

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO

MÁRCIO MALLMANN

PARA ALÉM DO IMPESSOAL: EM BUSCA DA AUTENTICIDADE

Prof. Dr. Ernildo Stein

Orientador

Porto Alegre

2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

MÁRCIO MALLMANN

PARA ALÉM DO IMPESSOAL: EM BUSCA DA AUTENTICIDADE

Dissertação apresentada à Coordenação do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

ORIENTADOR: PROF. DR. ERNILDO STEIN

Porto Alegre

2009

MÁRCIO MALLMANN

PARA ALÉM DO IMPESSOAL: EM BUSCA DA AUTENTICIDADE

Dissertação apresentada à Coordenação do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia

Aprovado em _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein- Pucrs

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza- Pucrs

Prof.Dr. Jorge Antônio Torres Machado- Pucrs

Dedico esse trabalho à minha família que me deu a vida e me educou, à minha noiva que desde o início me motivou e ao povo brasileiro que custeou meus estudos.

AGRADECIMENTOS

Ao orientador, prof. Dr. Ernildo Jacob Stein, pelo incentivo e dedicação. Aos professores e colegas do Programa de Pós Graduação da Pucrs. À minha família, pela compreensão e paciência. À CAPES, pelo fomento para cursar o mestrado.

Resumo

Neste trabalho mostra-se as inovações incorporadas à tradição da história da filosofia por Martin Heidegger. Um dos maiores desafios da filosofia sempre foi tentar dar uma resposta a pergunta: “quem é o homem?”. Através do método da analítica existencial, o filósofo alemão pretende resgatar o sentido do ser. A tradição metafísica esqueceu-se do ser e, por isso, o homem não se entende. Ele vive no impessoal, na dimensão do “diz-se” e do “fala-se”. Consequentemente, perdeu a propriedade de si mesmo e não se conhece mais. A proposta da analítica existencial é que o ser humano se compreenda analisando o seu modo de ser no mundo, ou seja, a sua própria existência. Evitando, com isso, que sejamos entendidos como uma categoria de alguma instância superior, como Deus, idéia e substância. Para que o ser humano possa entender-se na autenticidade é indispensável que ele se reconheça um ser-para-a-morte, ou seja, a morte é a impossibilidade de qualquer nova possibilidade e deve ser assumida a cada instante da vida.

Palavras chave: sentido do ser,- ser-para-a-morte, impessoal, autêntico

Abstract

This work shows the innovations incorporated into the tradition of the history of philosophy by Martin Heidegger. One of the biggest challenges of philosophy has always been trying to answer the question: "Who is the human being?". Through the method of existential analysis, the German philosopher intends to recover the sense of being. The metaphysical tradition forgot about being and therefore the man does not comprehend himself. He lives in the impersonal, the dimension of "told" and "speaks". Consequently, he lost the property of who he is and he doesn't himself anymore. The proposal of existential analysis is that the human being can comprehend himself by analyzing their way of being in the world, i.e, its own existence. Avoiding by this way that we were understood as a category of some higher authority, like God, idea and substance. For the human being to understand his authenticity is vital that he recognizes a being-for-death, it means the death is the impossibility of any new possibility and it should be assumed at each moment of life.

Keywords: sense of being - being-for-damping, impersonal, authentic

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	9
2 DE ONDE FALAMOS? OBSERVAÇÕES ACERCA DO MÉTODO.....	15
2.1 O PARADIGMA DE HEIDEGGER.....	16
2.2 MÉTODO DE HEIDEGGER E SUAS DIFERENÇAS DO MÉTODO TRADICIONAL.....	18
2.3 A DESCONSTRUÇÃO DA METAFÍSICA A PARTIR DO NOVO MÉTODO.....	32
3 O SENTIDO DO SER.....	39
3.1 O SENTIDO DO SER COMO POSSIBILIDADE DE QUALQUER CONHECIMENTO ÔNTICO.....	41
3.2 A FINITUDE COMO HORIZONTE.....	45
3.3 A ABERTURA.....	50
3.4 EXISTENCIAL DA ANGÚSTIA - UM MODO PRIVILEGIADO DE ABERTURA	56
3.5 SORGE (CUIDADO): O MODO DE SER-NO-MUNDO DO <i>DASEIN</i>	65
4 A MORTE COMO UM ADIANTAR - SE A SI MESMO EM FUNÇÃO DA AUTENTICIDADE.....	70
4.1 A MORTE COMO UM PROCESO SINGULAR.....	71
4.2 A MORTE NA DIMENSÃO DO IMPESSOAL- ENCOBRIMENTO DO SER AUTÊNTICO.....	75
4.3 O <i>DASEIN</i> À PROCURA DA AUTENTICIDADE.....	78
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	82
6 REFERÊNCIA.....	88

1 INTRODUÇÃO

Nesse trabalho, que pretende ser requisito parcial para obter a titulação de mestre em filosofia, temos o intuito de apresentar, da forma mais clara possível, o conceito de ser-para-a-morte na filosofia de Martin Heidegger e indicar qual a relevância de tal conceito para o seu propósito de procurar o sentido do ser, o qual fora esquecido pela tradição metafísica. Certamente, Heidegger foi um marco na história da filosofia ocidental, principalmente pela ousadia e pela criatividade. Ousadia por ter sido capaz de enfrentar a tradição metafísica e mostrar as suas deficiências no que se refere aos assuntos essenciais da filosofia como, por exemplo, a questão do sentido do ser. Criatividade porque, sem excluir a importância dos assuntos filosóficos da tradição filosófica ocidental, ele foi capaz de instaurar um novo paradigma. Dito de outra forma, Heidegger foi capaz de tirar uma novidade a partir do que a tradição tinha deixado como legado. Ele ampliou o horizonte filosófico a tal ponto que trouxe muitos progressos para a sua própria obra filosófica bem como a obras de autores posteriores. Portanto, conseguiu retirar o novo a partir do velho.

No primeiro capítulo faremos uma retomada do método utilizado por Heidegger. Para alcançarmos o objetivo deste trabalho, que é expor o conceito de ser-para-a-morte e sua relevância na busca da autenticidade no projeto heideggeriano, é indispensável que saibamos donde o autor está falando, qual o contexto filosófico e quais os pressupostos que fundamentam o seu fazer filosófico. Podem-se chamar os pressupostos filosóficos do autor de paradigma filosófico.

Através do paradigma da fenomenologia hermenêutica, Heidegger pretende retirar da análise dos existências (angústia, morte, culpa) o ser da escuridão e do esquecimento. A tradição metafísica procurou encontrar a resposta para a pergunta “*Quem é o homem?*” em conceitos rígidos que tivessem verdades universais e necessárias. Esses conceitos são apropriados para obter, segundo nosso autor, quando muito, conhecimento sobre objetos. Essa, decididamente, não é a função da filosofia, mas sim das ciências empíricas.

A filosofia, segundo Heidegger, tem outra função a realizar e, para isso, usa um método específico. Por isso, a base para conhecer os existências não é do tipo de verdades universais e necessárias, que se baseiam nas teorias da representação e da consciência. Heidegger almeja que as bases para que o ser humano se conheça não provenham de alguma instância superior e exterior a ele, como acontece nas teorias supracitadas. Pelo contrário, a compreensão do ser humano deve derivar da análise dos existências a partir do *Dasein*¹ e de seu ser-no-mundo.

Antes de prosseguirmos, queremos esclarecer, como já mencionamos acima, que usaremos sempre o termo *Dasein*, pela dificuldade de tradução de tal termo da língua alemã para a língua portuguesa. Contudo, usaremos esse termo no sentido dado pelo *Dicionário Heidegger*.

Dasein unifica o homem, evitando a tradicional tripartição em corpo, alma (Seele, o princípio da vida) e espírito (Geist, o princípio intelectual) (ST, 48). Ele não localiza a essência do homem em alguma faculdade específica como a razão: um dos aspectos centrais , junto com o SER-LANÇADO e a DECADÊNCIA é a EXISTÊNCIA , e isto significa que ele tem de decidir como ser. Isso significa que *Dasein* não é essencialmente e inevitavelmente racional. Já que *Dasein* existe e não é um SER-SIMPLESMENTE-DADO, não cabe perguntar “o que” ele é; deveríamos perguntar “quem” ele é, e a resposta dependerá de, e até mesmo consistirá na, decisão de *Dasein*: pode ser ‘eu mesmo’ ou pode ser o ninguém a quem todo *Dasein* já se rendeu ao ser em meio aos outros(ST, 128;cf St 45; XXXIV,57s: ‘Tudo em que alguém constantemente toma parte, pratica (ex., ensinar), determina o que ele é (ex., um professor). Mas se sabemos o que somos, será que sabemos consequentemente quem somos? Não)’.²

Esse *Dasein* é ser-no-mundo junto das coisas. Ele não é uma substância, não é uma idéia, não é Deus. Ele é ser-no-mundo e a sua essência é a existência. Ele é um ser de possibilidades, de escolhas, quando no mundo e para ser de maneira própria o *Dasein* precisa eleger-se a si próprio em detrimento da impessoalidade que faz este entender-se de maneira errônea.

O *Dasein*, portanto, é o fundamento, na visão heideggeriana, de qualquer teoria do conhecimento referente ao homem. Tal tipo de conhecimento não depende mais de conceitos universais e necessários (objetificadores), mas de indícios formais

¹ A palavra *Da-sein* possui traduções diversas, tais como presença e ser-aí, dentre outras. Para esse trabalho pretendemos manter o original do alemão, devido à complexidade da tradução de tal termo. Portanto, com objetivo de unificarmos a linguagem, acrescentaremos, em nossas citações, entre parênteses o termo *Dasein*, quando os autores citados seguirem outra tradução.

² Inwood, 1999, p.30

que não pretendem uma generalização universalizante, mas pretendem apontar uma estrutura formal do *Dasein* a partir dos existenciais. A análise dos existenciais, como é o caso da morte, faz com que o ser humano compreenda o seu ser de maneira própria.

Com essa mudança de fundamento facilmente percebemos que a metafísica é reconstruída pelo autor. Ou seja, Heidegger quer desconstruir a metafísica, fazendo fenomenologia. Nessa desconstrução da metafísica é mostrada a finitude do homem e de que maneira ele pode compreender-se nela. Essa finitude é o horizonte de compreensão do *Dasein*, é o limite. Além e aquém do mundo não é relevante nenhum fundamento que possibilite a compreensão, pois o *Dasein* é ser-no-mundo e enquanto tal ele deve ser compreendido. Não há uma entidade superior que determina o homem e o torne mais compreensível aos outros, como Deus, na Idade Média, a Substância de Aristóteles ou a Idéia de Platão. Igualmente não há pretensão de que os pressupostos para a compreensão tenham validade para além ou aquém do tempo de nossa existência. Pelo contrário, há compreensão do ser somente enquanto há existência. Na medida que não há mais existência no mundo não há mais compreensão. Com isso, entendemos que a compreensão do sentido do ser é sempre singular e irremiscível.

Mostraremos que esse projeto de compreensão é diametralmente oposto ao pretendido pela tradição metafísica. Por isso, enxergamos nesta filosofia uma riqueza pelo novo horizonte que ela nos proporciona, uma novidade que critica fundamentadamente os equívocos e as omissões de uma filosofia baseada na relação sujeito-objeto. Com isso, não defendemos a filosofia de Heidegger como a melhor, como a única e a mais completa. Apenas a prestigiamos pela postura de trazer à luz o novo.

Em seguida, no segundo capítulo, visamos investigar em que consiste o desafio de buscar o sentido do ser. Sentido é entendido aqui como o horizonte de compreensão de algo. Veremos que o sentido do ser, o horizonte de compreensão do ser, é a finitude. Se não nos reconhecermos finitos, então os fundamentos para a obtenção do conhecimento na fenomenologia desabam. Esse fundamento novo está baseado sob fundamentos que são radicalmente finitos. O ser humano deve também desvelar, tirar da escuridão objetificadora o ser, usando esse método fenomenológico cujos fundamentos se sustentam na radical finitude.

O ser do *Dasein* deve ser buscado na estrutura da *Sorge*³ (cuidado), pois nela o *Dasein* entende-se como faticidade, existência e decaída, ou seja, um ser em movimento, que se compreende enquanto é. Essa estrutura possui a seguinte dinâmica: o *Dasein* reconhece-se na cotidianidade como um *Dasein* sem raízes, sem fundamentos para entender o seu ser. Por isso, ele sente-se culpado e se coloca em movimento para tentar resgatar essa dimensão perdida. Nessa busca há a descoberta de duas dimensões importantes: a primeira é o reconhecimento que o *Dasein* é um ser-jogado no mundo junto das coisas; a segunda dimensão é que o *Dasein* é um ser-para-a-morte, sendo que esta dimensão deve ser entendida como a antecipação da possibilidade mais própria de ser do *Dasein*, ou seja, a impossibilidade de qualquer nova possibilidade.

Nesse trabalho há um enfoque maior na questão da antecipação do ser-para-o-fim. Para que tal estrutura do *Dasein* seja compreendida é condição necessária que o *Dasein* se angustie ante o seu poder ser de maneira mais própria. Na impessoalidade, o *Dasein*, de certa forma, está intranquilo, pois em seu interior há uma espécie de convite para que ele se assuma de maneira própria e que ele inicie uma busca antes de mais nada por si mesmo.

No terceiro capítulo veremos, através do conceito de ser-para-a-morte, o quanto a cotidianidade está na não-verdade. A tradição, através de seu modelo objetivístico, fomentou uma visão errada e ilusória que o *Dasein* tem de si próprio. Para que o ser possa ser realmente posto na verdade, ou seja, que ele seja desvelado, é condição necessária que o *Dasein* possa ter uma visão autêntica de si. Ele precisa interpretar-se corretamente, não obstante à linguagem cotidiana e todas as demais manobras que permitem ao *Dasein* a auto-ilusão sobre a sua própria finitude e a sua condição de ser-no-mundo. A morte é um exemplo ímpar de encobrimento do ser, de encobrimento da verdade.

Frente à morte, as pessoas na cotidianidade fogem, não querem ouvir falar dela. No exemplo de Heidegger, na obra *Ser e Tempo*, vemos isso claramente. Ele relata que quando alguém está prestes a morrer, as pessoas circundantes fazem o máximo esforço para que o enfermo tenha esperança e que ele se convença de que vai sair dessa situação e que voltará às suas atividades cotidianas. No senso

³O Cuidado (*Sorge*) tem um papel decisivo, pois nele está contido o ser do *Dasein*, pois a totalidade do todo estrutural do *Dasein* se revela como cuidado (*Sorge*). Neste trabalho, optaremos pela tradução de *Sorge* como cuidado, mas manteremos entre parênteses o termo original.

comum, o *Dasein* que reflete sobre a morte é considerado um fraco, alguém que tem medo. A cotidianidade dá a entender que um *Dasein* seguro de si não fica pensando sobre a morte. (Heidegger, 1926).

Heidegger visa tal conceito de ser-para-a-morte não como um conceito antropológico sobre o qual possamos descrever posturas frente ao momento derradeiro da existência. Não é esse o objetivo. O propósito do autor é apresentar a morte como uma possibilidade eminente e indeterminada. Tal possibilidade não é um fato que deve ser alcançado em algum momento particular de nossas vidas. Contudo, descreveremos a que tipo de possibilidade a morte pertence e qual a relevância de tal conceito para a compreensão do *Dasein*. O *Dasein* deve compreende-se como um ser-para-a-morte. Essa compreensão de que somos seres-para-o-fim deve acompanhar o *Dasein* durante toda a sua vida. Ou seja, para que o *Dasein* se compreenda autenticamente, em sua cotidianidade, é indispensável que haja essa clareza de que ele é um ser-para-o-fim no sentido existencial. Por isso, faz sentido dizer que o objetivo de Heidegger não é fazer antropologia, mas ele pretende instaurar uma “*fenomenologia do conhecimento*” (STEIN, 2009) .

O ser-para-a-morte deve ser assumido por cada *Dasein* de maneira singular. Ninguém pode retirar essa possibilidade ontológica do outro *Dasein*. Nesse sentido não é mérito nenhum retirar de outro *Dasein* a sua morte, pois ela é um modo privilegiado de conhecer-se que cada *Dasein* precisa assumir por si mesmo. Quando o *Dasein* assume que é um ser-para-a-morte ele se abre para a possibilidade mais própria de ser. Ele se abre para a sua estrutura formal que o leva a compreender o ser como um modo de ser-no-mundo, aspecto que a tradição metafísica não priorizou.

Portanto, queremos expor nesse trabalho o método de Heidegger e mostrar o quanto ele é divergente da metafísica tradicional. Este quer fundamentar o conhecimento que o homem tem de si mesmo em bases existenciais, através das quais o *Dasein* possa descobrir o seu ser próprio, apoiado na análise de seu modo de ser-no-mundo, enquanto que a última pretende buscar a base do conhecimento que o ser humano pode ter de si mesmo e das coisas em categorias superiores que estão fora do mundo e que determinam a essência das coisas, inclusive do próprio ser humano. Ao descrevermos o ser-para-a-morte queremos expor que quando o *Dasein* assume essa dimensão de sua estrutura ele se coloca a si mesmo diante

das possibilidades mais próprias de seu ser. Essa busca da autenticidade, do ser próprio do *Dasein*, faz com que o ser reconheça, ao fim e ao cabo, que ele é um projeto. O *Dasein* é um ser de possibilidades e deve ser entendido enquanto tal. Ele não cabe em definições rígidas e estáticas. Ao reconhecermos o *Dasein* enquanto um ser de possibilidades que se conhece a partir dos existencias, precisamos reconhecer que a base do conhecimento está sob bases incertas e finitas. Não há garantias que esse conhecimento que o *Dasein* pode ter de si mesmo a partir do seu modo de ser-no-mundo tenha garantias universais e necessárias, como pretendia a tradição filosófica. Aliás, Heidegger não está procurando uma definição da essência do ser humano mais precisa e mais completa. Justamente o que ele procura é a indefinição do ser humano, de tal sorte que se crie um certo conflito que desaloje o homem de suas bases tradicionais e seguras, pois, assim, impulsionado por essa angústia, o homem abre-se para o seu poder ser de maneira própria, ou seja, abre-se para a autenticidade. Ao contrário, não há sequer a preocupação que haja a garantia de uma definição segura do conceito de homem, mas a preocupação principal é garantir uma relação plausível entre consciência e mundo, relação que a modernidade exerceu um esforço enorme para estabelecer e não conseguiu. Para Heidegger, uma vez que somos seres-no-mundo, o escândalo não consiste em não achar uma ponte entre consciência e mundo, mas o escândalo é procurar tal ponte.

2-DE ONDE FALAMOS? -OBSERVAÇÕES ACERCA DO MÉTODO.

Por se fazer necessário e indispensável, para o propósito de nosso trabalho, determinar um tema central para essa pesquisa, nos limitaremos a investigar um tema específico, dentre vários outros, na imensa obra de Martin Heidegger. Temos o intuito de investigar a questão da autenticidade que surge no momento em que o *Dasein* reconhece-se como um ser finito, ou seja, um ser-para-a-morte. A importância de tal questão ficará visível no momento em que explicitarmos que a partir de seu novo método, a fenomenologia hermenêutica, Heidegger questiona a incapacidade da metafísica tradicional de encontrar um sentido para o ser. Contudo, estudar um tema dessa envergadura traz consigo vários assuntos co-implicados que não podem ser mantidos no esquecimento e nem ser ignorados. Por isso que, nesse capítulo, abordaremos alguns temas relacionados à questão da autenticidade e à finitude, a saber: a questão do paradigma de Heidegger, a questão da desconstrução da metafísica e as diferenças entre a fenomenologia hermenêutica de Heidegger e a metafísica tradicional.

Ao estudarmos um filósofo e sua respectiva filosofia é essencial, para que o compreendamos bem, saber quais os pressupostos filosóficos que ele assumiu como fundamento de seu esquema de argumentação. Esses pressupostos são as verdades inquestionáveis que o autor assumiu, ou seja, o *a priori* de sua filosofia. Poderíamos dizer, portanto, que é o que está fora da investigação pelo fato de ser o fundamento.

O objetivo deste primeiro capítulo é situar de que perspectiva, no contexto histórico-filosófico, Heidegger está partindo. O que são esses pressupostos filosóficos que o autor em questão assume e como devemos compreendê-los ao estudar um filósofo? Como poderíamos chamá-los? Quais são as verdades inquestionáveis para o método de Heidegger?

Esses pressupostos, dos quais falamos acima, é o que podemos denominar de paradigma filosófico a partir do qual o autor está falando, ou seja, precisamos compreender o autor no espaço que é próprio desse filósofo, qual o significado que ele atribuiu às palavras que ele usa e de qual contexto elas foram retiradas. Atentar para isso é condição necessária para a possibilidade de compreensão correta de um

autor filosófico. Por isso, é impossível fazer uma boa filosofia sem, antes, entender o paradigma do qual se está falando.

Por isso, passaremos, então, a esclarecer o paradigma usado pelo filósofo alemão da Floresta Negra. O enfoque será dado sobre as inovações trazidas pelo método fenomenológico comparando-o à tradição filosófica dominante. Posteriormente, analisaremos as implicações de tal método inovador na filosofia.

2.1 O PARADIGMA DE HEIDEGGER

Podemos dizer que, ao estudarmos determinado autor, precisamos assumir o paradigma desse autor. *“Estudar um filósofo então, significa assumir o paradigma que gerou a sua linguagem e que sustenta as principais áreas que são próprias em sua filosofia.”*⁴

Como vimos, o paradigma gera a linguagem e dá suporte para que o autor possa desenvolver suas teses próprias sobre assuntos filosóficos. Mas do que trata propriamente a filosofia? O que é um assunto filosófico? Não parece ela um discurso estéril?

Essas perguntas, freqüentemente feitas pela população em geral a filósofos, não encontram respostas quando se apresenta uma filosofia desanexada às questões do conhecimento. As ciências empíricas (física, biologia) definem o seu objetivo e dão respostas aos problemas que surgem em suas investigações. A filosofia, por outro lado, não tem nenhum objeto específico para investigar. Portanto, donde será que ela retira as suas questões?

A filosofia não funciona como as ciências, pois ela não está preocupada em determinar os objetos. Essa é a tarefa que as ciência empíricas se colocam. Mas, com o que ela se ocupa então?

A filosofia tem o papel de perguntar e questionar as respostas que são dadas pelas ciências empíricas aos problemas do conhecimento. Quando há uma solução da ciência empírica, essa deveria ser questionada pela filosofia, para, através deste

⁴ Stein, 2003, p.125

questionamento, saber se a solução oferecida preenche os quesitos das condições de possibilidade do conhecimento.

O conhecimento filosófico como foi descrito anteriormente, busca dar um resposta aos problemas da solução, que são atinentes ao problema do conhecimento como tal e não se refere ao objeto do conhecimento por isso toda boa filosofia é, em primeiro lugar, uma tentativa de responder ao problema do conhecimento.⁵

Tentar resolver os problemas da solução, o problema do conhecimento, que é o papel da filosofia, é uma espécie de pergunta, que em última instância visa saber sobre como verdadeiramente podemos conhecer. Dito de outra maneira, a filosofia se preocupa com o todo do nosso compreender de tal sorte que questiona se o que conhecemos através das ciências empíricas realmente é verdade. Quando tentamos responder a questão das possibilidades do nosso conhecimento, torna-se indispensável perguntarmo-nos sobre qual o método que possa nos auxiliar na busca da identificação dos problemas da solução.

Método, então, passa a significar um modo por excelência para resolver o problema do conhecimento. No contexto em que nos movemos é indispensável, para resolver o problema do conhecimento, encontrar uma solução para o dualismo da metafísica ocidental que encobriu por completo a questão do ser e fez com que a metafísica fizesse às vezes de ciência empírica que lida com entes. A questão do método significa uma das características da filosofia com um determinado paradigma. (Stein, 2003)

Isto quer dizer que o método é um modo privilegiado que um autor possui e a partir do qual ele tem convicção de que as questões do conhecimento podem ser resolvidas. Contudo, muito bem sabemos que houveram muitos métodos na história da filosofia que buscaram resolver o problema do conhecimento. Muitas vezes o fizeram apontando erros cometidos por filósofos anteriores. Este é o caso, dentre vários outros, de Heidegger, que analisou a história da filosofia e percebeu que, desde os gregos, a questão do ser havia sido esquecida e que sem atentar para ela, o homem perde a possibilidade de conhecer-se autenticamente.

Esse problema do esquecimento do ser, apontado por Heidegger, surgiu devido ao método usado pela tradição metafísica para resolver o problema do

⁵ Stein, 2003, p.126.

conhecimento. Ou seja, a metafísica teve como fundamento o esquema sujeito-objeto, o dualismo, que tratou o ser como um objeto, tentando entendê-lo através de conceitos universais e necessários, tais como: idéia, substância, Deus. Para que isso fosse possível a tradição teve que separar o mundo em dois mundos; o mundo sensível e o mundo supra-sensível. Nessa divisão sempre foi dada a preferência, no que se refere à aquisição do conhecimento humano, aos fundamentos encontrados no mundo supra-sensível, como Deus, idéia, sujeito. Isso significa que a tradição nomeou um ente como sendo o ente que possui o ser na máxima medida.

A crítica de Heidegger à tradição repousa justamente nessa questão, pois em momento algum percebemos que houve uma preocupação em tentar resolver o problema do conhecimento que o homem pode ter de si mesmo a partir de si mesmo, a partir de seu modo de ser-no-mundo. Ao contrário, o conhecimento proveniente do estar-no-mundo do *Dasein* foi visto com desconfiança. Não raras vezes foi denominado de conhecimento aparente. Com isso, percebe-se que o conhecimento cujo ponto de partida provém do *Dasein*, como um modo de ser-no-mundo, possui desafios gigantescos no que se refere a sustentar uma metodologia, um paradigma que possa sustentar essas teses que são centrais para a fenomenologia hermenêutica de Heidegger.

Vimos, portanto, que não se faz uma boa filosofia ou até mesmo não se faz filosofia quando se desconsidera o paradigma a partir do qual o autor expõe suas idéias. Ao paradigma está vinculado o método que o caracteriza. O método é uma maneira que se julga ser a mais excelente para resolver o problema sobre as condições de possibilidade do conhecimento, que é a questão por excelência da filosofia. A partir das considerações feitas passaremos a investigar qual é o método assumido por Heidegger, cuja pretensão é retirar o ser do esquecimento, condição que lhe foi legada pela tradição metafísica.

2.2 O MÉTODO DE HEIDEGGER E SUAS DIFERENÇAS DO MÉTODO TRADICIONAL

Heidegger é um herdeiro da fenomenologia que teve seu início com Husserl. A meta desse paradigma filosófico é ir às coisas mesmas fenomenológico. Essa

máxima motivou Heidegger a fazer uma busca pelo sentido do ser, que havia sido apresentado incorretamente pela história da metafísica ou até mesmo esquecido por ela. Ele quer desocultar e perseguir a idéia do ser que foi menosprezada como questão filosófica. O próprio Heidegger⁶ afirma:

Agora bem, aquilo que eminentemente permanece oculto ou recai de novo no encobrimento, ou somente se mostra “dissimulado”, não este ou aquele ente, senão como tem mostrado as considerações anteriores, o ser do ente. O ser pode ficar até tal ponto encoberto que chegue a ser esquecido e desta maneira emudeça toda a pergunta acerca dele ou acerca de seu sentido.⁷

Pelo que podemos entender nesta passagem, Heidegger está querendo expor seu método, o que é, aliás, seu objetivo no parágrafo sete de *Ser e Tempo*. A fenomenologia é o paradigma de Heidegger que permite o acesso ao ser. Ou seja, através da fenomenologia podemos chegar ao ser dos entes. Tomando este paradigma de Heidegger podemos constatar com ele que “a ontologia só é possível como fenomenologia”⁸.

A fenomenologia tem a incumbência de mostrar o ser que a metafísica tradicional esqueceu. Durante milênios ela, a metafísica tradicional, fundamentou-se no esquema sujeito-objeto que separa o sujeito do mundo. Essa não é a perspectiva de Heidegger, pois ele pretende construir uma argumentação filosófica a partir da qual o ser humano possa compreender-se a partir do seu estar-no-mundo. Esta é uma herança que ele obteve da filosofia grega. Alguns filósofos gregos, na opinião de Heidegger, foram compreendidos erroneamente pela tradição metafísica. Ele afirma.

A ontologia grega e sua história que, todavia hoje através de diversas filiações e distorções, determinam o aparato conceitual da filosofia, são a prova que o *Dasein* se compreende a si mesmo e ao ser em geral a partir do ‘mundo’, e de que a ontologia que deste modo nasceu sucumbe à tradição, uma tradição que degrada à condição de coisa óbvia e de material que há de ser meramente reelaborado (como em Hegel). Esta ontologia grega desarraigada chega a ser na Idade Média um corpo doutrinal consolidado.⁹

⁶ A tradução de Rivera é aqui utilizada, a qual foi feita para a língua espanhola. As citações nesse texto são em português, sendo que a tradução para essa língua foi feita por nós.

⁷ Heidegger, 1926, p.44

⁸ Cf. Heidegger, 1926, p.45

⁹ Heidegger, 1926, p.32

Fica evidente que Heidegger acusa a tradição metafísica de haver tratado a questão do ser erroneamente, pois confunde-se a questão do ser com a questão do objeto, pois o ser não é uma coisa óbvia e muito menos um material que precisa ser meramente reelaborado. Quando tratamos a questão dessa maneira construímos uma argumentação doutrinal, o que, absolutamente, aqui não é o caso. Portanto, a questão do ser não é uma questão de objeto. Heidegger ferrenhamente critica a tradição por ter usado o esquema sujeito-objeto e acusa-a de ter confundido o ser com um ente em sua investigação. Por ter sido assim é que Heidegger afirma que a tradição metafísica priorizou doutrinas em detrimento de uma ontologia fundamental.

Através de seu método, a analítica existencial, ele quer introduzir novamente essa questão do ser que julga essencial para que o ser humano se compreenda, sendo que tal aspecto está à margem da filosofia de sua época que separou o sujeito do mundo tornando-o, em certo sentido, ininteligível. Por isso, podemos constatar que Heidegger, na obra *Ser e Tempo*, está prioritariamente preocupado com a questão do conhecimento. O que ele tenta fazer aqui é substituir a teoria do conhecimento por uma fenomenologia do conhecimento que seja fundamento de toda teoria do conhecimento. (STEIN, 2009).

A fenomenologia é uma herança dos estudos de Heidegger sobre os gregos. Eles já afirmavam uma dupla estrutura do conhecimento. Isto permite assegurar que antes de uma teoria do conhecimento era preciso uma investigação profunda do modo de ser-no-mundo, no qual o Dasein está enraizado no ser-em. “ *Esta estrutura primeira deveria ser explicitada mediante o método fenomenológico como sendo o lugar de onde partiria qualquer teoria do conhecimento*”¹⁰

Fica evidenciada a intenção de Heidegger de fomentar o debate sobre o conhecimento no qual pretende expor uma fenomenologia do conhecimento. Os existenciais são descritos na intenção de dar forma à estrutura fundamental da fenomenologia do conhecimento, cujo fundamento é um modo de ser-no-mundo do Dasein. Tradicionalmente Heidegger foi criticado por seu método. Ele, segundo alguns estudiosos, o levaria a uma antropologia, enfraquecendo, dessa maneira, o valor filosófico de sua obra. Essa crítica é contestada por inúmeros heiddegerianos.

¹⁰ Stein, 2009, p. 85

Segundo eles, o método de Heidegger pretende que o indivíduo se compreenda a partir dele mesmo. É importante salientar que ao se compreender como indivíduo, o Dasein não fica em débito com o gênero humano. O Dasein não está à procura de costumes e hábitos que auxiliem o gênero humano a se entender. O que Heidegger pretende é que o Dasein se afirme em sua individualidade e sua solidão. Stein afirma: “ *Esta afirmação da individualidade e da solidão ensimesmada faz com que esteja longe qualquer possibilidade de a analítica existencial poder evoluir para uma antropologia filosófica*”¹¹

Na época de Heidegger era um anseio que surgisse uma antropologia filosófica que viesse superar a metafísica. Contudo, Heidegger frustra esse anseio existente, pois não está preocupado em fazer antropologia, mas pretende formular uma fenomenologia do conhecimento na qual o modo de ser-no-mundo é o fundamento para o conhecimento que o Dasein pode ter de si mesmo e do mundo.

A existência no mundo é o fundamento do conhecimento. Notemos o passo importante que aqui é dado, pois existe uma mudança extrema nesse modo de pensar. O fundamento para a compreensão não é mais Deus, não é mais o sujeito, não é mais a idéia, mas sim um modo de ser-no-mundo do *Dasein*. A partir daí pode surgir, segundo Heidegger, a possibilidade do conhecimento e da verdade.

Compreender o ser, portanto, possibilita o acesso à verdade. Essa compreensão do sentido do ser, que é o horizonte no qual podemos conhecer o ser é a questão mais universal e mais vazia. Ao mesmo tempo ela contém a possibilidade de se concretizar num *Dasein* individual.

É por isso que se torna possível analisar o ser a partir do ser-aí (*Dasein*). ‘A universalidade do conceito de ser não exclui o caráter ‘especializado’ de nosso estudo; este se propõe, realmente, ascender ao ser pelo caminho de uma interpretação particular, de um ente determinado, o ser-aí (*Dasein*), esperando obter através dele o horizonte necessário a uma compreensão e a uma explicitação possíveis do ser em geral’.¹²

Esse é o núcleo da argumentação heideggeriana, pois ele pretende através do particular chegar ao ser em geral. O ente particular dá condições para que

¹¹ Stein, 2009, p.87

¹² Stein, 1983 p. 66

possamos compreender o ser em geral. Obviamente esse foi o caminho inverso da tradição metafísica que procurou definir o particular através de um ente geral. Esse ente mais geral foi tratado como um objeto e se procurou entender esse ente mais geral, como se compreende a um objeto, esquecendo-se do ser.

A tradição metafísica esqueceu do ser ou o apresentou mal, pois ela quis compreendê-lo como se compreende a um objeto. Priorizar ter como objeto de estudo os entes em detrimento de estudar o ser das coisas implica em confundir a função da filosofia com a função da ciência, pois esta preocupa-se em conhecer o conteúdo dos objetos enquanto aquela nunca pre-determina o conteúdo da investigação, o que evita que a filosofia torne-se uma doutrina.

Como já nos referimos acima, Tugendhat define a filosofia como não estando preocupada com a solução de problemas, mas com os problemas da solução. Heidegger expressa essa questão mencionando que é necessário fazer uma passagem do “*Was*” (o que) para o “*Wie*” (como). Isto significa afirmar que a preocupação pelo conteúdo dos objetos, ou seja, a definição material que deles podemos conhecer não é incumbência da filosofia, mas das ciências empíricas. A filosofia deve preocupar-se com um “como”, com um modo de ser do *Dasein* no mundo.

A relação sujeito-objeto, que está no âmbito do “*was*” (o que) para tentar resolver o problema do conhecimento enfrenta um problema grave que é a relação entre consciência e mundo. Fica uma lacuna que na tradição filosófica foi problematizada pela palavra “ponte”, ou seja, no estabelecimento de uma ponte entre a consciência e o mundo. Essa relação, que a modernidade procurou intensamente, não encontra solução enquanto se continuar a usar o esquema sujeito-objeto como esquema através do qual se pretende alcançar o conhecimento. Há, dessa forma, problemas fundamentais nos métodos tradicionais que deram margem a Heidegger propor uma nova maneira de tentar solucionar esse problema da “ponte”. Veremos mais adiante que ele resolve essa questão defendendo a tese de que não há necessidade de ponte, não é preciso procurar a relação do sujeito com o mundo, pois isso é pressuposto. Tal pressuposição é um fundamento que possibilita o conhecimento que podemos ter do ser humano e das coisas.

Os métodos que se baseiam na relação sujeito-objeto pretendem que todo conceito deve ter o seu objeto correspondente, com um conteúdo definido na representação da consciência. O projeto heideggeriano, contrapondo essa maneira

objetificadora da compreensão, afirma que o filósofo, quando descreve as coisas que ele percebe no mundo, não está somente fazendo um relato baseado em conceitos fixos da consciência com um conteúdo bem definido. Muito menos se afirma que esses conceitos pelos quais tentamos descrever as coisas possuem um fundamento num mundo supra-sensível. Neste fundamento, situado no mundo supra-sensível, muito usual na história da filosofia, encontramos uma grande dificuldade no que se refere a uma relação plausível entre o mundo sensível e o mundo supra-sensível. Não há uma “ponte” e essa ponte é buscada por diversos autores. A solução de tal questão está inclusa na revisão crítica do método, que ocasiona o dualismo.

Heidegger propõem uma nova maneira de descrever os fenômenos que se vale dos indícios formais que são encontrados nos fenômenos e não numa instância supra-sensível. Esse aspecto demonstra uma diferença essencial entre o método heideggeriano e a tradição filosófica. Por exemplo, no método de Heidegger o todo das coisas não é fruto de uma apreensão instantânea, o que é o caso quando se usa a relação sujeito-objeto para fundamentar o conhecimento. Em Heidegger, a compreensão do todo das coisas é conseqüência de um processo denominado analítica existencial que utiliza indícios formais. Estes sempre nos remetem a uma espécie de incerteza, de falta e uma espécie de estar a caminho permanentemente para que possamos compreender.

Nesse contexto faz sentido lembrarmos uma das teses heideggerianas que julgamos que expressa de uma forma muito precisa a questão posta, a saber, quando Heidegger afirma que *a possibilidade está acima da realidade*¹³. Os indícios formais, por terem um caráter de indefinição nos remetem a possibilidades e não à uma realidade objetiva. Sendo a meta da fenomenologia de Heidegger expor o *Dasein* como um projeto, não há dificuldade de compreender o porquê da opção pelos indícios formais em detrimento das verdades universais e necessárias.

Portanto, no processo de compreensão proposto por Heidegger existe uma fronteira bem menos definida entre o conhecer e o não conhecer. Não é possível, segundo o autor, o todo de uma só vez. A passagem do desconhecer para o conhecer é um processo demorado o qual requer uma análise crítica dos indícios formais. Estes nos indicam uma estrutura formal do *Dasein*, um modo de ser-no-

¹³ Heidegger, 1926

mundo, que viabiliza que o ser humano possa conhecer-se de maneira própria. Parece-nos que tal forma de compreender o ser humano traz vantagens inquestionáveis para a filosofia, principalmente porque ela pretende liberar a compreensão de ser do dualismo que contaminou a história da filosofia, impossibilitando que o homem pudesse conhecer-se de maneira própria. Há, nesse método, uma espécie de encontro com a possibilidade, pois o ser é no mundo e não fora dele como queria a tradição metafísica. Compreendendo o ser humano como um ser-no-mundo fica mais fácil eleger-se a si mesmo e conhecer-se de maneira autêntica em detrimento da fuga de si mesmo que prioriza a impessoalidade que é fruto da inautenticidade.

Ao afirmarmos que é mais fácil o *Dasein* eleger-se a si mesmo no momento em que ele se compreende como um ser de possibilidades no mundo, não queremos afirmar que essa é a tarefa mais agradável. Tal mudança de paradigma aponta para desafios que o *Dasein* deve assumir. Um deles, que veremos com mais atenção no próximo capítulo, é que com esse novo método o *Dasein* deve desalojar-se da tradicional tranqüilidade e alienação. É necessário, para que ele se eleja de maneira autêntica, que ele se angustie de tal maneira que faça a experiência da “*Unheimlichkeit*”, que é o sentir-se sem lar, sentir-se deslocado, sem chão. Esse é um exemplo típico dos conflitos que essa mudança de paradigma causou .

O fundamento é flexível, pois é vinculado com o modo de ser-no-mundo do *Dasein*. Defender tal tese, em tal época, no mínimo, é uma atitude de coragem. Stein coloca.

Onde temos indícios formais não temos o todo da coisa, temos os elementos formais que remetem a algo que pode estar disperso na condição humana. Dela apanhamos aspectos limitados, mas não o todo da condição humana. Como nunca conseguimos completar a exposição dos indícios formais, nunca acabamos a analítica existencial. Ela é a caminho, sempre é um processo em formação.¹⁴

A questão esquecida pela história da metafísica, que explicou as suas questões utilizando a relação sujeito-objeto, é que não houve preocupação em descrever os existenciais, tais como angústia, preocupação, amor. Parece que tais assuntos, por estarem vinculados com a questão de um modo de ser-no-mundo, foram desprezados e julgados indignos de serem estudados pela filosofia. Nesse

¹⁴ Stein, 2002, p. 166

esquema de sujeito-objeto, não há um fundamento para os existencias, sendo que eles estão desordenados em busca de um elemento organizador que lhes indique caminhos possíveis de compreensão. Esse processo de buscar entender os existenciais, introduzido pelo método fenomenológico de Heidegger, não pretende valer-se de inferências certas e precisas que lhe dêem certeza de que um determinado conceito corresponde a um objeto específico. Pelo contrário, existe aí um processo descritivo que chega aos indícios formais, que não estão acabados, mas estão num processo de formação.

A maneira, através da qual, chegamos aos indícios formais requer uma estrutura anti-predicativa que desde sempre já esteve aí. No *Dasein*, o existencial que o impressiona na busca dos indícios formais é o sentimento de situação através do qual o *Dasein* experimenta o saber desde sempre do ser-jogado-no-mundo. Nessa estrutura anti-predicativa dos existenciais, cujo fundamento está no mundo, encontramos o apelo pelos indícios formais que, de certa maneira, pretendem ordenar a descrição do mundo. (STEIN, 2002)

Este método da analítica existencial, que tenta explicar o mundo tomando como fundamento os fenômenos do mundo, quer mostrar o que não se mostra, o que a tradição ignorou em função do método que ela utilizou. Na analítica existencial temos uma experiência inicial das coisas e nela muitos elementos são ocultados pela cotidianidade e dos quais, de certa maneira, fugimos através da inautenticidade cotidiana do *Dasein*. Trazer à luz o que está nesta escuridão, utilizando os elementos que esse ambiente escuro nos oferece é a missão da analítica existencial. Ou seja, existem nesse ambiente do fenômeno, no sentido vulgar, uma estrutura formal que precisa ser explicitada. Essa estrutura formal que subjaz no fenômeno são os indícios formais.

Se assim for podemos constatar que existe aí uma base não inferencial do conhecimento, sendo tal base uma descrição do modo como as coisas são no mundo que não se deriva de enunciados, mas a partir de uma espécie de encontro com a realidade¹⁵, com as coisas mesmas, possibilitado pela descrição dos indícios formais. Eles nos abrem o caminho para um universo não inferencial que se dá em bases existenciais.

¹⁵ Realidade aqui tem o sentido de um certo pórtico de entrada para o universo das possibilidades do *Dasein* e não realidade objetiva que se preocupa com o “que” os objetos são.

Heidegger, no parágrafo 70 da obra *Os conceitos fundamentais da metafísica-mundo finitude e solidão*, ao fazer uma reflexão metodológica de princípio para a compreensão de todos os problemas e conceitos metafísicos, comenta:

Somente uma coisa deve ser mencionada, porque é de uma significação particular para a compreensão do problema do mundo- assim como das outras duas questões. Todos os conceitos filosóficos são indicações¹⁶ formais, e, somente quando são tomados desse modo, eles fornecem a autêntica possibilidade do conceber. O que se tem em vista com este caráter fundamental dos conceitos filosóficos, em contraposição aos conceitos científicos em geral, pode ser explicitado através de um exemplo particularmente opressor- o problema da morte, e, em verdade, da morte humana.¹⁷

Heidegger nos coloca outra passagem central no que se refere aos indícios formais, na qual ele afirma justamente que os indícios formais não delimitam o conteúdo de forma rígida, mas que apenas indicam o caminho contido no interior do *Dasein*. Através dessa passagem podemos novamente compreender de maneira mais evidente as diferenças existentes entre o método objetivístico da metafísica tradicional e a analítica existencial que o filósofo alemão quer introduzir.

Em todos esses conceitos – morte, decisão, história, existência - existe a requisição por esta transformação; e, em verdade, não como uma espécie de aplicação ética ulterior do que foi concebido, mas como uma abertura prévia da dimensão do que é concebível. Porque os conceitos, uma vez que se deixam conquistar autenticamente, só deixam sempre interpretar discursivamente esta requisição por transformação, mas nunca podem eles mesmos provocar o acontecimento da transformação, eles são indicadores. Eles apontam para o interior do *Dasein*. Como o compreendo, porém é sempre meu. Eles são indicadores formais porque, segundo a sua essência e em meio a esta indicação, eles sempre apontam em verdade para o interior de uma concreção do *Dasein* singular no homem, mas nunca trazem já consigo em seu conteúdo esta concreção¹⁸.

O conhecimento filosófico, segundo o paradigma da fenomenologia, é um descobrir compreensivo de algo em meio a uma realidade que pretende respostas

¹⁶ Nas bibliografias utilizadas nesse trabalho há duas formas de denominar o assunto do qual estamos tratando aqui. A tradução feita de Heidegger utiliza o termo indicações formais para expressar *Formale Anzeige* e os demais comentadores consideram mais apropriado o uso do termo indícios formais, que também será a nossa escolha. Aparecerá, portanto, *indicação formal* para o termo *Formale Anzeige*, somente nas citações traduzidas de Heidegger na obra *Os conceitos fundamentais da metafísica- mundo finitude e solidão*, realizada por Marco Antônio Casanova.

¹⁷ Heidegger, 2003, p. 336

¹⁸ Heidegger, 2003, p.339

fixas e determinadas. O questionamento filosófico heideggeriano nunca deixa o questionado se transformar em um ente simplesmente dado o que seria voltar à tradição filosófica. Portanto, a filosofia hermenêutica de Heidegger não pretende se aprisionar num objetivismo, mas, ao contrário, quer mostrar que a filosofia pode apontar, através dos indícios formais, apenas um modo originário da condição de ser-no-mundo do *Dasein*. Assim sendo, a filosofia deve esforçar-se contra o que é conclusivo e manter o jogo do acontecimento-apropriação, do inacabado, do limitado, do finito.

Os indícios formais por serem desprovidos de conteúdo fixo e apenas indicarem um caminho para o interior do *Dasein*, não são, por isso, reflexões vãs e aleatórias. Há um aspecto de repetição dos indícios formais e de sucessivas críticas dos mesmo que conclusivamente podem apontar para o universo de possibilidades existentes. Machado trabalha essa questão em sua obra – *Os indícios de Deus no homem*- e coloca a situação nos seguintes termos .

Os indícios formais não buscam resultados fixos. Visam apenas pontos iniciais que são criticamente repetidos e seguidos num pensamento independente, em direção a um discurso renovado sobre as possibilidades temáticas¹⁹.

Portanto, levando em consideração o que discutimos até aqui, podemos concluir que os indícios formais não são certezas, mas são inícios através dos quais o ser pode vislumbrar quais as possibilidade do *Dasein* no mundo. A função deles nos parece ser indicar o que está encoberto, o que não é definido pelo pensamento e pela linguagem, apontando, dessa maneira, às possibilidades de como as coisas são verdadeiramente. Assim sendo, os indícios formais não tem a função de demonstrar o conteúdo conclusivo dos objetos, o que seria um retrocesso histórico, pois voltaríamos à tradicional e combatida relação do sujeito-objeto sobre a qual acima nos referimos. Tal modelo suprimiu a questão do ser que é o fundamento da reflexão filosófica heideggeriana aqui em questão.

A fenomenologia é um novo paradigma filosófico. É um novo modo de construir os conceitos através dos indícios formais. Assim sendo, através da analítica existencial, Heidegger quer mostrar as coisas como são em si mesmas e, para isso, se utiliza da forma de mostrar os conceitos tomando contornos pela

¹⁹ Machado, 2006 p. 31

possibilidade de ir às coisas mesmas fenomenológico. Dito de outra forma, a questão está em perguntar qual é a essência do mundo, qual a essência do homem, e como podemos nos aproximar, mesmo que relativamente a essas respostas.

Os conceitos para mostrarem a essência do homem e do mundo, no método heideggeriano, não pretendem expor verdades fixas e eternas. Ao contrário, eles acenam para o fato de que o *Dasein* que se compreende desde sempre como um ser-no-mundo é requisitado a empreender uma transformação de si mesmo no *Dasein*.

...faz-se necessário uma meditação sobre o caráter genérico dos conceitos filosóficos, sobre o fato de eles serem indicadores formais. Eles são indicadores. Com isto, diz-se: o conteúdo significativo desses conceitos não tem em vista e não diz diretamente isto com o que eles se ligam. Ao contrário, ele dá apenas uma indicação, um aceno para o fato de que o que compreende é requisitado por este contexto conceitual mesmo, a empreender uma transformação de si mesmo no *Dasein*. Estes conceitos, se forem tomados, porém, a um tal caráter de indicação, como conceitos científicos na concepção vulgar do entendimento, o modo de colocação das questões intrínseco à filosofia é induzido em erro em todos os problemas singulares²⁰

Aos olhos da tradição metafísica, baseada desde seus primórdios em pretensões de necessidade e universalidade dos conceitos filosóficos, este caráter de indícios formais, de apenas indicar o caminho que os conceitos filosóficos possuem, segundo a visão de Heidegger, pode causar um caráter de desconfiança e estranheza muitas vezes ocasionada pela falta de clareza do que realmente Heidegger está propondo. Por isso, faz-se relevante distinguir o caráter de generalização universalizante pretendido pela tradição metafísica e o de formalização que é adotado pela fenomenologia. Para isso transcreveremos o texto de Machado.

Generalização é universalização de acordo com o gênero e a espécie: vermelho é uma cor; cor é uma qualidade sensível (ou alegria é um afeto, e afeto é uma experiência vivencial; uma pedra é uma coisa material que faz parte da matéria em geral, um triângulo é uma figura espacial subordinada à espacialidade em geral, etc.). Há uma hierarquia: objeto singular, qualidade em geral, essência objetiva. Mas a transição universalizante da cor para a qualidade sensível, ou seja, do singular para o geral, não justifica os conceitos a partir de um pertencimento da parte com relação ao todo, como o

²⁰ Heidegger, 2003, p.340

vermelho em geral contido nos distintos matizes de vermelho ou a cor como qualidade sensível nesses diferentes tons. Pode-se questionar se a determinação do sensitivo define a cor da mesma forma que a essência ou a ordem definem a qualidade. Esse problema leva à formalização, representando uma parada no processo de generalização. A generalização é sustentada na impossibilidade de acesso à compreensão do sentido e do domínio particular dos objetos. E, portanto, a seqüência de níveis da generalização, o gênero e a espécie, são interrompidos. Apreender o conteúdo (substância) numa hierarquia do individual é essencial para a generalização. Em contraste, a formalização não necessita de conteúdo, pois esse é livre para qualquer seqüência de níveis. Eu não necessito correr a mais baixa universalidade para alcançar a mais alta, a ordem em geral. Eu posso organizar um acesso a um objeto particular sem ter que ir em direção a outra universalidade com o objetivo de ser absolutamente segura e hierárquica.²¹

Podemos nos perguntar quando constatamos que a formalização prescinde do conteúdo propriamente dito, que é essencial no processo de generalização, segundo o qual conheço as coisas por um processo de hierarquia, sobre o que fundamenta a validade dos indícios formais, ou seja, como eles se legitimam como possíveis ferramentas da nossa compreensão. Percebemos claramente um método distinto da tradição, pois os indícios formais não são motivados pela pergunta “que?”(conteúdo), mas pela pergunta “como?” para ir no sentido de uma atualização histórica.

Então, é legítimo afirmar que a generalização é a determinação de um objeto de acordo com o seu conteúdo material que conserva a sua relação com o outro hierarquicamente até chegar à pretensão de uma essência una, ou seja, um conhecimento baseado em categorias. Por oposição, a formalização não se preocupa com o conteúdo material e se atém às atualizações históricas do como (*wie*), não possui limites fixos, pois seu objeto não está previamente estabelecido por uma hierarquia. No início não há uma determinação do objeto, mas esta passa a existir quando o objeto aparece, ou seja, o que inicia o processo é o fenômeno como existe no mundo.

Esse modo de encarar uma filosofia mexe com todo o fundamento da tradição metafísica que sempre procurou a universalidade e a necessidade, ou seja, sempre houve a preocupação de visualizar o fenômeno com um conceito determinado que deveria possuir a característica de ser universal e necessário. Antes havia a concepção de que o conhecimento se dava como um todo de forma instantânea.

²¹ Machado, 2006, p. 35.

Conhecia-se ou desconhecia-se determinado objeto. Nessa outra perspectiva há todo um processo, segundo o qual, através dos indícios formais, chegamos à estrutura formal do ser. A ela podemos ter acesso sem nos preocupar com o conteúdo material (*Was – o que*), mas com um modo de como as coisas são no mundo (*wie – como*).

Essa é a crítica de Heidegger do esquecimento do ser pela metafísica, pois ela preocupou-se apenas com os objetos dados, esquecendo a dimensão do que está oculto e encoberto, ou seja, esqueceu-se do como, do modo de ser. Se a metafísica esquece do ser ela perde o seu caráter de ser uma disciplina distinta que se preocupa com o todo do compreender humano e passa a ser confundida com uma ciência empírica. É justamente esse esquecimento do ser, esse velamento do ser, que insere o *Dasein* na inautenticidade da qual o autor pretende despertá-lo. Para tanto, se utiliza dos indícios formais como fundamento para nos indicar um caminho que nos leve ao como as coisas se dão, tendo sempre em vista a atualização histórica. Coloca Stein, quando escreve sobre esse novo método filosófico:

Há um constante convite para inverter a posição, que vem da filosofia para descobrir, no âmbito onde se pensa, o não pensado, onde se lê, nos escritos o não escrito e onde, no falado, se percebe aquilo que é omitido, que é calado.²²

Portanto, fica evidente que o autor da analítica existencial nos apresenta algo diferenciado dos demais paradigmas filosóficos até então existentes. Por exemplo, a modernidade quis resolver os problemas, no que se refere à questão do conhecimento, fundamentando-os no sujeito e na consciência. Fazer isso implica separar novamente o sujeito do mundo sensível. Essa é uma tese equívoca dos gregos, que ganhou forças durante a história da filosofia. Eles separaram o mundo em mundo sensível e mundo supra-sensível. No entanto, fundamentaram o conhecimento no mundo supra-sensível. Heidegger transfere tal fundamentação da questão do conhecimento para um modo de ser-no-mundo. Há, portanto, uma “ponte” edificada por Heidegger entre a consciência e o mundo. Essa “ponte” edificada por Heidegger, ou melhor, essa relação entre consciência e mundo foi resolvida pela fenomenologia heideggeriana, pois na medida em que se afirma que

²² Stein, 2002, p.166

toda possibilidade do conhecimento que o ser humano pode ter de si mesmo provém de um modo de ser-no-mundo do *Dasein*, se exclui a necessidade dessa ponte. Ela é completamente dispensável quando a base do conhecimento do *Dasein* se dá como um modo de ser-no-mundo, pois nesta base já se encontra a dissolução do dualismo. Não há mais necessidade de dois mundos para justificar o conhecimento e, portanto, não há necessidade de pensarmos uma “ponte” que justifique o conhecimento que podemos ter dos objetos mundanos num mundo supra-sensível.

E é nessa conjuntura que o homem pode responder à pergunta reflexiva - quem é o homem? – e não num paradigma, o da modernidade, que pretende separar o sujeito do mundo. Isso, para Heidegger, é um absurdo e um escândalo. Stein nos apresenta a questão da superação do esquema sujeito-objeto, da seguinte maneira.

Significa a superação do projeto que busca na filosofia um fundamento para o conhecimento a partir do discurso em que impera a idéia de juízo, a idéia de síntese na subjetividade em que se fundaria o enunciado. Heidegger introduziu, para isso, uma distinção entre o discurso explicitador, o discurso manifestativo, que denomina de apofântico e o discurso subterâneo, que acontece simultaneamente com o discurso apofântico e que o filósofo denomina de dimensão hermenêutica. Sem o elemento apofântico, não se daria, entretanto, o que podemos designar de discurso hermenêutico. Este representa a estrutura básica, que, desde sempre, sustenta qualquer tipo de enunciado que pode ser verdadeiro ou falso. Essa idéia heideggeriana, sem dúvida nenhuma, perpassa a questão do seu paradigma.²³

Constatamos que o discurso apofântico é secundário ao discurso hermenêutico. O discurso hermenêutico, segundo o que foi exposto, possui a estrutura básica que desde sempre sustenta qualquer tipo de enunciado assertórico. Nesse novo método heideggeriano encontramos a tentativa de substituir o discurso apofântico, que encobriu a questão do ser durante milênios, pelo discurso hermenêutico que pretende desocultá-lo. Há, portanto, o intuito de Heidegger de desconstruir a metafísica tradicional que tem o objetivo de fundamentar o conhecimento a partir da idéia de juízo e da idéia de síntese na subjetividade. Contudo, a riqueza de Heidegger está de que ele pretende fazer isso desde dentro da metafísica, provocando dessa maneira uma espécie de desconstrução transformadora da metafísica.

²³ Stein, 2000, p. 47

2.3 A DESCONSTRUÇÃO DA METAFÍSICA A PARTIR DO NOVO MÉTODO.

Heidegger não tem a mínima intenção de querer eliminar a metafísica do cenário filosófico afirmando que ela poderia ser dispensável por ser desnecessária e por ter se preocupado durante séculos com assuntos que, na verdade, deveriam ter sido analisados pelas ciências empíricas, uma vez que ela legou ao ser o estatuto de ente. Pelo contrário, ele pretende reformulá-la desde dentro. Melhor dito, ele quer reconstruir a metafísica fazendo uma busca pelo sentido do ser. Esse que foi esquecido vai ser trazido à tona pela fenomenologia, cuja máxima é ir às coisas mesmas. Contudo, precisamos ressaltar que Heidegger não está propondo uma maneira que ele considera mais eficaz de se fazer metafísica. Ele não faz metafísica, ele faz fenomenologia. Há uma diferença metodológica substancial entre uma e outra. Mas, para a presente discussão, é conveniente que tenhamos em mente que os aspectos trabalhados pela fenomenologia de Heidegger são uma espécie de transformação proveniente das reflexões insuficientes da metafísica tradicional. Heidegger, portanto, realizou uma destruição transformadora da metafísica tradicional.

No capítulo precedente vimos o método de Heidegger. Este é fundamentado principalmente a partir de críticas efetuadas à tradição metafísica. Essa crítica não é uma crítica pejorativa que pretende condenar ao abandono as questões discutidas nesse contexto. Ao contrário, o que fica evidente pela exposição heideggeriana é um profundo conhecimento da tradição filosófica e uma tentativa de a partir desse conhecimento mostrar o que foi esquecido, mostrar o que ficou oculto. Para isso, é essencial que se construa um novo método, o qual servirá de ferramenta para que se alcance a compreensão do objeto central, a saber, a compreensão do ser humano, da forma mais excelente possível. Dessa forma, fica evidente a necessidade de inúmeras mudanças. Quanto ao método, a tradição metafísica utilizou o esquema sujeito-objeto como fundamento do conhecimento, pois ele visa a generalização universalizante que negou um lugar para o ser na história da filosofia, tratando-o como coisa óbvia. Em detrimento da generalização universalizante temos agora a analítica existencial que está baseada na formalização através dos indícios formais.

Como vimos acima a sua principal crítica à tradição, que motivou o início do processo de desconstrução da metafísica, consiste em demonstrar como a tradição metafísica esqueceu-se do ser, realizando sobre ele um discurso inautêntico. Ela procurou o fundamento para o conhecimento no esquema sujeito-objeto que objetificou o ser. O ser foi tratado como um ente e, portanto, esquecido enquanto ser. Podemos notar a dureza da crítica heideggeriana à tradição metafísica. Contudo, existe um objetivo delineado desde o início que motiva toda essa crítica. Tal motivo, a questão essencial, é definir o homem enquanto *Dasein*, como ser-no-mundo. “*E mundo não apenas como um continente, como algo que contém um conteúdo, mas mundo como um modo de ser, mundo enquanto um como*” .²⁴

Nesse novo modelo, que pretende compreender o homem enquanto *Dasein*, podemos perceber a presença de uma parte essencial que deve ser analisada cuidadosamente nesse processo de desconstrução da metafísica. O ponto central da questão da desconstrução da metafísica é a questão da finitude. O homem, nesse paradigma, é radicalmente finito. Ele não pertence a outro mundo. Não existe mais um abismo entre o sujeito e o mundo, mas com a desconstrução da metafísica tradicional Heidegger abriu a possibilidade de encontrarmos um ser-no-mundo como fundamento do nosso conhecer. Um mundo, não mais desconexo do sujeito, mas um mundo que é uma estrutura prévia de sentido para os enunciados proferidos pelo sujeito. Portanto, o método é baseado na finitude. O ser humano como limitado é o fundamento. Heidegger afirma:

O ser da verdade está em conexão originária com o *Dasein*. E tão somente porque o *Dasein* está constituído pela abertura, é dizer, pelo compreender, isso que chamamos o ser pode chegar a ser compreendido: a compreensão do ser é possível.²⁵

Para exemplificar essa questão utilizaremos uma das questões que desde os primórdios da filosofia é intensamente estudada e que ainda hoje ocupa muitos estudiosos, a saber, a existência de Deus. A questão da existência de Deus foi centro das atenções de vários autores que não mediram esforços em tentar explicar a existência de Deus através de diversos argumentos, por exemplo: Santo

²⁴ Cf. Stein, 2006 p.21

²⁵ Heidegger 1926 p. 227

Agostinho, São Tomás, Santo Anselmo etc. Conseguir dar conta da existência de Deus não é apenas uma questão de fé, mas, nesse contexto, devemos entender essa busca como a busca pelo Deus criador, o ente incriado que cria as demais coisas. Quando analisado dessa forma fica evidente, mais uma vez, a intenção de fundamentar a questão do conhecimento num fundamento supra-sensível e extra-mundano.

Para Heidegger, munido de um paradigma filosófico diferente e novo, tal questão é simples. Quando pomos a questão – Deus existe? – a resposta é óbvia, ou seja, sim. Claro que ele existe, pois temos a Bíblia, temos igrejas, temos cruzeiros, rezamos. Contudo, é aí que está a diferença fundamental, não existe como algo posto de fora. Ele é objeto de nossa interpretação. Essa é a ponte entre consciência e mundo que Heidegger achava um escândalo ainda não ter sido encontrada por Kant. (Stein, 1983)

Kant em seu projeto filosófico encontrou uma grande dificuldade de esclarecer o impasse que há na relação entre os fenômenos e a forma pura. Ele mesmo considera que será muito difícil encontrar uma relação clara entre esses dois níveis de conhecimento. Ele afirma.

Este esquematismo de nosso entendimento no que se refere aos fenômenos e suas formas puras é uma arte oculta nas profundezas da alma humana e cujo mecanismo verdadeiro será difícil arrancar um dia à natureza, para expô-lo descoberto diante de nossos olhos.
26

Kant afirma que esse problema do esquematismo será respondido quando conseguirmos responder a pergunta “ *quem é o homem*”. Heidegger considera que Kant colocou sabiamente a questão, pois de fato as respostas para as questões levantadas são encontradas na medida em que respondemos a questão de quem é o homem. Contudo, ele critica Kant por não ter dado uma resposta satisfatória à questão. Isso devido à sua insuficiente análise do homem. Fica evidente que a tentativa aqui é colocar a questão do sentido do ser e para isso é preciso fazer uma analítica existencial do *Dasein*.

²⁶ Stein 1983 p. 80 apud. Kant

O ser do ser-aí (*Dasein*) é a existência. A explicitação da estrutura ontológica da existência visa a compreensão da constituição da existência. O conjunto das estruturas que consituem a existência é a existencialidade. A analítica dessas estruturas tem o caráter da compreensão existencial. Estas estruturas tem o nome de existenciais. Heidegger os distingue radicalmente das categorias; estas são determinação do ente que não é ser aí (*Dasein*). Os existenciais tem caráter dinâmico, enquanto as categorias são extáticas. Para as ontologias antigas toda a explicitação ontológica era realizada tendo por referência o modelo da ontologia das coisas intra-mundanas. As coisas puramente subsistentes (*Vorhandenheit*) eram o elemento determinante também para a compreensão da existência. Heidegger problematiza esta tendência do homem de se orientar sempre, na interrogação pelo ser dos entes, pelos entes subsistentes, pela ontologia da coisa²⁷

Esse novo paradigma é construído a partir da idéia de que o fundamento vem do *Dasein*, como um modo de ser-no-mundo. Os filósofos da tradição certamente questionariam Heidegger, pois ele calçou o seu fundamento em algo finito e limitado. Contudo, essa é a novidade da interrogação heideggeriana e, com certeza, esse paradigma torna a sua filosofia um marco para a história com seus erros e acertos. Como já vimos acima, o que muda radicalmente, na proposta heideggeriana, é o fundamento para o conhecimento. Tal fundamento vem do *Dasein* como um modo de ser-no-mundo. Nesse sentido é importante notarmos que Heidegger relaciona intrinsecamente a questão do que podemos conhecer com a questão do ser. Ou seja, ele afirma “ *somente há ser- não o ente- na medida que a verdade é. E a verdade é somente enquanto o Dasein é e na medida em que é. Ser e verdade são cooriginários*”.²⁸

Feitas as considerações que julgamos fundamentais no que se refere à compreensão correta do método heideggeriano, passamos agora a algumas conclusões.

O ser humano é definido de uma maneira diferente na analítica existencial de Heidegger, se compararmos com as principais definições da tradição metafísica. Por isso, percebe-se uma distância das definições até então mais usuais, a saber, que o ser humano é um animal racional (antiguidade) e que o ser humano é um ser dotado de racionalidade (modernidade).

²⁷ Stein 1983 p. 81

²⁸ Cf. Heidegger 1926 p. 227

O método de Heidegger não procura outra definição, talvez mais precisa e clara, do ser humano. Pelo contrário, ele procura a indefinição do ser humano. À primeira vista isso parece um esforço desnecessário e inútil, quando estamos imersos no paradigma da tradição metafísica. A indefinição que é procurada é aquela que coloca o ser humano distintamente dos outros entes. Aliás os entes cabem em definições precisas e exatas e é justamente este o contraponto que Heidegger quer estabelecer, pois o ser humano não é nenhum ente passível de ser posto numa definição categórica. Do ser humano podemos obter os existenciais que nos indicam o caminho que nos leva ao ser dos entes.

Esse método, baseado na indefinição, é, segundo Heidegger, aquele que é capaz de mostrar a verdade de tal sorte que retire o ser humano da escuridão, do encobrimento e da inautenticidade. A autenticidade, então, está baseada na indefinição que retira o ser humano de definições categóricas e inflexíveis e o lança a um espaço aberto, a uma busca. Essa busca é antes de mais nada uma busca de si mesmo. Com isso, podemos dizer que o ser humano exige uma nova forma, aquela que, pela fenomenologia, deve ser descrita e descoberta em seu modo de existir.

O método fenomenológico, ao contrário da tradição metafísica, que lança o ser humano numa definição rígida incapaz de encontrar relação entre transcendência e existência, estabelece a essência do ser humano como um modo de existir em que, desde sempre, ele já é um além de si mesmo. Quando pensamos o ser humano desta maneira, em sua essência, o lançamos sob um fundamento movediço, que o lança na indefinição. Contudo, esse é o método que estabelece relação entre transcendência e existência, pois o ser humano é um modo de existir (existência), no qual ele já está sempre além de si mesmo (transcendência). Com isso, a transcendência se liga às condições formadoras de mundo. *“As categorias são utilizadas na ontologia da coisa, enquanto os existenciais são os conceitos empregados para apresentação da analítica existencial cujo objetivo é o Dasein”.*²⁹

Conclui-se que esse novo método prioriza a lógica da diferença, a lógica do ser, a lógica hermenêutica, a lógica do esquecimento do ser em detrimento da lógica do discurso, da lógica do ente, da lógica apofântica, da lógica da metafísica

²⁹ Stein, 2004. p. 99

tradicional. Esta joga o ser humano na inautenticidade enquanto àquela é condição de possibilidade da autenticidade que prioriza trazer à luz o que está oculto, de tal sorte que reste um espaço fundamental para a manifestação do ser.

Na metafísica tradicional há uma duplicidade de mundos (o mundo sensível e o mundo supra-sensível). Isto se deve pela incapacidade da metafísica de enfrentar a diferença ontológica no nível formal e prático. As relações entre os dois mundos são instáveis e oscilantes, pois estão inclusas numa linguagem comprometida com o dualismo que sempre remete à metáfora.

Faz-se necessário uma linguagem específica do método fenomenológico. Esta linguagem deve ser encontrada no contexto onde se trabalha com conceitos que vão se construindo pela descrição dos indícios formais e não com material conceitual pronto, trazido pela linguagem objetificadora da linguagem metafísica. (Stein, 2004)

A metafísica entifica o ser. Isto é, ela pensa o ser através de um ente determinante. Este ente passa a ser o fundamento do ser. Como consequência desse processo de entificação do ser, usado pela tradição metafísica, temos que o ser foi encoberto. Isto legou à metafísica o título de história do esquecimento do ser.

O que é notável em Heidegger é que ele critica a tradição, mas não a condena totalmente ao descrédito. Nela encontram-se aspectos relevantes. Por exemplo: a tradição metafísica sempre procurou um fundamento para o ser humano. Se Heidegger tivesse que determinar um fundamento para o ser humano ele certamente diria “*o ser acontece fenomenologicamente em si como o que escava o fundamento*”³⁰. Ou seja, o ser escava e tenta achar o tesouro perdido pela separação dos mundos em sensível e supra-sensível.

O ponto de partida para buscar o ser é o homem enquanto *Dasein*. Este *Dasein* desde sempre já se compreendeu em sua dimensão de ser. Mas fica a questão: como podemos falar do ser usando uma semântica ainda comprometida com a entificação do ser?

O que Heidegger faz é introduzir uma linguagem de aceno, de aproximações.

³⁰ Cf. Stein, 2004 p. 113

Heidegger passa do modelo enunciativo da linguagem para o modelo operativo colado ao mundo prático do modo de ser-no-mundo que opera com a compreensão (do ser). É, por isso, que não existe em toda obra heideggeriana um exemplo para conceito de ser, pois um exemplo remete a um mundo metafórico que objetifica³¹

Portanto, nunca possuímos o todo, mas nos movemos num espaço de manifestação da parte. Essa manifestação da parte e não do todo, que se dá nas descrições fenomenológicas é o que Heidegger pretende com os indícios formais. Eles são resultado de um operar fenomenológico que circunscreve determinadas regiões, a partir das quais se produz uma espécie de povoamento por conceitos de origem fenomenológica. Eles não fazem parte do todo previamente dado da tradição metafísica. O que acontece se situa através dos indícios formais, para além do objeto, o que converte também o fenomenólogo em um acontecer daquilo que é levado à manifestação. Poderíamos chamar essa operação de lugar da manifestação do mesmo. (Stein 2004)

Assim sendo, a análise do *Dasein*, como um ser-no-mundo, que se dá através da análise dos existenciais, pretende mostrar que o *Dasein* jamais se esgota, no que se refere à sua determinação ontológica, na mera objetificação. No *Dasein* sempre encontramos verdade e não verdade, velamento e desvelamento, autenticidade e inautenticidade. Esse é o aspecto inovador da fenomenologia, pois é aí, nesse contexto existencial, no qual ocorre velamento e desvelamento, onde residem as essências. A essência do *Dasein* é encontrada aí nesse contexto, pois é aí que ocorre a abertura do *Dasein*.

Tendo esse novo método em vista, o método fenomenológico heideggeriano, fica mais fácil tentarmos dar um sentido para o ser. Nessa conjuntura é possível compreender o ser, pois não se tenta mais aprisionar o *Dasein* em uma definição objetivística da qual se deve derivar a sua essência. Esta essência do *Dasein* deve ser, no método tradicional, desanexada do mundo para ser digna de confiança, ou seja, os métodos objetivísticos enxergam a essência do ser humano desanexada do mundo. A fenomenologia toma esse ser-no-mundo do *Dasein* como o fundamento do conhecimento. Através da mundaneidade, do reconhecer-se finito e limitado no mundo é que podemos investigar a estrutura formal do *Dasein*.

³¹ Stein, 2004 p. 118

3.O SENTIDO DO SER.

Após termos feito considerações fundamentais acerca da questão do método de Heidegger fica mais fácil agora tentarmos nos aproximar de seus objetivos aos quais acima já fizemos referência, a saber, a questão do sentido do ser. Quando tratamos, em filosofia, de uma questão relacionada ao ser nos referimos a área específica da Metafísica. Como já ficou claro pelo que foi exposto, o método Heideggeriano, que pretende chegar ao ser através do seu desocultamento, é divergente dos métodos até então encontrados na tradição metafísica. Assim sendo, podemos inclusive dizer que o método de Heidegger não é um novo jeito de fazer metafísica. Ele faz fenomenologia e através dela julga cumprir a tarefa que a metafísica deixou inconclusa e esquecida, ou seja, a revelação do sentido do ser.

É fundamental retomarmos, na presente discussão, algumas conclusões do que já foi exposto. A filosofia heideggeriana perde sua originalidade no momento em que ignoramos ou entendemos mal o seu método. A importância de entendermos o método utilizado num paradigma filosófico está no papel fundamental que esse possui na aquisição do conhecimento. O método utilizado pelo filósofo da Floresta Negra é aquele que ele julga ser o melhor possível para resolver o problema do conhecimento. Na história da filosofia muitos outros tentaram, através de seus métodos, resolver o problema do conhecimento, mas nenhuma dessas soluções agradou a Heidegger. Ele considerava que o fundamental tinha sido perdido no caminho e seu esforço vai em direção de recuperar essa essência perdida.

Os métodos tradicionais estão marcados por uma característica inaceitável para Heidegger, a saber, o esquema sujeito-objeto. Os métodos que adotam tal esquema não servem, segundo Heidegger, para resolver os problemas do conhecimento, pois eles encobrem o ser. Para conhecer algo é necessário que descubramos o ser desse algo com base em um modo de ser do Dasein no mundo e jamais alicerçado em fundamentos justificados de um mundo supra-sensível.

O principal argumento de Heidegger para afirmar que a tradição metafísica perdeu-se no caminho pode ser expresso através de uma discussão com Kant. Este filósofo dedicou muito de seu tempo para tentar estabelecer uma ponte entre a consciência e o mundo sensível. Heidegger afirma que é um escândalo ainda

procurarmos uma ponte entre consciência e mundo, pois essa ponte, segundo ele, é óbvia. Essa obviedade depende fundamentalmente do método utilizado. Para Kant o fundamento para que possamos conhecer está no “*eu penso*” assim como para os medievais estava em Deus. Os dois fundamentos são encontrados numa instância supra-sensível, que garante a confiabilidade do conhecimento.

O novo método proposto por Heidegger combate a idéia de que busquemos em uma instância supra-sensível, exterior a nós, o fundamento do nosso conhecimento. Os métodos tradicionais propõem que se pense o ser através de um ente determinado, que, por ser o ente mais sublime, determina os demais. Esse é o grande impasse que a filosofia heideggeriana trouxe para o cenário filosófico.

O método heideggeriano trouxe a inovação na qual o fundamento para o conhecimento não é mais um ente superior e exterior ao ser humano, mas um fundamento no qual é possível encontrar um conhecimento confiável a partir do próprio ser humano. O modo de se compreender o ser humano não está mais intrinsecamente ligado ao racionalismo moderno, mas, agora, nos é proposto que compreendamos o ser humano a partir do seu próprio ser. Ou seja, o ser humano é enquanto ele compreende o ser. Ele só é ser porque já tem o ser em geral. Assim, o ser está ligado a um modo de ser no mundo, a um modo de compreender.

Então, o problema fundamental da temática Heideggeriana é a pergunta pelo sentido do ser, em outras palavras, quais as condições que fundamentam o nosso conhecimento. O sentido, que é buscado, pode ser interpretado como o espaço que retém o horizonte de compreensão do ser. Então, quando nos referimos a sentido temos em vista esse cenário que faz possível a compreensão do ser. Pöggeler afirma “*Sentido é aquilo dentro do qual está a compreensibilidade de algo. O sentido do ser é, portanto, onde está a compreensibilidade do ser*”³². Mas onde o ser se faz compreensível? Como podemos entender o ser?

Para Heidegger, o homem se faz compreensível somente quando tem como horizonte a sua finitude. Portanto, compreender-se como finito é condição necessária para a compreensão do ser, ou, melhor ainda, sem a compreensão da finitude não há ser.

³²Pöggeler, 1963, p.65 “Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält. Der Sinn von Sein ist also das, worin sich die Verständlichkeit des Sein hält”.

Para sermos mais precisos podemos dizer que toda a analítica existencial, realizada por Heidegger, na qual ele investiga as estruturas do *Dasein*, tem seu papel bem sucedido na medida em que vai ao encontro da determinação do sentido do ser. Portanto, a finitude e a temporalidade, que são reveladas pela analítica existencial, só são relevantes na medida em que colaboram para determinar o sentido do ser. Ambas, tanto a temporalidade quanto a finitude, exercem um papel fundamental no itinerário que busca a compreensão do ser. Pode-se dizer que elas são o horizonte do sentido da compreensão do ser. Nesse sentido afirma Tugendhat.

Acabamos de ver que ele (o homem) compreende a pergunta pelo sentido do ser como a pergunta pela compreensão do ser que o homem tem. E que o homem tenha tal compreensão se baseia, para Heidegger, no fato de que ele tenha uma compreensão de seu próprio ser, que se comporta com o seu próprio ser compreendendo-o.³³

Em seguida passaremos a investigar o quanto é importante encontrar o sentido do ser, pois dele é que nos vem a possibilidade de conhecer autenticamente.

3.1 O SENTIDO DO SER COMO POSSIBILIDADE DE QUALQUER CONHECIMENTO ÔNTICO

Como já pudemos perceber pelo acima exposto estamos num contexto filosófico que pretende dar conta das possibilidades do conhecimento. Nesse ponto aparece uma certa mistura de metafísica com epistemologia, pois ambas pretendem entender como podemos conhecer. O pensamento kantiano, que muito influenciou Heidegger, pretende exaustivamente encontrar uma ponte entre consciência e mundo para justificar o conhecimento. Ou seja, precisamos de uma passagem segura que ligue, de alguma maneira, as intuições individuais aos objetos. Outro autor que carece de uma explicação de tal conexão é Aristóteles. Para ele o objeto transmite ao sujeito a sua forma e, nesse contexto, podemos conhecer. Ambos tentam, mas não conseguem, estabelecer uma argumentação que garanta a relação entre os dois pólos, de tal sorte que o conhecimento que deriva de suas respectivas

³³ Tugendhat, 1993, p. 134

teorias é submetido à crítica. No caso de Heidegger a crítica é apresentar um novo método para se obter as condições de possibilidade do conhecimento.

Heidegger, como já vimos acima, considera tal questão de procurar uma ponte um escândalo. Para ele a metafísica tradicional precisa tentar encontrar essa ponte, pois quando se pretende justificar a pretensão do conhecimento objetivo em uma instância extra-mundo, isso se faz necessário. O escândalo se dá, portanto, não pelo fato de que naquele contexto os autores procuram a ponte entre consciência e mundo. Naquele contexto é imprescindível perseguir tal passagem. O escândalo para Heidegger é tentar manter esse contexto que persegue incansavelmente uma definição do ser humano. No contexto da fenomenologia o que é perseguido não é uma nova definição do ser humano, mas o que se tenta encontrar é uma indefinição do ser humano. Nesse contexto há espaço para que o ser humano se entenda como um projeto finito e, portanto, limitado. Na fenomenologia o ser humano é visto como aquele que constantemente está construindo a sua definição.

O núcleo da questão que aqui discutimos reside na pretensão da metafísica de dar conta da explicação da realidade como um todo. Uma filosofia com tais pretensões inevitavelmente entra numa explicação circular, pois quando fazemos metafísica e queremos explicar objetivamente o todo da realidade nunca podemos esquecer que somos parte deste todo. O homem não é um observador imparcial. Ele é parte do mundo e nele se relaciona. Por isso, a tradição metafísica sempre baseou seus fundamentos últimos do conhecimento em instâncias superiores e supra-sensíveis. Deus sempre foi uma boa explicação para fundamentar o conhecimento. Ele é um ponto fixo e com ele uma teoria do conhecimento dessa natureza, que pretenda dar conta da realidade como um todo, pode adquirir um caráter de consistência, que não a leva ao absurdo. Contudo, ter um sistema consistente não significa que tal postura filosófica tenha conseguido fugir do dogmatismo, pois, o fundamento principal deve ser aceito dispensando, em tal caso, qualquer postura crítica que permita ao homem a interrogação filosófica original.

Tal filosofia poderá fugir do absurdo na medida em que erige um ponto fixo que está no começo do real a ser conhecido e, simultaneamente, no começo do conhecimento que explora o real. Ela tenderá necessariamente ao sistema, porque possui um ponto de apoio suficiente para levantar toda a realidade para dentro de sua oculta sistematicidade. Uma ontologia deste tipo sempre guarda em si

um determinado dogmatismo e implica inelutavelmente num sacrifício da postura crítica. A aparente tranquilidade desta ontologia nasce de seu fundamento absoluto que lhe garante o domínio do real e a certeza do conhecimento.³⁴

Heidegger não busca fundamentos a não ser na analítica existencial. Ele quer analisar o *Dasein* como um modo de ser-no-mundo. Daí podem surgir respostas para a questão da possibilidade do conhecimento. Segundo ele, não obteremos progressos na medida em que buscamos respostas na teologia e na cosmologia. Nesses contextos o problema do conhecimento não tem consistência, pois quando se pretende alcançar a totalidade o Eu sempre já é pressuposto nesse contexto. Não há como colocar-se do lado de fora para tentar entender a totalidade, pois o Eu que questiona faz parte da totalidade.

Heidegger não pretende dar conta da realidade como um todo. Nesse contexto da incompletude e da não-totalidade se quer mostrar que o sentido do ser é condição de possibilidade para tentarmos compreender os entes. Como afirma Stein:

É que o filósofo se move apenas na interrogação pelo sentido do ser e não se detém para expor quais são a partir daí as consequências para o conhecimento dos entes. Que o sentido do ser é a condição de possibilidade de qualquer conhecimento ôntico fica, no entanto, evidenciado.³⁵

Precisamos agora tentar entender mais precisamente o que Heidegger está querendo dizer quando se refere à interrogação pelo sentido do ser, o que precisamente significa essa questão. Em seu método Heidegger parte de alguns pressupostos sem os quais sua filosofia perde a consistência. Pare ele, quando queremos descobrir o sentido do ser, o mundo é pressuposto. Sem mundo não há ser. Só somos seres porque estamos no mundo. Igualmente é pressuposto de que quando o ser é no mundo ele se compreende. Ou seja, pelo fato de ser-no-mundo, desde sempre, de alguma maneira já nos compreendemos. Essa compreensão vinculada ao ser que está no mundo deve ser resgatada, pois esta foi esquecida pela tradição metafísica.

³⁴Stein, 1983, p.137

³⁵ Stein, 1983, p. 145

Para Heidegger é pressuposto básico de que somos no mundo e a partir daí o *Dasein* tem a possibilidade de buscar o seu ser de maneira mais própria, que foi esquecido pela tradição. Quando falamos em mundo precisamos evidenciar que não afirmamos, com isso, que o mundo é parte constituinte do ser, mas o ser aqui em questão simplesmente não existe fora do mundo. O ser só é no mundo, quando não mais no mundo, não é mais ser.

A idéia do sentido como esfera de compreensão é tipicamente neokantiana. Heidegger fará da interrogação pelo sentido do ser o tema central de suas análises. A distinção entre ser e ente nasceu no contexto das discussões gnosiológicas do neokantismo. Heidegger fará da diferença ontológica o horizonte do questionamento do sentido do ser. O ser aí (*Dasein*) como ponto de partida para a interrogação pelo sentido do ser tem vínculos inegáveis com a questão do sujeito na filosofia transcendental. A procura de uma superação da relação sujeito-objeto é a preocupação repetida nos meios neokantianos; o problema da condição de possibilidade é tema central do pensamento transcendental. Ambos são aspectos essenciais das análises do filósofo.³⁶

O *Dasein*, em seu processo de compreensão, possui uma abertura originária para a compreensão do ser. Na obra *Ser e Tempo* o que justamente Heidegger tenta mostrar é que “*eu mesmo emergo da abertura originária da compreensão do ser*”³⁷. Com isso, podemos entender não apenas as coisas como se dão no horizonte da minha compreensão do ser, pois eu mesmo sou o dom que é dado nessa compreensão. Por isso, compreender o ser é um esforço vão quando não se considera o homem. Sem o *Dasein*, não posso compreender o ser. Contudo, também eu, para me conhecer, dependo dessa compreensão do ser, que, de certa maneira, sempre já possuo.

A analítica existencial conflui para a ontologia fundamental na medida em que a análise do *Dasein* é o ponto de partida necessário para a busca do sentido do ser. A análise do sentido do ser é a ontologia fundamental para todas as ontologias dos diversos entes. Em tudo isso torna-se inconcebível um retorno ao objetivismo do pensamento tradicional. Tudo procede transcendentalmente. Mesmo a ontologia fundamental construída a partir da análise do sentido do ser pressupõe a análise transcendental do *Dasein*. (STEIN, 1983).

³⁶Stein, 1983, p. 143

³⁷ Cf. Stein, 1983 p. 146

Percebemos que o objetivo da investigação heideggeriana é conseguir dar conta da diferença ontológica, destacar o ser do ente e explicar o ser mesmo. O desafio de Heidegger consiste em fazer isso sem recorrer a ontologias tradicionais, pois há o intuito de fundamentar um conhecimento de uma maneira original, que tenha como sustento a própria existência. Para que se tenha um objetivo dessa natureza é de importância ímpar que se tenha um método correspondente. Heidegger não faz metafísica para procurar o sentido do ser, mas ele faz fenomenologia. A fenomenologia não se preocupa com a definição do que são os objetos da investigação filosófica, mas se preocupa com o “*como*”.

Fenômeno é entendido por Heidegger como o que se mostra, o auto-mostrante, o patente. O fenômeno é o meio para trazer à luz do dia, pôr na claridade aquilo através do qual algo pode fazer-se claro em si mesmo.

Heidegger mesmo afirma:

Agora bem, o ente pode mostrar-se desde si mesmo de diversas maneiras, cada vez segundo a forma de acesso a ele. Há inclusive a possibilidade de que o ente se mostre como o que ele não é em si mesmo. Neste mostrar-se o ente “parece”. Semelhante mostrar-se o chamamos de parecer.³⁸

Passaremos agora a perseguir de maneira mais específica esse horizonte de compreensão do ser, nos dedicando prioritariamente a investigar a questão da finitude e da importância dela para que o ser seja compreendido corretamente.

3.2. FINITUDE COMO HORIZONTE

O conceito de finitude do *Dasein*, que interessa a Heidegger, é o que está vinculado com a questão da possibilidade. Assim sendo, o interesse se volta àquela finitude que auxilia o *Dasein* a se entender enquanto projeto. Para ele não interessa investigar a morte como um momento único desanexado da realidade cotidiana, mas a investigação se torna relevante na medida em que a morte faz parte do todo da

³⁸ Heidegger, 1926, p. 38

nossa vida. Afirma Hans Ebeling em sua obra *Der Tod in der Moderne*: “Não o fim da vida na morte, o morrer, é o tema de Heidegger, mas a relação durante toda a vida para o fim, ser- para-o-fim, agora nomeado de morrer.”³⁹

Mas cabe perguntar para Heidegger: se ele quer investigar o sentido do ser, a fim de compreendê-lo, por que ele se preocupa com a questão da morte? Quando nos colocamos essa questão da finitude como horizonte de compreensão, inevitável se faz lembrarmos de considerações já efetuadas. Especialmente, precisamos lembrar que o fundamento para a compreensão do ser é um fundamento que vai sendo construído. As verdades universais e necessárias, que ignoravam o contexto histórico e os aspectos intra-mundanos no processo do conhecimento, são consideradas ultrapassados por Heidegger. Esse contexto, como já nos referimos acima, fez com que o ser ficasse recluso numa escuridão. Na Idade Média, por exemplo, para entendermos a essência do homem era preciso tentar chegar a Deus e dele poder-se-ia derivar o homem, uma vez que ele era considerado imagem e semelhança de Deus. Para Platão, para que o homem pudesse ser compreendido era necessário chegar à idéia, um conceito supra-sensível que se encontra no mundo das idéias. Enfim, para compreender o ser humano, a tradição metafísica sempre procurou encontrar instâncias superiores das quais se pudesse deduzir logicamente a essência do homem. Entretanto, entender o ser humano a partir do próprio ser humano, a partir do seu ser-no-mundo, foi uma tarefa menosprezada pela tradição metafísica. Esse aspecto renegado e rejeitado tornou-se o esteio da filosofia heideggeriana.

A questão da morte tem um papel fundamental nesse novo modo de buscar o ser, pois ela auxilia o ser a se compreender como projeto, como um ser dotado de possibilidades. Essa é a essência, pois acima da realidade está a possibilidade. (Heidegger, 1926)

Podemos notar que o *Dasein* é finito e limitado, é um ser-no-mundo em processo de construção e de busca. Ele busca antes de mais nada a si mesmo. Nesta busca está implícita uma dimensão de insatisfação, de frustração, pois o

³⁹ Cf Ebelin , 1992 p. 16 “Nicht das Ende des Lebens im Tod, ‘Ableben’, ist Heideggers Thema, sondern das lebenslängliche verhältnis zum Ende, ‘Sein zum Tode’, nun ‘sterben’ genannt.

Dasein se conhece aparentemente e de maneira imprópria e não está satisfeito com sua própria compreensão de si mesmo, que é inautêntica.

A saída dessa inautenticidade e a busca da autenticidade se dá através de um processo cujo sucesso depende de que entendamos o *Dasein* como finito, como um ser-para-a-morte, no sentido existencial. É por isso que Heidegger se preocupa com a questão da morte, uma vez que ela é um modo privilegiado de revelação do ser.

Portanto, a questão do sentido do ser, do horizonte de sua compreensão, só encontra sua resposta quando entendemos que o *Dasein* só se compreende autenticamente como ser, quando assume o seu ser-para-a-morte, enquanto possibilidade mais própria. Ou seja, quando negamos essa possibilidade, no sentido de possibilidade ontológica, o *Dasein* está num âmbito inautêntico de auto-compreensão que o faz cair na impessoalidade do “*man*”⁴⁰

Agambem faz a seguinte colocação acerca da questão da morte como horizonte de compreensão:

Ela é, antes, a possibilidade da impossibilidade da existência em geral, do esvanecimento de :<< todo referir-se a ... e de todo existir >>. Apenas no modo puramente negativo deste ser-para-a-morte, em que tem a experiência da impossibilidade mais radical, o *Dasein* pode atingir sua dimensão mais autêntica e compreender-se como um todo.⁴¹

É digno de nota que quando afirmamos que só ao compreender-se como um ser-para-a-morte que o *Dasein* compreende-se como um todo não nos referimos à totalidade absoluta, pois quando a morte é, o *Dasein* não é mais. Assim sendo, não é o aspecto da totalidade absoluta que aqui está sendo mencionado, mas a possibilidade de se ter uma visão do todo estrutural que se dá na medida em que nos reconhecemos como um ser-para-o-fim. Essa totalidade estrutural não nos lança em definições e respostas fixas, mas nos lança num universo de possibilidades e indefinições.

⁴⁰ O termo *man* quer expressar, na obra de Heidegger, o impessoal da cotidianidade. Há traduções diversas, tais como Agente, uno. Nós, porém, optaremos por manter o termo original.

⁴¹ Agambem, 2006, p.13

Com isso, faz sentido afirmarmos que a finitude, investigada por Heidegger, é aquela que manifesta o ser mostrando-lhe as suas possibilidades, de tal sorte que seja possível que o *Dasein* se compreenda como um projeto. Se analisarmos a finitude humana apenas como um momento derradeiro e desanexado da vivência diária, cairemos na análise de uma finitude que oculta o ser. Por isso, a finitude que aqui está em questão é a que viabiliza ao *Dasein* que ele se compreenda como possibilidade.

Fica evidente o vínculo indissociável, na investigação da finitude do *Dasein*, entre a questão do ser e a questão do tempo. Esse vínculo não é uma descoberta heideggeriana que tenha divergido e afrontado toda a tradição filosófica. Pelo contrário, a tradição filosófica já havia traçado este vínculo, embora sob outros paradigmas. Em Heidegger ainda encontramos um motivo adicional para investigarmos mais a fundo o vínculo entre ser e tempo, pois a temporalidade é o sentido do ser (horizonte de compreensão) do *Dasein*.

O *Dasein* é finito e só é possível que ele se compreenda autenticamente na medida em que ele compreende a sua finitude. Justamente, por isso, é que a finitude nos coloca a questão do ser. Na eternidade não faz sentido buscarmos o ser das coisas, sendo que ela, a eternidade, é a negação do tempo. Só somos *Dasein* porque estamos no tempo e nesta mundaneidade na qual existimos. Aí, nessa conjuntura, precisamos compreender o ser. Stein afirma

A interrogação pelo ser deve movimentar-se na finitude, porque o ser ligado ao tempo não pode ser interpretado a partir da eternidade, que é a negação do tempo. Isso é impossível porque é preciso, segundo Heidegger, fugir do círculo vicioso que estaria implicado na explicação da temporalidade, porque eternidade é um conceito que se instaura a partir da temporalidade, ou pela negação da temporalidade. Assim, não se faria a determinação positiva da temporalidade, como jamais se atinge a dimensão positiva da finitude, interpretando-a a partir de sua negação, a infinitude. A compreensão da finitude do ser-aí (*Dasein*) somente se realizará a partir da relação com o ser e dentro dessa relação assim como o ser somente se compreenderá, em sua essencial temporalidade, a partir da temporalidade do ser-aí (*Dasein*)⁴².

O homem não deve ser analisado como um ente qualquer em meio a outros entes. Não é pelo fato de tomarmos o homem como finito e não mais com uma

⁴² Stein, 2001.p.291

roupagem infinita, como, por exemplo, filho de Deus, que se perde a especificidade e a importância da investigação. Pelo contrário, o ser humano possui uma especificidade, ou seja, ele é um ente cujo ser consiste na compreensão do ser. Isso é específico do ser humano o que o faz distinto de todos os outros entes. Quando colocamos o ser humano tendo essa especificidade estamos dizendo que o ser humano, de certa maneira, sempre está construindo o seu ser. Ou seja, o ser humano não é definido por conceitos fixos. Ao contrário, ele é limitado, ele é finito e ele é indefinido. Nessa conjuntura, que parece não possuir colaborações para que se possa conhecer algo com segurança, há um espaço no qual o ser pode ser manifesto através dos existenciais. Nesse espaço o ser pode se manifestar enquanto projeto, enquanto um ser que possui inúmeras possibilidades, pois ele é no mundo e não está desanexado dele. Esse espaço aberto para que o ser se manifeste era tradicionalmente preenchido pelas definições categóricas, que não deixavam nenhum espaço aberto para a manifestação do ser que está no mundo em determinado contexto histórico.

Stein resume a questão da especificidade do homem frente a outros entes da seguinte maneira: “*O homem entra na filosofia de Heidegger a partir da abertura que nele é a manifestação do ser.*”⁴³

O sentido do ser é, por assim dizer, um reconhecimento do limite. O *Dasein* reconhecendo-se finito, admite um fundamento inacabado de compreensão. Para a tradição metafísica, que sempre procurou verdades categóricas e eternas, esse novo paradigma causou no mínimo um desconforto por ter questionado os alicerces intocados do esquema da filosofia vigente.

Esse espanto deriva da postura deste paradigma fenomenológico. Nele os existenciais expressam o modo de ser-no-mundo do *Dasein*, que é um modo de ser finito e limitado. Essas são as instâncias que, segundo Heidegger, podem garantir a especificidade do homem. A especificidade do homem, que outrora era definido categoricamente, agora é a capacidade que ele tem de compreender o seu ser. Isso ocorre de uma forma especial pela abertura que o *Dasein* possui e através dela a capacidade de revelar-se.

⁴³ Stein, 2001, p.292.

Portanto, faz sentido buscarmos o ser no horizonte da finitude. Nesse contexto finito e limitado encontramos o *Dasein*, o ser aí, cujo ser consiste em que ele se compreenda enquanto um projeto. Esse projeto só é entendido na medida em que se admite que o *Dasein* é um ser-para-a-morte, no sentido existencial. Não significa que o *Dasein* deva se preocupar com o momento em que ele deixará de existir de maneira corpórea, ou seja, a preocupação não é aquela que nos remete ao momento derradeiro. O conceito de morte, no sentido existencial, que devemos compreender aqui é aquele que nos remete à morte como a possibilidade mais própria do *Dasein*. A possibilidade mais própria significa que ela é possível a cada momento e que ela pode surpreender jovens e adultos, doentes e saudáveis.

Assim sendo, é de fundamental importância que a morte seja compreendida enquanto possibilidade eminente, a fim de que o ser possa ter uma autêntica compreensão de seu ser. Na medida em que a morte é compreendida de maneira adequada ela possibilita que o *Dasein* tenha uma visão antecipada da sua possibilidade mais certa e mais própria. Por isso que, só quando admitimos que somos seres-para-a-morte, no sentido existencial, é que conseguimos nos dar conta que somos sempre um adiante de nós mesmos, já no mundo, junto das coisas. Essa é a estrutura da *Sorge*, que unifica todos os existenciais.

Passaremos a investigar o existencial da abertura que incita o ser a que ele se revele, não obstante as várias tendências que o induzem ao encobrimento que introduzem o ser na não-verdade.

3.3 ABERTURA.

Através da abertura o homem revela o seu ser. O *Dasein*, em faticidade, em seu ser-jogado, já sempre está aberto para o ser. Esse estar desde sempre jogado no mundo e estar desde sempre aberto para o ser é o objeto de estudo da analítica existencial. Ou seja, pela analítica existencial ocorre o desvelamento das estruturas do *Dasein*. Essas estruturas do *Dasein*, que são passíveis de serem desocultadas, são os existenciais. Sendo assim, os existenciais nos dão o acesso privilegiado ao ser. Disso podemos derivar que o *Dasein* é essencialmente a sua abertura, para tanto, utilizaremos as palavras do próprio Heidegger quando escreve o ítem B do

parágrafo 44 de *Ser e Tempo*. “No entanto que o *Dasein* é essencialmente a sua abertura, e que, por estar aberto, abre e descobre, é também essencialmente verdadeiro. O *Dasein* é na verdade”⁴⁴.

Com isso, Heidegger está querendo dizer que a abertura pertence a própria constituição existencial do *Dasein* e que através dela o *Dasein* consegue trazer à luz o seu ser mais próprio. O ser mais próprio que aqui está em questão é o ser verdadeiro. Quando nos referimos ao ser verdadeiro, significa que nos referimos ao *Dasein*, que na máxima medida, revelou o seu ser através da abertura. Ou seja, o *Dasein* que se abriu e se revelou está na verdade. O *Dasein* desde sempre já está na verdade, mas a abertura o auxilia a como que retirar a falsa roupagem imposta ao *Dasein* pela tradição. Essa falsa roupagem nos fornecem uma visão parcial e equívoca do verdadeiro ser do *Dasein*.

Ao iniciar o parágrafo 40 de *Ser e Tempo* Heidegger afirma que se quisermos obter informações a respeito do *Dasein* mesmo como ente é necessário que estas informações sejam buscadas numa possibilidade de ser do *Dasein*. Posteriormente, temos a afirmação que estas informações só poderão ser possíveis na abertura que pertence ao *Dasein*, que se funda na disposição afetiva e no compreender. (Heidegger, 1926)

A abertura causa uma espécie de ruptura do domínio do impessoal. O *Dasein* está absorvido pelo impessoal e pelas ocupações cotidianas que o fazem estar, de uma certa maneira, seguro de si. Contudo, nesse âmbito do impessoal e das ocupações mundanas, existe uma espécie de ouvir do próprio *Dasein* que o coloca diante de si mesmo como um poder ser próprio. Podemos notar que quando o *Dasein* está na dimensão impessoal ele está fechado sobre sua própria inautenticidade. Isto nada mais é do que a privação da abertura. A abertura se torna manifesta na medida em que o *Dasein* ouve uma espécie de chamado que parte dele próprio. Nesse chamado o *Dasein* mesmo se convida a que ele se coloque ante si mesmo. É uma espécie de eleição de si mesmo em detrimento da fuga de si mesmo.

⁴⁴ Cf. Heidegger, 1926 p. 219

Para que seja possível que o *Dasein* busque o seu ser próprio é necessário que se tome como princípio de análise os modos de ser do *Dasein* no mundo. Através deles podemos ter acesso ao ser em geral. Mas, por que, então, os homens em geral não se compreendem? Não deveria ser simples esse processo já que desde sempre estamos abertos para o ser? Por que será que o ser ficou esquecido?

Essas questões são esclarecidas quando notamos que existe no *Dasein* uma estrutura específica e ambivalente, que é a questão do velamento e do desvelamento. O *Dasein*, de certa maneira, limita a eclosão do ser, enquanto seu lugar de manifestação, uma vez que a tradição metafísica, através de seu esquema, nos levou a isso. Stein coloca a questão da seguinte forma:

Esse limitar significa que o homem se abre como a clareira do ser, em que o ser se revela, manifestando-se no ente cujo ser consiste em compreender o ser. No homem o ser se mostra, enquanto nele instaura uma abertura num ente que o compreende enquanto é ser e o vela enquanto ente. Disso surge a ambivalência. Ela é introduzida pelo homem. Isso é a finitude do homem.⁴⁵

O mesmo autor, em outra passagem, continua discutindo a questão e amplia a definição da finitude da seguinte maneira.

A finitude do homem se compreende, portanto, como a relação que o homem instaura com o ser limitando-o em sua manifestação e velando-o. Por isso, o ser somente se dá como a-lethea. Na própria dimensão da alethea reside a relação entre finitude do ser-aí (*Dasein*) e o ser, o ser é, para o homem, em sua finitude, negação de velamento permanecendo, enquanto tal, essencialmente ligado ao velamento.⁴⁶

Portanto, podemos concluir que o ser aberto é um modo de ser do *Dasein* de importância ímpar, pois através dele é que o *Dasein* tem a possibilidade de manifestar o ser. O ser, como vimos acima, é a negação do velamento. Mas sabemos que o *man* vive na inautenticidade e esconde as possibilidades mais próprias do ser, que ele pretende que fiquem na dimensão do velamento que oculta a verdade.

Podemos perguntar, então, como é que ocorre o encontro do *Dasein* em direção ao desvelamento, ou seja, em direção ao seu ser. Para compreendermos

⁴⁵ Stein, 2001, p. 294

⁴⁶ Stein, 2001, p. 295

essa questão de como o homem tem dentro de si essa inquietação de se procurar a si mesmo de maneira autêntica simultaneamente com a dimensão do impessoal, que induz o *Dasein* em sua inautenticidade, é indispensável analisarmos o conceito de angústia. A angústia é uma forma privilegiada de abertura, pois ela não permite que o ser fique quieto e alienado no seu mundo impessoal. Ela o inquieta de tal maneira que o *Dasein* começa a sentir-se sem chão e sem lar. Quando isso ocorre há grande possibilidade do *Dasein* poder ter uma verdadeira visão de seu ser. Ocorre nesse processo uma espécie de destruição da compreensão que o *Dasein* teve até então de si mesmo, para, posteriormente, a partir dela realizar uma recuperação transformadora do ser do *Dasein*.

Tendo isso presente percebe-se que o caminho para encontrar o sentido do ser vai na direção de despertar tonalidades afetivas . Estas colocam ao *Dasein* a tarefa de filosofar sobre o seu ser-no-mundo. Há diversas tonalidades afetivas fundamentais no *Dasein* através das quais o ser é manifesto. Ter uma tonalidade afetiva é uma característica peculiar e não deve ser confundida com outras propriedades que não nos auxiliam na busca pelo sentido do ser. Possuir uma tonalidade afetiva fundamental é diferente que ter cabelos pretos, ou, até mesmo, é diferente do que ter a propriedade de possuir cabelos. Alguém possui ou não possui cabelos e isso é fácil de constatar. Nesse caso basta aplicar o princípio de não-contradição, segundo o qual não é possível que um objeto “Y” tenha e não tenha, ao mesmo tempo, uma propriedade “X”. Esse é um princípio, segundo Heidegger, não aplicável às tonalidades afetivas, pois ele defende que podemos, ao mesmo tempo, ter e não ter algo, mesmo que não saibamos nada sobre este algo. Assim sendo, no que se refere à tonalidade afetiva fundamental podemos tê-la e não tê-la ao mesmo tempo. O que ocorre, neste caso, é que precisamos despertar as tonalidades afetivas, deixá-las vir a ser despertadas. Por isso, a tonalidade afetiva precisa ser desperta, ou seja, ela não está aí. Heidegger afirma: “ *O despertar é um deixar-ser da tonalidade afetiva, que antes disso dorme explicitamente* “. ⁴⁷

A tonalidade afetiva remonta à nossa essência, nela precisamos encontrar a essência do *Dasein*. Contudo, o que ocorre é que elas são mantidas no velamento e em razão disso não é encontrada, na situação atual, uma correta compreensão do

⁴⁷ Heidegger, 2003, p. 78

sentido do ser. Como outrora já afirmávamos esta é a tarefa da fenomenologia. Heidegger mesmo afirma: *“Precisamos nos encontrar de um tal modo que nos conectemos com nosso ser-aí e que este se torne para nós o único laço obrigatório.”*⁴⁸

Nesta obra, que acima citamos, em sua parte inicial, encontramos o autor de nossa ocupação debatendo a questão do quanto é imprescindível encontrar uma tonalidade afetiva fundamental. Ele encontra tal tonalidade afetiva no tédio profundo. Na verdade ele destaca que as coisas em si mesmas são entediantes e que isso não deveria nos surpreender. Afirma ele: *“Eu sempre acentuo novamente que não devemos nos esquivar ante a constatação do fato de que achamos as coisas mesmas entediantes e de que afirmamos quanto a elas que elas mesmas são entediantes.”*⁴⁹

O tédio é expresso por um exemplo oferecido por Heidegger. Há uma estação de trem na qual não encontramos nada que nos distraia e nela é preciso aguardar durante quatro horas a chegada do trem que nos interessa. Para tentar afastar o tédio (*Langeweile*), que podemos traduzir literalmente do alemão como “tempo longo”, precisamos achar uma forma de passar o tempo que se torna longo para nós. Esse passatempo (*Zeitvertrieb*) pode ser traduzido literalmente como “matar o tempo”. Isso tem como finalidade tornar o tempo menos longo.

Devemos perceber que o ponto central dessa discussão é o modo que o Dasein se coloca no tempo. Quando “matamos o tempo” não queremos que o tempo no mundo seja breve para nós, mas o intuito é fazer com que aquele momento, no qual não temos ocupação nenhuma, seja impulsionado ao movimento, que ele passe logo. Porém, no passatempo o que realmente se quer confrontar e expulsar é o tédio. Queremos expulsar o tédio fazendo o tempo passar mais rapidamente. Com isso podemos perceber que a ocupação, que não deixa o tédio inserir-se no Dasein, impede o objetivo da fenomenologia que é “ir às coisas mesmas”. O tédio faz uma espécie de convite ao Dasein para que ele assuma uma visão autêntica do mundo e de si mesmo, mas o Dasein cotidiano resiste a isso e pretende passar o tempo de qualquer forma para afastar essa tonalidade afetiva fundamental.

⁴⁸ Heidegger, 2003, p. 93

⁴⁹ Heidegger, 2003, p. 101

O tédio mostra-se de uma forma tal que o Dasein cotidiano volta-se contra ele. Logo que ele aparece há a pretensão de dissipá-lo, “matando o tempo” que resta para que o Dasein consiga retornar as suas ocupações cotidianas, nas quais ele simplesmente frui e não precisa fazer uma reflexão profunda sobre o seu próprio ser e suas possibilidades. Heidegger mostra essa questão com as seguintes palavras: “*O tempo hesitante deve ser estimulado a andar mais depressa, para que não nos paralise com a sua própria paralisia e para que o tédio desapareça*”.⁵⁰

Portanto, o que interessa essencialmente ao Dasein não são os resultados que ele obtém com a ocupação na qual tanto pretende ficar. Está em jogo aqui “*Um estar ocupado enquanto tal e somente isto*”⁵¹.

O objetivo desesperado do tédio é explicável. Não se quer que o tempo da vida passe e seja reduzido ao mínimo. O que se quer evitar na verdade é o vazio no qual o tédio nos coloca, ou seja, não se quer cair na serenidade vazia que começa a emergir. Heidegger afirma : “*Buscamos afastar a serenidade vazia através de um estar ocupado com algo*”⁵²

Pode-se observar, com isso, que no tédio o Dasein foi deixado vazio. Esse vazio é preenchido cotidianamente na lida com as coisas. A serenidade que nos deixa vazios é afastada quando as coisas estão à disposição, quando elas estão simplesmente dadas. Contudo, esse afastamento não elimina um possível retorno de tal tonalidade afetiva, pois o vazio que nos é proporcionado pelo tédio provém das coisas que são simplesmente dadas. “*Deixar vazio não significa de forma alguma: estar-ausente, não estar-presente. Ao contrário, as coisas precisam estar simplesmente dadas para nos deixar vazios.*”⁵³

É justamente isso que ocorre no exemplo da estação de trem oferecido por Heidegger, no qual a estação de trem simplesmente dada recusa-se a funcionar para nós enquanto estação de trem e nos deixa vazios porque o trem que lhe é correspondente ainda não chegou, e isto de forma que o tempo até a sua chegada é

⁵⁰ Heidegger, 2003, p. 118

⁵¹ Heidegger, 2003, p. 122

⁵² Heidegger, 2003, p. 122

⁵³ Heidegger, 2003, p. 123

tão longo e hesitante. O que ocorre é uma decepção com as coisas que nos são dadas, elas não oferecem o que esperamos delas, elas não fazem sentido para nós (HEIDEGGER, 2003).

3.4 O EXISTENCIAL DA ANGÚSTIA.- UM MODO PRIVILEGIADO DE ABERTURA

No parágrafo 40 de *Ser e Tempo* notamos que o objetivo de Heidegger é mostrar que a angústia reestabelece um poder a partir do qual o *Dasein* pode dar-se conta da queda no impessoal. A angústia leva o *Dasein* para as suas possibilidades mais próprias, retirando-o de um movimento no qual ele simplesmente flui diante de si mesmo. Assim sendo, a angústia é uma possibilidade do *Dasein* recuperar-se a si mesmo. Em outras palavras, poderíamos dizer que a angústia tem a capacidade de devolver a liberdade ao *Dasein*. Ao dizermos que o *Dasein* está assumindo o seu ser de maneira mais própria estamos, de certa maneira, dizendo que ele está conquistando a sua liberdade. A liberdade à qual nos referimos é uma liberdade que implica que o *Dasein* tenha à disposição a possibilidade de se conhecer verdadeiramente. Não são possibilidades imersas no contexto impessoal, mas são possibilidades que por si só colocam o *Dasein* em direção de que ele se eleja a si mesmo, que ele se compreenda de maneira autêntica.

O *Dasein*, pela angústia, é posto diante de si mesmo, diante de seu poder ser. Assumir o seu poder ser de maneira mais própria implica ser livre. A liberdade essencialmente pressupõem que se tenha possibilidades dentre as quais se possa escolher qual mais agrada e qual mais é útil no contexto no qual se está. A angústia coloca o *Dasein* diante de uma possibilidade privilegiada, ou seja, a possibilidade de assumir-se e conhecer-se de maneira própria. Contudo, isso não significa que pela angústia necessariamente temos acesso à possibilidade mais agradável e mais prazerosa, pois o assumir o ser de maneira mais própria, sob muitos aspectos, requer um sacrifício. O mais visível deles é perceber o quanto a impessoalidade e a inautenticidade permeiam a cotidianidade do *Dasein*. Reconher e assumir isso, no sentido forte, exige um exercício do *Dasein* no qual ele deve

lançar-se em direção de si mesmo. Esse exercício pode não ser a tarefa mais agradável e prazerosa, mas é a que conduz o *Dasein* a assumir o seu ser da maneira mais própria. Isto, contudo, é uma opção do *Dasein*, pois ele pode muito bem permanecer na cotidianidade inautêntica na qual ele deixa conduzir-se pelo falatório do *das man*, o qual fornece uma descrição bem mais superficial do *Dasein*. Portanto, a angústia coloca no *Dasein* uma certa inquietação que o faz buscar a si mesmo. Essa busca é livre, é um poder ser. Esse poder ser de maneira mais própria não está relacionado com a questão da necessidade. O *Dasein* não necessariamente precisa assumir o seu ser de maneira mais própria, mas existe um certo chamado em sua consciência que o convida a se assumir, a se conhecer como na realidade ele é.

Antes de continuarmos a descrever o conceito de angústia e seu papel na analítica existencial de Martin Heidegger, convém estabelecer alguns limites na interpretação do termo “*Angst*”. A tradução de tal termo por medo e temor não consegue manter o sentido pretendido por Heidegger neste contexto. Ou seja, quando traduzimos “*Angst*” por medo e temor, estamos fomentando uma má interpretação que nos levará a equívocos grosseiros no que se refere à filosofia heideggeriana. O medo e o temor são sentimentos referentes a objetos intramundanos. Por exemplo, posso temer uma broca de dentista, pois ela poderá causar-me alguma dor, ela poderá prejudicar-me. Nesse exemplo podemos notar que temos um objeto bem definido do qual se tem medo, a saber, a broca do dentista. Na angústia, enquanto um modo privilegiado de abertura, isso não ocorre desta maneira, pois não há objeto definido pelo qual o *Dasein* se angustia. O *Dasein* se angustia por seu poder ser-no-mundo de maneira própria. É notável que o medo é uma fuga, antes de mais nada, de si mesmo e não é esse o sentido que Heidegger atribui ao termo que corresponde ao existencial da Angústia. Isso podemos perceber em seu texto que descreveremos abaixo.⁵⁴

Nada do que está à mão ou que está aí dentro do mundo funciona como aquilo ante o qual a angústia se angustia. A totalidade respeccional- intramundaneamente descoberta- do à mão e do que está aí, carece, como tal, de toda importância. Toda inteira vem abaixo. O mundo adquire o caráter de uma total insignificância. Na angústia não comparece nada determinado que, como ameaçante, pudera ter uma condição respectiva.

⁵⁴ Heidegger, 1926 p. 187

Portanto, quando tenho medo posso apontar para objetos definidos como, por exemplo, uma broca de dentista ou uma arma. O medo, não é uma variante da angústia ligado à antecipação do ser-para-a-morte do *Dasein*. A ameaça do medo sempre vem de uma coisa objetiva, pois sempre posso apontar do que tenho medo.

Na angústia não tenho para onde apontar objetivamente. Não tenho como indicar a causa do meu medo. A ameaça se confunde com o próprio ser do *Dasein*. Portanto, a ameaça que oprime o *Dasein* não é localizável. Ela não vem de parte alguma, e, no entanto, se faz sentir mais forte. Nada nos é mais próximo, ou nos torna mais pesados, nem nos oprime tanto.⁵⁵

Visto que já delimitamos mais precisamente a que se refere o termo “Angst” e delimitamos o contexto no qual ele deve ser empregado na filosofia heideggeriana, é importante agora retomarmos o que significa ser um existencial no sentido que colocamos aqui. Sabemos que a angústia é um existencial que de uma ou de outra forma perturba a tranqüilidade e alienação do *Dasein* que vive sua vida ocupado com os afazeres cotidianos que lhe deixam como legado a inautenticamente. Quando nos referimos a existenciais queremos dizer que eles são modos de ser do *Dasein* que nos proporcionam uma referência ao ser em geral, que é capaz de nos revelar a sua essência. Afirma Stein quando define o que são os existenciais que eles sempre são formas ou modos de ser do *Dasein*. Como formas eles se referem ao *Dasein* em geral. O filósofo mesmo acena para essa generalidade dizendo que a essência do *Dasein* reside em sua existência. Os existenciais formam a essência do *Dasein* (Stein, 2001).

Esse aspecto abstrato ante que o existencial da angústia se angustia não deve ser motivo para menosprezar uma questão tão fundamental na analítica existencial. O próprio Heidegger, quando discute a questão e ressalta que a angústia não se angustia ante objetos intra-mundanos definidos, afirma o seguinte.

O ante que a angústia se angustia se revela o “ não é nada, não está em nenhuma parte”. A rebeldia do intramundano “nada e em nenhuma parte” vem a significar fenomenicamente que o ante que da angústia é o mundo enquanto tal⁵⁶.

⁵⁵ Machado, 2006, p. 169

⁵⁶ Heidegger, 1926, p.187

Podemos derivar disso que o motivo pelo qual a angústia se angustia é o estar no mundo mesmo. Através da angústia o *Dasein* fica isolado em seu próprio estar-no-mundo, que, enquanto compreensor, se projeta essencialmente em possibilidades. “Com o “por” do angustiar-se da angústia abre, pois ao *Dasein* como ser possível, vale dizer como aquilo que ele pode ser unicamente desde si mesmo e enquanto isolado no isolamento”⁵⁷

A autenticidade do *Dasein* se dá quando ele se assume como finito, como um ser-para-a-morte. Só então que ele assume as suas possibilidades mais próprias enquanto *Dasein*. Esse descobrimento do que está escondido Heidegger chama de desvelamento. Ou seja, o que precisa ser desvelado, descoberto e assumido é o ser em geral. O ser é, portanto, para o homem, a negação do velamento.

O estar fixado somente no presente é um sintoma do esquecimento do ser e de sua conseqüente incompreensão. A angústia é uma espécie de antídoto para esse mal instaurado pela tradição metafísica. A tradição ficou presa ao presente. Ela não reconheceu o homem como um ser-para-a-morte. O poder que a angústia tem é um poder revelador, que coloca o ser numa inquietude em direção, antes de mais nada, a si mesmo. O *Dasein* que se angustia é o *Dasein* que se preocupa com o passado e o futuro, àquele que se preocupa com o seu ser mais próprio e suas possibilidades.

Para Heidegger, é apenas por causa da angústia como modo fundamental da afecção que nós descobrimos o mundo enquanto mundo: ‘a angústia-para’ (Angst um). Paradoxalmente, o ‘para’ da angústia não indica uma direção para algum lugar, mas para si mesmo: ‘o para que a angústia se angustia, pelo próprio ser-no-mundo’. A angústia teria um poder para reconduzir-me para mim mesmo. Nisso consiste o poder de singularização próprio da angústia: a angústia singulariza o *Dasein* em direção à projeção de suas próprias possibilidades.⁵⁸

A angústia retira o *Dasein* de sua tranqüilidade cotidiana que o faz sentir-se em casa e em segurança, sendo que ela desperta uma espécie de estar fora de casa, ou seja, um sentimento de “*Unheimlichkeit*”, no qual o *Dasein* se percebe deslocado do mundo e dos outros. Alguém angustiado perde o aparente domínio de

⁵⁷ Heidegger, 1926, p. 188

⁵⁸ Machado, 2006,p.169

si mesmo, pois ele sente que deve assumir-se. Mas assumir-se como possibilidade, como projeto. Contudo, essa é uma tarefa singular, que somente ele pode fazer por si mesmo. Com isso, fica evidente a ruptura importante da angústia, como afecção originária do *Dasein*.

Esta originariedade tem um significado ontológico, ou seja, na sua singularização extrema, a angústia manifesta-se na forma de existência autêntica ou inautêntica como possibilidades do próprio *Dasein*. Em outras palavras, eu só posso me compreender completamente como *Dasein* enquanto for afetado pela angústia.⁵⁹

A confiança cotidiana de conhecer-se como que se auto-implode, pois o *Dasein* fica individualizado como um ser-no-mundo. Fica, portanto, a evidência de que a angústia ocasiona um encontro do *Dasein* consigo mesmo. Mas há uma intencionalidade própria do *Dasein* que é a capacidade de antecipação, ou seja, o poder a todo instante ir adiante de sua vida presente.

A angústia é um modo privilegiado de abertura que faz com que o *Dasein* possa encontrar a verdade. No livro *Ser e Tempo*, parágrafo 51, Heidegger define a questão da seguinte maneira. Essa condição de estar-jogado na morte se faz patente na forma mais originária e penetrante na disposição afetiva da angústia. Angústia ante a morte é angústia ante o mais próprio, irrespectivo e insuperável poder ser. O porquê da angústia é um poder ser radical do *Dasein*. Não é um medo de deixar de viver. A angústia não é um estado de ânimo qualquer, mas uma disposição afetiva fundamental do *Dasein*, a abertura ao fato de que o *Dasein* existe como um estar-jogado, estar voltado ao seu fim (HEIDEGGER, 1926).

Disso podemos concluir que a fuga da questão da morte é uma fuga de si mesmo. Somos seres de possibilidades, somos colocados como possibilidade, como projeto. Com isso Heidegger critica a metafísica fundamentalista cujo objetivo é possuir fundamentos firmes e objetificadores, que precisam excluir as possibilidades e dar certezas. Heidegger dirá que o *Dasein* é sem fundo, de certo modo abissal, pois a fundamentação a que ele remete é a pura possibilidade.

Nessa conjuntura inovadora, que de certo modo revolucionou a filosofia, é que a famosa frase de Heidegger “*a possibilidade está acima da realidade*” encontra seu sentido. Heidegger diz: “*enquanto a estrutura existencial do poder-ser próprio*

⁵⁹ Machado, 2006, p. 170

*não é incorporada na idéia de existência, lhe faltará originalidade na maneira prévia de ver que guia a interpretação da existência*⁶⁰. Um pouco adiante afirma. “ *E se a existência determina o ser do Dasein e a essência da existência está constituída pelo poder-ser, então, enquanto existe, o Dasein, podendo ser tenderá sempre a não ser todavia algo*”.⁶¹

Aqui o conhecimento é uma estrutura prévia, dada pela compreensão do ser.

...mas o fundamento do conhecimento é um fundamento sem fundo, é um fundamento em que nos perdemos porque é um fundamento que se estabelece no universo da temporalidade e da finitude e não temos como ir além disso. Não adianta querermos objetificar este fundamento chamando-o de Deus, de substância ou de idéia. Temos que sustentá-lo na radical finitude.⁶²

A finitude, o ser-para-o-fim, é que faz a afecção fundamental da angústia ir ao encontro de sua radical possibilidade. Ela é quem não deixa que o *Dasein* fique acomodado em sua cotidianidade de maneira tranqüila e inautêntica. A angústia agita o cenário existencial e coloca o *Dasein* a serviço da procura de sua reais possibilidades. A angústia se angustia pelo poder-ser radical, abrindo, dessa maneira a possibilidade extrema.

A angústia é uma disposição afetiva que coloca o *Dasein* em movimento. Essa busca do *Dasein* por um si mesmo autêntico é motivada por um ouvir do *Dasein*. Esse ouvir está intrinsecamente ligado à questão do compreender. No dicionário Inwood encontramos a seguinte referência. “*Portanto, Dasein escuta (hört) porque compreende. Como ser-no-mundo articulado em compreensões com os outros, Dasein obedece, na escuta, à existência e a si próprio, pertencente a essa obediência*”⁶³

Essa dimensão da escuta do *Dasein* é, em certa medida, uma ordem que provém da própria estrutura formal do *Dasein*, pois o *Dasein*, ao ser-no-mundo ele compreende, ou seja, o *Dasein* só é porque ele desde sempre já compreende o seu ser. Disso podemos concluir que o ser do *Dasein* não é um conceito que existe

⁶⁰ Heidegger, 1926, p. 231

⁶¹ Heidegger, 1926, p. 231

⁶² Stein, 2000 ,p. 60

⁶³ Inwood, p. 136

independentemente do *Dasein* e que em algum momento, em certa medida, ele participa dele. Ao contrário, o conceito de ser aqui em questão é um conceito de ser com o qual operamos para chegar aos entes, sendo que não há ser sem a finitude e não há ser sem compreensão. Essa é uma estrutura básica, anterior até mesmo à analítica existencial. Sendo assim, a obediência ao chamado do ser próprio, fomentado pela angústia, é fruto da obediência à existência e a si próprio. “A angústia ante a morte é angústia ‘ante’ o mais próprio, irrespectivo e insuperável poder-ser. O ‘ante que’ desta angústia é o estar no mundo mesmo. O ‘porquê’ desta angústia é o poder ser radical do *Dasein* .”⁶⁴

Portanto, é fundamental notarmos que “a disposição afetiva capaz de manter aberta a constante e radical ameaça de si mesmo que vai brotando do ser mais próprio e singular do *Dasein* é a angústia”⁶⁵ Assim sendo, a angústia possui esta disposição para puxar o *Dasein* a sua “realidade verdadeira”, sem ilusões e alienações. Quando aqui falamos de realidade verdadeira não queremos mencionar a cotidianidade impessoal, mas o contrário desta. Ela se revela fundamental para os propósitos do nosso trabalho, uma vez que ela faz com que o *Dasein* enfrente a possibilidade de ver-se a si mesmo ameaçado. Disso resulta a idéia de ser-para-a-morte que estudaremos mais precisamente no decorrer do nosso trabalho.

Em realidade, o que encontramos aqui é uma espécie de impulso para a autenticidade. Para Heidegger é indiscutível que o *Dasein* autêntico necessita estar angustiado. Disso não resulta que ele deve ser melancólico e ser depressivo, de tal sorte que não encontre um sentido para a sua existência. A angústia, no sentido em que a usamos aqui, é um instrumento que auxilia de forma ímpar na busca do sentido do ser, ou seja, ela auxilia incomparavelmente para que o *Dasein* possa ter à sua disposição o horizonte no qual seja possível compreender o seu ser. Ela é quem provoca e introduz o *Dasein* a uma busca de si mesmo. Ela o retira de sua alienação e o faz buscar algo diverso da cotidianidade que o possa lançar num ambiente mais autêntico.

A angústia, no sentido aqui usado, também é um estado desagradável, pois ela desaloja o *Dasein* da fixação no presente e o faz ir em busca das possibilidades futuras, como também faz o *Dasein* questionar-se sobre as suas raízes. Ou seja,

⁶⁴ Heidegger, 1926, p. 248

⁶⁵ Heidegger, 1926, p. 261

através da angústia o *Dasein* se percebe um ser-para-a-morte (possibilidades futuras) e um ser-jogado (possibilidades passadas) desde sempre no mundo. Dessa forma, o *Dasein*, através da afecção originária da angústia, é posto num esquema dinâmico que prioriza uma busca não de algo exterior, mas de algo interior. É uma busca que conduz o *Dasein* a si mesmo, à sua autenticidade. Com isso, a angústia é uma afecção originária que revela a coragem do *Dasein* de se assumir na sua possibilidade mais extrema, que é o ser-para-a-morte. Refletir sobre tal tema, que cotidianamente parece uma atitude de fraqueza e covardia, nessa conjuntura, se revela uma atitude de extrema coragem, pois é um processo que conduz à autenticidade do *Dasein*. Ele é induzido a conhecer-se de forma autêntica de tal sorte que possa conhecer o seu ser que fora esquecido pela tradição metafísica. Ela sempre priorizou conhecer o ente em detrimento do ser.

Antes de prosseguirmos consideramos importante fazer uma pequena síntese do que vimos até agora. O *Dasein* pode ser classificados em dois. O primeiro (1) enreda-se em significativos negócios mundanos sob a influência do impessoal; o segundo(2) é lançado nu em um mundo vazio e insignificante no qual não está em casa e sente-se estranho. O *Dasein 2* explica o *Dasein 1*. A angústia reprimida do *Dasein 2* o leva a fugir de si mesmo para o nível 1. O nu e sem lar do *Dasein 2* convoca o *Dasein 1*. Ele não o convoca para nada definido, o nú 2 não tem nada definido para dizer. Não prescreve, portanto, um trajeto definido de ação, nem recomenda um estado permanente de angústia e estranheza. Coloca o *Dasein 1* a considerar as suas próprias possibilidades, mais do que o cardápio oferecido pelo impessoal, e a escolher por si mesmo o que fazer. (STEIN, 2006).

No parágrafo 39 de *Ser e Tempo* se faz visível que o existencial da angústia está ligado à questão do método. Heidegger chama a atenção de que a angústia é uma disposição afetiva fundamental do *Dasein*. Faz isso sem esquecer o *Cogito sum* cartesiano, o *eu penso* kantiano, pensando a angústia como um lugar privilegiado em que ele começa a descrever aquilo que será ligado à questão da verdade. “Na questão da angústia o filósofo mostra porque o homem foge de sua condição, por que ele não se assume na sua totalidade ou na estrutura do cuidado(*Sorge*): ser-adiante-de-si-mesmo, já-ser-em e ser-junto-às-coisas.”⁶⁶

⁶⁶ Stein, 2006, p. 73

A angústia remete à inversão heideggeriana das teorias da consciência. Descartes buscava um novo lugar que possibilitasse as idéias claras e distintas e o encontro do *cogito sum*. Kant com o seu *eu penso*, fundamentava todos os juízos. Heidegger inverte esses pontos de vista criticando Descartes e o esquematismo kantiano, partindo apenas do elemento contingente do *sum*. Heidegger escolhe o outro ponto que Descartes não privilegiou.

Disso resulta que Heidegger concebe o *Dasein* como um ser em que é o lugar do processo do conhecimento. O conceito de consciência é substituído pelo de abertura. Heidegger afirma que é necessário inverter toda a tradição metafísica que teria esquecido do ser. Essa inversão se faz em função da grande questão de Heidegger de qual seja o ponto de partida da filosofia, de qual seja o lugar da verdade. Assim como o *cogito* é importante para o método de Descartes, a angústia é para o método de Heidegger. No parágrafo 39 o elemento da angústia foi colocado à base da análise como uma disposição suficiente que atende tais exigências metodológicas. Quer dizer, o fenômeno da angústia é o fenômeno fundamental do método. “A angústia liga-se ao sentimento de situação. A compreensão e a angústia andam juntas. Elas são co-originárias como todos os existenciais, mas têm um caráter muito especial”⁶⁷.

Para Heidegger, enquanto ser-no-mundo, eu opero compreensivamente . O dado em Heidegger é o ser-no-mundo, a disposição afetiva, o sentimento de situação. É pela revelação que chegamos a determinar a base da relação que se estabelece na verdade, entre os dois pólos: a mente e o objeto como adequado. A solução heideggeriana não é nem mentalista, nem analítica. Ele descobre o *cógitto* da angústia como uma questão do método, esclarecendo que o importante é o que se vela e não o que se mostra (STEIN,2006).

A angústia torna-se fundamental para a analítica existencial, constitui-se como a base da ontologia fundamental. Heidegger realiza uma crítica à modernidade, ao *cogito* cartesiano, ao esquematismo kantiano. O primeiro buscava o novo lugar que possibilitasse as idéias claras e distintas. Isso Descartes encontrou

⁶⁷ Stein,2006, p. 76

no *cogito sum*. Kant, por sua vez, fundamentava no *eu penso* todos os juízo. Por conseguinte, Heidegger, colocando o fundamento na disposição afetiva fundamental da angústia, inverte essas teorias da consciência. Para Heidegger agora o importante é o *sum*, isto é, o ser em detrimento do eu penso.

Portanto, a angústia conduz o *Dasein* à sua tríplice estrutura, que é denominada pelo termo *Sorge* (cuidado). Este é um modo de ser-no-mundo do *Dasein*, ou seja, um ser adiante de si mesmo, já sempre no mundo, junto das coisas. Se existe uma essência do ser humano que deve ser buscada, isso deve, na visão heideggeriana, ser feito nessa conjuntura.

3.5 *SORGE* (CUIDADO): O MODO DE SER NO MUNDO DO *DASEIN*.

Ao falarmos sobre a questão da *Sorge* (cuidado) é importante que delimitemos que sentido Heidegger dá para tal termo. No parágrafo 41 de *Ser e Tempo* podemos perceber a tentativa de Heidegger de descrever o termo *Sorge* (cuidado) como sendo o ser do *Dasein*. Ele afirma que o angustiar-se, enquanto disposição afetiva, é uma maneira de estar-no-mundo, e o ante que da angústia é um estar-no-mundo na condição de estar-jogado. Aquilo pelo qual a angústia se angustia é um poder estar-no-mundo. Por conseguinte, o fenômeno da angústia tomado em sua totalidade mostra o *Dasein* como um-estar-no-mundo faticamente existente.

Outra fonte importante de análise, para entendermos melhor o que o termo *Sorge* quer expressar deve ser buscado no Dicionário Heidegger. Nele encontramos.

Mas *Sorge* não é especificamente prático: é mais profundo que o contraste usual entre teoria e prática (ST, 193). Os conceitos são distintos no sentido de que *Sorge* pertence ao próprio *Dasein*, *Besorgen* às suas atividades no mundo, e *Fürsorge* ao seu ser-com-outras. “ o modo básico de ser de *Dasein* é que em seu ser está em jogo o seu próprio ser. Este modo básico de ser é concebido como cuidado (*Sorge*), e, como modo básico de ser de *Dasein*, este cuidado é não menos originalmente ocupação (*Besorgen*) e isto se *Dasein* é essencialmente ser-no-mundo. Da mesma forma, este

modo básico de ser de *Dasein* é preocupação (Fürsorge), na medida que *Dasein* é ser com os outros”.⁶⁸

Quando descrevemos a estrutura da *Sorge* (cuidado) precisamos ter em mente que ela unifica os existenciais, permitindo, dessa maneira, que o ser humano possa conhecer-se. Essa estrutura da *Sorge* implica na abertura do *Dasein*, como Heidegger mesmo afirma.

A estrutura do cuidado como antecipar-se-a-si-mesmo estando já em um mundo - em meio do ente intra-mundano, implica a abertura do *Dasein*. O estar ao descoberto tem lugar com ela e por ela; por conseguinte somente com a abertura do *Dasein* se tem alcançado o fenômeno mais originário da verdade.⁶⁹

A *Sorge* (cuidado) é presente, passado e futuro. No presente sempre já está implícita a idéia da faticidade à qual se liga a idéia da hermenêutica. A idéia de futuro aqui em questão não é aquela na qual morremos e que tudo termina, mas a idéia de futuro que nos move agora no presente. Por isso, o *Dasein* é o ser-para-a-morte. Somos futuro, passado e presente num único movimento. Somos sempre um adiante de nós, já no mundo, junto das coisas. O passado é uma possibilidade que já foi e o futuro, o ser-para-a-morte, é a última possibilidade ou a impossibilidade de qualquer nova possibilidade (Stein, 2000).

Essa estrutura tríplice, que é o ser do *Dasein*, não é aqui descrita como um fenômeno do mundo, mas deve ser descrito como um todo. Não somos capazes de efetivamente ir adiante de nós mesmos. Não temos uma totalidade dos fatos à nossa mão. Quando Heidegger fala de poder ser total ele está falando em um sentido formal, pois no sentido da realidade isso é impossível. Essa impossibilidade fica evidente no momento em que ele esclarece que quando se têm a possibilidade da totalidade dos fatos da vida, ou seja, quando não existe mais possibilidades remanescentes, não somos mais. Logo, não podemos conhecer a totalidade dos fatos. Não somos totais, não temos o todo, quando somos totais não somos mais. Percebe-se que na analítica existencial a totalidade é frustrada, pois o ser humano é finito e é a partir dela que ele precisa ser pensado. Não há mais um Deus, a substância ou a consciência que me darão as respostas pelo “*selbstsein*” (ser o

⁶⁸ Inwood, 2002, p. 26

⁶⁹ Heidegger, 1926, p. 219

mesmo), mas temos unicamente a finitude e nela há a tentativa da analítica existencial de estabelecer uma estrutura formal do ser humano e não mais um conceito categórico de ser humano.

Assim sendo, a compreensão de que somos seres-para-o-fim torna-se relevante na medida em que esse antecipar-se a si mesmo tenha relevância no momento presente. Heidegger afirma:

O ser para conhecer o ser propriamente também corresponde ontologicamente: o Dasein está em seu próprio ser antecipado. O Dasein já está sempre além de si mesmo, não como retido em outros entes, que ele não é, mas como ser para conhecer o ser, que ele mesmo é. Essa estrutura do essencial< do ir para... nós compreendemos como o ir adiante de si – o ser do Dasein.⁷⁰

Este antecipar-se não é uma tendência isolado num sujeito desprovido de mundo, mas caracteriza um ser-no-mundo. O antecipar-se, portanto, não coloca o *Dasein* num mundo supra-sensível a partir do qual ele possa obter um conhecimento confiável. Ao contrário, o antecipar-se a si mesmo está intrinsecamente ligado à questão do modo de ser-no-mundo. O antecipar-se (futuro) revela o estar no mundo do *Dasein* (presente),e também faz o *Dasein* reconhecer-se como um ser jogado no mundo desde sempre, ou seja, ele assume a sua *Geworfenheit*⁷¹(passado).

A tríplice estrutura da *Sorge* caracteriza um movimento em direção do sentido do ser do Dasein que somente atinge o sentido pretendido por Heidegger na medida em que o Dasein, com esse movimento, se assuma como um ser-no-mundo e, por isso, um ser finito e limitado. A busca do sentido do ser, na qual ao *Dasein* é oferecida uma possibilidade de compreender-se autenticamente, se move numa tríplice estrutura de presente-passado-futuro, que oferece ao Dasein o fundamento para sua auto-compreensão, a saber: o Dasein assumindo-se como um ser-no-mundo. Heidegger, ao debater tal questão, afirma: “O cuidado não caracteriza algo

⁷⁰ Heidegger, 2006 p. 191. “ Das Sein zum eigensten Seinkönnen besagt aber ontologisch: das Dasein ist ihm selbst in seiner Sein je schon vorweg. Dasein ist immer schon über sich hinaus, nicht als verhalten zu anderem seienden, das es nicht ist, sondern als Sein zum Seinkönnen, das es selbst ist. Diese seinstruktur des Wesenhaften > gehet um ... fassen wir als das sich-vorweg- Sein des Daseins”.

⁷¹ Geworfenheit é o termo alemão para designar que o Dasein desde sempre está-no-mundo. Esse conceito delimita a dimensão do passado na tríplice estrutura do cuidado.

*somente ligado à totalidade da existência, extindo da faticidade e da decaída, mas incorpora a unidade dessas determinações de ser*⁷².

Uma vez que não somos mais no mundo a questão da morte torna-se desinteressante, pois ela não é mais um horizonte de compreensão de sentido para o *Dasein*. Ou seja, o homem a partir do conceito existencial do ser-para-a-morte deve poder se compreender e, por conseqüência, compreender o ser. Caso isso não ocorra o conceito de ser- para-o-fim de Heidegger não tem mais relevância. Ele o estuda na perspectiva de que, com ele possamos compreender o ser do *Dasein* como um projeto, como possibilidade. Levando em consideração o acima exposto, torna-se mais fácil assimilar o existencial cuidado (*Sorge*) que se caracteriza como sendo um adiante de si, já no mundo, junto das coisas (HEIDEGGER, 1926).

A busca de Heidegger quando analisa o existencial *Sorge* (cuidado) é uma busca que pretende chegar à totalidade existencial do todo existencial ontológico do *Dasein*. Ou seja, formalmente essa totalidade pode ser expressa com a seguinte estrutura:

...o ser do *Dasein* é um antecipar-se-a-si-estando-já-em (o mundo) em-meio-de (o ente que comparece dentro do mundo). Este ser dá conteúdo a significação do termo cuidado (*Sorge*) que se emprega num sentido puramente ontológico-existencial.⁷³

A *Sorge* tem um papel decisivo, pois nele está contido o ser do *Dasein*, pois a totalidade do todo estrutural do *Dasein* se revela como cuidado. No parágrafo 45 de *Ser e Tempo* Heidegger afirma “A elaboração do fenômeno do cuidado proporcionou uma olhada ao interior da constituição concreta da existência, isto é, a sua co- originária conexão com a faticidade e a decaída do *Dasein*”⁷⁴

A *Sorge* tem uma participação especial quando se pretende analisar a questão da finitude e do ser-para-a-morte, pois o morrer, enquanto sua possibilidade ontológica, se funda na *Sorge*. Portanto, a existência, a faticidade e a decaída

⁷² Heidegger, 2006, p. 193. Die Sorge charakterisiert nicht etwa nur Existenztotalität, abgelöscht von Faktizität und Verfallen, sondern umgreift die Einheit dieser Seinbestimmungen.

⁷³ Heidegger, 1926, p. 193

⁷⁴ Heidegger, 1926, p. 229

caracterizam o estar voltado para o fim e são constitutivos do conceito existencial da morte (HEIDEGGER, 1926).

Portanto, um dos pontos centrais para que possamos entender o ser-para-a-morte, no sentido existencial, é o adiantar-se a si mesmo. Esse aspecto abre as possibilidades para que o *Dasein* possa desvelar esse poder ser, ou seja, o *Dasein* se abre para si mesmo no que se refere à sua extrema possibilidade, que quando encoberta o faz cair na inautenticidade. Ou seja, a questão da antecipação faz com que o *Dasein* esteja livre para as suas possibilidades existenciais próprias. Quando dizemos que o *Dasein* está livre significa que também existe a opção de ele se comportar involuntariamente em relação às suas possibilidades, sendo dessa forma impróprio, como de fato sucede de modo imediato e regular.

4- A MORTE COMO UM ADIANTAR-SE A SI MESMO EM FUNÇÃO DA AUTENTICIDADE

Se o *Dasein* é caracterizado por um ser adiante de si mesmo, e assim sempre ainda não é algo, então remanesce a pergunta se é possível compreender o *Dasein* em sua totalidade. Heidegger, constata que o ser é total, no sentido ontológico, na sua antecipação para a morte. Com certeza, não é uma totalidade no sentido da totalidade do que está dado à minha frente disponível. A essa totalidade nunca temos acesso, pois quando somos totais, não somos mais porque já morremos. A totalidade que aqui é buscada é uma totalidade existencial, do todo existencial ontológico do *Dasein*.

Esse todo existencial ontológico pode ser expresso pela seguinte estrutura: o ser do *Dasein* é um antecipar-se-a-si-mesmo estando em, em meio de. Analisada dessa forma, a questão da busca da totalidade estrutural do *Dasein* pode, também, ser definida de uma outra maneira, a saber: é uma olhada do *Dasein* ao interior da construção da existência. A totalidade estrutural existencial do *Dasein*, que aqui buscamos, possui um aspecto fundamental sem o qual não se consegue progressos, ou seja, a antecipação do próprio *Dasein* a si mesmo.

Nessa antecipação se mostra, de uma forma mais nítida, como o *Dasein* é existência fática. Enquanto conhecimento do ser o *Dasein* é possibilidade (*Möglichkeit*), mas ele é essa possibilidade em verdade quando ele repentinamente antecipa-se para a possibilidade mais extrema e intransponível. Essa extrema possibilidade é a morte. Essa antecipação na morte aprofunda a possibilidade, que é o próprio *Dasein*, em seu mais extremo onde ele será impossibilidade sem medida, ou seja, a impossibilidade da existência como um conhecimento determinado do ser (PÖGGELER, 1963).

O ser humano, como *Dasein*, não pode ser compreendido como um sistema fechado. A *Sorge* representa um elo de ligação entre todos os existenciais tendo o tempo como horizonte. Para Heidegger se torna indispensável o conceito de ser-para-a-morte quando o objetivo é compreender o ser. Esse antecipar-se-a-si-mesmo já estando no mundo, dá condições de que o *Dasein* se compreenda em sua

autenticidade, sendo que essa antecipação é um momento essencial da estrutura da *Sorge*.

Fica, portanto, claro que o ser necessita, para que seja possível a sua correta compreensão, do unificador dos existenciais expresso pelo que Heidegger entende por *Sorge*. A *Sorge* é indispensável para que se possa buscar a estrutura ontológica do ser. Sem ela o *Dasein* fica prejudicado no que se refere à possibilidade da compreensão do seu ser.

Passaremos a seguir a investigar de maneira mais específica o momento do antecipar-se a si mesmo da *Sorge*. Especificamente faremos a análise do ser-para-o-fim que Heidegger considera um existencial privilegiado, que não pode ser esquecido e nem mal-entendido, quando entendemos o *Dasein* enquanto um projeto dotado de inúmeras possibilidades.

Primeiramente analisaremos a questão da singularidade do ir ao encontro da possibilidade da morte no sentido existencial. Nesse aspecto reforçamos a idéia do quanto o ser-para-a-morte deve ser assumida por cada *Dasein* e se tenta mostrar a impossibilidade da sua transferência de um *Dasein* para outro, no que se refere a assumir a própria morte. Posteriormente, faremos uma exposição do quanto a morte é mantida no âmbito do impessoal, onde impera o discurso do “Das *Man*”. Essa impessoalidade colabora para que o ser do *Dasein* permaneça na impropriedade de si mesmo e se conheça de forma equivocada. Por fim, mostraremos que o *Dasein*, apesar das diversas dificuldades cotidianas, possui em seu interior uma certa inquietação que o faz buscar-se a si mesmo, de tal sorte que ele conheça as suas reais possibilidades de se conhecer.

4.1 A MORTE COMO UM PROCESSO SINGULAR

A pergunta que fica latente é a maneira como temos acesso ao *Dasein* de maneira integral. Aí é que a morte tem um papel insubstituível no processo de compreensão, ou seja, ela é um processo que cada um deve e necessita fazer por si próprio, na sua singularidade. Poderia ser questionado que qualificação deveria ser dada a alguém que num sentido de oblação resolve morrer por outro, ofertando sua vida para salvar outrem. Essa atitude, que para muitos é a virtude suprema

(cristianismo), não faz com que alguém possa tirar a morte do outro, no sentido existencial, pois ela é um processo que cada um deve assumir a cada momento.

Ela não é, portanto, um instante desanexado da realidade cotidiana. Quando consideramos a morte nesse sentido, no sentido existencial, a virtude estaria em fazer com que o outro assuma a própria morte como possibilidade ontológica, pois somente aí é que o *Dasein* pode ser autêntico e pode compreender o ser, ou seja, estar na verdade.

Com esse exemplo fica mais claro a que conceito de morte estamos nos referindo. Se trata aqui de um conceito que exerce uma função constante na vida de cada *Dasein*, sendo que da presença deste conceito depende a autenticidade.

O conceito de morte que está em questão, como vimos acima, não é a morte biológica que termina com a existência humana, mas aqui é relevante a morte no sentido do quanto ela é relevante para a vida e as implicações que esta provoca naquela. Para confirmar essa nossa postura citaremos uma definição do Dicionário Inwood que consideramos indispensável.

O que importa não é o deixar de viver físico, mas a atitude em relação à própria morte durante a vida. A atitude “autêntica” é “adiantar-se (Vorlaufen)”: “ a antecipação desentranhada para o *Dasein* sem estar perdido no próprio impessoal (eles mesmos) (*Man selbst*) e, embora não sustentado primariamente na preocupação das ocupações, a coloca diante da possibilidade de ser ele mesmo: mas isso na LIBERDADE para a morte que, apaixonada, factual, certa de si e desembaraçada das ilusões do impessoal se angustia”.⁷⁵

Quando afirmamos que a morte não é questionada como uma morte biológica, mas como uma possibilidade ontológica singular de cada *Dasein*, não estamos com isso querendo dizer que a morte dos outros nos é completamente indiferente. Ao contrário, através da morte dos outros podemos ter uma experiência da morte. O *Dasein* é, por essência, um estar com os outros e por isso podemos então dizer, que não experimentamos, em sentido próprio, a morte dos outros, mas, em resumo, assistimos a ela. Ninguém pode tomar do outro o seu morrer, mas o *Dasein* deve assumir o seu morrer por si mesmo.

A morte quando ela é cada vez a minha, ela é uma peculiar possibilidade de ser, na qual está simplesmente em jogo o ser que, em cada caso, é o próprio do *Dasein*. A morte deve ser sinalizada como um fenômeno existencial.

⁷⁵ Inwood, 1999, p.117

No parágrafo 46 de *Ser e Tempo* há a descrição da possibilidade de estar inteiro e integral do *Dasein*. A questão é se em vista da necessidade de alcançar um ser prévio do *Dasein* em sua integralidade, se deverá perguntar se este ente, enquanto existente, pode fazer-se acessível em seu estar inteiro (HEIDEGGER, 1926).

A possibilidade do estar inteiro do ente contradiz o sentido ontológico da *Sorge*, que constitui o todo estrutural do *Dasein*. Enquanto está sendo para o seu fim, o *Dasein* se comporta em relação a seu poder ser. Mesmo quando o *Dasein* existindo e não tendo mais nada ante si e já encerrada sua conta, mesmo assim o seu ser está determinado pelo antecipar-se-a-si. Quando o *Dasein* está desesperançado isto não significa que a possibilidade está sendo arrancada do *Dasein*, mas que a desesperança é um modo peculiar de estar voltado a estas possibilidades. Por isso, percebe-se que Heidegger não quer compreender o *Dasein* enquanto um todo definido que esteja à mão, mas pretende expor o todo estrutural. Este é baseado na tese de que o *Dasein* se compreende enquanto projeto, um ser de possibilidades. Aquele fecha o *Dasein* em uma concepção rígida que seria um retrocesso ao esquema sujeito-objeto que nos proporciona um conhecimento categórico do homem. Como podemos perceber aqui é nesse contexto que há o diferencial do método heideggeriano. Nesse modelo há espaço para falar da existência (da angústia, da morte, da *Sorge*). Não somente há espaço para falar dos existenciais, mas são eles que nos podem levar ao ser dos entes. Através deles posso extrair uma estrutura formal do *Dasein* que nos leve a conhecer autenticamente o ser do ente. Contudo, os existenciais não aprisionam o ser humano numa definição rígida, mas o colocam num âmbito no qual ele compreende-se como uma indefinição, compreende-se como projeto no qual ele sempre ainda não é algo, ou seja, sempre existe ainda alguma possibilidade a ser elegida.

Este momento estrutural da *Sorge*, que é o antecipar-se-a-si mesmo, diz inequivocamente que no *Dasein* sempre há algo que todavia falta. Há, na constituição fundamental de *Dasein*, uma permanente inconclusão, o inacabado significa um resto pendente do poder ser. Se, enquanto existente, o *Dasein* não possuir mais nada pendente, isto significa que ele tornou-se um não existir mais. Logo, a eliminação do que falta de ser significa a aniquilação do seu ser. O *Dasein*,

enquanto ente, jamais alcançará sua integridade, pois alcançar a integridade do *Dasein*, significa a perda do estar-no-mundo e, por isso, já não será mais experimentável como ente. Por isso que a visão do todo estrutural do *Dasein* só é possível, de certa maneira, no existencial da *Sorge*, pois aí é que há a possibilidade de que o *Dasein* antecipe-se a si mesmo. Além disso, ele retoma o passado reconhecendo-se um ser jogado no mundo. Disso resulta o tanto quanto podemos ter uma visão do todo estrutural do *Dasein*, que ainda é limitado.

A razão da possibilidade de experimentar ontologicamente o *Dasein* em sua integridade e, por conseguinte, de determiná-lo ontologicamente em seu estar inteiro não implica em uma perfeição da faculdade cognoscitiva. O impedimento está pelo lado do ser deste ente. O que não pode em absoluto ser da maneira como a experiência pretende apreender o *Dasein*, se subtrai principalmente à possibilidade de ser experimentado. Mas é, portanto, uma missão desesperada do *Dasein* decifrar a integralidade ontológica do seu ser. Portanto, para decifrar no *Dasein* a integralidade ontológica do seu ser, o antecipar-se-a-si, como momento essencial da estrutura da *Sorge* (cuidado) não se deixa suprimir.

A pergunta pela integralidade existencial do *Dasein*, em busca de um possível estar inteiro, que interroga pela constituição do ser, do “fim” e da “integralidade” levam consigo uma análise positiva do fenômeno de existência até agora proposto. No momento dessa consideração está a caracterização ontológica do ter chegado ao fim que é próprio do *Dasein* e a articulação de um conceito existencial da morte.

Como vimos acima Heidegger deixa bem claro que a morte não é algo que esteja aí, um momento final, um último resto pendente, reduzido ao mínimo. Quando a morte é analisada dessa maneira ela poderá colaborar para que o *Dasein* tente conhecer todos os fatos de sua existência, mas como já vimos isso não é possível, pois quando a morte é, o *Dasein* não é mais. A morte deve ser compreendida como iminente e é caracterizada como algo para o qual o *Dasein* mesmo está voltado. Se o conceito de morte fosse como do primeiro tipo acima exposto, ou seja, um resto pendente, ela deveria ser iminente como uma tempestade ou a chegada de um amigo. Heidegger descarta que a morte tenha um ser desse tipo.

Ele insiste muito que a morte não é algo disponível à mão, ou seja, ela não pode ser tratada como um objeto. A analítica existencial analisa a questão da morte sob um aspecto diferente, ou seja, o *Dasein* deve assumir essa possibilidade cada vez como sua. Quando o *Dasein* assume a possibilidade da morte para si ela se

torna iminente. Em outras palavras o *Dasein*, ao assumir a sua morte, dar-se-á conta do seu poder ser mais próprio, pois estará assumindo a sua possibilidade extrema que o auxiliará a ter uma visão de seu todo estrutural, que faz com que o *Dasein* se entenda enquanto projeto.

O objetivo dessa ida em direção à morte é muito relevante, pois com essa manobra existencial o *Dasein* se dará conta radicalmente do seu estar-no-mundo, pois a morte é a possibilidade do não mais existir. Essa idéia do ser-para-a-morte, que é especialmente incômoda, geralmente é evitada. Mas, porque, então o *Dasein* não supera essa idéia de ser-para-a-morte, ignorando-a para sempre?

Isso é impossível para o *Dasein*, o qual assume o apelo da consciência pela autenticidade, porque a possibilidade existencial da morte se funda na questão de que o *Dasein* está essencialmente aberto para si mesmo e o está à maneira do antecipar-se-a-sí. O *Dasein* simplesmente por existir está jogado nessa possibilidade, pois se o *Dasein* é ser-no-mundo ele necessariamente é finito. O fundamento, segundo esse paradigma, não são verdades eternas, universais e necessárias, mas a fonte da compreensão é o próprio *Dasein*, que é finito. O fundamento, portanto, é radicalmente finito. Portanto fugir da responsabilidade de se assumir como um ser-para-a-morte é uma auto-condenação à inautenticidade e ao ser de maneira imprópria e impessoal.

4.2 A MORTE NA DIMENSÃO DO IMPESSOAL- ENCOBRIMENTO DO SER AUTÊNTICO.

O que ocorre com a questão do encobrimento da morte é que ela é mantida na impessoalidade, pois o *Dasein* não tem um saber expresso e nem teórico de que está entregue à morte e de que ela faz parte do estar-no-mundo. Contudo, a impessoalidade, que evita a manifestação autêntica do ser, não consegue eliminar a afecção originária da angústia. Nela é que fica mais patente que o *Dasein* é um ser-para-a-morte.

A angústia frente à morte é uma angústia do próprio *Dasein* frente ao poder ser mais próprio, irrespectivo e insuperável. O *Dasein* se angustia pelo fato de perceber o seu poder ser radical e total. Como afirma Heidegger:

A angústia ante a morte não deve confundir-se com o medo de deixar de viver. Ela não é um estado de ânimo qualquer, nem uma accidental fraqueza do indivíduo, mas uma disposição afetiva fundamental do *Dasein*, a abertura ao fato de que o *Dasein* existe como um estar jogado, estando voltado ao seu fim⁷⁶

Com isso, fica evidente que quem omite assumir o ser-para-a-morte foge, antes de mais nada, de si próprio tornando, dessa forma, o seu *Dasein* inautêntico, alienado das verdadeiras possibilidades. As bases que um *Dasein*, que omite a questão do ser-para-a-morte, tem para se conhecer são ilusórias, pois não trazem a realidade de sua existência.

No parágrafo 51 de *Ser e Tempo* se tenta expor essa conexão entre o estar voltado para a morte e a cotidianidade do *Dasein*. Como vimos anteriormente, no assumir o ser-para-a-morte, o *Dasein* se relaciona consigo mesmo enquanto eminente poder ser. Esse relacionar-se do *Dasein* consigo mesmo pode ser de duas maneiras: poderá ser baseado na inautenticidade ou na autenticidade. No primeiro caso o *Dasein* encobre as suas reais possibilidades e adota como forma de conhecimento alguma instância superior e extra-mundana. No segundo caso, o *Dasein* assume as suas possibilidades próprias e compreende-se como um ser-no-mundo a partir da analítica existencial.

O si mesmo da cotidianidade é o *Man* (o impessoal) constituído no estado interpretativo público que se expressa na linguagem. A linguagem dá a conhecer o *Dasein* como ele mesmo interpreta para si mesmo seu estar voltado para a morte. O fundamento da interpretação é sempre um compreender afetivamente disposto. Surge a questão de como pode o *Dasein* inautêntico estar voltado para a morte quando o compreender está afetivamente disposto no falatório do *Man*?

Como se comporta o *Man* em seu compreender em relação a mais própria e insuperável possibilidade do *Dasein*? A publicidade (*Öffentlichkeit*) do conviver cotidiano conhece a morte como um caso que acontece constantemente, como um caso de morte. O *Man* pensa este ou aquele morre. A morte é algo habitual no mundo e, por isso, é desconsiderada e lhe falta notoreidade. Essa é a defesa que o impessoal tem para refugiar-se de assumir o ser-para-a-morte como a possibilidade mais radical de seu poder ser. Há a presença forte do impessoal, pois o *Man* reconhece que a morte um dia vem, mas ao reconhecer isso reafirma, antes de mais

⁷⁶ Heidegger, 1926, p.248

nada, que continua vivo e que por hora a morte ainda não faz parte de sua existência e não o atinge de maneira direta.

Aqui precisamos lembrar que essa é uma visão tradicional da morte que não dá ao *Dasein* a possibilidade de assumir-se e reconhecer-se enquanto um ser-no-mundo e, por isso, com fundamentos finitos de compreensão. O curioso nesse método da analítica existencial heideggeriano é que o filósofo pretende que o ser se compreenda sob bases movediças. Tais bases são submetidas à finitude. Assim sendo, assumir a questão de que somos seres-para-a-morte é reconhecer que somos seres-no-mundo e que esse é o fundamento do nosso conhecimento. Ou seja, o *Dasein* se conhece na medida em que ele vai trazendo à luz todos os aspectos encobertos pela tradição metafísica e isso se torna particularmente evidente quando falamos da questão do ser-para-a-morte.

Nesse discurso impessoal do “*Man Stirbt*”, do morre-se, a morte é entendida como indeterminada, como um há de chegar algum dia, mas, por enquanto, ainda não ameaça. Esse discurso impessoal difunde a convicção de que a morte pode ferir o *Man*. Ou seja, todos morrerão algum dia, mas o *Man* persuade-se de que não é ele precisamente, pois ,esse *Man*, não é ninguém específico.

Isso fica bem visível no exemplo de Heidegger quando analisamos a questão de pessoas próximas aos doentes terminais. Aquelas fazem o máximo esforço para convencer estes de que vão sair dessa situação de doentes terminais e voltarão às suas atividades cotidianas normalmente. O objetivo disso é de consolar e reintegrar aquele *Dasein* à existência, ajudando-o a encobrir até o final sua mais própria e irrespectiva possibilidade de ser. O *Man* procura essa forma de alienação e de tranquilização permanente. Contudo, o objetivo de tal relação com os doentes não é apenas consolar o moribundo, mas também o de se consolar e evitar que haja o confronto no qual, ao fim e ao cabo, possa existir a possibilidade de o *Dasein* ter que assumir o seu próprio ser-para-a-morte.

Heidegger mesmo traz a situação exposta acima no parágrafo 51 de *Ser e Tempo*. Ele afirma que ao tentar encobrir a morte para as pessoas que estão em um leito de hospital com uma doença terminal as pessoas circundantes –os consoladores- não possuem somente uma vontade altruísta, segundo a qual pretendem diminuir o sofrimento do enfermo, mas, também, há o intuito de enfraquecer o convite que tal situação lhe faz de assumir-se como um ser-para-a-morte.

O uno (*Man*) procura desta maneira uma permanente tranquilização a respeito da morte. Porém, no fundo ela não atinge menos o consolador que ao moribundo. E inclusive no caso de falecimento, a publicidade não deve ser perturbada e nem inquietada por esse evento, em sua cuidada despreocupação. Porque não é raro que se veja no morrer dos outros uma contrariedade social e até uma falta de delicadeza da qual o público deve ser protegido.⁷⁷

O *Man* não tolera a coragem para a angústia ante a morte. A angústia é uma disposição afetiva que inquieta o *Dasein* em sua busca pelo radical modo de ser. Na angústia o *Dasein* é levado para si mesmo como estando entregue à possibilidade insuperável. O *Man* não quer isso. Ele defende-se apresentando a angústia como um medo covarde da morte. Essas características atribuídas à angústia pelo *Man* são apresentadas como uma fraqueza que um *Dasein* seguro de si não deve experimentar. O *Man* invariavelmente procura sempre a máxima da indiferente tranqüilidade ante ao fato de que se morre. O cotidiano é uma fuga do ser-para-a-morte. Este fim é esquivado, a ele é dado outro sentido. Ele é compreendido impropriamente e encoberto.

4.3 O *DASEIN* À PROCURA DA AUTENTICIDADE

Na conjuntura acima exposta, podemos perceber aspectos sumamente importantes para a filosofia heideggeriana. Há o objetivo de encontrar a autenticidade que foi perdida nos séculos da história da metafísica. Essa autenticidade perdida é a perda do sentido do ser, ou seja, ao ter assumido o esquema sujeito-objeto na filosofia o homem, enquanto existência, foi legado à incompreensibilidade. Vigora na cotidianidade o aspecto de encobrimento e da inautenticidade, que faz com que o *Dasein* esteja na não-verdade. Isto é, ele não compreende o seu ser de maneira própria.

A compreensão autêntica do *Dasein* consiste em que ele se reconheça provisório, inconcluso. Estamos suspensos num poder ser. Por isso, não somos totais e integrais, no sentido do que é efetivamente dado, e precisamos assumir a nossa incompletude. Contudo, esse não chegar a ser total não é uma falha, mas é

⁷⁷ Heidegger, 1926, p. 250

um abrir-se para a temporalidade. Assumir-se como finito, inconcluso, ou seja, é a idéia da autenticidade.

A qualquer hora, qualquer momento, na infância, juventude, maturidade ou velhice pode-se partir deste mundo enquanto realidade corpórea. A presença física se dispensa, o contato humano se esvai, o relacionamento afetivo, a construção histórica se perde. Dessa realidade não há como fugir, porém existem maneiras de encobri-la. Contudo o encobrimento nos leva à inautenticidade. Por isso “*não há como fugir, é preciso enfrentar a realidade da finitude com lucidez e clareza para que o ser humano possa viver de forma autêntica*”.⁷⁸

A morte é um conflito para o *Dasein*. Não há, de maneira geral, um gosto por tocar em tal assunto. Mas Heidegger, como que toca nessa ferida e faz com que o *Dasein* fale de tal assunto e assuma essa possibilidade como iminente. Disso depende o ser autêntico do *Dasein*, depende o reconhecimento de que ele se assuma como finito, enfim, disso depende a possibilidade de um conhecimento próprio que o *Dasein* poderá adquirir sobre si mesmo.

Esse homem que busca compreender, que se relaciona consigo mesmo, que está em conflito consigo mesmo, e busca construir-se no mundo. Ele é um ser finito. Essa idéia de finitude que aparece em *Ser e Tempo* e faz com que o ser humano se compreenda autenticamente se refere invariavelmente à morte, sendo, pois, finitude temporal, não entendida como morte biológica, mas a morte como um antecipar-se-a-si-mesmo para que se tenha clareza das possibilidades que levam o *Dasein* a seu ser próprio.

A finitude assombra toda a nossa existência: *DASEIN* “ não tem um fim (Ende), no qual ele simplesmente pára; *Dasein* existe finitamente” (ST, 329). “ O tempo originário é finito” (ST 331). O tempo infinito é “ derivado” ou secundário; ao escrever Un-endlichkeit (in-finitude) e Un-endlich (“in-finito”), Heidegger sugere que a infinitude (Unendlichkeit) seja posterior à finitude.⁷⁹

A finitude é responsável pela relação especial do *Dasein* com o ser; “*Há (es gibt) e deve haver uma coisa tal como o ser somente onde a finitude tornou-se*

⁷⁸ Transferetti, 2005 p. 174

⁷⁹ Inwood ,1999, p. 71

existente. Portanto, a compreensão do ser revela-se como o solo mais íntimo da nossa finitude.⁸⁰

Quando o *Dasein* é denominado de inautêntico por Heidegger não devemos extrair de tal definição um juízo de valor ético, segundo o qual o *Dasein* estivesse numa atitude imoral. A inautenticidade quer significar uma existência anônima do *Dasein*, na qual o *Dasein* não se assumiu enquanto projeto. Nessa existência inautêntica “ se diz” e ” se faz”. Há uma perda de si do *Dasein* na mundaneidade.

Mas a voz da consciência solicita uma existência, autêntica, real, concreta. Então, o ser humano coloca-se no plano ôntico e mesmo existencial. Procura-se então, o sentido do ser dos entes, ou o sentido do seu existir no mundo e com o mundo. O homem coloca-se diante de si mesmo, de suas possibilidades e limitações. A existência é então, “poder-ser”. Sobre este “poder-ser” se funda o projetar e o transcender do homem. O homem vive a sua realidade cotidiana, mas deve superá-la, transpô-la como um ser que está no mundo, mas vai mais além.⁸¹

Dessa forma, percebemos que a vida quando assumida autenticamente pelo *Dasein* o coloca frente a si mesmo, num exercício constante de se auto-construir. Isto é, o projeto a ser assumido é um projeto limitado e finito que precisa ser construído gradativamente pelo próprio *Dasein*. Não conseguimos nos compreender e projetar a nossa existência na eternidade. Na eternidade não existe ser e, por isso, também não existimos. Portanto, o *Dasein* deve assumir-se como radicalmente finito o qual não pode escolher não morrer, mas que deve tornar a morte uma realidade.

Assumindo-se como um ser-para-a-morte o *Dasein* se define como um projeto, no qual constantemente existe a possibilidade da impossibilidade de cada projeto e também de toda existência. “*É somente compreendendo a possibilidade da morte, como impossibilidade da existência, somente assumindo essa possibilidade como uma decisão antecipadora, que o homem reencontra o seu ser autêntico*”.⁸²

Então, somente podemos assumir autenticamente a nossa existência quando assumimos que somos seres-para-a-morte. Neste sentido, ser-para-a-morte é essencialmente angústia.

⁸⁰ Inwood ,1999, p.72

⁸¹ Transferetti, 2005 p. 163

⁸² Transferetti, 2005 p. 164

A angústia coloca o homem diante do nada, isto é, ao não sentido dos projetos humanos e da própria existência. Existir autenticamente exige, então, coragem para enfrentar a realidade própria do não-ser e sentir a angústia do ser que caminha para a morte. Existência autêntica implica aceitar a sua própria finitude.⁸³

Aceitar a finitude, não significa aceitar o discurso cotidiano no qual morre-se . Segundo esse discurso, é possível falar da morte e afirmar que todos morrem, sem assumir, contudo, que a morte é sempre minha, de forma essencial e insubstituível. O *Dasein* perde-se na cotidianidade, perde-se na negação da morte. Foge-se da morte, tanto que aos moribundos dizemos que vão sair dessa situação. Para Heidegger o eu impessoal não permite a coragem de assumir a angústia com a morte . A inautenticidade é, portanto, uma fuga decadente da morte e de si mesmo.

⁸³ Transferetti, 2005 p. 165

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Através deste trabalho temos o objetivo de descrever as principais características da filosofia de Martin Heidegger. Porém, damos prioridade à discussão das inovações importantes trazidas por tal filósofo ao cenário filosófico. Sem dúvida, ele representa um marco para a história da filosofia por defender um novo método, através do qual ele pretende que o ser humano tenha a possibilidade de se conhecer de maneira mais autêntica. Claro que para defender a sustentabilidade de tal tese ele precisa fornecer, ao cenário filosófico vigente, uma argumentação no mínimo desafiadora e interessante.

O motivo que levou Heidegger a expôr o método da analítica existencial é a lacuna que ele vê na tradição metafísica que esqueceu do ser e, por isso, perdemos o sentido do ser, ou seja, não temos mais presente o horizonte no qual o ser deve ser compreendido. Esse é o desafio mais perseguido pelo autor da analítica existencial. A perda do sentido do ser é consequência de toda uma tradição metafísica que não conseguiu dar conta do conceito de ser, pois a tradição metafísica tratou a questão do ser como uma questão de objeto. A metafísica, que principalmente se ocupou dessa questão, não compreendeu o ser de forma adequada. Ou seja, ela evitou compreendê-lo a partir dele mesmo, mas procurou entes a partir dos quais pudesse deduzir logicamente o ser.

O problema do esquecimento do ser teve a sua origem já na filosofia grega. Em Platão já encontramos um grande problema que é a separação dos mundos. Essa foi uma idéia que perpassou toda história até os tempo de Heidegger. Platão para dar conta de fornecer condições de um conhecimento seguro, instaurou um mundo supra-sensível (o mundo das idéias). Este é a fonte de todo conhecimento confiável do qual as coisas mundanas devem participar. Ou seja, tudo é explicado a partir das idéias puras e se torna tanto mais compreensível o que as coisas são, o quanto mais próximos estiverem de tais idéias puras. Percebe-se aí que Platão priorizou a separação do mundo em dois mundos (o mundo sensível e o mundo supra-sensível), sendo que as verdades universais e necessárias, aquelas inquestionáveis, encontravam-se no mundo supra-sensível. Ao mundo sensível

coube apenas a incumbência de ser um portador de verdades aparentes, fortemente sujeitas aos enganos ilusórios dos sentidos.

Quando se enfoca a questão da separação do mundo em dois mundos distintos estamos utilizando o esquema sujeito-objeto nos legado pela tradição. Isto é, em outras palavras, o fundamento do conhecimento que podemos ter do mundo e de nós mesmos repousa sobre um fundamento exterior à nós e exterior ao mundo. Esses princípios norteadores e fundamentadores do conhecimento humano foram mudando no decorrer da história e receberam denominações diferentes. Por exemplo: em Platão o fundamento de todo conhecimento verdadeiro e puro que o ser humano podia ter do mundo e de si mesmo era proporcional ao acesso privilegiado ao mundo das idéias. Na Idade Média esse fundamento é denominado de Deus, que é um Ente exterior a nós. Ele é a fonte de todo saber possível. Na modernidade encontramos fortemente presente a teoria da representação e da consciência, na qual o fundamento para todo e qualquer conhecimento humano está alicerçado na subjetividade. Todos esses distintos momentos da história possuem princípios epocais diferentes, porém o esquema essencial se mantém de tal sorte que manteve-se uma característica comum entre esses momentos distintos da filosofia, a saber: o ser foi esquecido.

Essa conjuntura é justamente o contexto combatido por Heidegger frente ao qual ele pretende apresentar uma proposta alternativa. Essa proposta não faz o menor sentido se não excluirmos do cenário da discussão no qual há a separação do mundo em dois mundos. Nessa circunstância não há sentido, pois o fundamento de todo o método heideggeriano está na observância do modo-de-ser-no-mundo do *Dasein*. Ou seja, antes de mais nada o *Dasein* é um ser-no-mundo. Ele existe estando no mundo junto das coisas e de seus semelhantes. Nesse âmbito deve ser investigado o quanto de conhecimento podemos ter.

O método heideggeriano da analítica existencial quer nos trazer de volta o desafio de que o ser humano possa compreender-se a partir de seu próprio ser, ou seja, que o ser humano possa novamente ser ele mesmo. Para isso, é fundamental combater os métodos tradicionais através dos quais a tradição metafísica acreditou ter chegado às condições de possibilidade do conhecimento. Heidegger diz que a metafísica não conseguiu fornecer um método apropriado para o conhecimento, pois esqueceu de algo fundamental, ou seja, esqueceu do ser. Isso ocorreu porque o fundamento para dar as condições de possibilidade do conhecimento, adotado pela

tradição metafísica desde os gregos e intensificada pelos modernos, repousa invariavelmente em instâncias superiores extra-mundanas. Ou seja, existe uma categoria superior que define o que essencialmente os entes mundanos são. Dentre eles está o homem, sendo que sua essência sempre foi determinada por essas categorias superiores.

O conhecimento se dá através dos existenciais. O ser humano se compreende na medida que compreende os existenciais que revelam o modo de ser da existência. São existenciais, dentre vários outros: a angústia, a morte, a abertura. É perceptível que nesse contexto caem por terra as verdades universais e necessárias que repousam em algumas entidades supra-sensíveis. Contudo, ganha força uma nova maneira de pensar o mundo, na qual o ser humano não cabe em definições rígidas, mas agora ele é um projeto, é um ser de possibilidades.

A partir do novo método Heidegger mostra que o ser humano não cabe mais em definições estáticas e eternas que se enquadrem como verdades universais e necessárias. O fundamento para as condições de possibilidade do conhecimento que o homem pode ter de si mesmo agora não é mais uma categoria superior. O conhecimento agora deve ser fundamentado no próprio modo de ser-no-mundo do *Dasein*. Isto é, a análise existencial que Heidegger faz do *Dasein*, parte do próprio *Dasein*.

Para a tradição metafísica tal postura é muito problemática, pois como podemos sustentar que há a possibilidade de se ter um conhecimento confiável das coisas a partir de um modo de ser-no-mundo do *Dasein*. O *Dasein* está sujeito à temporalidade e é finito. O conhecimento não se pauta mais em verdades eternas, mas está alicerçado em bases finitas. Essas bases provêm da análise dos existenciais e a unificação deles a partir do existencial da *Sorge* que os unifica e é capaz de fomentar uma estrutura formal do *Dasein*. Os existenciais não são conhecíveis por conceitos categóricos, mas através dos indícios formais, que sempre apontam para uma certa incompletude, para um certo inacabamento que remete a uma busca constante. Esses indícios formais que temos dos existenciais auxiliam que o *Dasein* se compreenda como um projeto inacabado, ou seja, o *Dasein*, enquanto ele é, sempre há uma possibilidade remanescente a qual poderá ser efetivada ainda. Tendo presente essa conjuntura que Heidegger nos oferece é que faz sentido a afirmação dele quando ele fala que acima da realidade está a possibilidade. Isto é, para que o ser humano se compreenda de forma autêntica é

necessário que ele se entenda como um projeto e não como uma definição estática alicerçada numa categoria supra-sensível.

No segundo capítulo constatamos de maneira mais precisa de que o *Dasein* é finito. O sentido do ser deve ser procurado em bases existenciais que se encontram na radical finitude. É inevitável para a analítica existencial, quando se pretende compreender o *Dasein*, ter como horizonte de compreensão a temporalidade. A finitude, portanto, abre a possibilidade de que o *Dasein* possa estar de posse de si mesmo, de maneira própria, ou seja, compreender-se de maneira autêntica.

A compreensão do sentido do ser, que foi perdida pelos métodos usados pela filosofia tradicional, vai ser procurada tendo como foco a finitude. A finitude abre ao *Dasein* a possibilidade de ele se auto-compreender de maneira própria. A finitude (o ser-para-a-morte) é a possibilidade mais própria do *Dasein*, pois ela é a impossibilidade de qualquer nova possibilidade. Quando falamos de ser-para-a-morte ele deve ser entendido como sendo a possibilidade mais própria a qual nos referimos ante a qual o *Dasein* se angustia. Mas isto não quer dizer que nos referimos à morte no sentido corpóreo. Aqui está em questão a morte no sentido existencial, que é marcada pela antecipação da possibilidade da morte. Essa estrutura da *Sorge*, na qual a antecipação da possibilidade da morte é um momento constituinte, unifica os existenciais e proporciona que o *Dasein* possa conhecer de forma mais clara sua estrutura formal.

Quando pretendemos que o ser humano se conheça de maneira mais própria é evidente que estamos dizendo que ele está na impropriedade de si mesmo. Ou seja, ele não se conhece adequadamente enquanto projeto, pois está na impessoalidade que o mantém assim. Contudo, na própria constituição interior do *Dasein* existe uma estrutura que o convida constantemente a voltar para si mesmo e para as suas possibilidades próprias. Assim sendo, existe uma estrutura do *Dasein* que o faz voltar-se sobre si mesmo. Esse processo é denominado de abertura. O modo privilegiado de abertura é a angústia.

A angústia é um existencial que coloca o *Dasein* ante si mesmo. Ela não deve ser confundida com medo ou melancolia. Ela é uma disposição afetiva fundamental que joga o *Dasein* em uma busca, antes de mais nada a si mesmo. Ao buscar-se a si mesmo, o *Dasein* não possui um objeto definido ante o qual ele se angustia, mas o motivo pelo qual a angústia se angustia é um poder ser de maneira própria do *Dasein*.

No terceiro capítulo discutimos que o *Dasein* se conhece autenticamente quando ele se reconhece como um ser-para-a-morte. A morte é uma possibilidade intransponível, que cada *Dasein* deve fazer por si. Esse processo de assumir a própria morte é visto neste contexto como algo extremamente positivo e plenificador, pois somente quando se assume essa possibilidade o *Dasein* tem a possibilidade de conhecer-se verdadeiramente.

A morte é um exemplo típico de impessoalidade. A cotidianidade faz questão de mantê-la num âmbito mais longe possível, de tal sorte que quando existem casos de morte o *Dasein* cotidiano reafirma a sua convicção de que está vivo, ou seja, a morte vem, mas por ora ainda não. Essa visão impessoal do *Dasein* frente a sua própria morte o faz permanecer na inautenticidade. A busca aqui é por uma concepção de morte na qual haja a clareza de que ela é uma possibilidade iminente e que ela pode acontecer a qualquer momento. O ser-para-a-morte não deve ser compreendido como um momento estanque no qual algum dia se vai morrer. Ele deve estar presente no cotidiano da vida e em cada momento. Assim sendo, podemos dizer que a relevância do conceito de ser-para-a-morte está na medida em que ele auxilia o *Dasein* a viver a sua vida de maneira autêntica.

Contudo, percebe-se que no *Dasein* existe essa estrutura impessoal que tenta ao máximo manter o *Dasein* na impessoalidade e na tranquilidade e alienação cotidianas. Mas existe uma força no próprio *Dasein* que o convida e, em certa medida, o convoca para que ele busque a si mesmo de forma autêntica. Nessa dimensão da busca da autenticidade é que encontramos uma contribuição especial do existencial da morte, pois ela angustia o *Dasein* e o faz compreender a si próprio enquanto um projeto.

Uma vez que entendemos o ser humano como um projeto precisamos afastar de nós a inclinação que possuímos, que nos foi transmitida pela tradição do pensamento, de entender o ser humano como acabado e integral. Há sempre um espaço para o “fracasso”, sempre há limites, sempre há a incompletude, algo ainda não foi efetivado e está no âmbito da possibilidade. Na possibilidade, porém, está o fundamento da compreensão e não na realidade.

O ser-no-mundo, que é um ser de possibilidades, que deve ser entendido como um projeto, é radicalmente finito. A finitude deve ser considerada um modo privilegiado para que o *Dasein* possa se compreender. Quando falamos em finitude queremos dizer o que deve compreender-se como um ser-para-a-morte.

Reconhecer-se como um ser para a morte implica admitir que se é um ser adiante de si mesmo, junto das coisas. Em suma, esse passo é fundamental para que o ser humano possa compreender-se em sua autenticidade. É nesse sentido, o da autenticidade, que a morte é um modo privilegiado, abre um horizonte inexplorado de compreensão.

O *Dasein* na cotidianidade encontra-se na impessoalidade, no “Das *man*” no “diz-se”. Essa conjuntura da impessoalidade impossibilita que o *Dasein* se conheça autenticamente. Assumir a autenticidade é assumir que somos seres para-a-morte. Essa possibilidade é imanente a cada momento das nossas vidas, ou seja, podemos deixar de viver a qualquer momento. Essa presença constante da possibilidade da morte, segundo Heidegger, leva o *Dasein* à compreensão autêntica de si. Em oposição temos a morte entendida como um momento estanque da nossa vida, como um resto pendente, que ainda não se tornou realidade. Essa maneira de entender a morte nos remete à tradição metafísica e a seus respectivos métodos que nos levam à inautenticidade.

Portanto, entender a morte, sob o método fenomenológico, implica uma atitude de abertura do ser humano. Esse processo de abertura é acompanhado pelo existencial da angústia. A angústia coloca o *Dasein* em confronto consigo mesmo no qual há uma busca antes de mais nada de si mesmo. Nesse âmbito é possível encontrar uma autêntica compreensão do *Dasein* na qual haja uma relação plausível entre a transcendência e a imanência, onde não há o problema da relação entre consciência e mundo, pois não há dualismo. Logo, não há mais necessidade de ponte. Nessa conjuntura o ser não é legado ao esquecimento, mas é posto no seu devido lugar de ser fundamento de compreensão.

6 REFERÊNCIA

AGAMBEN, Giorgio *A linguagem e a morte*. Belo Horizonte. Editora Ufmg, 2006.

EBELING, Hans. *Der Tod in der Moderne*. Frankfurt. Hain, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemayer Verlag, 2006.

_____ *Ser y Tiempo*. Tradução de Eduardo Rivera, Edição digital de: [http:// www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl).

_____ *Mundo finitude e solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova, 1ª edição, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____ *Sobre a essência do fundamento*. São Paulo, Duas Caras. 1971.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar editor. 2002.

MACHADO, Jorge Antônio Torres. *Os indícios de Deus no homem*. Porto Alegre, Edipucrs, 2006.

PÖGGELER, Otto. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Tübingen, 1963.

STEIN, Ernildo *Pensar é pensar a diferença- Filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí. Unijuí, 2002.

_____ *Mundo vivido*. Porto Alegre. Edipucrs, 2004.

_____ *Compreensão e finitude*. Ijuí. Unijuí, 2001.

_____ *Diferença e Metafísica -Ensaio sobre a desconstrução.*
Porto Alegre. Edipucrs, 2000.

_____ *Sobre a Verdade-Lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e Tempo.* Ijuí. Unijuí, 2006.

_____ *Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma.*
Ijuí, Unijuí, 2004.

_____ *Antropologia filosófica: questões epistemológicas.* Ijuí.
Unijuí, 2009.

TRANSFERETTI, José Antonio .*Morte e finitude em Heidegger.* In *Phrónesis*,
p.165-180, Campinas, 2005 .

TUGENHAT Ernest. *Autoconciencia e autodeterminación- uma interpretação linguístico-analítica.* Madrid, 1993. trad. Rosa Helena Santos.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)