decadente que consiste no velamento do originário pelo derivado, mesma dinâmica detectada na relação entre *Zuhandenheit* e *Vorhandenheit*, na qual a condição de simplesmente dado vai ganhando, a cada novo nível de objetivação, mais força, e o distanciamento entre o ente objetivado e as remissões ao seu “estar inserido” no mundo das ocupações vai aumentando, até que tais remissões sejam cortadas completamente. Essa crítica da restrição do encontro com o ente ao modo *Vorhandenheit* também se aplica à impossibilidade de se alcançar o caminho originário do tempo novamente depois que sua matematização com o relógio passa a dominar o cotidiano. Podemos afirmar que, em resumo, nisso reside a semelhança mais crítica entre a *Vorhandenheit* e o modo decaído da temporalidade do *Dasein*.

7 CONCLUSÃO

Já na exposição sobre os motivos que levaram Heidegger a iniciar o projeto ontológico de sua analítica existencial, temos a aparição de uma situação que perpassará o restante da presente dissertação, ou seja, um modo derivado que encobre um modo originário. Essa situação aparece junto da questão do esquecimento do ser. Embora o capítulo citado — no caso, o primeiro —, tivesse simplesmente o objetivo de dar um panorama conceitual geral, que serviu de horizonte para as reflexões posteriores, a menção ao esquecimento do ser já nos coloca uma situação onde um elemento originário, no caso, o “ser”, é esquecido. Com esse esquecimento, ele passa a ser tomado pelo ente, como se fosse o próprio ser. A tradição filosófica passou a se preocupar apenas com o caráter de coisa dos entes, reduzindo o ser a definições que apenas serviram para deixar o seu questionamento em segundo plano. Esse preocupar-se com as “coisas” que esquece o ser, criticado por Heidegger, já possui certo afastamento de um questionamento originário e uma restrição a questionamentos derivados, como únicos possíveis.

Seguindo-se ao esquecimento do ser, quando tratamos do estar-junto-ao-mundo, mergulhado no mundo, vimos que o cotidiano domina o *Dasein*. O domínio do público sobre o *Dasein* se constitui em uma queda na medianidade do *impessoal*. Nessa queda, também observamos que há uma esfera originária, que aparece como *ser-propriadamente-si-mesmo*, e que, na maior parte das vezes, se encontra velado pela publicidade do cotidiano, que concretiza e consolida o domínio do *impessoal*. O *impessoal* aparece como um modo onde o *Dasein* perde sua singularidade; assim, é um modo derivado. Também é um modo decaído, pois surge de uma *queda* na medianidade do público. Assim, podemos ver a presença de um modo decaído e derivado que domina, na maior parte das vezes, a abertura de mundo do *Dasein* já nessas primeiras reflexões preambulares.

Nas análises heideggerianas das epístolas paulinas e das *Confissões* de Agostinho, a *queda* apareceu como uma busca por segurança que desvia o cristão de sua existência mais autêntica. Nesse caso, tivemos a presença da estrutura do originário e do derivado não nesses termos, mas como uma postura mais pura, autêntica, que remete o cristão ao seu ser mais primordial, ou seja, algo muito próximo a uma condição

originária, e uma postura decaída, impura, um desvio, uma derivação do caminho original. Embora não tenhamos, como vimos em outras reflexões, a presença de um domínio do derivado e decaído sobre o originário, temos, sim, na forma do mais puro e autêntico, e na forma do decaído, a presença de uma estrutura baseada na ideia de dois modos: um originário e um derivado na forma de desvio. Esse derivado possui a característica de busca por segurança existencial, o que possui certa carga de busca pelo “evidente”, por aquilo que é inquestionável.

No texto de Heidegger sobre o psicologismo de Karl Jaspers, temos, perpassando toda aquela reflexão, o alerta para a necessidade do voltar-se para o método, ou seja, à medida que uma análise vai se produzindo, faz-se necessário que sempre se coloque em questão o próprio método que está sendo desenvolvido. Esse alerta que Heidegger faz, se utilizando do texto de Jaspers, nos coloca frente a uma forma de pensar filosófico que se apega a um método e faz todos os questionamentos sem questionar o próprio método, ou seja, que se apega a um método pretensamente evidente. Junto disso, a necessidade de voltar-se sobre o método, questionando-o metódica e constantemente, é a necessidade de um retorno constante ao originário. O método está na origem da ciência moderna, e o questionar constante que se faz sobre ele não deixa de ser um contínuo debruçar-se sobre as origens da problemática como um todo, seja qual for o tema. Por outro lado, o tomar um método por inquestionável e evidente, traçando reflexões que jamais retornam à questão do método, é um modo de reflexão decaído, que se perdeu de sua raiz, que está ancorada em uma “evidência” objetivada, sem remissões ao originário, que seria o questionamento do método. Aqui, podemos ver a presença do originário como um ter sempre presente o método como parte da questão, e o derivado e decaído como um questionar que já não mais põe em questão o ponto de partida da mesma: o método. Outros elementos recorrentes dos modos derivados aparecem aqui: a evidência inquestionável como ponto de partida e o esquecimento do solo originário do questionar, que aparece como uma falta de problematização em relação ao método e também como um falar sobre o mundo saltando por cima do mesmo.

O método, quando deixa de ser visto como uma ferramenta de questionamento que, ao questionar, questiona-se a si mesmo, passando a ser também um objeto, uma “coisa”. Como já foi visto, o ato de tomar os entes como “coisa” se tornou uma prática

comum na tradição filosófica ocidental, devido ao fenômeno que Heidegger chamou de esquecimento do ser. A redução dos entes à condição de “coisa” significa o esquecimento da abertura originária dos entes intramundanos, que não se dá em forma de “coisa”, mas como manual que possui utilidade no mundo das ocupações. O manual útil também pode ser chamado de instrumento. O instrumento não aparece ao *Dasein* como um objeto dado e classificável. O encontro com esse ente se dá no lidar das ocupações. Um instrumento não se mostra, enquanto instrumento, com nome, medidas ou fichamento em um catálogo. Ele se mostra no próprio lidar, no manuseá-lo, na operação que se faz com ele em busca de se construir ou obter um resultado. É nesse processo que o instrumento “é”, não nos predicados que se podem colocar sobre ele.

Nesta estrutura que compreende o ente que vem ao encontro no modo manual (*Zuhandenheit*), e que, objetivando-se, aparece no modo simplesmente dado (*Vorhandenheit*), temos a relação entre originário e derivado. Os entes intramundanos, num primeiro momento, aparecem no mundo das ocupações como manual, podendo sofrer modificações que o tornam “coisa”, “objeto”, algo simplesmente dado. Esse último modo consiste em uma derivação do originário, ou seja, representa, aqui, o estamento derivado da estrutura. Ontologicamente, instrumento e ente simplesmente dado são co-originários, mas na vivência fática, é impossível haver predicação sem que antes não tenha havido alguma experiência vivencial com o ente.

O instrumento, ou seja, o ente intramundano em seu modo originário, “é o que é” por estar inserido em um conjunto de relações de utilidade entre instrumentos, o que Heidegger chamou de “todo instrumental”. Esse “todo instrumental” é percebido pela *circunvisão*. Essa *circunvisão*, por conta de movimentos possíveis dentro do ocupar-se, se modifica. Nessa modificação reside a passagem do manual ao simplesmente dado.

Entre esses movimentos possíveis temos a inutilidade do instrumento, que, ao acontecer, força o *Dasein* a percebê-lo de fora da circunvisão ocupacional, já que a própria ocupação é inutilizada com a inutilidade do instrumento, desvelando o manual como “coisa” deslocada do todo instrumental. Outro movimento se dá quando se necessita do instrumento e ele não está à mão. Este modo é o da importunidade. O “dar falta” do instrumento também o encontra no modo de coisa. Também há o mecanismo chamado “estorvo” do útil, que seria um objeto que não está nem danificado e nem faltando, mas presente entre os úteis causando alguma obstrução na ocupação. Isso faz

com que o *Dasein* se distancie das ocupações e perceba os entes úteis como meros objetos.

Há outro mecanismo que desloca o ente de sua abertura de um modo ainda mais profundo, pois, na inutilidade, na importunidade e no estorvo o ente objetivado ainda guarda remissões ao mundo das ocupações. Esse mecanismo é o que se dá por meio do enunciado. A abertura originária dos entes se dá na vivência do mundo fático. No enunciado, o que acontece é que se menciona o que foi experienciado na faticidade. A objetivação, aqui, se dá porque existe a tendência a se tomar o enunciado como “verdade”, deixando a vivência concreta como algo de menor importância. Com isso, o que se fala tem mais valor que o percebido na vivência dos fatos. O “ouvir dizer” ganha valor igual ou maior que o “saber por experiência”.

Os tipos de enunciado são demonstração, predicação e comunicação. No primeiro, o enunciado é utilizado para demonstrar algo que foi vivenciado, por isso guarda certa conexão com o mundo das vivências fáticas. O segundo já afasta um pouco mais o que é enunciado da experiência que lhe deu origem, pois o predicado passa a determinar a vivência, que pode até ser esquecida em nome de uma preocupação maior com as formas lógicas do enunciado. O terceiro tipo é a comunicação e tem por principal característica o compartilhamento das aberturas de mundo. Ela pode ser autêntica, mas pode também decair na falação do *impessoal*, que consiste em uma junção de palavras “simplesmente dadas” que se reduzem a um “falar por falar” sem consistência.

Nesses três tipos de enunciados, notamos um afastamento maior ou menor das vivências originárias, e o caráter objetivado dos entes não mais determinados por sua utilidade, mas pelos predicados atribuídos a eles que restringem as experiências ao que se diz sobre elas. Em mecanismos como esses, onde o manual se torna objetivado, temos um afastamento da abertura originária dos entes intramundanos no mundo das ocupações devido a um aprofundamento da objetivação desses entes.

A crítica que aqui observamos de Heidegger, em relação à tradição filosófica ocidental, consiste neste esquecimento do originário e na restrição da relação dos entes a seus modos objetivados. Nesta reflexão, notamos as características recorrentes dos modos derivados como a supremacia frente ao originário nas interpretações mais comuns, supremacia esta que acaba por velar e até levar a cabo um esquecimento deste

originário, como no caso da tradição, que deixou de lado a vivência do ocupar-se em nome de “catalogar” objetos e evidências, e dar a isso caráter de conhecimento e verdade. A própria ideia de evidência é outra característica recorrente dos modos derivados que também se faz presente nesta derivação chamada “simplesmente-dado”.

Se os entes intramundanos podem vir ao encontro no modo originário ao se lidar com eles e no modo derivado ao serem tomados como objetos descolados da circunvisão ocupacional, nas relações cotidianas, o *Dasein* também possui modos originários e derivados de se relacionar com os outros, com os fatos e opiniões. A relação derivada está relacionada com a queda na medianidade, na qual o *Dasein* é tomado pelo mundo. Neste caso, sua abertura de mundo fica condicionada pela publicidade. A interpretação mediana não é a única possível, mas é certamente aquela que de alguma forma está sempre presente nas interpretações gerais que o *Dasein* faz sobre o mundo.

Essa interpretação mediana afeta as diversas formas de se posicionar no mundo que tem o *Dasein*. A comunicação ao decair na compreensão mediana aparece no modo da falação. Nesse modo, a compreensão do que é comunicado se dá de forma descolada da vivência do que foi falado, da mesma forma que na objetivação o manual é deslocado do seu terreno originário que é o mundo das ocupações. Esse deslocamento da compreensão, levada a cabo pela falação, consiste em um compreender o que é falado sem que se compreenda a vivência originária à qual a fala se refere. O falar por falar possui, nesse caso, mais importância do que a experiência vivida, que é compreendida “por alto”, sem a pretensão de que se a compreenda profundamente.

Da mesma forma que o falar decai para a falação, o ver decai para a curiosidade quando a visão é dominada pela cotidianidade. A curiosidade é caracterizada por um “ver por ver”. Nele, o *Dasein* perde a preocupação consigo mesmo desprendendo-se de si, o que causa uma despreocupação com a compreensão autêntica das coisas. O ver, então, perde seu caráter compreensivo e cai em um caráter curioso. Outra característica do ver curioso é a busca frenética por novidade. Nele, tudo que aparece como novo se torna instantaneamente velho, pois a curiosidade não quer o novo para se renovar, sequer ela quer uma relação autêntica com o novo. A curiosidade se resume a querer desejar por desejar, não por alcançar, por isso, para ela, o atual é sempre algo ultrapassado.

Outro elemento que faz parte da estrutura do *impessoal* é a ambiguidade. Na convivência cotidiana tudo se sabe sem que se saiba de fato, ao mesmo tempo em que aquilo que já está totalmente batido ganha o caráter de atual. A ambiguidade também é o poder falar de tudo sem se preocupar com o que se fala, sem o perigo de se falar coisas sem sentido, pois, nela, tudo “é” e “não é” ao mesmo tempo, o que faz com que qualquer coisa que é falada esteja livre de qualquer contestação.

O importante sobre a queda no *impessoal* é que este modo é hegemônico. Na maior parte das vezes, ele é tomado como a única e verdadeira possibilidade de ser do *Dasein*, inclusive mostrando-se como a mais autêntica expressão do mesmo, posto que o *impessoal* jamais se diz “impessoal”. Assim, a falação domina o falar, a curiosidade domina o ver e a ambiguidade domina o conviver, caracterizando também, aqui, a tendência de o modo derivado tomar conta do cenário escondendo o modo originário. Outra característica marcante dessa relação, no que tange ao *impessoal*, é o fato de que o ver, o falar e o conviver estão embasados no mundo das ocupações e nas vivências fáticas. O falar fala sobre um vivenciar buscando elucidá-lo, o ver busca experimentar a visão para compreender o visto, por outro lado, a falação, a curiosidade e a ambiguidade não possuem essa pretensão de estar enraizados na vivência fática, elas se contentam em ver por ver, falar por falar sem questionar-se sobre o sentido autêntico do que é feito. O que se “fala” ganha caráter de evidência inquestionável. O evidente inquestionado é outra característica recorrente do modo derivado.

No tema do conceito de tempo, que analisamos a partir da conferência de 1924, a vivência originária e os modos de compreensão derivados da relação temporal do *Dasein* nos apareceram, num primeiro momento, em relação ao “ser-em-propriedade” e ao “ser-uns-com-os-outros”. O tempo-impessoal, que é o derivado, se dá na mediania da publicidade, é de todos — qualquer um pode ter acesso, como no falatório, na curiosidade e na ambiguidade. Esse tempo-impessoal, por vezes, retira o vigor das experiências originárias temporais, mostrando-se como a única forma de relação com o tempo.

Por outro lado, o tempo originário, que consiste em um antecipar-se ao porvir, estando em um presente que constrói o futuro e que revisita o passado como “ter-sido-vivido”, possui um caráter de processo construtivo. O presente deste modo de temporalidade não é um presente imediatista, esquecido do passado e indiferente ao

futuro, mas um presente conectado com passado e porvir, em uma conexão baseada em uma construção de futuro. Esse presente é um presente que se ocupa. Por isso, a relação entre o tempo originário e o mundo das ocupações é íntima, da mesma forma que em outros modos originários apresentados nesta dissertação.

Outro detalhe importante dessa conferência é o fato apontado por Heidegger de que, no ser-uns-com-os-outros, por vezes um pode aparecer diante do outro como “coisa”, ou seja, objetivado. A riqueza dessa conferência, entre outras coisas, está no fato de que, a partir do tema central — o tempo — outros temas são abordados, mostrando a amplitude do tema central. A relação com a morte, a objetivação científica e também, uma descrição ampla do *Dasein*, que em *Ser e Tempo* apareceu mais detalhada. Essa descrição, embora não tão detalhada como na obra citada, possui todos os elementos básicos deste ente central da analítica existencial.

O ver uns aos outros como se fossem “coisa” nos remete a uma característica recorrente entre modos derivados. Tanto no ser-uns-com-os-outros, que é derivado do ser-em-propriedade, no tempo medido objetivamente que é derivado do tempo originário e na objetivação da *Vorhandenheit* que é derivada da *Zuhandenheit*, temos a transformação do ente (seja o *Dasein*, o tempo ou o intramundano em geral) em “coisa”. Esse processo é marcado por ser determinado por sentenças do tipo “coisa é algo”. Exemplos desse domínio da predicção temos vários: no caso do *Dasein* – o homem é um animal racional; no tempo – o início é meio-dia; do ente intramundano – a casa é bonita. Enfim, notamos nestes modos derivados o domínio do elemento predicativo.

De um modo geral, sobre a relação originário e derivado na questão do tempo, podemos dizer que o tempo-impessoal possui o caráter de “coisa”, pois é demarcado e medido como se fosse o espaço. Assim, ele é objetivado como um ser-simplesmente-dado que está ao alcance de todos, todos compreendem, todos podem saber que horas são, basta medir a partir dos predicados determinados pelo relógio. Nisso reside uma espécie de junção de características do modo derivado, a publicidade como no *impessoal*, a objetivação como na *Vorhandenheit*, e a determinidade do predicado sobre a experiência vivenciada.

Depois de passarmos por *queda*, *impessoal*, objetivação e tempo, na tentativa de compreender a presença dos modos originário e derivado, nestes temas, conseguimos, então, chegar a uma visão mais ampla desses modos. Vimos que, de um modo geral, o

originário diz respeito ao ocupar-se intimamente com os entes. Essa ocupação autêntica aparece de muitas formas. Na relação com o tempo, está no ocupar-se construtivo do presente, antecipando-se ao porvir. Na *Zuhandenheit*, está no relacionar-se com os entes a partir de suas utilidades nas ocupações vivenciais. No modo do falar, do ver e do conviver autênticos, temos a relação dos entes a partir da vivência com eles, e não a partir do que “se diz” sobre eles, como nos modos decaídos. Na filosofia, o originário se ancora em um questionar sobre o sentido do ser, e não na visão do ente como “coisa”, o que não deixa de ser um ocupar-se mais íntimo e autêntico com o pensar filosófico e com os entes. Então, um aspecto recorrente dos modos originários é este ocupar-se com os entes de forma autêntica, dentro das vivências do lidar, sem deslocá-los de seus contextos ocupacionais.

O derivado, por outro lado, possui diversas características recorrentes. Em primeiro lugar, ao tratar-se do modo derivado, temos que repetir o que já foi dito em outras ocasiões: o derivado não significa um modo mentiroso ou negativo no sentido epistemológico ou ético. Ele é uma modificação que é parte fundamental da estrutura existencial do *Dasein*. O derivado é ontologicamente co-originário, embora na faticidade nunca aconteça antes do que lhe dá origem. Seu caráter crítico, ou seja, que pode ser passível de ganhar adjetivos que remetam a uma inferiorização, se restringe aos momentos onde o derivado é tomado como único modo possível de relação com os entes. Heidegger jamais teve a intenção de abolir o derivado, ele possui papel importante no estar-no-mundo. O que Heidegger quer, de fato, é que o originário não seja esquecido ou escondido pelo derivado.

Dito isso, vamos às características gerais do derivado. Na maior parte das vezes ele possui um caráter público. Todos têm acesso e, em muitos casos, os aspectos singulares das vivências são abafados por uma espécie de ditadura da publicidade. O modo derivado também possui um acesso enfraquecido ao ente, no sentido de que não é mais constituído por vivências mais diretas e autênticas com ele. Vemos isso no tempo mediado pelo relógio, que enfraquece a ocupação com o tempo. Também vemos isso na *Vorhandenheit*, que desvincula o ente objetivado das remissões ocupacionais, onde o ente “é o que é” de modo originário. Também no falatório, na curiosidade e na ambiguidade do *impessoal* temos o falar do ente sem o compromisso de vivenciá-lo, e a busca por ver o ente sem o objetivo de compreendê-lo, o que torna tudo aberto e

fechado, certo e errado, ao mesmo tempo, dando forma à ambiguidade. Nesses elementos, vemos que o vivenciar o ente perde a importância, e a relação com ele se reduz ao “que se diz”, tornando-se mais indireta.

Outra característica é a presença forte nos modos derivados da “evidência” e da “inquestionabilidade”. O *impessoal* domina o terreno da compreensão. No *impessoal*, não se questiona o que é dito, é verdade simplesmente porque “se diz”. Na crítica de Heidegger a Jaspers, o método é “evidente”, por isso não é posto em questão. Na *Vorhandenheit*, o ente aparece como “coisa”, algo que pode ser determinado ou descrito por definições precisas, fazendo com que o ente, quanto mais objetivado, fique mais dotado de definições evidentes. No tempo, a medição se constitui em algo matematicamente evidente. O tempo, com isso, se reduz a sentenças objetivas do tipo “uma hora é igual a sessenta minutos”.

O domínio do elemento predicativo é outra característica que aparece seguidamente no modo derivado. O predicado passa a determinar o ente, e não sua vivência. Quando se diz “o martelo é pesado”, não mais se quer indicar que ele é pesado para alguma ocupação, mas simplesmente se define que o ente se determina por ser “pesado”, ou seja, o predicado. Quando se diz, no falatório do *impessoal*, “o filme é chato”, o que tem peso determinante nesse “dizer por dizer” é o predicado “chato”, não a vivência de assistir ao filme e fazer tal constatação. Da mesma forma que no tempo do relógio o importante quando é dito “a pausa para o almoço será de uma hora e meia” é a duração indicada pelo predicado, e não o como se dará a ocupação temporal do período.

Por fim, a característica mais crítica, já mencionada muitas vezes, é a tendência de o derivado ser tomado como único. A maioria das pessoas, na maior parte das vezes, se relaciona com o derivado, em muitos casos interpretando-o como única possibilidade, relegando a experiência originária à inexistência. Com isso, podemos afirmar que, levando em consideração o que analisamos em relação aos temas da *queda*, do *impessoal*, da objetivação e do tempo, o modo derivado se caracteriza por possuir, na maioria das vezes, um caráter público, evidente e inquestionável, com preponderância dos predicados das sentenças enunciativas sobre as vivências, o que traz consigo um enfraquecimento da relação autêntica com os entes. Também possui a tendência a dominar o terreno da interpretação de mundo, aparecendo como única forma de relação do *Dasein* com os entes.

Dito isto, ainda falta que se deixem abertos alguns caminhos. Pensamos que avaliar e descrever as características do originário e do derivado nos temas apresentados nos deu a condição de avançarmos para outras questões que podem ficar para trabalhos vindouros. Partindo desta estrutura que perpassa os debates heideggerianos composta pelos elementos originários e derivados, e da constatação de que comumente estamos nos movendo no derivado, como podemos ter acesso ao originário? Está claro nos textos de Heidegger a crítica ao processo que esquece o originário e restringe toda a relação com o ente ao derivado. Mas parece que isso traz, de fundo, também a busca por uma via que permita aceder ao originário. Esta busca possui sutilezas que não permitem descuidos, o que está claro em muitos textos em que Heidegger se preocupa em alertar para formas de acesso ao originário que são apenas aparentes, e que acarretam sempre em desvios grosseiros. É o caso da tentativa de acessar o originário de modo direto, o que acaba decaindo na objetivação que a predicação produz. Haveria então um acesso ao originário? Enfim, este não é o tema da dissertação, mas a pergunta que ela deixa. Talvez um aprofundamento no debate sobre o método e sobre a questão da indicação formal que não é o mesmo que o conceito objetivado seja um caminho que ajude a responder tal pergunta, mas isso é para uma outra pesquisa.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, José Fábio da Silva. **O status da ciência moderna na filosofia de Martin Heidegger**: sua relação com os conceitos de *Vorhandenheit*, *Weltanschauung* e Filosofia. 2012. 223 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Pós-Graduação de Filosofia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa. 2012.

DE LARA, Francisco. A situação hermenêutica de Heidegger em sua leitura de Aristóteles. In: FLEIG, Mário; SANTOS, José Francisco dos. **Heidegger e Aristóteles**: da assimilação à confrontação. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2010. p. 71-96.

ESCUDERO, Jesus Adrián. Aclaraciones terminológicas em torno al Informe Natorp de Heidegger. **Signos Filosóficos**, Ciudad de Méjico, n. 10, p. 103-126, jul./dic., 2003.

FLEIG, Mário. A noção de indicação formal: uma questão de método? **NATUREZA HUMANA**: Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise, São Paulo, v. 13-n. 02, 2011. p. 116–126.

_____. **Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles**. Tradução: Jasson da Silva Martins e José Francisco dos Santos. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **O conceito de tempo**. Edição Bilingue; Prólogo, Tradução e Notas: Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fim de Século, 2008a.

_____. Notas sobre a “psicologia das visões de mundo” de Karl Jaspers. In: HEIDEGGER, Martin. **Marcas no caminho**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008b. p. 11-55.

_____. **Fenomenologia da vida religiosa**. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2010.

_____. Fenomenologia e teologia. In: HEIDEGGER, Martin. **Marcas no caminho**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008d. p. 56-88.

_____. **História da filosofia, de Tomás de Aquino a Kant**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. **Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles**. Tradução de Jesus Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 2002.

_____. **Ser e tempo**. Tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcanti Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2008c.

MAC DOWELL, João A. **A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger**: ensaio de caracterização do modo de pensar de *Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993.

MALPAS, Jeff. O problema da dependência em Ser e Tempo. **NATUREZA HUMANA: Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise**, São Paulo, v. 10-n. 02, 2008. p. 183-216

RODRIGUEZ, Ramón. O projeto de uma hermenêutica fenomenológica da facticidade. In: FLEIG, Mário; SANTOS, José Francisco dos. **Heidegger e Aristóteles: da assimilação à confrontação**. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2010. p. 29-44.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. Tradução: Lya Luft. São Paulo: Geração, 2000.

SEGURA, Carmen Peraíta. Apropriação e destruição da tradição: Heidegger versus Aristóteles no Informe Natorp. In: FLEIG, Mário. SANTOS, José Francisco dos. **Heidegger e Aristóteles: da assimilação à confrontação**. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2010. p. 45-70.

XOLOCOTZI, Ángel Yánez. A reabilitação heideggeriana da *phrónesis* aristotélica. In: FLEIG, Mário. SANTOS, José Francisco dos. **Heidegger e Aristóteles: da assimilação à confrontação**. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2010. p. 11-28.