



HEIDEGGER E A DESTRUIÇÃO DO CONCEITO METAFÍSICO TRADICIONAL DE EXISTÊNCIA

Eliana Borges Silva¹

Resumo: O artigo examina o conceito de existência, o modo de ser fundamental do *Dasein*, presente em *Ser e tempo*, parte I, na medida em que este ocupa um papel central nesta obra. Heidegger empreende uma destruição do conceito tradicional de existência, porque a tradição ontológica trata o ser do *Dasein* a partir do horizonte interpretativo da ontologia da coisa, que compreende a existência como simplesmente subsistente.

Palavras-chave: existência; essência; *Dasein*; ser, ser-no-mundo.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Professora do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás. e-mail: silvaeb2007@yahoo.com.br

DA NECESSIDADE DE UMA NOVA COMPREENSÃO DO SER DO HOMEM

Em *Ser e tempo*, Heidegger critica a metafísica ocidental² por ter se desonerado de pensar a questão do ser ao considerar tal conceito como sendo o conceito mais universal, indefinível e evidente. Tais considerações, conforme a interpretação de Heidegger, revelam preconceitos que dispensam a colocação da questão do sentido do ser, posto que esta permanece obscura e indeterminada. Para Heidegger, não sabemos o que quer dizer ser. Sendo assim, *Ser e tempo* é a preparação para a repetição da questão do sentido do ser. Desse modo, a análise fenomenológica empreendida em *Ser em tempo* irrompe como uma ontologia. Porém, previamente a esta repetição, é preciso que se faça uma análise do ente que compreende o ser. Por isso, na primeira parte, na primeira seção de *Ser e tempo*, Heidegger se ocupa da análise do ser e do ente designado *Dasein*, e também de uma destruição³ da história da ontologia. O filósofo dedica

² Heidegger considera a filosofia tradicional a partir de Platão alcançando Husserl e Nietzsche como metafísica. É que a metafísica tem como questão fundamental o que são os entes como tais. Neste modo de perguntar ela se detém no ente, e não coloca a questão essencial: o que é o ser? Para o filósofo da Floresta Negra, a metafísica pensa o ente na totalidade, porém, se esquece de pensar o ser. Não pensar a diferença entre ser e ente, isto é, a diferença ontológica, é o que Heidegger chama esquecimento do ser. Assim, a tradição metafísica entificou o ser, elegendo-o como fundamento e causa do ente, isso segundo as leis da gramática e princípios da lógica que dominam o modo de pensar e falar. Segundo o filósofo, ao longo da história da filosofia o ser do ente foi determinado como *idea*, *ousia*, vida, representação, vontade, sujeito (Cf. INWOOD, 2002, p.112).

³ Hans-Georg Gadamer discorre sobre a importância do conceito de destruição heideggeriano e da interpretação errônea que, muitas vezes, se faz a respeito de sua significação: diante do conceito “(...) ‘destruição (*Destruction*)’”. Sempre me vejo diante da necessidade de alisar aqui uma vez mais uma incompreensão muito difundida, que foi induzida pelas línguas européias e que foi concomitantemente culpada pela má recepção de Heidegger no mundo: para o sentimento linguístico daqueles anos, ‘destruição’ não significava de maneira alguma ‘dizimação’, mas tinha em vista uma desconstrução com uma meta segura: uma desconstrução das camadas sedimentadas que, por fim, outrora como hoje, não vêm ao encontro senão na língua realmente falada. O que estava em questão era, em outras palavras, a tarefa de se apropriar novamente ou desconstruir a linguagem conceitual de toda a história do pensamento que conduz do pensamento dos gregos, passando pelo latim da Antiguidade e da Idade Média cristã e pela sobrevivência desta conceptualidade, até chegar à formação do pensamento moderno e de suas línguas nacionais. Portanto, o que estava em questão era tratar desconstrutivamente a terminologia

a segunda seção de seu tratado de ontologia à questão do sentido do ser, a saber, o que é o ser do *Dasein*. Sua meta é oferecer uma compreensão do que constitui o ser deste ente. A segunda parte do tratado seria dedicada ao sentido do ser em geral, porém, esta não foi publicada.⁴

Algumas observações se impõem aqui sobre o uso do termo *Dasein*. O pensamento de um filósofo é inseparável do idioma no qual ele é expresso. Sobretudo o pensamento de Heidegger, que se constitui num pensar muitas vezes original, cujo espaço linguístico é profundamente enriquecido por uma das maiores tradições filosóficas do ocidente. Toda língua revela uma visão de mundo, por isto, traduzir é sempre um risco de trair o pensamento original. Em virtude disto, renunciemos a traduzir uma das palavras-chave do pensamento heideggeriano: *Dasein*. Pareceu-

tradicional, a fim de reconduzi-la a experiências originárias” (Cf. GADAMER, 2007, p.29-30).

⁴ Um estranho tratado (NUNES, 1992, p.9), assim Heidegger se referiu a *Ser e tempo*. Publicado em 1927, nos *Anais de investigação filosófica e fenomenológica*, vol.VIII, e editado por Edmund Husserl. A pretensão inicial de Heidegger era que seu tratado tivesse duas partes, porém, seus planos não ocorreram conforme seu desiderato. É no parágrafo 8 de *Ser e tempo*, cujo título é O sumário do tratado, em que aparece o esquema do tratado da elaboração da questão do ser. Deveria constar de duas partes. Na primeira parte, o tema é: “A interpretação do *Dasein* pela temporalidade e a explicação do tempo como horizonte transcendental da questão do ser”, dividida em três seções: 1. Análise preparatória dos fundamentos do *Dasein*; 2. *Dasein* e temporalidade; 3. Tempo e ser. “A segunda parte teria como tema linhas fundamentais de uma destruição fenomenológica da história da ontologia, seguindo-se o fio condutor da problemática da temporariedade”, dividida também em três seções: 1. A doutrina kantiana do esquematismo e do tempo como estágio preliminar da problemática da temporariedade; 2. O fundamento ontológico do “*cogito sum*” de Descartes e a introdução da ontologia medieval na problemática da “*res cogitans*”; 3. O tratado de Aristóteles sobre o tempo como critério de discriminação da base fenomenal e dos limites da antiga ontologia. A obra, porém, foi interrompida na segunda seção da primeira parte. (Cf. HEIDEGGER, 1988, p. 23, 71). Mesmo sendo obra inacabada, o tratado *Ser e tempo* não fracassou. Para Heidegger, o ser e o ente são indissociáveis, pois, ser é sempre ser de um ente. Contudo, conforme assinalamos anteriormente, a sua analítica não se estende até ao ser enquanto tal, e se perfaz numa análise do ser como ser-no-mundo. Não obstante, tem o mérito de instaurar um novo início na filosofia a partir da retomada do problema do ser. De modo que Heidegger, ao eleger a questão do ser como sendo a sua questão fundamental, além de se constituir em sua “tarefa do pensamento”, permitiu-lhe realizar a superação da filosofia do sujeito e se elevar como sendo sua contribuição à história da filosofia. (Cf. PASQUA, 1993, p.44).

nos impossível encontrar uma palavra em nosso idioma que pudesse render toda a sua riqueza semântica e determinar o sentido peculiar que o pensador da Floresta Negra deu a ela. Assim, mantivemos o termo original. Isto também quando transcrevemos citações de traduções em língua portuguesa. Cumpre observar ainda que, a partir do século XVIII, o termo *Dasein* passou a ser utilizado pelos filósofos como uma alternativa para a palavra derivada do latim *Existenz*, para se referir, por exemplo, a existência de Deus. Por sua vez, coloquialmente, é usada para se referir ao ser ou a vida das pessoas. Heidegger em suas primeiras preleções usava o termo *Leben*, “vida”, para se referir aos seres humanos e ao seu ser. É a partir de 1923 que Heidegger emprega o termo *Dasein* com o sentido de *Ser e tempo*. Com a palavra *Dasein*, em *Ser e tempo*, Heidegger deseja: primeiro, designar o ser dos entes humanos; segundo, referir-se ao ente ou a pessoa que possui este ser. Porque é infinitivo substantivo, *Dasein* não tem plural, sendo também um termo neutro (INWOOD, 2002, p.30).

Segundo Heidegger, o *Dasein* possui um primado ôntico-ontológico que justifica seu protagonismo na analítica existencial, a saber, ele é o ente que compreende o ser. Somente este ente compreende o ser, ou seja, o sentido do fato de que ele é, de que existe. Em Heidegger, a compreensão (*Verstehen*) não é um mero comportamento de um sujeito. Ao contrário, é o modo de ser elementar do *Dasein*. Nesta direção, “a compreensão do ser (...) implica também uma compreensão do *Dasein*. Mas esta compreensão tem sempre dois sentidos: a compreensão que é própria do *Dasein*, e a compreensão que ele tem de si mesmo” (STEIN, 2007, p.11).

Mesmo possuindo este estatuto ontológico, nenhuma ontologia até então elegeu como condição fundamental uma análise ontológica prévia desse ente. Ao contrário, ao longo da história da ontologia, este ente jamais fora tematizado como condição fundamental de toda e qualquer ontologia. Para Heidegger, a ontologia tradicional fracassa ao ignorar o estatuto ontológico do *Dasein*, pois ela deixa escapar a possibilidade de obter uma compreensão ontológica originária, contentando-se com uma ontologia da substancialidade, do ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*),

isto é, da coisa puramente subsistente.

É no § 9 de *Ser e tempo* que Heidegger expõe sua concepção ontológica da existência (*Existenz*). De início, o filósofo alerta que, no contexto da analítica, a palavra existência não tem o mesmo significado ontológico que lhe fora atribuído pela filosofia tradicional. O alerta de Heidegger aponta para o fato de que o significado do termo existência será desconstruído. Isto porque embora o termo utilizado seja bastante importante para a filosofia da tradição, a palavra existência tem um significado muito peculiar em *Ser e tempo*.

O *Dasein* é o único ente que existe, isto é um fato. Porém, este fato é bastante peculiar, não se assemelha aos outros fatos relativos aos entes que não somos nós mesmos. Neste sentido, Heidegger não se refere ao fato bruto de algo dado, pronto e acabado de uma vez por todas, nem às coisas que meramente ocorrem, mas ao modo de ser e existir único daquele ente que nós mesmos somos. O existir humano não é um feito. Logo, não é também um perfazer de um processo natural ou histórico. Mas é sempre um por-fazer, ou seja, uma tarefa. O nosso ser nos é dado como uma tarefa. É algo a se conquistar. Existir é ter que ser. Em outras palavras, nós somos entes que têm de ser, que têm sempre de novo, a cada vez, de conquistar o seu ser. Neste sentido, o ente que existe é radicalmente “um nada”, posto que não possui previamente nenhuma determinação, assim como tem os outros entes que não são da ordem do *Dasein*. Aqui já podemos vislumbrar a desconstrução do significado tradicional do termo existência. Tal desconstrução é necessária porque, de acordo com Heidegger, o ser do *Dasein* ao longo da tradição filosófica foi tratado a partir das categorias. Um modo inadequado para se referir ao *Dasein*, uma vez que este ente não possui categorias, mas existenciais. A essência deste ente, portanto, está em ter de ser. Para compreender o que Heidegger quer dizer com esta afirmação, devemos examinar dois conceitos fundamentais da ontologia, a saber, essência e existência⁵. A metafísica, de acordo com

⁵ A respeito da análise da existência, Heidegger assume sua dívida para com Kierkegaard (Cf. HEIDEGGER, 1997a, p.14, nota de rodapé 121), não deixando, porém, de ressaltar

Heidegger, distingue “(...) entre aquilo que um ente é, e o fato de esse ente ser ou não ser” (HEIDEGGER, 2007b, p.308). Esta distinção é designada pela Escolástica como distinção entre essência e existência⁶.

Na Idade Média, mais exatamente no âmbito da Escolástica, o termo essência era também nomeado *quidditas* (*quiddidade*), palavra derivada de *quid*, o quê, porque é isto, pelo qual respondemos à questão o *que* é o ente. Aristóteles denominou a *quiddidade* de *to ti en einai*, tal expressão foi posteriormente traduzida pelos latinos por *quod quid erat esse*, aquilo que um ente já era na sua enticidade antes de ser atualizado. Neste sentido, a essência é o que há de mais primordial no ente. Ela é o que vem primeiro na ordem do ser. Por conseguinte, a essência ainda é o que determina o ente em seu ser. Por isso, a essência é aquilo que faz com que esse ente tenha essa identidade essencial que o distingue de outros modos de ser. Nas palavras de Heidegger, a essência “(...) denomina aquilo como o que algo assim como uma árvore existente pode ser, caso ela exista; aquilo que a possibilita enquanto tal: a possibilidade” (HEIDEGGER, 2007b, p.308).

A outra palavra integrante do binômio é *existência* (o fato-de-ser). A filosofia medieval concebia ser no sentido de existir, cujo significado é *actualitas*. *Actualitas* indica a efetividade de uma essência. É a realidade efetiva de toda coisa ou ente que é efetivamente real, desde os mais sublimes até os mais insignificantes, compreende, portanto, tanto Deus quanto um mero grão de areia. Existir é fundamentalmente ser em ato. É, pois, a existência que chama a essência para ser de fato, ser efetivamente. Cabe à existência responder à pergunta se o ente efetivamente é.

“(...) os seus limites: Kierkegaard, pelo facto de ser não um pensador mas, sim um autor cristão – ‘o único à medida do destino da sua época’ (...) não saiu da dimensão da fé”. (Cf. DASTUR, 1990, p.70).

⁶ A propósito de esclarecimento, citamos a seguir um fragmento do livro de Heidegger *Nietzsche II*: “Aristóteles pensa a *ousia* (presença) no sentido primeiro na escala hierárquica como *enérgeia*, mas esta presença não significa outra coisa senão aquilo que é denominado mais tarde, em uma interpretação modificada, *actualitas*, ‘realidade efetiva’, ‘existência’, e ‘ser-aí, a apresentação aristotélica da distinção revela um primado daquilo que mais tarde se chamou *existentia* em relação à *essentia*”. (Cf. HEIDEGGER, 2007b, p.314).

Essência e existência são, pois, distintos. Em *Ser e tempo* lê-se a frase: “A ‘essência’ do *Dasein* está em sua existência” (HEIDEGGER, 1988, p.77), tal frase, contudo, não é um questionamento sobre a contraposição entre essência e existência⁷. Não se pensa, na analítica ontológica, o conceito de existência a partir da distinção medieval, isto é, existência não significa realidade efetiva, distinta do conceito de essência como possibilidade. Vale dizer que Heidegger confere um significado totalmente novo ao velho conceito de existência. A análise do princípio fundamental da ontologia revela-se importante, entre outras coisas, porque “A distinção entre *essentia* (essencialidade) e *existentia* (realidade efetiva), oculta em sua origem essencial, domina e perpassa de ponta a ponta o destino da história ocidental e de toda história determinada pela versão européia” (HEIDEGGER, 2008a, p.341).

O que os gregos chamavam *ousia*, foi chamado pelos medievais de substância para se referir a enticidade do ente. A essência, neste sentido, era um “*quid*”, um “que”, isto é, um núcleo que mesmo em face de toda mudança permanece imutável. É o permanente, o estável em face às mudanças acidentais. O nosso ser, porém, não é um “*quid*”: a pergunta pelo ser do “eu” deve deixar de ser “o que se é?” Deve-se perguntar, portanto, “quem se é?”, uma vez que a nossa existência jamais está realizada, mas sempre está em jogo. Nosso existir caracteriza-se por um estado de incompletude. O ente que existe se encontra sempre, de algum modo, inacabado. Logo, somos um ente a ser, por ser, um ente em devir. Neste sentido, é preciso repensar radicalmente o ente que nós somos, ou seja, o *Dasein* em sua estrutura fundamental ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) porque esta determina todos os modos de ser do *Dasein*.

Resta ainda dizer que o étimo alemão *Dasein* e o termo latino *existentia* guardam um íntimo vínculo. O étimo *Dasein* pertence tanto à

⁷ Em sua *Carta sobre o humanismo*, Heidegger denuncia que Sartre simplesmente inverteu a antiga expressão metafísica, ou seja, a expressão a essência precede a existência passou a ser a existência precede a essência. Desse modo, o princípio do existencialismo não pode ultrapassar o âmbito da metafísica, e permaneceu, portanto, refém da metafísica, da teoria da consciência. (Cf. HEIDEGGER, 2008a, p.341).

esfera da filosofia alemã tradicional quanto ao uso comum e corrente da língua. Em sentido filosófico, reporta ao significado da palavra existência antes exposto, a saber, o fato de que algo é, é efetivamente real. Portanto, os entes existem porque estão efetivamente presentes no real⁸. Na linguagem alemã coloquial, as palavras *Dasein* e *existencia* também preservam esse vínculo. Nesse sentido, *Dasein* indica a presença de algo diante de nós. Mas, na concepção heideggeriana, o termo *Dasein* aponta para o fato de que o homem é o único ente que tem a compreensão do ser, que deve ser pensado sempre ao modo da existência considerada como possibilidade (*Möglichkeit*). Heidegger afirma que o ser desse ente é a existência: “Chamamos *existência* ao próprio ser com o qual o *Dasein* pode se comportar dessa ou daquela maneira e com o qual esse sempre se comporta de alguma maneira” (HEIDEGGER, 1988, p.39).

Assim, no tratado de ontologia fundamental, vem a lume a desconstrução do conceito da tradição filosófica de existência, uma vez que este não é mais compreendido a partir do horizonte dos atributos do ente, e nada tem a ver com a categoria da efetividade, conseqüentemente, não se atrela à realidade (BARRETO, 2007, p.57).

A EXISTÊNCIA COMO SER-NO-MUNDO

É, portanto, a partir da destruição da concepção tradicional do ser do homem que Heidegger pode oferecer um outro modo de se compreender o ser deste ente como o único ente que existe, e assim mostrar como ele realmente “é”. Para Heidegger, o *Dasein* é o único ente que existe. Tal ente existe sempre já no mundo. Neste sentido, a existência⁹ é fundamentalmente ser-no-mundo. É existir concretamente em meio

⁸ Segundo Casanova, é justamente neste sentido que Kant, Hegel e Nietzsche empregam termo *Dasein*. Cf. CASANOVA, 2006, p.11-2.

⁹ A palavra “existência” é composta pela preposição *ek*, que indica um movimento de dentro para fora, e do verbo *sistere* que diz: manter (se), pôr (se), colocar (se) de pé, erigir (se), erguer (se). Existir significa, portanto, um exteriorizar-se e um instalar-se, delimitando e estruturando lugar, passagem, estado. Ek-sistindo o homem é o aí (*Da*), ou seja, o lugar do ser (*Sein*). O homem é *Dasein*, isto é, a abertura, a clareira onde se dá a revelação do ser ou a manifestação do ente (Cf. FERNANDES, 2006, p.217).

aos entes da ordem do *Dasein* e dos entes intramundanos. É importante compreender esta estrutura ser-no-mundo do *Dasein*, porque a analítica existencial, desenvolvida em *Ser e tempo*, se constitui no grande esforço de Heidegger para descrever a constituição fundamental do ente que existe como ser-no-mundo. Importa destacar que esta constituição não é uma mera categoria, mas mostra a existencialidade mesma do existente.

Assim, a primeira estrutura do *Dasein* que Heidegger examina em *Ser e tempo* é a estrutura designada ser-no-mundo. É a partir desse conceito que Heidegger confronta-se com a ontologia da coisa, com a interpretação de Descartes. Uma vez que, para o filósofo da Floresta Negra, as estruturas ontológicas do *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, nada tem a ver com intuição a priori de idéias claras e distintas nem com algum processo de objetificação. Segundo o pensador, esta estrutura é composta por três momentos inseparáveis, a saber, o “no mundo”, o quem cotidiano e o ser-em¹⁰. A partir do ser-no-mundo podemos ver como o *Dasein* se relaciona com o mundo, como ele o habita e se relaciona com os outros entes que têm o seu modo de ser e ainda com aqueles entes que meramente ocorrem, que estão prontos e acabados¹¹.

Existência é a constituição ontológica deste ente que nós somos, pois em sua essência ele é ek-stático. Em outras palavras, ele vige estando sempre fora de si, junto do ente. Por isto somente este ente que nós mesmos somos existe. Relembremos Heidegger em sua Introdução à

¹⁰ Ressaltamos que aqui só abordaremos de modo breve tais momentos e nos restringiremos a enfocar os conceitos fundamentais necessários para a compreensão destes momentos.

¹¹ Stein afirma que “Ao apresentar o *Dasein* como um conjunto de estruturas básicas, que o caracterizam como ser do ente que compreende o ser, Heidegger se afasta das posições de sua época que trazem a marca gnosiológica tão imperante no seu tempo. Ele não procura isolar essa ou aquela qualidade ou determinação, que o *Dasein* teria como próprias resultando delas um conhecimento do ser. O filósofo move-se num plano essencialmente fático. O que ele procura surpreender é o acontecer concreto de uma abertura, de uma clareira em que se dá o fato da compreensão do ser. Atingir as estruturas irredutíveis dessa abertura, enquanto acontecem no *Dasein* cotidiano e enquanto envolvem aquele mesmo que as desvela fenomenologicamente, é a meta da analítica existencial” (Cf. STEIN, 2001, p. 263-4).

obra *O que é metafísica*. “O ente que é ao modo da existência é o homem. Somente o homem existe. O rochedo é, mas não existe. A árvore é, mas não existe. O cavalo é, mas não existe. O anjo é, mas não existe. Deus é, mas não existe” (HEIDEGGER, 2008b, p. 387). Dizer que somente o homem existe não significa que todos os outros entes não são realmente efetivos, não significa também que eles são meras representações do homem. A frase: só o homem existe, quer dizer que a existência é um modo de ser exclusivo e próprio do homem. Ao dizer, portanto, que certo ente não existe, apenas se afirma que ele não tem o mesmo modo de ser do homem. Vale dizer, Deus é um ente que, assim como um rochedo, uma árvore, um animal nada lhes falta. Deus não tem quer ser. Ele não é um ente a ser, nem por ser. Ele é.

Porque o ente que somos existe ao modo do ter que ser, todas as nossas características essenciais são apenas modos possíveis de ser. Nós somos possibilidades de ser. Isto porque tudo o que somos constitui-se num poder-ser. É que o nosso existir caracteriza-se por um ter que ser que deve, a cada vez, isto é, a cada nova situação, ser assumido. É assumindo em cada nova situação o ser que nos toca que nós alcançamos nossa singularidade, que nos individualizamos, ou seja, que conquistamos nossa ipseidade. Consequentemente, os traços essenciais do *Dasein* são chamados de existenciais em distinção às determinações dos demais entes, a eles se aplicam as categorias¹².

Heidegger parte, portanto, do *Dasein* enquanto ser-no-mundo exatamente por causa da compreensão imediata que ele tem de seu próprio ser em sua existência, quanto da compreensão do ser dos outros entes. Ser-no-mundo é, antes de mais, compreender-se a si mesmo em seu próprio ser. É relacionar-se com o ser. É ser interpelado pelo ser. Quando em nossa fala sobre os entes dizemos que compreendemos algo,

¹² Stein esclarece que “Os existenciais assumem caráter dinâmico, enquanto as categorias são extáticas. Para as ontologias antigas toda a explicação ontológica era realizada sobre o modelo da ontologia das coisas intramundanas. As coisas puramente subsistentes eram o elemento também determinante para a compreensão da existência”. Cf. STEIN, 2001, p.186.

nós recorremos à expressão compreender alguma coisa como entender disto ou daquilo. No cotidiano, ou seja, no saber próprio da *práxis* e da operatividade, ter compreensão de alguma coisa significa, pois, entender de, ser entendido em, ser versado em, ser capaz de e habilitado em. Neste caso, a compreensão se irrompe num saber prático, operativo, antes de fazer parte de um conhecimento teórico. Dito de outro modo, a compreensão é anterior a toda atividade científica, ela é eminentemente prática. Não pode haver, portanto, existência sem autocompreensão. Por isso, o ser-no-mundo sempre sabe, compreende suas possibilidades. Graças à autocompreensão que o *Dasein* tem de si mesmo, ele compreende sua maneira de ser. Consequentemente, ele sabe como está sua existência. Em outras palavras, ele sabe se está ou não realizando suas possibilidades mais próprias. Neste sentido, o *Dasein* não é algo previamente determinado, nem é uma coisa pertencente ao reino da necessidade, mas graças à sua compreensão de ser ele sabe que vige ao modo da pura possibilidade¹³.

Dasein quer dizer ser-no-mundo. Ser-no-mundo, porém, não significa que de um lado temos o *Dasein* como um ponto referencial e de outro temos o mundo¹⁴. Mas sim que o mundo pertence à sua constituição

¹³ Segundo Barreto “Existência caracteriza somente a possibilidade de ser sob o *modo da compreensão de ser*. À medida que a categoria tradicional de existência é *desconstruída*, com ela segue também a *desconstrução* da categoria de possibilidade e, consequentemente a relação lógica que implica necessidade ou contingência”. Cf. BARRETO, 2007, p.57.

¹⁴ De acordo com Stein um dos principais motivos que ocasionou a divergência entre Husserl e Heidegger é justamente “o problema central do mundo-da-vida. Nesse conceito se estabeleceu, em última análise, uma preocupação comum entre os dois filósofos. Para Heidegger, a facticidade da vida, o ser-no-mundo, o mundo da vida, era o ponto de partida necessário para sua interrogação e, ao mesmo tempo, o elemento fundamental para sustentar sua crítica à fenomenologia transcendental de Husserl. Para Husserl, o problema do mundo da vida era o fator decisivo que o levava a uma revisão da radicalidade de sua redução e, portanto, dos fundamentos de sua fenomenologia transcendental. A questão que provocou discussão e está ainda insolvida é a que pergunta pela prioridade cronológica da colocação do problema do mundo da vida: quem colocou o problema do mundo da vida em primeiro lugar? Foi Heidegger ou foi Husserl? Husserl usara o termo já por volta de 1920, mas desenvolveu a problemática que o envolve a partir de 1934. *Ser e tempo*, de Heidegger, tem na idéia de mundo da vida (ser-no-mundo) uma das colunas de sustentação. *Ser e tempo* é inconcebível sem a idéia fundamental de ser-no-mundo. É precisamente nessa idéia que se funda toda a crítica latente, que perpassa *Ser e tempo*, à

ontológica, é inseparável de seu ser. Porém, o *Dasein* não está no mundo assim como a roupa dentro do armário, o banco na praça. Ao contrário, ele tem mundo. Ser-em um mundo significa morar, habitar, estar acostumado, familiarizado (HEIDEGGER, 1988, p.92). Neste sentido, mundo não significa meramente o conjunto de todas as coisas, não tem também o sentido de mera natureza, nem é tampouco um receptáculo no qual o *Dasein* se encontra inserido. Mas significa aquilo que de algum modo lhe é familiar. O *Dasein* enquanto ser-no-mundo define-se essencialmente pelo modo como ele se relaciona com o mundo, habitando-o, trabalhando e lidando com instrumentos (*Zeugen*) em seu cotidiano. O mundo se mostra sempre a partir do manual, isto é, do instrumento, das coisas de uso, “(...) Em todo manual, o mundo já está ‘pre-sente’” (HEIDEGGER, 1988, p.127). O manual jamais é focalizado isoladamente, ele se encontra sempre conectado a uma rede de relações chamadas referências. O ser do manual tem como característica peculiar um estar referido a. Neste sentido, Heidegger fala de conjuntura, isto é, o manual está sempre em conjunto. Desta rede de referências emerge o fenômeno da significância (*Bedeutsamkeit*). Mundo diz, com efeito, a totalidade significativa em que se empenha o *Dasein*. Na verdade, a mundanidade do mundo é uma totalidade de totalidades significativas, pois ela não é única, mas plural: uma é a do mundo circundante mais próximo (*Umwelt*), outra a do mundo partilhado da convivência (*Mitwelt*) e outra, ainda, a do mundo próprio (*Selbstwelt*). Seja como for, tais mundos não existem separados, mas se compenetraram perfazendo o que Heidegger designa mundanidade do mundo como tal. A mundanidade do mundo é, portanto, uma rede ou uma trama de referências relacionadas daquilo que a cada vez se mostra.

O passo seguinte de *Ser e tempo* consiste em mostrar como o *Dasein* convive com outros *Dasein* em um mundo comum ou compartilhado. Trata-se, portanto, do aspecto da coexistência. Podemos perguntar, então,

insuficiência ontológica da redução transcendental de Husserl. De outro lado, a obra de Husserl, *A Crise das Ciências Europeias* e a *Fenomenologia Transcendental*, obra que o fundador da fenomenologia escreveu a partir de 1934, preocupa-se intensamente com o problema do mundo da vida representando, ainda, sob muitos aspectos, uma tentativa de resposta às acusações e alusões que povoam a obra de Heidegger”. Cf. STEIN, 2001, p.148.

como o *Dasein* convive com outros *Dasein*? Melhor dito: quem é o *Dasein* no cotidiano? O ser-no-mundo se encontra sempre junto daqueles entes que compartilham de seu mundo, que fazem parte de sua convivência cotidiana. Nas palavras de Heidegger: “Quando determinamos o ser-homem como *Da-sein* devemos dizer: o senhor existe e eu existo, estamos juntos aí no mundo” (HEIDEGGER, 2001, p.149). Isto porque o ser-no-mundo compartilha seu mundo com outros seres-no-mundo. Contudo, o modo como ocorre o “encontrar-se” ou o modo como eles participam do mundo juntamente com o ser-no-mundo não se assemelha, não se confunde com o modo como as coisas que geralmente vêm ao seu encontro, a saber, elas estão sempre à disposição ou à mão, aí diante do ser-no-mundo para seu uso. Os outros, ao contrário, participam, “dividem” o mundo com o ser-no-mundo. Estabelece-se entre o ser-no-mundo e os outros, um ser-com (*Mitsein*), pois o ser-no-mundo, segundo Heidegger, é sempre ser-com-os-outros. Afinal: “O *Dasein* deve ser visto sempre como ser-no-mundo, como ocupar-se com coisas e cuidar de outros, como ser-com as pessoas que vem ao encontro, nunca como um sujeito existente para si” (HEIDEGGER, 2001, p.182). Em nosso mundo circundante nós estamos sempre com os outros, pois esse, pertence de igual modo aos outros. Logo, ele é o mundo do nós. O *Dasein* “(...) enquanto este ser-no-mundo é assim numa unidade ser-com-os-outros (*Mit-einandersein*), estar com outros: ter com os outros o mesmo mundo, encontrar-se com os outros, estar com os outros no modo do ser-para-os-outros” (HEIDEGGER, 1997b, p.19). Jamais estamos a sós no mundo. O ser-no-mundo é fundamentalmente ser-com-os-outros. Por isso, mesmo que ele esteja só em seu mundo circundante, mesmo que os outros estejam faltando, o ser-no-mundo não perde a sua característica fundamental de ser-com-os-outros. Neste sentido, ser-com-os-outros não é uma questão quantitativa, não é a ocorrência conjunta de vários indivíduos, não é, portanto, algo que resulta de um número. O ser-com é, antes, uma estrutura essencial, ou ontológica do ser-no-mundo.

Resta ainda mostrar como acontece a coexistência. A relação entre os *Dasein* não é do tipo sujeito-objeto, isto é, não se trata de um modo

de conhecimento por meio do qual transformamos todas as coisas em objetos e nós nos constituímos como sujeitos. Não é também uma relação entre sujeitos. No esquema sujeito-objeto, os outros são considerados uma substância encerrada sobre si mesma, um ente lançado à frente ou uma outra consciência encapsulada que tem de sair de si para se relacionar com o outro. Segundo Heidegger, a relação que travamos com alguém não é algo que possa ser objetivado. A relação entre os *Dasein* é decorrente da dependência que há entre eles originária da ocupação (*Besorgen*) com os entes. Por outros termos, com os instrumentos o *Dasein* se ocupa, com os outros, ao contrário, ele não se ocupa e sim se preocupa (*Fürsorge*).

Após esta breve explicitação do ser-com podemos voltar à pergunta: quem é o *Dasein* no cotidiano? O ser-com pode se manifestar como uma preocupação positiva e pode também se mostrar com uma certa indiferença pelos outros, e ainda tomar a forma de uma impessoalidade. Sem dúvida, na maioria das vezes, na existência compartilhada, o *Dasein* está alheio a si mesmo, esquecido do sentido verdadeiro de seu existir. Isto acontece porque ele se abandona à ação do anônimo, isto é, da “gente” ou do impessoal (*Das Man*). Neste sentido, ele se preocupa excessivamente com os outros e com o que se pensa, se acha e se diz no mundo público. Este modo de ser cotidiano revela o predomínio do coletivo. O mundo público é, pois, o lugar da dominação do impessoal. A coexistência é o império da interpretação pública, a tirania do impessoal, é o âmbito em que se confunde o todos nós e o ninguém, na medida em que se age de acordo com o que todos pensam. No § 27, Heidegger diz “o quem não é este ou aquele, nem o próprio do impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos. O ‘quem’ é o neutro, o *impessoal*” (Heidegger 1988, p. 179).

No mundo público cotidiano, as possibilidades de ser do *Dasein*, sua compreensão a respeito de si e todos os entes já se encontram previamente estabelecidas e controladas pela publicidade que tudo devora, nivela, e uniformiza, julgando e regulando o que deve ser tomado como válido ou não, o que deve ser tomado como sucesso ou não. Na verdade, a interpretação pública é algo como uma força avassaladora que perpassa

de ponta a ponta a vida pública e condiciona as interpretações do *Dasein* acerca dele mesmo e dos demais entes. Mas quem é mesmo o impessoal? O impessoal é ele mesmo ninguém que comanda a vida individual, não podemos determinar quem ele é. Na verdade, o impessoal é todo mundo, mas que no fundo é ninguém. Ocorre, portanto, o esvaziamento do *Dasein*, ele se dilui, espalha-se, e desaparece no espaço aberto da *opinião pública* que nos impõe seus modelos e normas de conduta. Via de regra, o *Dasein* está sempre distraído e absorvido por suas ocupações cotidianas. Daí ele se abandona à “tutela” ao “arbitrio” ao “domínio” e à “ditadura” dos outros, conforme as palavras que Heidegger faz uso no § 27. E assim o impessoal retira o peso de nossas escolhas, a responsabilidade pelo nosso vir-a-ser. Afinal, tudo já está previamente decidido¹⁵. Esse fenômeno, que dita o modo de ser cotidiano, corresponde ao modo de ser impróprio, ao qual nós estamos constantemente ligados, e de certa forma enfeitados. Tal fenômeno revela que na vida cotidiana nós não somos nós mesmos. O impessoal rouba nosso ser próprio. O quem cotidiano é, portanto, o próprio impessoal.

O *Dasein* está aí no mundo. Isto é um fato que revela a sua irrevogável situação, qual seja, o estar-já-aí evoca o fato de que, onde quer que se encontre, o *Dasein* sempre se depara consigo mesmo como já estando lançado no mundo. Surpreendemo-nos ao nos dar conta de que existimos em tal e tal situação que não escolhemos, posto que existimos enquanto lançados no mundo, que convivemos com outros *Dasein* em nosso mundo circundante e cotidiano. Desse modo, impõe-se a questão de mostrar como o mundo se abre facticamente ao ente que existe. Devemos tematizar agora o *Da*, o (aí) do *Sein* (ser).

¹⁵ Duarte explica que “Ao definir esses traços ontológicos do *Dasein* entregue à convivência cotidiana, Heidegger não pretendeu afirmar que esse fosse um modo de ser degradado em sua realidade ou que esse ninguém se confundisse com um mero nada negativo. Muito pelo contrário; no cotidiano, o existente se interpreta o mais das vezes como um *‘ens realissimum’*, como o ‘sujeito mais real’, isto é, como um ente pleno de sentido e de realidade. Em outras palavras, ele se interpreta sempre já a partir dos preconceitos instituídos historicamente, os quais prefiguram, regulam e retroagem sobre sua interpretação de si mesmo e de tudo o que há, determinando-lhe sua identidade. Cf. DUARTE, 2002, p.169.

O *Dasein* é um ente que vige ao modo de um estado de abertura (*Erschlossenheit*). Esta abertura peculiar envolve a disposição (*Befindlichkeit*), a compreensão (*Verstehen*), e o discurso (*Rede*). A disposição nos situa no mundo e revela o ente e sua totalidade, a saber, ela é o “sentimento” da situação. Na disposição, nós estamos abertos ao mundo e, por isso, podemos ser tocados, atingidos ou interpelados pelos entes. A disposição revela como o ente me afeta e, ao me afetar, se manifesta e me interpela. Revela ainda o modo, o jeito como me torno presente a mim mesmo, o meu vibrar, ressoar, ecoar no evento da abertura do mundo. Disposição é tonância, afinação que me faz vibrar assim e assim no meu ser-no-mundo, no meu ser-junto-aos-entes, no meu ser-uns-com-os-outros. Através das disposições que se dão, na maioria das vezes, como um desvio, é que o *Dasein* compreende sua facticidade (*Faktizität*) e, conseqüentemente, a responsabilidade por sua existência. Lançado no mundo, sempre numa ou noutra disposição, o *Dasein* compreende o mundo. Mas esta compreensão não é teórica, conceitual. Tal compreensão, de fato, se dá porque o *Dasein* está sempre compreendido numa determinada situação mundana. A compreensão sempre remete a possibilidades, graças à estrutura chamada projeto (*Entwurf*). Projeto significa aqui arremessar-se, é o lançar-se no mundo do *Dasein* em direção de possibilidades de sua existência que pode assumir plenamente ou não.

A existência é, ininterruptamente, um vir para fora ou um estar fora na abertura dela mesma. Um dos modos fundamentais de abertura da existência é o discurso. Segundo Heidegger, discurso e linguagem (*Sprache*) não são idênticos, mas eles se compenetraram, posto que o discurso é o fundamento ontológico-existencial da linguagem (HEIDEGGER, 1988, p.219). Neste sentido, a linguagem é o modo como o discurso se “expressa”¹⁶. O discurso é, antes de mais nada, um meio de abertura instaurado não no âmbito teórico, mas no âmbito pré-teórico, pré-reflexivo de nosso mundo fatural.

¹⁶ Posteriormente a *Ser e tempo*, mais exatamente com a viragem (*Kehre*), essa distinção será abandonada. Heidegger passa a utilizar apenas o termo linguagem. Para uma análise crítica da concepção de Heidegger da linguagem, cf. Lafont 2000.

Heidegger define o discurso como sendo a “(...) articulação em significações da compreensibilidade inserida na disposição do ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1988, p.221). Esta definição sinaliza para relação entre disposição, compreensão e discurso. Isto significa, conforme já exposto, que o ente que somos sempre se encontra numa determinada disposição que o afina com o mundo como o contexto onde se encontra entes intramundanos, o mundo circundante da ocupação. O ente que, a cada vez está em jogo seu ser, tem sempre presente sua facticidade por causa da disposição. Mas essa facticidade é correlata ao projeto radicado na compreensão. Desse modo, esta definição revela a correlação essencial da facticidade com o projeto. É exatamente essa correlação que Heidegger quer ressaltar com a expressão “(...) compreensibilidade inserida na disposição do ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1988, p.221). Na verdade, até mesmo o discurso se baseia nessa correlação, uma vez que este requisita sempre os outros momentos da abertura do *Dasein*. Contudo, é no cuidado (*Sorge*)¹⁷ que se funda tal abertura, afinal, ele se constitui no fundamento que unifica a possibilidade existencial.

Embora a disposição, a compreensão e o discurso sejam modos fundamentais de abertura do *Dasein* ao mundo, isto não quer dizer que elas sejam assumidas. Daí revela-se a queda do *Dasein* no mundo, isto é, a decadência (*Verfallen*)¹⁸. É o fenômeno da decadência que desvela o absorver-se do *Dasein* dentro do mundo, junto aos entes dos quais ele se ocupa e daqueles com quem ele se preocupa, quais sejam, outros *Dasein*. O decair no mundo é uma tendência natural do *Dasein*. Nós tendemos a decair na dimensão das coisas que utilizamos para realizar nossas tarefas

¹⁷ Em *Ser e tempo* o conceito “cura” é de suma importância. Palavra de origem latina que traduz o termo alemão *Sorge*, na tradução brasileira de Márcia de S. Cavalcante que utilizamos neste trabalho. Optamos, porém, pelo termo cuidado, uma vez que este já é usado em diversas outras traduções de obras de Heidegger como, por exemplo, no *Seminário de Zollikon*. Entendemos que este termo exprime de modo muito próprio a constituição ontológica do *Dasein* na língua portuguesa, e assim como afirma Casanova, a palavra “cura”, em nossa língua, geralmente aponta para o sentido médico (Cf. CASANOVA, 2006, p.90), portanto, estranho ao significado que este étimo recebera em *Ser e tempo*.

¹⁸ Aspecto que, aqui, só poderá ser sumariamente abordado.

diárias, e assim permanecemos alheios às possibilidades abertas em nossa existência. Desse modo, revela-se que, se por um lado, a abertura do *Dasein* lhe permite assumir uma existência própria, por outro lado ela revela também como o *Dasein* oferece a si mesmo a tentação constante de decair no mundo da impessoalidade.

É, portanto, a partir da destruição do conceito da tradição de existência que Heidegger instaura um “novo começo”, um novo modo de pensar o ser do homem a partir de sua constituição fundamental ser-no-mundo, segundo o qual ele é considerado como pura possibilidade de ganhar-se ou de perder-se, e que ele não se parece, nem se confunde com os demais entes, pois é totalmente diverso dos entes intramundanos. Dai exige um outro modo de ser interpretado, conforme Heidegger explicita ao longo de *Ser e tempo*.

Résumé: Cet article examine le concept d'existence, le mode d'être fondamental du *Dasein*, présent dans la première partie d'*Être et Temps*, dans la mesure où celui-ci occupe un rôle central dans cette œuvre. Heidegger entreprend une destruction du concept traditionnel d'existence, car la tradition ontologique considère l'être du *Dasein* à partir de l'horizon interprétatif de l'ontologie de la chose, qui comprend l'existence comme simplement subsistante.

Mots clés: existence; essence; *Dasein*; être; être-au-monde.

Referências

- BARRETO, S. Existência e modalidade em Kant e Heidegger. *Philosophica*. São Cristovão, nº 8, 2007. P. 39-62.
- CASANOVA, M. A. *Nada a Caminho* – Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- DASTUR, F. *Heidegger e a questão do tempo*. Trad. João Paz. Lisboa: Instituto

Piaget, 1990.

DUARTE, A. Heidegger e o outro: a questão da alteridade em *Ser e tempo*. *Natureza humana*. Curitiba, 4 (1); janeiro de 2002. P. 157-185.

FERNANDES, M. A. tempo e temporalidade na analítica existencial de Martin Heidegger. *Revista da abordagem gestática*. Goiânia, Vol. XII, maio de 2006. P. 213-228.

GADAMER, H. Heidegger em retrospectiva. In: *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Parte I. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Parte II. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1997a.

_____. *Carta sobre o humanismo*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008a.

_____. *O que é metafísica?* Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008b.

_____. *Nietzsche II*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007b.

_____. *O conceito de tempo*. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: USP, 1997b.

INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

LAFONT, C. *Heidegger, language, and world-disclosure*. Translated by Graham Harman. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

MOUTINHO, I. M.F. *Seminar in Zähringen: crítica heideggeriana à fenomenologia de Husserl*. *Philosophica*. São Cristovão, nº 8, 2007. P. 39-62.

NUNES, B. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. 2.ed. São Paulo: Ática, 1992.

PASQUA, H. *Introdução à leitura de Ser e tempo de Martin Heidegger*. Trad. Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

PÖGGELLER, O. *A via do pensamento de Heidegger*. Trad. Jorge T. de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

Stein, E. *Ser e tempo: uma retomada da questão fundamental da metafísica. Philosophica*. São Cristovão, nº 8, 2007. P.9-13.

_____. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Unijuí, 2001.