
A NEGATIVIDADE ONTOLÓGICA CONSTITUTIVA DA EXISTÊNCIA HUMANA

THE NEGATIVITY ONTOLOGICAL CONSTITUTIVE OF HUMAN EXISTENCE

Daniel Carreiro Miranda¹

RESUMO

O presente artigo tem por objeto o tema da negatividade ontológica constitutiva da existência humana na celebre obra *Ser e Tempo* de Martin Heidegger. Na primeira seção de *Ser e Tempo* Heidegger discorre sobre a dinâmica existencial do homem compreendido como ser-aí, nesse momento é evidenciado o caráter negativo da existência. Com a finalidade de investigar o tema, partiremos da reconstrução dos conceitos de existência e de seu caráter enquanto poder-ser (*Seinkönnen*) em *Ser e Tempo*. Na segunda parte, a análise da tonalidade afetiva da angústia é o ponto de partida para se chegar ao modo de ser do homem, descrito por Heidegger como cuidado (*Sorge*). Argumentaremos também, que o cuidado é o único modo de ser compatível com um ente que em seu modo de ser mais próprio é marcado por uma negatividade (incompletude) radical. Por último, apresentaremos, em seus traços gerais, a possibilidade compatível com o caráter de poder-ser do ser-aí: a possibilidade da morte, compreendida ontologicamente como ser-para-a-morte. Na conclusão, apontaremos o interesse maior de Heidegger em investigar a dinâmica existencial do ser-aí. Esse interesse consiste, em visualizar, por meio do que Heidegger chama de crise existencial do ser-aí (proporcionada pela angústia) o ponto de gênese das ontologias.

PALAVRAS-CHAVE: Heidegger; Ontologia; Existência

ABSTRACT

This paper focuses on the theme of constitutive ontological negativity of human existence in the Celebrated work Being and Time Martin Heidegger. In the first section of Being and Time Heidegger talks about the existential dynamics of man Understood the Dasein, que time is shown the negative character of existence. In order to Investigate the subject, start from the reconstruction of the existence of concepts and Their character the power-be (*Seinkönnen*) in Being and Time. In the second part, the analysis of the affective tone of distress is the starting point to get to the mode of being of man, described by Heidegger the care (*Sorge*). Also argue que care is the only way to be compatible with a loved one who in his way of being more itself is marked by the negativity (incompleteness) radical. Finally, we will present in its general features, The Possibility compatible with the character of power-be of Dasein: The Possibility of death, Understood ontologically the being-toward-death. In Conclusion, we will point out the most interest in Heidegger's existential Investigate the dynamics of dasein. This interest is in view, through what Heidegger calls the existential crisis dasein (provided by anguish) the genesis point of ontologies.

¹ Professor no curso de graduação em Direito da Instituição Nova Faculdade. Mestrando em Direito pela UFMG, bolsista CNPq. <http://lattes.cnpq.br/0678746958839679>

KEYWORDS: Heidegger ; Ontology ; Existence

1 Introdução

A célebre obra de Martin Heidegger “Ser e Tempo”, mundialmente conhecida, e objeto de intensa investigação filosófica tem como problema principal a questão sobre aquilo que é, ou seja, do ser. Nesta medida, a obra busca o significado do ente enquanto ente, almejando o sentido do ser em geral. Conforme analisaremos mais adiante, a tradição filosófica coloca a pergunta a respeito do ser como uma pergunta acerca da essência mais própria de um ente. O que quer dizer investigar o problema acerca de sua determinação mais própria para além de toda mudança (contingência) que ele possa vir a sofrer.

Portanto, se pudéssemos exprimir de forma breve o problema central da filosofia de Heidegger, seria a pergunta acerca do sentido do ser em geral. A Ontologia fundamental do autor é uma tentativa de compreender a condição de possibilidade das ontologias em geral, ou de outro modo como ontologias em geral são possíveis. O que o levou a questionar exatamente o que aqui se resume em um único questionamento: Qual é o ponto de gênese de nossas pré-compreensões ontológicas?

Para Heidegger, três preconceitos sedimentados pela tradição filosófica são os responsáveis pela banalização do problema a respeito do ser. O primeiro preconceito corresponde à universalidade do ser. Basicamente, esse preconceito trata o ser como sendo o conceito mais universal existente na filosofia, portanto, plenamente claro. Logo, sendo totalmente evidente e inteligível não haveria nenhuma necessidade de qualquer explicação. O segundo preconceito decorre do primeiro, pois ele corresponde à indefinibilidade do ser, o caráter de universalidade do ser torna-o indefinível. Esclarecendo melhor o segundo preconceito podemos colocar da seguinte forma: o ser não pode ser tido como gênero, isso porque se fosse assim, se

definiria por meio de uma diferença de si mesmo, logo, o “ser” seria diferente do ser. Caso definíssemos o ser, encontraríamos na verdade um ente, quando, por exemplo, afirmamos “o ser é y.”. O último preconceito veiculado pela tradição enuncia o caráter evidente do conceito de ser, ou seja, o ser é um conceito evidente por si mesmo. Ainda que “ser” possa ter um conceito indefinível todos nós seríamos capazes de compreender o ser. Tal preconceito é possível a partir da evidência extraída das situações cotidianas, por exemplo, quando dizemos: “o oceano é azul”. Dessa forma, todo ser humano é capaz de compreender essa frase perfeitamente.

Para Martin Heidegger essa afirmação não passa de uma incompreensão acerca da compreensão. O filósofo alemão combateu esses preconceitos por meio de seus projetos filosóficos denominados como: analítica existencial, hermenêutica da facticidade e destruição da história da ontologia. Indagamos a seguinte questão: Como são as estruturas desses projetos filosóficos e o que quer dizer cada um deles?

A Analítica existencial busca demonstrar conceitualmente as estruturas ontológicas, tais estruturas são também denominadas de existenciais do ser-aí. Essas estruturas unificadas são determinantes do ser deste ente.

A Hermenêutica da facticidade tem por objetivo a desconstrução das estruturas sedimentadas pela tradição e pela vida cotidiana que engessam as compreensões ordinárias do ser-aí em relação ao ser. Dizendo em outras palavras a hermenêutica da facticidade investiga o modo como o homem está aí de início e na maioria das vezes. Essa investigação filosófica nos leva a questionar quais são as estruturas fáticas que acompanham o homem em sua dinâmica existencial própria.

A Destruição da história da ontologia investiga uma maneira de incorporar o problema da historicidade na sondagem ontológica através da desconstrução dos conceitos tradicionalmente estabelecidos sobre o ser, questionando assim, os pressupostos ontológicos condicionantes destes

conceitos tradicionais. O que Heidegger almeja por meio desse projeto de destruição da história da ontologia é justamente fragilizar essa obviedade permeada pela tradição filosófica sobre o problema do ser.

2 Raízes filosóficas de Heidegger – Brentano e Husserl

Edmund Gustav Albrecht Husserl (1859-1938), filósofo e matemático alemão foi o criador da escola da fenomenologia, que possuía uma orientação contrária ao positivismo filosófico do século XIX. Husserl utilizava o método fenomenológico em suas investigações, por meio da redução fenomenológica para conhecer o real. Importa-nos aqui salientar a contribuição de Husserl a Heidegger, portanto, não vamos render na construção de uma história da filosofia de Husserl.

Um ponto importante da filosofia de Husserl era o problema da consciência. Para o filósofo de Friburgo em Brisgóvia a consciência é definida como a designação global para todo e qualquer tipo de atos psíquicos ou vivências intencionais, o que nos leva perceber a consciência como a unidade performática de atos intencionais. (HUSSERL, 2007, p. 378).

O que quer dizer atos intencionais? Husserl descreve que todo ato de consciência é consciência de alguma coisa, de algum objeto, daí dizer em atos intencionais, pois não é possível possuir consciência sem objetos de consciência. Um bom exemplo seria que o ato de lembrar implica necessariamente um objeto lembrado. Dessa forma, qualquer ato de consciência remete a priori a algum objeto específico.

Neste caso em particular, Husserl nos adverte que a intencionalidade não se iguala ao idealismo transcendental em seu fundamento. Quando o autor enuncia a relação intencional aprioristicamente, assim faz somente porque o próprio ato em sua constituição faz referência imediata e incontornável para um campo objetivo correlato desse ato, contudo a determinação desse campo tem sua própria positividade, ele não é determinado pelo ato, mas é performático

com o ato, pois os dois membros da relação só se concebem em uma referência mútua. Contudo, cabe ressaltar que Husserl não vê a relação intencional como a priori nem como posteriori, isto é, se persistirmos na concepção “a priori” sedimentada pelo idealismo subjetivista.

O fenômeno da intencionalidade tem suas raízes filosóficas na Escolástica, contudo, foi apenas em Husserl, que a intencionalidade é radicalizada como fenômeno constitutivo de nossos comportamentos em geral. Desde a Escolástica o termo latino ‘intentio’ é utilizado para caracterizar os fenômenos volitivos. Segundo esse ramo do pensamento filosófico, a vontade é a faculdade que pode ser discriminada como o comportamento que se estrutura em um dirigir-se para, ou melhor, “ser-dirigido-para”².

Franz Brentano (1864-1917) foi um filósofo alemão e uma grande influência nas idéias propostas por Husserl. Para Brentano, a intencionalidade caracteriza tão somente o modo de ser das vivências psíquicas. Husserl concorda com essa distinção proposta por Brentano entre fenômenos físicos e psíquicos, contudo, para Husserl o empírico é desprovido de consistência ontológica. Assim sendo, para ele, todos os comportamentos do homem são intencionais. Contudo, adverte-nos que no “modo natural”, o homem tem a tendência de esquecer a natureza intencional de seus comportamentos, considerando os objetos como se fossem presenças fáticas dotadas em si mesmas de propriedades subsistentes.

Em conclusão, percebemos que o método fenomenológico de Husserl nos remete à necessidade de mirar a investigação filosófica na dinâmica própria daquilo que se apresenta para nós como fenômenos de consciência, e assim, nos ocuparmos em apenas descrevê-los sem nada teorizar sobre eles. Intencionalidade não designa aqui outra coisa senão o caráter das relações puras e transcendentais da consciência com seus objetos, relações estas que repousam sobre os atos mesmos de consciência. Por exemplo, podemos dizer

² Nota explicativa do termo “ser-dirigido-para”: Os atos volitivos teriam esse sentido: ao querer algo, a vontade imediatamente se refere ao objeto que se quer.

que a lembrança implica o objeto lembrado, a imaginação o objeto imaginado, a representação a coisa representada e assim por diante. Assim ficou claro que consciência transcende a si mesmo em direção a objetos específicos, contudo, apenas a priori tal transcendência se constitui.

3 Heidegger e a crítica a Husserl: Ingenuidade Hermenêutica

Para entendermos a crítica de Heidegger a Husserl, primeiro é necessário analisar o pano de fundo proporcionado por outra crítica realizada por um filósofo do passado. Neste caso, falamos acerca da crítica de Dilthey a Kant. A crítica diltheyana é uma crítica da razão histórica, que almeja dar conta da explicitação das estruturas transcendentais que condicionam e fundamentam a experiência histórica da humanidade. Para Dilthey, o projeto da filosofia kantiana jamais alcançara seu intento, pois é impossível escapar da contingência e materialidade dos fenômenos em geral:

Conhecimentos das ciências naturais misturam-se com conhecimentos das ciências humanas. E, em verdade, de acordo com uma dupla ligação na qual o transcurso da natureza condiciona a vida espiritual, com freqüência se entretetece nessa conexão o conhecimento do efeito formador da natureza com a constatação da influência que a natureza exerce no agir. Assim, do conhecimento das leis naturais de produção de sons deduz-se uma parte importante da gramática e da teoria musical, e, por sua vez, o gênio da língua ou da música está ligado a essas leis naturais e o estudo de suas realizações é, por isso, condicionado pela compreensão dessa dependência. (DILTHEY, 2010, p. 31)

Logo, segundo Dilthey toda experiência, está permeada por elementos da experiência histórica/mundana dos homens, seja em sua esfera teórica, ética, artística (cultural) ou nos aspectos políticos. Isso ocorre, porque os elementos históricos atuam como estruturas prévias que condicionam toda experiência humana possível, ou seja, a história estabelece todas as nossas possibilidades de ação. Sob esse viés, temos que passado atua constantemente sobre o presente, determinando o modo de constituição deste. Se toda ação humana é condicionada pelas estruturas prévias dos elementos históricos, torna-se realmente indispensável a necessidade de uma crítica da

razão histórica, uma vez que o pensamento parte constantemente da tradição, uma forma mais originária do que aquela de inspiração kantiana.

Dessa forma, Martin Heidegger sob a inspiração da crítica hermenêutica de Dilthey a Kant passa a investigar a constituição dos atos intencionais, a partir de uma dimensão mais originária do que a estabelecida pela teoria de Edmund Husserl.

Qual é essa dimensão mais originária que Heidegger busca em sua filosofia? Segundo Heidegger, tal dimensão é a hermenêutica, pois ela é ontológica (horizontal), pois condiciona todas as possibilidades de determinação do homem e dos entes em geral. Além disso, perpassa a priori, todos os âmbitos possíveis da experiência humana. A dimensão hermenêutica é também fática (mundana), pois nossas experiências não se encontram em uma dimensão puramente formal, mas se estabelecem no mundo entendido como campo de manifestação dos entes em geral e dos comportamentos dos homens. E finalmente, a dimensão hermenêutica é histórica, uma vez que, as coisas não se encontram previamente constituídas em seu interior, pois, somente alcançam suas determinações específicas a partir de uma dinâmica histórica que paulatinamente vai se sedimentando e dotando os entes de seus sentidos próprios.

Sintetizando, essa dimensão originária caracterizada como horizontal, mundana e histórica será hermenêutica, pois todas as possibilidades de comportamento humano (prático ou teórico) são determinadas pelas estruturas prévias sedimentadas historicamente no interior desse horizonte fático. Colocando essa questão de outra forma, podemos dizer que Heidegger denuncia que o modo de colocação dos problemas em geral depende das estruturas hermenêuticas que foram paulatinamente se formando no interior da tradição, nem a ciência, tão menos a filosofia está fora do alcance desse horizonte fático.

Heidegger critica Husserl justamente neste ponto, pois Husserl ao desconsiderar a incontornabilidade desse horizonte fático sedimentado em nossos comportamentos tornou-se vítima da ingenuidade hermenêutica. Isso porque Husserl persistiu em admitir em seu trabalho fenomenológico os pressupostos filosóficos tradicionais, como a dicotomia sujeito-objeto enquanto estrutura originária da totalidade dos fenômenos. Dessa forma, o que Heidegger levanta em sua crítica é a insuficiência da suspensão fenomenológica para a solução do questionamento acerca das “coisas elas mesmas”.

Husserl ao aplicar o método da suspensão fenomenológica, tem por objetivo identificar e explicar esses atos intencionais primitivos e apodícticos que estruturam nossa experiência em geral (coisas elas mesmas). Ora, o que ocorre é a impossibilidade desse método cunhar uma superação da semântica histórica sedimentada do mundo, e ainda, não é capaz de se desvencilhar da ausência de pressupostos ontológicos, uma vez que, a linguagem desempenha sua função como uma estrutura hermenêutica incontornável que condiciona nossos modos de reflexão em geral.

Portanto, restou claro que a linguagem enraizada na tradição é fonte de pressupostos ontológicos. A teoria de Husserl não escapa dessa sedimentação previamente constituída pela linguagem, o que o impede de se livrar dos pressupostos hipostasiantes de sua filosofia. Tal conclusão nos leva a questionar: Estamos condenados a permanecermos imersos nas estruturas hermenêuticas prévias? Somos incapazes de um tratamento originário dos fenômenos?

Para Heidegger a solução desse problema se dá por meio da destruição da história da ontologia. A destruição nada mais é que uma radicalização da suspensão fenomenológica. Contudo, sua suspensão não se ocupa com o comportamento natural, mas sim com a desconstrução das estruturas prévias da interpretação.

Ao desconstruir as estruturas hermenêuticas prévias, Heidegger possibilita reconduzir a conceptualidade estabelecida ao horizonte fático a partir do qual os entes se mostram e alcançam pela primeira vez a determinação que é a deles. Tal conceptualidade legada da tradição não é de fato destruída, pelo contrário, o que ocorre na verdade é a reabertura de possibilidades diferenciadas de compreensão dos conceitos, possibilidades estas que restavam obscurecidas pelo processo de sedimentação de certas compreensões pela tradição. Com a finalidade de sair dessa zona cinzenta de compreensão, avançaremos no estudo da filosofia de Heidegger, com a finalidade de esclarecer melhor os seus conceitos chave.

4 Compreendendo o *Dasein* (ser-aí)

Dado continuidade no estudo acerca do da destruição da história da ontologia e da hermenêutica da facticidade percebemos que ambos os projetos buscam se apropriar daquilo que constantemente está pressuposto em nossa lida com os entes, ou seja, com o ser. O grande engodo é realizar essa tarefa por meio de compreensões sedimentadas do ser dos entes em geral, sem pensar em um ente específico quer sirva como ponto de articulação tanto para a destruição da história da ontologia, quanto para a hermenêutica da facticidade. Resolvendo esse problema Heidegger criou esse ente que é o ser-aí (*dasein*).

Por meio do ser-aí, o filósofo de Meßkirch procura se desvencilhar de toda concepção prévia sobre a natureza humana. O que Heidegger quer dizer com *dasein*? O termo ser-aí³ denomina o ser do homem, contudo tal termo não deve ser tido como se fosse o conceito heideggeriano de homem, isso nada tem haver com a intenção do nosso estimado autor de *Ser e Tempo*. A

³ Nota explicativa do termo “ser -aí”: Por que não usar a palavra ser-do-homem, ou existência-do-homem? Como dito anteriormente, a fim de escapar da ingenuidade hermenêutica perpetrada por Husserl, Heidegger não poder partir de modo irrefletido de alguma concepção tradicional acerca do ser do homem, buscando se descompromissar de toda concepção prévia acerca do ser do homem, o filósofo alemão usou o termo ser-aí.

expressão *dasein* serve-nos para evidenciar o fato de que o homem não possui um modo de ser como o dos entes presentes à vista, entes possuidores de propriedades subsistentes. O ser-aí é um ente com caráter de *Seinkönnen* (poder-ser), ou seja, ser um poder-ser é ser apenas as suas possibilidades. Logo, o ser-aí em si mesmo é marcado por uma indeterminação radical. Heidegger atribui ao caráter desse poder-ser do ser-aí como sua negatividade constitutiva (incompletude fundamental). Tornando mais clara essa ultimação afirmação, podemos dizer que o ser-aí é um ente que tomado em si mesmo não é nada. Logo, o ser-aí é um ente que apenas em sua remissão intencional ao mundo pode encontrar alguma concreção capaz de propiciar a suspensão de sua irrealidade originária, portanto, o ser-aí (*Dasein*) é um poder-ser que só realiza seu modo de ser em sua dinâmica existencial.

Segundo Robson Ramos dos Reis o *dasein*:

É um ente determinado como poder-ser, que se lança em direção a possibilidades, sustenta-se em habilidades dirigidas para as ocupações com entes, para as preocupações com os outros e para consigo mesmo, para as possibilidades em função das quais busca sustentação. (REIS, Robson. 2000. p. 285)

A partir disso questionamos, que modo de ser é esse então? Segundo Heidegger o modo de ser do ser-aí se dá como *sorge*, que quer dizer cuidado⁴. Ser cuidado significa que todos os comportamentos que o ser-aí venha a assumir o determinam ontologicamente, ou seja, para que seja possível compreender o modo de ser do ser-aí é necessário compreender antes a sua dinâmica existencial.

Conforme elucidado na introdução, o propósito da investigação filosófica de Heidegger é responder ao questionamento acerca de como são possíveis ontologias em geral. Na tentativa de solucionar esse problema, o filósofo vê no homem (ser-aí) o ponto de partida de suas investigações. Podemos citar ao menos duas razões que explicam isso, a primeira é pelo fato de o ser-aí ser o

⁴ Nota explicativa da expressão “cuidado”: a noção ontológica de cuidado descrita em ST nada tem a ver com as compreensões ordinárias desse termo como cuidado ou descuido de si mesmo.

ente que traz consigo a possibilidade de colocar a questão acerca do ser; e a segunda é pelo fato que o ser-aí de início e na maioria das vezes já se move no interior de compreensões sedimentadas do ser.

Heidegger elabora a analítica existencial na busca da resposta ao problema da pergunta acerca do sentido do ser em geral, que tem por objetivo explicitar as estruturas ontológicas que constituem o modo de ser do ser-aí. É através dos resultados alcançados pela analítica existencial que será possível elaborar um questionamento adequado acerca do sentido do ser em geral.

O termo ser-aí tem sua etimologia na palavra alemã *dasein* que, apesar de significar tradicionalmente o mesmo que existência, Heidegger não utiliza conforme a concepção ordinária de existência, vejamos a definição que o próprio autor lançou em sua obra:

A “essência” da presença [ser-aí] está em sua existência. As características que se podem extrair deste ente não são, portanto, “propriedades” simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela “configuração”. As características constitutivas da presença [ser-aí] são sempre modos possíveis de ser e somente isso. (HEIDEGGER, 2006, p. 85)

Através da leitura do trecho acima assinalado fica claro que essa noção de existência heideggeriana nada tem haver com o uso cotidiano da palavra, tal como: Minha existência é vazia, ou ainda: A existência de água naquele planeta comprova a possibilidade de vida fora da terra. A existência do *dasein* nada tem haver com sua substancialidade, pois o ser-aí é constituído apenas por maneiras de ser, logo, não é um existente por ser uma presença física no mundo. Neste ponto, é importantíssimo destacar a noção de possibilidade em Ser e Tempo: Ser-aí é ser um poder-ser, é ser um ente que só determina a si mesmo a partir de suas múltiplas possibilidades de ser.

“Dasein não é um ente subsistente que ainda possui como acréscimo poder ser algo, mas é primariamente ser possível. [...] A possibilidade como existencial é a mais originária e última determinidade ontológica positiva do Dasein.” (SZ, pp. 143-4)

Existência ou ek-sistência significam “ser-para-fora”, o que quer dizer que nesta acepção existência significa que o ser-aí é um ente que determina a sua essência a partir de seu existir.

A pessoa não é uma coisa, uma substância, um objeto. Com isso se ressalta e acentua a mesma coisa indicada por Husserl, ao exigir para a unidade da pessoa uma constituição essencialmente diferente das coisas da natureza. [...] Atos são sempre algo não psíquico. Pertence à essência da pessoa apenas existir no exercício de atos intencionais e, portanto, a pessoa em sua essência não é objeto algum. [...] uma pessoa só é, na medida em que executa atos intencionais [...]. (HEIDEGGER, 2006, p. 92)

Dessa forma, chegamos ao problema destacado neste trabalho investigativo, pois, se ser-aí é tão somente poder-ser, restaria comprovada a tese de que o ser-aí é um ente plenamente negativo. Por que negativo? O caráter de poder-ser do ser-aí o vincula com o conceito de *Nichtigkeit* (negativo), sendo um ente negativo ontologicamente, porque tomado em si mesmo é indeterminado, é realmente apenas um poder-ser. Logo, sua negatividade é possibilidade, no sentido de possibilidades existenciais. O ser-aí é ontologicamente incompleto porque todas as possibilidades existenciais que assume não exaurem a assunção de sempre haver novas possibilidades existenciais; o ser-aí não encontra estabilidade ontológica permanente na assunção de qualquer possibilidade existencial.

Concluindo podemos inferir que o *dasein* é o que sobra, o único modo possível de se falar do homem, quando a intencionalidade se vê livre de todo resquício subjetivista. Nas palavras de Heidegger, através da analítica existencial, o que sobra é apenas o movimento intencional pura e simplesmente, ou o movimento ek-stático. Sendo assim, falar do homem heideggeriano é dizer sobre aquilo que sobra quando se aboliu todo e qualquer discurso de caráter metafísico acerca da essência humana, o próprio termo homem é desconstruído por sua filosofia, justamente para que fosse possível quebrar a sedimentação desse conceito firmado na tradição filosófica metafísica.

5 Compreendendo ser-no-mundo: o que é mundo?

Por meio do método fenomenológico Heidegger aborda a questão acerca do mundo em sua obra. É necessário ter em mente que a definição de mundo cunhada pelo autor de *Ser e Tempo* descarta toda e qualquer conceituação prévia sobre o mundo, seja essa definição filosófica ou teórica, isso pouco importa neste caso. Partindo dessa premissa, a análise fenomenológica do mundo descarta, por exemplo, a concepção do mundo como a reunião total de todos os objetos possíveis e atuais. E dessa forma, descarta igualmente a concepção de mundo enquanto substância mais fundamental de todos os entes⁵.

Se o mundo não é uma substância fundamental, o que quer dizer mundo para Heidegger? Na obra heideggeriana, mundo é investigado por meio de uma metodologia tripartite: 1) a primeira via indaga o mundo por meio da análise da “mundanidade” do mundo circundante, dessa forma, parte da descrição dos comportamentos fáticos do ser-aí, e a partir dos resultados obtidos dessa observação, chegar-se-á às estruturas ontológicas do mundo. 2) O segundo passo pretende executar a desconstrução dos pressupostos ontológicos presentes na concepção de mundo legada pelo pensamento racionalista de Descartes. 3) A última via investigativa leva Heidegger a avaliar a conexão estabelecida entre os conceitos de mundo e espaço.

Em *Ser e Tempo*, mais precisamente no parágrafo 43, Heidegger assevera sobre o escândalo da Filosofia de Immanuel Kant, concernente à existência definitiva do mundo frente ao ceticismo:

O “escândalo da filosofia” não reside em essa prova ainda inexistir e sim em sempre ainda se esperar e buscar essa prova. Tais expectativas, intenções e esforços nascem da pressuposição, ontologicamente insuficiente, de algo com relação ao qual um “mundo” simplesmente dado deve comprovar-se independente e exterior. Insuficientes não são as provas. O modo de ser desse ente

⁵ Essas vias de tematização do mundo são descartadas porque partem do pressuposto de que o mundo é ente externo ao sujeito e previamente constituído cuja existência precisa ser provada.

que prova e exige provas é que se encontra sub-determinado. Daí nasce a impressão de que, comprovando-se a necessidade do dar-se em conjunto de dois seres simplesmente dados, algo se prova ou pode ser provado a respeito da presença [ser-aí] enquanto ser-no-mundo. Entendida corretamente, a presença [ser-aí] resiste a tais provas porque ela já sempre é, em seu ser, aquilo que as provas posteriores supõem como o que se deve necessariamente demonstrar. (HEIDEGGER, 2006, p. 274)

Conforme o trecho acima assinalado, o escândalo está justamente em ainda se tentar provar a existência do mundo exterior, uma vez que, todas essas supostas provas não são suficientes (a tempo e modo), porque chegam sempre tarde demais. Por que essa evidência é sempre tardia? Para todas as provas sobre a existência do mundo exterior o fenômeno do mundo já está pressuposto como condição de possibilidade. Logo, o fato do mundo ser condição de possibilidade implica que ele é constitutivo do *dasein*, pois todos os seus comportamentos já o pressupõem. Contudo, faz-se necessário esclarecer que, segundo o autor, o ser-aí não posiciona o mundo e o determina como uma espécie de subjetividade transcendental, tal como aquela presente na tradição veiculada pelo idealismo. Neste aspecto, mundo é constituinte ontológico do ser-aí porque todos os comportamentos do *dasein* descerram a priori o mundo. Daí dizer ser-no-mundo, tal como destacado abaixo:

A expressão composta “ser-no-mundo”, já na sua cunhagem, mostra que pretende referir-se a um fenômeno de unidade. Deve-se considerar este primeiro achado em seu todo. A impossibilidade de dissolvê-la em elementos, que podem ser posteriormente compostos, não exclui a multiplicidade de momentos estruturais que compõem esta constituição. O achado fenomenal indicado nesta expressão comporta, de fato, uma tríplice visualização. (HEIDEGGER, 2006, p. 98-99)

Segundo a passagem acima, ser-no-mundo referencia um fenômeno de unidade, tal unidade é de uma ordem que impede sua dissolução em elementos tratados como unitários. A partir de agora analisaremos os momentos estruturais dessa unidade, avançando um pouco mais na investigação do problema da negatividade ontológica constitutiva da existência do homem.

6 Compreendendo *ser-para*: ser é compreendido no projeto e não concebido ontologicamente

Que quer dizer utensílio em Heidegger? Conforme explicitado em *Ser e Tempo* um utensílio é uma coisa de uso, e na concepção corriqueira do termo é algo que tem determinada utilidade, ou seja, que serve para alguma coisa, que nos auxilia na execução de tarefas.

Bom, o que Heidegger pretende nessa análise é investigar o modo como cotidianamente os entes intramundanos se apresentam para o ser-aí de início e na maioria das vezes. Neste caso, um utensílio só alcança sua determinação se a totalidade utensiliar já estiver presente para que sua serventia possa se adequar, logo, um utensílio nunca é apenas um ente dado com propriedades simplesmente dadas, colocando sua finalidade de uso na totalidade utensiliar. A finalidade do utensílio vai se adequando e se configurando em uma totalidade utensiliar previamente estabelecida. Para esclarecer melhor a forma como se dá o campo utensiliar, podemos, por exemplo, descrever o ato de escrever um texto. Ao escrever um texto qualquer, utilizamos uma caneta, sem se dar conta que a caneta nos aparece enquanto um ente determinado com tais e tais propriedades. Pelo contrário, ao escrever o texto a caneta simplesmente desaparece no ato executado. O para-quê da caneta não remete isoladamente à sua função, isso porque a função da escrita implica necessariamente a presença de outros utensílios, pois ao escrever, necessitamos de papel, precisamos também de uma mesa sobre a qual nos apoiamos enquanto escrevemos. Dessa forma um utensílio não se apresenta em sua simples unidade (sob o viés prático), um utensílio é perpassado a priori por essa rede complexa de remissões que permite ao ser-aí movimentar-se entre os entes sem necessidade alguma de considerá-los de um ponto de vista teórico.

Heidegger também utiliza o conceito de mobilizadores estruturais com o “ser-para”, tais mobilizadores estruturais são possibilidades existenciais do ser-

aí em virtude das quais a totalidade conformativa é mobilizada e incorporada ao nosso projeto existencial. Por exemplo, um martelo nos remete para um prego com que pregamos um quadro, ou fixamos um suporte de livros à parede. O interessante é que a idéia da necessidade do quadro, surge com o interesse do ser-aí em harmonizar seu ambiente, essa necessidade por harmonia funciona como o mobilizador estrutural que permite a inserção do martelo na dinâmica existencial do ser-aí. Logo, os mobilizadores estruturais nada mais são que noções abstratas como liberdade, ódio, harmonia, componentes semânticos com os quais operacionalizamos nossa existência. Tais mobilizadores estruturais instrumentalizam nossa existência sem que tenhamos qualquer clareza quanto a eles, uma vez que se encontram tão sedimentados na facticidade cotidiana, que nós simplesmente os utilizamos sem nenhuma reflexão acerca de sua existência. Caso não existisse essa sedimentação dos mobilizadores no mundo circundante do ser-aí, o simples ato de segurar um garfo seria impossível.

O questionamento que possa surgir neste momento é: por que é importante para este trabalho dissertar a respeito desses tais mobilizadores estruturais? Primeiro é necessário lembrar qual é o vetor investigativo da obra em voga. Ser e tempo é uma reflexão filosófica que busca pelo sentido do ser. Nesse questionamento pelo sentido do ser diferenciamos um plano secundário, que se revela não como o de ser e ente, mas o de ser e compreensão de ser. Trata-se do âmbito no qual estão presentes as estruturas que permitem que algo como o ser seja compreendido pelo ser-aí. Ser é compreendido no projeto e não concebido ontologicamente. (HEIDEGGER, 2006, p. 208)

O projeto heideggeriano não pretende dizer o que é o ser, mas busca compreender sua dinâmica existencial, tal compreensão de ser acontece de modo pré-ontológico na existência do *dasein*. Em Ser e Tempo, o ser-aí compreende o ser dos entes, mas para cada ente específico é exigida uma

forma diversa de compreensão de ser, cada uma dessas compreensões possui uma estrutura diferenciada. O modo de dar-se a compreensão do ser do ente cujo modo de constituição é a utensiliaridade é diverso do modo do ente cujo modo de ser é a subsistência. Essa estrutura formal que diferencia os diferentes modos do comportar-se em relação a domínios específicos de entes é o que Heidegger denomina como sentido. É importante frisar que essa estrutura formal já se dá independentemente de qualquer apreensão teórica sobre ela. O sentido é a estrutura formal que orienta nosso comportamento adequado em relação aos entes, e o objetivo da ontologia existencial de Heidegger é de explicitar estas estruturas.

Ao expor o conceito de utensílio e mobilizadores estruturais utilizamos um novo termo denominado como mundo circundante. O mundo circundante nada mais é que essa totalidade de sentidos que dá conta do modo como apreendemos os significados dos entes em geral, e pela qual nos orientamos em nossas mais diversas atividades cotidianas.

De início e na maioria das vezes, o ser-aí tem a tendência de tomar essas sedimentações do mundo circundante por óbvias, obscurecendo o seu caráter de poder-ser. Justamente por não ser constituído por propriedades previamente dadas, o ser-aí só alcança alguma determinação específica ao se ver jogado na facticidade do mundo, o ser-aí passa a interpretar os entes e a si mesmo como entes simplesmente dados. Homogeneizando, assim, todos os entes por um único modo de ser: o da subsistência. (buscar citação de Ser e Tempo)

7 Compreendendo *ser-com*: A impessoalidade

O termo “ser-com” diz respeito ao modo de convivência dos seres-aí duns com os outros. Em sua obra, nosso estimado autor analisará que essa convivência entre seres-ai ocorre de forma impessoal. A impessoalidade é retratada pelo filósofo no § 27 de ST, vejamos:

Este modo de ser não significa uma diminuição ou degradação da facticidade da presença [ser-aí], da mesma forma que o impessoal, enquanto ninguém, não é um nada. Ao contrário, neste modo de ser, a presença [ser-aí] é um ens realissimum, caso se entenda “realidade” como um ser dotado do caráter de presença[ser-aí]. (HEIDEGGER, 2006, p. 185)

Em outros termos, o ser-aí tem como sua característica ser um poder-ser, dessa forma, resolve seu problema de indeterminação originária por meio de um movimento “ekstático” em direção ao mundo. O mundo apresenta ao *dasein* mobilizadores estruturais sedimentados e as várias significações utensiliares com as quais se adéqua lentamente ao longo de sua existência. Jogado nessa semântica fática, o ser-aí se vê de início e na maioria das vezes “em-virtude-de” desse mundo, e assim constrói seu projeto existencial orientado por uma lógica da ocupação.

O ser-aí existe de início e na maioria das vezes imerso nessa dimensão pré-ontológica na qual não tem lugar nenhuma interrogação explícita acerca do ser os entes em geral. Tal dimensão pré-ontológica da existência é o que Heidegger denomina como impessoalidade. Mas por que impessoal? Tal dimensão é impessoal porque ela nos permite lidar com os diversos entes e mobilizadores estruturais que se apresentam, sem nenhuma necessidade de reflexão ontológica acerca daquilo que se apresenta.

Conforme Heidegger assevera; “Dizer que em virtude de e significância se abrem no ser-aí significa que o ser-aí é um ente que, como ser-no-mundo, ele próprio está em jogo.” (HEIDEGGER, 2006, p.147)

Todo ser-aí é o que ele pode ser e o modo em que é a sua possibilidade. A possibilidade essencial do ser-aí diz respeito aos modos caracterizados de ocupação com o mundo, de preocupação com os outros, e, nisso tudo, à possibilidade de ser para si mesmo, em função de si mesmo. A possibilidade de ser, que o ser-aí existencialmente sempre é, distingue-se tanto da possibilidade lógica e vazia como da contingência de algo simplesmente dado em que isso ou aquilo pode se passar. Como categoria modal do ser simplesmente dado, a possibilidade designa o que ainda não é real e que nunca será necessário. Caracteriza o meramente possível. Do ponto de vista ontológico, é inferior à realidade e à necessidade. Em contrapartida, como existencial, a possibilidade é a determinação ontológica mais originária e mais positiva do ser-aí; assim como a

existencialidade, de início, ela só pode ser trabalhada como problema. O solo fenomenal que permite a sua visão oferece a compreensão como o poder-ser capaz de propiciar aberturas. (HEIDEGGER, 2006, p.199)

A forma como a impessoalidade se apresenta marca todos os entes a partir de uma indiferença ontológica entre os entes, ou seja, toma homogeneamente o ente na totalidade como um ente simplesmente dado, obscurecendo assim, o caráter existencial de sua própria constituição. Tomando o mundo e a si mesmo de forma imprópria o ser-aí tende a interpretar a si mesmo e aos outros como entes subsistentes, seja como animal racional, espírito ou alma.

8 Modos originários de abertura do ser-aí: compreensão, disposição e discurso

Ora, se o *dasein* se encontra imerso nessa dimensão pré-ontológica da impessoalidade como será possível o questionamento acerca do ser? Que possibilidade o ser-aí detém em suas mãos? No § 31 de Ser e Tempo, Heidegger indica paradigmaticamente os modos como freqüentemente a tradição considerou a modalidade do possível, com o sentido de possibilidade existencial estabelecido pela analítica existencial:

A possibilidade de ser, que a presença [ser-aí] existencialmente sempre é, distingue-se tanto da possibilidade lógica e vazia como da contingência de algo simplesmente dado em que isso ou aquilo pode se “passar”. Como categoria modal do ser simplesmente dado, a possibilidade designa o que ainda não é real e que nunca será necessário. Caracteriza o somente possível. Do ponto de vista ontológico, é inferior à realidade e à necessidade. Como existencial, a possibilidade é, ao contrário, a determinação ontológica mais originária e mais positiva da presença [ser-aí] [...]. (HEIDEGGER, 2006, p. 204-205)

Conforme as formulações da tradição filosófica, as possibilidades abarcam tanto o que é logicamente possível, portanto, o que não é contraditório, quanto o ônticamente possível, o contingente. Ao contrário dessas formulações as possibilidades existenciais se demonstram como competências existenciais do ser-aí, como suas habilidades. As possibilidades

existenciais são os modos de ser do ser-aí, tais possibilidades indicam a constituição ontológica mais própria do ser-aí enquanto poder-ser. Tal possibilidade existencial se revela por meio da compreensão.

O que é compreensão em Heidegger? Em Dilthey a compreensão é utilizada como solução de um problema com a finalidade de defender a tese das visões de mundo. Esse problema questiona: Como é possível articular vivências particulares (presente) com a visão de mundo de uma época (passado)? Dilthey identifica a impossibilidade de uma resposta a esse questionamento pela via teórica, isso porque se tivéssemos que estabelecer essa ligação por via teórica, ela sempre chegaria atrasada. Isso ocorre, porque não é possível alcançar pelo entendimento os mais diversos acontecimentos de uma época que nos possibilitasse captar sua visão de mundo. Segundo Dilthey, estamos ligados à visão de mundo de nossa época por via intuitiva, portanto, nossas vivências já são imediatamente o resultado dessa ligação. Logo, não é possível reconstruir todos os contornos da visão de mundo por alguma capacidade teórica, pois essa ligação imediata tende de início e na maioria das vezes obscurecer a base comum de todas as vivências, reduzindo a visão de mundo à nossa instância particular.

Neste compasso, compreensão é o fenômeno descoberto por Dilthey, para dar cabo a esse problema. Segundo o filósofo, compreensão é a capacidade de se colocar no lugar dos outros a partir da percepção de que nossas vivências compartilham de um elemento comum às vivências dos outros.

Heidegger, diversamente de Dilthey, concebe a compreensão como um existencial que está na base de todas as nossas possibilidades de comportamento, logo, a compreensão não é uma faculdade teórica.

Heidegger nos diz:

[...] compreender possui a estrutura existencial que chamamos projeto (N52). O compreender projeta o ser da presença [ser-aí] para o seu em virtude de... [...] O projetar-se nada tem a ver com um possível relacionamento frente a um plano previamente concebido,

ATHENAS

vol. 1, ano. IV, jan-out. 2015 / ISSN 2316-1833 / www.fdcl.com.br/revista

segundo o qual a presença [ser-aí] instalaria o seu ser. Ao contrário, como presença [ser-aí], ela já sempre se projetou e só é em se projetando. Na medida em que é, a presença [ser-aí] já se compreendeu e se sempre se compreenderá a partir de possibilidades. O caráter projetivo do compreender diz, ademais, que a perspectiva em virtude da qual ele se projeta apreende as possibilidades mesmo que não o faça tematicamente. [...] Enquanto projeto, compreender é o modo de ser da presença [ser-aí] em que a presença [ser-aí] é as suas possibilidades enquanto possibilidades. (HEIDEGGER, 2006, p. 205-206)

No trecho acima, o autor liga a compreensão à estrutura existencial denominada como projeto. Faz-se necessário esclarecer que projeto aqui não deve ser entendido como esquema ou plano, mas sim como, arremesso ou lance, no sentido de arremessar-se ou lançar-se. Neste sentido, compreensão lança as possibilidades, projeta o ser-aí em possibilidades.

Por exemplo, se o ser-aí é animal racional, é em razão de compreender-se como animal racional, ou seja, porque é capaz de ser homem racional. Tais possibilidades existenciais são circunscritas pelo espaço de jogo no qual as habilidades são projetadas. O ser-aí não iria compreender-se como um humanóide do sistema planetário romulano, porque tal possibilidade existencial está fora de sua delimitação fática do ser-aí.

Projeto e possibilidade existencial só podem ser concebidos pelo fato de o ser-aí ser um poder-ser. Tal determinação ontológica somente estará completa a partir da caracterização existencial da morte⁶ enquanto possibilidade existencial extrema do ser-aí.

Tudo o que se possa discutir sob o título de “metafísica da morte” extrapola o âmbito de uma análise existencial da morte. As questões de como e quando a morte “entrou no mundo”, que “sentido” de mal e sofrimento a morte pode e deve ter na totalidade dos entes não apenas pressupõem, necessariamente, uma compreensão do caráter ontológico da morte como também a ontologia da totalidade dos entes em seu todo e, em particular, o esclarecimento ontológico do

⁶ Morte entendida aqui não segundo interpretações ônticas como término da vida (sentido biológico), ou mistério da vida (sentido teológico), qualifica as possibilidades nas quais o ser-aí se lança enquanto possibilidades existenciais. Por que? Porque as possibilidades existenciais são efetivas apenas enquanto há projeto. Enquanto poder-ser, o ser-aí não é capaz de completar sua incompletude ontológica originária. Toda e qualquer possibilidade existencial compreendida nos determina mas não nos completa.

mal e da negatividade. Numa ordem metodológica, a análise existencial precede as questões da biologia, psicologia, teodicéia e teologia da morte. [...] A morte é uma possibilidade privilegiada da presença [ser-aí]. Ora, se a presença [ser-aí] nunca pode tornar-se acessível como algo simplesmente dado porque pertence à sua essência a possibilidade de ser de modo próprio, então é tanto menos lícito esperar que a estrutura ontológica da morte possa resultar de uma mera leitura. (HEIDEGGER, 2006, p. 323)

O *dasein* é mortal não porque sua vida acabará um dia, mas porque não é possível tornar-se ontologicamente completo por mais que tente determinar a si mesmo projetando possibilidades. A morte diz respeito ao caráter incontornável de tudo aquilo que se dá na existência do ser-aí.

[...] Com a morte, a própria presença [ser-aí] é impendente em seu poder-ser mais próprio. Nessa possibilidade, o que está em jogo para a presença [ser-aí] é pura e simplesmente seu ser-no-mundo. [...] Essa possibilidade mais própria e irremissível é, ao mesmo tempo, a mais extrema. Enquanto poder-ser a presença [ser-aí] não é capaz de superar a possibilidade da morte. A morte é [...] a possibilidade da impossibilidade pura e simples da presença [ser-aí]. [...] ... a morte desvela-se como a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável. [...] Essa possibilidade existencial funda-se em que a presença [ser-aí] está, essencialmente, aberta para si mesma e isso no modo de anteceder-a-si-mesma. Esse momento estrutural da cura [cuidado] possui sua concreção mais originária no ser-para-a-morte. [...] Em existindo, a presença [ser-aí] já está lançada nessa possibilidade. [...] É na disposição da angústia que o estar-lançado na morte se desvela para a presença [ser-aí] de modo originário [...]. A angústia com a morte é angústia “com” o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável. O próprio ser-no-mundo é aquilo com que ela se angustia. (HEIDEGGER, 2006, p. 326)

No trecho aparentemente confuso acima, Heidegger qualifica o ser humano como ser-aí, uma vez que, no homem acontece o acesso às condições que tornam possível a relação com entes tomados como entes determinados. Essa condição é a intencionalidade mais originária denominada como compreensão de ser, pois é possível ao homem relacionar-se com os entes porque possui uma prévia compreensão do ser dos entes.

Esgotada minimamente as considerações acerca da compreensão, passaremos agora, para a noção de disposição na obra *Ser e Tempo*. Segundo nos informa Heidegger, disposição evidencia que o ser-aí nunca se encontra

plenamente como um puro poder-ser, pois sempre se encontra, desde já, realizado no mundo pelas possibilidades abertas por esse mesmo mundo. O que nos leva a inferir que o ser-aí pode vir a realizar inúmeros projetos existenciais conforme as possibilidades vigentes de seu mundo, mas o que ele não pode é não se realizar de modo algum. Essa necessidade de ter que estar de algum modo realizado no mundo é o que quer dizer a noção de disposição. Esse estar disposto no mundo se dá por meio de uma tonalidade afetiva que faz com que os entes intramundanos que se mostram para o ser-aí estejam conforme essa tonalidade afetiva. E o que são tonalidades afetivas?

Tonalidades afetivas são como atmosferas que fazem com que tudo se mostre segundo seu modo de afinação. Tais tonalidades não tem sua origem dentro ou fora de nosso psiquismo, pelo contrário, no momento em que uma tonalidade afetiva se abate sobre o ser-aí, todas as suas relações, consigo mesmo, com entes intramundanos e outros seres-aí aparecem pelo tom de afinação da tonalidade afetiva. (HEIDEGGER, p. 79-80, 2006)

A conexão da compreensão com a disposição estabelece o último modo de abertura, denominado como discurso. O discurso está originariamente relacionado com a abertura prévia de um horizonte no qual os entes se mostram como os entes que são, tal abertura, é um espaço incessantemente compartilhado por todos os seres-aí que convivem no mesmo mundo fático. Tal caráter do discurso nos leva a reflexão que o que verdadeiramente une os homens uns aos outros (igualmente) seria esse compartilhamento inescapável do mesmo horizonte de abertura, e não o “fato” de serem originariamente racionais. Neste compasso, o discurso é o resultado da articulação da compreensão que lança o espaço de jogo da existência com a disposição que nos afina afetivamente com esse espaço.

9 Tonalidades afetivas: Cuidado e Angústia

No tópico anterior iniciamos a investigação acerca dos modos de abertura originária do ser-aí, perpassamos por vários conceitos, que foram

oportunamente explicitados, um em especial deixou espaços para uma melhor elucidação: as tonalidades afetivas. Que tonalidades afetivas são essas que Heidegger menciona em *Ser e Tempo*? Como elas se apresentam?

A primeira tonalidade afetiva mencionada por Heidegger recebe a denominação de “cuidado”, este termo cunhado pelo autor diz respeito ao modo como o ser-aí, em tudo aquilo que ele possa vir a ser, cuida de si mesmo. De antemão, alertamos que é necessário afastar as concepções ordinárias do termo cuidado, pois segundo a analítica existencial cuidado nada tem haver com o precaver-se com algo para proteger alguma coisa ou a si mesmo. Heidegger define a estrutura do cuidado como: o-anteceder-a-si-mesmo-por-já-ser-em-um-mundo-como-ser-junto-aos-entes-que-vêm-ao-encontro-no-mundo (HEIDEGGER, 2006, p. 259-260)

A essência ontológica do ser-aí é uma só com sua existência, isso, em tudo que o ser-aí venha ser, desde resolver uma questão matemática, comprar um pedaço de pão ou o mero movimentar de um braço. Em todas essas determinações possíveis, o ser do ser-aí está se determinando. Por isso, ele é cuidado, porque a cada possibilidade assumida, mesmo nas dimensões pré-temáticas e pré-ontológicas da existência, sua essência ontológica está se constituindo. (SOUZA, Rodolfo. 2011. p. 57)

Heidegger constrói sua análise da segunda tonalidade afetiva denominada como angústia, em comparação com a tonalidade afetiva do temor. O filósofo germânico descreveu nos §§ 29 e 40 que ambas as disposições do temor e da angústia envolvem uma certa dimensão de fuga diante de algo. Contudo, há uma diferença fundamental entre ambas as disposições: enquanto na lógica do temor existe uma relação direta com um ente intramundano que se mostra com o caráter da ameaça, na lógica da angústia esse ente, ante o que a angústia se angustia, sempre é indeterminado.

Chamamos de “fuga” de si mesmo o decair da presença [ser-aí] no impessoal e no “mundo” das ocupações. Entretanto, nem todo retirar-se..., nem todo desviar-se de... é necessariamente uma fuga. Caráter de fuga tem apenas o retirar-se, baseado no medo daquilo que desencadeia o medo, isto é, do ameaçador. A interpretação do medo como disposição mostrou: aquilo de que se tem medo é sempre um

ATHENAS

vol. 1, ano. IV, jan-out. 2015 / ISSN 2316-1833 / www.fdcl.com.br/revista

ente intramundano que, advindo de determinada região, torna-se, de maneira ameaçadora, cada vez mais próximo. Na decadência, a presença [ser-aí] se desvia de si mesma. Aquilo de que se retira, ou seja, é a própria presença [ser-aí]. Em conseqüência, aquilo de que se retira não pode ser apreendido como “amedrontador”, porque sempre vem ao encontro como ente intramundano. A única ameaça que pode tornar-se “amedrontador” e que se descobre no medo provém sempre de algo intramundano. (HEIDEGGER, 2006, p. 252)

A partir do trecho acima destacado, evidenciou-se a angústia como uma fuga do ser-aí de si mesmo, mas em que sentido se dá tal fuga? Ao obscurecer seu caráter de poder-ser absorvendo a semântica sedimentada do mundo, o ser-aí adquire uma aparência de consistência, de substancialidade. Essa relação de “ocultamento” do ser-aí perante sua “nadidade” constitutiva (poder-ser) caracteriza uma fuga, que busca desesperadamente a tranqüilidade da lida impessoal para com os entes. Esse modo de ser impróprio representa uma lida impessoal, uma lida que se revela aparentemente tranqüila, porque nela o ser-aí não precisa deter-se de modo próprio na compreensão dos entes, mas entrega-se à mera repetição do falatório. Essa absorção do ser-aí no impessoal pode ser caracterizada como fuga, ou ainda, sua decadência, uma vez que, a lida impessoal tende a reter o ser-aí constantemente ocupado na semântica sedimentada do mundo.

Para se compreender o que se quer dizer com fuga decadente de si mesma, inerente à presença [ser-aí], é preciso lembrar que a constituição fundamental da presença [ser-aí] é ser-nomundo. Aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal. Como se distingue fenomenalmente o com o quê a angústia se angustia daquilo que o medo teme? O com quê da angústia não é, de modo algum, um ente intramundano. Por isso, com ele não se pode estabelecer nenhuma conjuntura [conformidade] essencial. A ameaça não possui o caráter de algo prejudicial que diria respeito ao ameaçado na perspectiva determinada de um específico poder-ser fático. O com quê da angústia é inteiramente indeterminado. Essa indeterminação não apenas deixa faticamente indefinido que ente intramundano “ameaça” como também diz que o ente intramundano é “irrelevante”. Nada do que é simplesmente dado ou que se acha à mão no interior do mundo serve para a angústia com ele angustiar-se. A totalidade conjuntural [conformativa] do manual e do ser simplesmente dado que se descobre no mundo não tem nenhuma importância, ela se perde em si. O mundo possui o caráter de total insignificância. Na angústia, não se dá o encontro disso ou daquilo

com o qual se pudesse estabelecer uma conjuntura [conformidade] ameaçadora. (HEIDEGGER, 2006, p. 252-253)

Decaídos no mundo fático perenemente vamos aprendendo como escrever uma carta, como iniciar uma amizade, como julgar, como compreender um texto, como resolver uma equação, e assim por diante. Tudo isso em virtude de mobilizadores estruturais disponíveis no mundo fático. Conforme já estudado alhures, tais mobilizadores armam os campos de sentido que orientam nossos comportamentos a agirem de modo adequado em relação aos entes, justamente, para que possamos ter uma “vida normal”. No momento em que a angústia se insere, esses campos de sentido são esvaziados, e nada mais pode atuar como algo “em-virtude-de” que o ser-aí pode existir. O *dasein* permanece sabendo as significações dos entes quando se angustia, mas não há mais o em virtude do que essas coisas poderiam entrar em sua dinâmica existencial, pois a angústia rearticula o ser-aí com a possibilidade de realização de seu poder-ser de modo próprio, resgatando seu caráter radicalmente negativo.

10 Compreendendo *ser-para-a-morte* e singularização

Essa rearticulação do ser-aí com a possibilidade de realização de seu poder-ser mais próprio provocada pela angústia é denominada por Heidegger como: “singularização”, o modo próprio de o ser-aí realizar seu poder-ser de uma forma única, singular. A “singularização” do *dasein* é o ponto culminante da analítica existencial.

Para que o fenômeno do cuidado não se torne mais uma teoria ontológica que hipostasia o ser do homem, é forçoso descobrir um fenômeno de nossa existência que esteja plenamente compatível com o caráter de poder-ser do *dasein*. Tal experiência, conforme já analisado é a morte. Conforme Heidegger a morte é a possibilidade extrema da existência, ela é a

possibilidade radicalmente própria da existência que aponta para o caráter estruturalmente finito do ser do ser-aí.

O que é ser-para-morte? Ser-para-a-morte nos remete a essa ameaça constante que o ser-aí sofre pela perda do projeto, ou em outras palavras, é o existencial que qualifica a dinâmica existencial de um ente cujo modo de ser é um poder-ser. Ser um poder-ser é ser um ente que frequentemente morre, pois está constantemente na iminência de perder o projeto. Somente através da morte a “singularização” se torna concreta, por meio daquilo que na angústia era apenas uma possibilidade.

Conforme Robson Ramos dos Reis:

A morte identifica as possibilidades existenciais, no sentido de que elas estão sustentadas a partir de uma condição que sempre contempla o deixar de manter-se na projeção. Ou seja, é possível não mais estar em possibilidades, é possível cair da sustentação atual em que o Dasein se encontra: é possível perder a significatividade. Assim, as possibilidades existenciais possuem algo como uma natureza inatingível, inalcançável (Blattner 1999, pp. 81-5), pois jamais se está imune à perda da projeção, da sustentação, do manter-se na habilidade projetada. Esta falta de estabilidade no existir segundo as possibilidades não quer dizer a perda efetiva da vida, mas sim o dinamismo constitutivo da possibilidade existencial, que não é inteirável de modo estável, mas sempre deve ser mantida a partir da perspectiva de perder o projeto, perder a significatividade individualizante. (REIS, Robson. 2000. p.283)

Heidegger ao dissertar acerca do fenômeno da “singularização” explicitou igualmente sobre a existência autêntica ou o existir de modo próprio. O que é isso? Existir singularmente, ou de modo autêntico, é existir em consonância com nosso caráter de negatividade. Existir autenticamente corresponde a um modo peculiar de modalização do impróprio. Existir é sempre decair em modos impróprios de realizar nosso poder-ser. A existência necessita do horizonte fático mundano para se realizar, logo, mesmo na autenticidade, não saímos da dimensão do impróprio, mas a rearranjamos de um modo não impessoal

Como visto anteriormente, o ser-aí existe de início e na maioria das vezes no interior da “ditadura do impessoal”. No § 27 de ST, Heidegger nos diz algo fundamental acerca da impessoalidade:

Este modo de ser não significa uma diminuição ou degradação da facticidade da presença [ser-aí], da mesma forma que o impessoal, enquanto ninguém, não é um nada. Ao contrário, neste modo de ser, a presença [ser-aí] é um ens realissimum, caso se entenda “realidade” como um ser dotado do caráter de presença[ser-aí]. (HEIDEGGER, 2006, p. 185)

O fenômeno da singularização representa um modo diverso de ligação entre o ser-aí e o mundo, um modo de lida que não se deixa constituir pela absorção do ser-aí na semântica sedimentada pelo falatório e que não obscureça seu caráter de poder-ser. Tal modo singular de existência não pode ser tomado como uma mera atualização ou rearranjo da semântica sedimentada, a partir de uma mera retomada do falatório.

Finalmente, o ser-aí singularizado torna-se capaz de restabelecer a plasticidade histórica ao mundo, trazendo à tona novas possibilidades de compreensões ontológicas. O ser-aí “singularizado” não se resigna a simplesmente lembrar o passado, contudo, rompe os diques da sedimentação semântica calcada pelo mundo fático, possibilitando, assim, que o sentido de ser dessas compreensões alcance novas determinações possíveis. Na “singularização” o mundo é rearticulado com as experiências originais que deram gênese às compreensões de ser vigentes, possibilitando, assim, o despontar novos projetos de mundo, sendo aquilo que torna possível ontologias em geral.

11 Considerações finais

Em Ser e Tempo Heidegger pensa a plasticidade histórica das redes de sentido em conexão com as crises existenciais do ser-aí. É o ser-aí singular que rearticula o mundo com possibilidades herdadas da tradição, mas enterradas pelo enrijecimento provocado pela impessoalidade. O ser-aí

singular torna possível a gênese de um novo sentido de ser. Isso é o mesmo que dizer que o ser-aí é capaz de alterar todo o mundo por meio da instauração de uma nova medida horizontal de sentido.

O ser-aí singular nunca suprime totalmente o impróprio. Ele não é capaz de alterar radicalmente toda a sua existência. Mesmo o singular continua se valendo das regras ditadas pelo impessoal para realizar diversas tarefas cotidianas, as quais, se ele fosse se apropriar de todas elas, sua existência seria simplesmente inviável.

Essa impossibilidade leva Heidegger a inverter a ordem da investigação que partia do ser-aí para o ser, passando a interpelar diretamente o ser em um movimento que, depois da década de 30, passa a ser conhecido como a Viragem.

12 Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. **Metafísica de Aristóteles**. Trad. Valentín García Yebra. Madri: Editora Gredos, 1998.

BRENTANO, Franz. **Psicologia dal punto di vista empirico**, v.1. Bari : Editora Laterza, 1991.

CASANOVA, Marco Antônio. **Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger**. São Paulo: Forense Universitária, 2006.

_____. **Compreender Heidegger**. Petrópolis : Vozes, 2009.

_____. **Linguagem cotidiana e competência existencial**. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 35-86, 2006.

_____. **Da pulsão de morte à finitude dos mortais: Freud e Heidegger em torno da questão da morte**. In: BORGES-DUARTE, Irene (Org.). *A morte e a origem. Em torno de Heidegger e Freud*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008, v.1 , p. 263-278.

_____. **Fundamento e transcendência.** In: I Colóquio Internacional de Metafísica, 2006, Natal. Atas do I Colóquio Internacional de Metafísica. Natal : edufnrn, 2004. v. 1. p. 189-202.

DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às ciências humanas: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história.** Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FIGAL, Gunter. **Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade.** Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Forense Universitária, 2005.

_____. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia.** Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis : Vozes, , 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução a Filosofia.** Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Interpretaciones Fenomenologicas sobre Aristoteles.** Madrid: Trotta, 2002.

_____. **Ontologia – Hermeneutica de la facticidad.** Madrid: Alianza, 2008.

_____. **Problemas Fundamentales de la Fenomenologia.** Madrid: Trotta, 2000.

_____. **Os conceitos fundamentais da metafísica (Mundo-Finitude-Solidão).** Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Forense Universitária, 2006.

_____. **Que é metafísica?** Trad. Ernildo Stein. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1979. (Coleção os pensadores).

_____. **Ser e Tempo.** Tradução de Marcia de Sá Cavalcante Schuback. Petropolis: Vozes , 2006.

HUSSERL, Edmund. **Investigações Lógicas.** Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

_____. **A Idéia da Fenomenologia.** Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. **Investigações Lógicas (Sexta Investigação)**. Trad. Zeljko. (Coleção os pensadores) Loparic e Andréia Maria Altino de Campos Loparic. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1979.

_____. **A Filosofia como Ciência do Rigor**. Trad. Albin Beau. Coimbra: Atlântida, 1952.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KIERKEGAARD, Søren. **O conceito de angústia**. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis : Vozes, 2010.

LASK, Emil. **Logique de la philosophie et la doctrine dès la categories**. Paris: Vrin, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**. Paris, J. Vrin, 1949.

REIS, Róbson Ramos dos. **Nota sobre a origem da negação: o que nos faz pensar**. p. 135- 144, 2008.v.23.

_____. **A formulação hermenêutica do problema ontológico, segundo Martin Heidegger**. Humanidades em Revista, v. 4, p. 59-78, 2007.

_____. **Heidegger: origem e finitude do tempo. Dois pontos**, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 99-127, 2004.

_____. **Ilusão e indicação formal nos conceitos filosóficos**. Integração Ensino Pesquisa Extensão, São Paulo, v. 37, n. abr/mai/jun, p. 171-179, 2004.

_____. **O outro fim para o Dasein: o conceito de nascimento na ontologia existencial**. Natureza humana, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 53-77, 2004.

_____. **A dissolução da idéia da Lógica**. Natureza Humana, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 423-440, 2003.

_____. **Elementos de uma interpretação fenomenológica da negação. O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 17, n. dez, p. 73-98, 2003.

_____. **O ens realissimum e a existência: notas sobre o conceito de impessoalidade em Ser e Tempo, de Martin Heidegger.** Kriterion, Belo Horizonte, v. 42, n. 104, p. 113-129, 2001.

_____. **Destrução e construção na fenomenologia-hermenêutica de Ser e Tempo.** Revista de Filosofia, Buenos Aires, v. 25, n. 1, p. 41-70, 2000.

_____. **Sentido e verdade: Heidegger e a 'noite absoluta'.** Veritas, Porto Alegre, v. 45, n. 2, p. 231-247, 2000.

_____. **Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral.** Natureza Humana, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 273-300, 2000.

STEIN, Ernildo. **A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano.** São Paulo, Duas Cidades, 1973.

_____. **Seis estudos sobre Ser e Tempo (Martin Heidegger).** Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. **Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit.** Petrópolis: Vozes, 1993.

SARTRE, Jean-Paul. **Situações I: críticas literárias.** Trad. Cristina Prado. São Paulo: Editora Cosacnaify, 2005.