

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO

**DE QUE MODO A PERGUNTA “O QUE É O HOMEM?” SE
DESDOBRA NA PERSPECTIVA ONTOLÓGICA DE MARTIN
HEIDEGGER.**

Vitor Dantas de Moraes

Seropédica

2020



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**DE QUE MODO A PERGUNTA “O QUE É O HOMEM?” SE
DESDOBRA NA PERSPECTIVA ONTOLÓGICA DE MARTIN
HEIDEGGER.**

Vitor Dantas de Moraes

Sob a Orientação do Professor

Affonso Henrique Vieira da Costa

Dissertação submetida como requisito
parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia, no Curso de Pós-
Graduação em Filosofia, Área de
Concentração em Filosofia.

Seropédica

Agosto de 2020

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

D827q Dantas de Moraes, Vitor, 17/04/1989-
De que modo a pergunta "o que é o homem?" se
desdobra na perspectiva ontológica de Martin
Heidegger. / Vitor Dantas de Moraes.- Rio de
Janeiro, 2020.
83 f.

Orientador: Affonso Henrique Vieira da Costa.
Dissertação (mestrado). -- Universidade Federal
Rural do Rio de Janeiro, PPG-Fil, 2020.

1. Presença. 2. Possibilidade. 3.
Autenticidade. 4. Ser. 5. Homem. I. Vieira da
Costa, Affonso Henrique, 1966-, orient. II.
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
Pós-graduação em Filosofia. III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

VITOR DANTAS DE MORAES

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**, no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, área de concentração em Filosofia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 31/08/2020

Conforme deliberação número 001/2020 da PROPPG, de 30/06/2020, tendo em vista a implementação de trabalho remoto e durante a vigência do período de suspensão das atividades acadêmicas presenciais, em virtude das medidas adotadas para reduzir a propagação da pandemia de Covid-19, nas versões finais das teses e dissertações as assinaturas originais dos membros da banca examinadora poderão ser substituídas por documento(s) com assinaturas eletrônicas. Estas devem ser feitas na própria folha de assinaturas, através do SIPAC, ou do Sistema Eletrônico de Informações (SEI) e neste caso a folha com a assinatura deve constar como anexo ao final da tese / dissertação.

Prof. Dr. Affonso Henrique Vieira da Costa. UFRRJ (Orientador)

Prof. Dr. Francisco José Dias de Moraes UFRRJ (Membro Interno)

Prof. Dr. Gilvan Luiz Fogel UFRJ (Membro externo)

A minha tia-avó Eunice Magalhães Herédia (*in memoriam*),
Por me servir de incentivo e exemplo em todo o caminho percorrido até
aqui.

AGRADECIMENTOS

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001”

“This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) - Finance Code 001”

Conforme diz uma frase, cuja autoria é atribuída a Antístenes, “a gratidão é a memória do coração.” Fazer memória é recordar, ao recordar trazemos de volta ao coração os bons momentos e o bem que de várias formas nos foi feito. Trazer à memória é tirar do encobrimento, trazer de volta à luz, de volta à vida, fazendo com que esse mesmo bem torne a existir e assim se eternize. Sendo assim, nestas curtas linhas pretendo trazer novamente à existência todo o bem que me foi feito durante o caminho da vida até aqui percorrido.

Agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Affonso Henrique Vieira da Costa, por ter aceitado de bom grado a tarefa de me conduzir no estudo da Filosofia desenvolvida por Martin Heidegger. Caro Affonso, quero que saiba que sem sua orientação, dedicação e solicitude não me seria possível chegar ao fim desse percurso. A ti, meu orientador e amigo, o meu muito obrigado.

Dirijo também meus sinceros agradecimentos ao Prof. Dr. Gilvan Luiz Fogel e ao Prof. Dr. Francisco José Dias de Moraes que prontamente aceitaram fazer parte da banca avaliadora do presente trabalho. Aos senhores agradeço à solicitude e a atenção demonstradas na missão que lhes foi confiada.

Agradeço também a todos os docentes do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, por muito terem contribuído com a riqueza de seus conhecimentos para minha formação acadêmica. A todo corpo docente ofereço a minha gratidão por seu empenho e dedicação à academia e à Filosofia propriamente dita. Juntamente aos professores me reporto com a mesma gratidão ao próprio Programa de Pós-Graduação/PPGFIL, que viabilizou o caminho rumo ao mestrado. Além de expressar minha gratidão aos docentes e ao programa, quero aqui oferecer também especial deferência a todos que assim como eu, na condição de discentes, junto comigo trilharam esse caminho, obrigado pelo companheirismo.

Quero demonstrar também minha gratidão à minha família por todo apoio que me foi ofertado não só no período do mestrado, mas na vida. Dentre esses, por questão de justiça, ressalto minha Mãe, Sonia Regina Dantas de Moraes, que enquanto professora, de maneira não intencional, fomentou meu apreço pelo estudo e pelo nobre ofício que hoje desempenho. Também ao meu irmão Igor Dantas de Moraes, que mesmo sendo mais novo, se posta diante da vida de forma responsável e dedicada servindo de inspiração a mim e a tantos outros. Não poderia, porém, deixar de trazer à memória, meu tio-avô Júlio Augusto Herédia, que sempre esteve ao meu lado em todos os momentos, oferecendo-me seus conselhos e apoio e, desde sempre, mostrando-se como exemplo. Não poderia deixar também de me recordar da minha tia-avó Eunice Magalhães Herédia (*in memoriam*), a quem afetuosamente dedico o presente trabalho, por tudo o que ainda significa para mim, agradeço a todo o incentivo, carinho e apoio que nunca me foram negados.

Na jornada da existência muitos atravessam nosso caminho, outros, porém, caminham conosco permanecendo ao nosso lado de modo especial e único, a esses chamamos amigos. Para mim, a importância desses é inegável. Entre eles destacam-se: Pe. Paulo Abreu, que enquanto acadêmico não cessou um só momento em me oferecer incentivo para prosseguir na jornada que até aqui trilhei, a quem agradeço os conselhos e a constante presença amiga e paternal durante esse percurso; a amiga e colega de profissão Fátima Martins, que muito me auxiliou no estudo da língua inglesa, tanto nas aulas particulares quanto no auxílio durante as leituras. Aos amigos e também colegas de profissão Sergio Melo e Alexander Pires, que, já

tendo trilhado o mesmo caminho, por muitas vezes me ajudaram com seus conselhos. Ao amigo Kayo Masello, que muito me auxiliou em questões técnicas de formatação. Ao amigo Alexandre Vinicius, que muito me ajudou em diversas questões pertinentes ao presente trabalho. A todos vocês, minha gratidão.

Por fim, agradeço a Deus, autor e princípio de toda existência, que em sua divina providência, espiritualmente me auxiliou, guiando-me e fortalecendo-me em cada passo dado no caminho vida.

RESUMO

MORAES, Vitor Dantas de. **De que modo a pergunta “o que é o homem?” se desdobra na perspectiva ontológica de Martin Heidegger.**2020. 83p Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2020.

O presente trabalho visa abordar a problemática que se faz presente no questionamento “o que é o homem?”, bem como seu desdobramento na perspectiva ontológica heideggeriana. Para tanto, tomaremos por base teórica a obra *Ser e tempo* juntamente com alguns outros textos de Martin Heidegger. Trata-se de pensar como o autor procura compreender o humano a partir do que ele denomina de *Dasein*, ser-aí, pre-sença, realidade humana, em que o *Da* é propriamente a “região” na qual o Ser se dá de modo privilegiado para o homem, a partir do paradigma da auto-compreensão. Partindo dessa perspectiva, o filósofo observa que o modo de ser do homem, o ser-no-mundo, a estrutura originária, é o fato primário que sempre já se deu em todo o ser do *Dasein*, determinando sua autenticidade e sua inautenticidade, sua propriedade e sua impropriedade, como modos de ser do *Dasein*. Se, por um lado, temos a forma inautêntica, mergulhada na cotidianidade *mediana*, na qual o *Dasein* se perde na impessoalidade, não sendo assim no modo próprio, por outro lado, pensando na abertura de seu poder-ser, é que o *Dasein* realiza a transição da inautenticidade para a autenticidade, buscando encaminhar-se no processo em que a totalidade de seu ser como cura (*Sorge*) acontece. Faz-se importante ainda mostrar em que medida há uma tensão sempre presente entre autenticidade e inautenticidade, propriedade e impropriedade, que determina toda a movimentação do *Dasein* em direção ao sentido de ser.

PALAVRAS CHAVE: Ser, Presença, Homem.

ABSTRACT

MORAES, Vitor Dantas de. **In what way does the question “What is the man?” The research has developed in the ontological perspective from Merten Heidegger.**2020. 83p Dissertation (Master of Science in Philosophy). Institute of Human and Social Sciences, Federal Rural University of Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2020.

This work aims at clarifying the main issues related in the questioning of “What man is?”, and also from its deployment and to the ontological heideggerane perspective. Therefore have based on theoretical basis the work “Being and Time” along with some other texts by Martin Heidegger. It is about considering to think like the author intends to understand essentially human from the which he calls *Dasein*, being, presence, human reality, in which *DA* is exactly in region being approaches in a privileged way for man , from the paradigm of self - understanding . From this perspective, the philosopher acknowledges that the way to be of mankind , the man in the world , the originating structure , is always the primary fact it just gave itself on every being human of *Dasein*, determining its authenticity and the inauthenticity, its property and impropriety, as ways of being for the existence of *Dasein*. If, on one hand have the inauthentic form plunging into median everydayness, in which *Dasein* get lost in the impersonality, isn't therefore on the proper way, furthermore , thinking on overture by its power being is that the *Dasein*, conducts the transition from the inauthenticity to authenticity , looking for in process in which the entirety of its being as a cure (sorge) takes place.It is still important to demonstrate in what way there is always a tension between authenticity and inauthenticity , property and impropriety that determines all movement from *Dasein* toward to the sense of being.

Keyword: Being , Presence, Man

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 ENCAMINHAMENTO DA PERGUNTA “O QUE É O HOMEM?” A PARTIR DA INVESTIGAÇÃO DO SENTIDO DE SER	13
1.1 Retomada da questão do ser	13
1.2 A via fenomenológica e a necessidade de reformulação da questão	17
1.3 A presença enquanto ente exemplar	19
2 ANALÍTICA DA PRESENÇA	25
2.1 Presença como ente livre para a possibilidade de ser	25
2.2 Os modos de ek-sistência da presença	34
3 ANALÍTICA DA PRESENÇA ENQUANTO SER NO MUNDO E ENQUANTO PROCESSO	41
3.1 A presença enquanto ser no mundo	41
3.2 A cura como ser da presença	64
3.3 Tentativa de aproximação da dessubstancialização do sujeito e da transformação do animal racional em presença.	74
4. CONCLUSÃO	81
5. CITAÇÕES BIBLIOGRÁFICAS	82

INTRODUÇÃO

Martin Heidegger é considerado um dos principais filósofos de seu tempo por se propor à tarefa hercúlea de retomar a investigação da questão do sentido de ser, questão esta que, durante muito tempo, ficou esquecida ou foi tangenciada pela elaboração de sistemas filosóficos que dela passavam ao largo. Traça seu caminho em direção ao desvelamento da questão do sentido através retorno aos pensadores originários, encaminhando-se, assim, para a proposta de destruição da metafísica.

Para chegar ao desvelamento do ser, o autor direciona a pergunta a respeito do sentido de ser a um ente específico, que, por sua vez, não se encontra fechado, fixado por uma substância predeterminada. Esse ente exemplar é o que se dá na abertura de ser, sendo ele mesmo pura possibilidade. Tal abertura faz com que o ente em questão seja dentre os demais aquele que possui uma relação própria com o ser e, por isso, a questão do sentido de ser deve ser a ele endereçada.

O ente em questão é aqui chamado de presença, no original alemão *Dasein*. Em *Ser e tempo* Heidegger aponta que esse ente aberto à possibilidade de ser somos nós mesmos, ou seja, o homem. Por mais que o autor não utilize correntemente a terminologia homem, tendo em vista evitar a carga semântica trazida pela palavra em questão, podemos observar, através da análise de suas obras, que, ao tratar da presença, o filósofo trata do modo de ser do homem diferenciando-o dos outros entes que não se encontram na abertura possibilitadora de ser.

A temática central de nosso trabalho, então, orbita em torno da diferença entre o homem e os outros entes a partir da compreensão do sentido de ser.

Para tanto, partiremos da análise das obras de Martin Heidegger, principalmente *Ser e tempo*, lançando mão de outros trabalhos de outros estudiosos do filósofo que nos servirão como base de apoio em nossa investigação, de maneira a nos auxiliar na compreensão da pergunta “o que é o homem?” e como ela se desdobra em seu pensamento.

No primeiro capítulo, realizaremos o encaminhamento de nossa questão central partindo da necessidade da investigação do sentido de ser, abordada por Martin Heidegger no início de *Ser e tempo*. Nele analisaremos o movimento de retomada dessa questão, que pretende novamente colocar à luz o fundo a partir do qual ela por muito tempo permaneceu esquecida e considerada por ele como a questão fundante da própria Filosofia. Em *Ser e tempo*, Heidegger considera a retomada da questão fundante como algo urgente e necessário para que o pensamento acerca do ser não se perca no vazio dos sistemas e em meras recauchutagens. Para retomar a questão fundamental, Heidegger se utiliza do método fenomenológico em sua análise ontológica. O autor, entretanto, não se dispõe à análise de todo e qualquer tipo de ente, escolhe entre esses, conforme dissemos, o ente exemplar, a presença (*Dasein*). A presença tem diante de si um primado com relação aos demais entes, pois ela é o ente ek-sistente, aberto à possibilidade de ser.

No segundo capítulo nos encaminharemos para a analítica da presença, dando início ao estudo dos elementos constitutivos do ente tomado por Heidegger enquanto exemplar em sua trajetória fenomenológica rumo à questão do sentido de ser. Nesse capítulo também analisaremos as razões pelas quais o autor escolhe esse ente entre os demais e como ele aparece no mundo pelo modo da ocupação.

Após nos dedicarmos ao estudo da analítica da presença, e tendo-a entendido como ente ek-sistente, nos dedicaremos a investigar em nosso terceiro capítulo o “onde” essa mesma ec-sistência se dá. Heidegger entende a presença enquanto ser-no-mundo, pois esta se dá sempre em um mundo, relacionando-se com os entes que nele são encontrados de acordo com o modo pertinente a cada categoria de ente, que, por sua vez, compõe todo o escopo conjuntural do mundo da presença, mundo este que não é entendido como lugar físico, mas como uma rede de articulação de significação. É no mundo que a presença manifesta o seu ser

enquanto cura. Esta se dá em diferentes modos, para com os entes simplesmente dados, no modo da ocupação, e para com a co-presença, enquanto preocupação. Sendo o ente existente, ou seja, aberto à possibilidade de ser, a presença não é entendida como uma substância, algo já dado, a presença é um dar-se, um vir-a-ser. Justamente por isso não pode ser entendida ao modo dos entes simplesmente dados, ou ainda como na definição clássica de animal racional, na qual o ser de possibilidade da presença lhe é negado. Tal definição tematiza a presença colocando-a no mesmo patamar dos entes simplesmente dados, fechados à possibilidade de ser. A presença é entendida aqui – e queremos mostrar isso ao longo do trabalho proposto –, bem ao contrário, como um poder-ser, e sua essência um ter-de-ser, que é em si pura possibilidade.

1. ENCAMINHAMENTO DA PERGUNTA “O QUE É O HOMEM?” A PARTIR DA NECESSIDADE DA INVESTIGAÇÃO DO SENTIDO DE SER.

1.1. Retomada da questão do Ser.

Heidegger dá início a *Ser e tempo* citando um parágrafo do diálogo platônico *O Sofista*¹, no qual o filósofo aponta desde então um possível distanciamento da questão do ser. Essa questão é considerada vital para a filosofia - pois foi a responsável por dar fôlego ao pensamento dos primeiros filósofos – que, segundo Heidegger, caiu no esquecimento. É possível observar aqui certo distanciamento dessa questão inicial e fundante, ora por desinteresse ante a complexidade da mesma, ora por certa presunção epistemológica, que, erroneamente, considera a questão do ser como superada², colocando-a em segundo plano e fazendo com que seja apresentada de maneira secundária.

Para o filósofo o termo “ser” encontra-se desgastado de sentido pelo constante e indevido uso. Sempre nos movemos em uma compreensão de Ser, pois, de alguma forma, estamos imersos nela e, por isso, não somos capazes de vislumbrar a complexidade e profundidade da questão.

Para se observar de modo eficaz qualquer ente, o observador precisa estar naquilo que Heidegger denomina de “distância necessária”. Com isso, o autor mostra que aquele que se encontra demasiadamente próximo do ente observado não consegue abarcar em sua análise a totalidade do ente em questão, estando assim implicado em uma visão reduzida, parcial e marcada pela superficialidade.

Por estarmos cotidianamente imersos em alguma compreensão de ser acabamos por não tomar a distância necessária da questão e do questionado. Essa falta de distanciamento faz com que nossa compreensão seja mediana e rasa, visto que, ao afirmarmos “algo é”, permanecemos fixados no “é”, sem saber o que de fato o ser significa³. O desconhecimento do sentido do ser é entendido como causa da ocorrência de tal uso, fazendo com que ser se torne o termo mais universal e, por isso, mais vazio de sentido⁴, originando a aporia na qual vive a humanidade desde Platão até o presente tempo.

Tal distanciamento do ser tem como consequência a gradual transformação da Filosofia em *técne*, o que faz com que ela deixe de pensar o ser e vá, paulatinamente, encaixando-se nos moldes das ciências particulares, tornando-se tão somente uma técnica, que toma por objetivo explicar as causas últimas⁵.

Heidegger ressalta que no início do diálogo *O Sofista*, utilizado como epígrafe a *Ser e tempo*, existe um erro metodológico. O autor observa que, para compreender o sentido de ser nossa metodologia não deve consistir em “contar histórias”, pois isso levaria a “não determinar a proveniência do ente como ente reconduzindo-o a um outro ente, como se ser tivesse o caráter de um ente possível”⁶. A não determinação do ente por si mesmo acabaria por conduzir-nos à determinação deste por algum outro ente possível, e não ao ser dos entes. Se supuséssemos o ser com o caráter de um ente possível estaríamos simplesmente a entificar

¹ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução Márcia Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 41.

² Ibidem, p. 37.

³ Ibidem, p. 41.

⁴ Ibidem, p. 37.

⁵ HEIDEGGER, Martin. **Sobre o Humanismo**. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2009. p. 30.

⁶ HEIDEGGER, 2016, p. 41.

o ser, reduzindo-o a uma categoria particular, completamente inadequada ao caráter universal que lhe é próprio, resultando, porém, em uma compreensão equivocada.

Partindo da leitura do segundo parágrafo de *Ser e tempo*, Schürmann⁷ infere certa intencionalidade em tal possível abandono – ou aporia – da questão do Ser. Segundo ele, a responsabilidade pelo velamento do Ser não cabe a outro, se não a ele mesmo. Afirma Schürmann: “aqui é sugerido que não é por mero acaso que, entre Platão e nós, a questão do Ser tenha sido ‘esquecida’, e que a responsabilidade de tal esquecimento se encontre, por assim dizer, no Ser ele mesmo”.⁸ Nisso podemos perceber a aporia fundamental em *Ser e tempo*. Martin Heidegger não pretende encerrar na obra a questão do Ser, mas empreende um movimento de retomada dessa questão fundamental, procurando reposicioná-la em seu lugar originário dentro do pensar filosófico.

Compreendendo que a questão do sentido do Ser estava legada ao esquecimento, o autor realiza sua retomada não apenas através da filosofia moderna ou contemporânea, mas, sobretudo, através dos pensadores originários. Ao observar o diálogo *O Sofista*, podemos notar certa admiração do estrangeiro ao perceber que nada sabia sobre a questão do Ser. Heidegger parte daí para apresentar-nos o fato do esquecimento da questão, fundamentando assim a necessidade da retomada.

Partindo do pressuposto de que podemos atribuir a responsabilidade do velamento do Ser a ele mesmo, pois este ao mesmo tempo em que se dá se recusa⁹, é possível perceber que aí se estabelece um movimento, uma tensão, entre o velamento e o desvelamento. Tal movimento se dá de modo semelhante ao conceito grego de *Alétheia*, termo comumente utilizado para designar “verdade”.

De maneira similar ao termo “ser”, a palavra “verdade” está posta na cotidianidade como algo de corrente uso e, por ser rotineiramente usada, acaba também por ter seu sentido esvaziado. Dentre outros temas, Martin Heidegger também deita a sua atenção sobre a questão da verdade, visto ser esta uma questão pertinente ao estudo da questão do Ser, que ocupa lugar de destaque em sua obra.

Diante da palavra “verdade”, Heidegger apresenta um questionamento que consiste na investigação acerca da essência da verdade. Para tanto, é preciso posicionar-se fora do ambiente de uso rotineiro do termo, ou seja, fora do senso comum. Assim como um carpinteiro ao usar o serrote não se questiona sobre a essência de tal objeto, mas apenas faz uso deste, do mesmo modo o ser humano, quando imerso no ambiente cotidiano e conduzido sob o paradigma do senso comum, não se questiona sobre o que é a verdade. Nesse caso o uso da palavra é realizado no modo rotineiro, sem que seu real significado e essência sejam observados.

Em seu texto *Sobre a essência da verdade*¹⁰, Heidegger propõe o questionamento a respeito daquilo que seja a verdade. Ele acena:

Dizemos, por exemplo: “é uma verdadeira alegria colaborar na realização desta tarefa”. Queremos dizer que se trata de uma alegria pura, real. O verdadeiro é o real. Assim falamos do ouro verdadeiro distinguindo-o do ouro falso. O ouro falso não é realmente aquilo que apresenta. É apenas uma

⁷ **Reiner Schürmann**, OP, Ph.D. (4 de fevereiro de 1941 - 20 de agosto de 1993) foi Professor de Filosofia na New School for Social Research em New York City.

⁸ SCHÜRMAN, Reiner. Introdução: situando Ser e Tempo. In: LEVINE, Steven. (Org.). **Sobre o Ser e Tempo de Heidegger**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016. p.101.

⁹ HEIDEGGER, 2009, p. 58.

¹⁰ HEIDEGGER, Martin. Sobre a Essência da Verdade. In: _____. **Conferências e Escritos Filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 155. (Coleção os Pensadores)

“aparência” e por isso irreal. O irreal passa pelo oposto do real. Mas o ouro falso é, contudo, algo real. É assim que dizemos mais claramente: o ouro real é o ouro autêntico. Mas um e outro são “reais”, o ouro autêntico não o é nem mais nem menos que o falso. O verdadeiro do ouro autêntico não pode, portanto, ser simplesmente garantido pela sua realidade.¹¹

Cotidianamente a verdade é entendida como realidade. No uso comum da linguagem atinge a denominação de verdadeiro aquilo que de alguma maneira transmite e pode ser identificado como real. Heidegger observa que o caráter de real não é suficiente para conferir veracidade aos entes. Como dito na citação acima, podemos entender, então, que nesse prisma a verdade não se encontra afinada com a ideia que se tem de realidade, mas está para além dela.

Heidegger observa que a palavra verdade pode ser entendida de dois modos distintos. Um deles é a verdade conforme o pensamento latino que consiste na adequação da mente à coisa, ou ainda a adequação da coisa à mente. Essas duas formulações tentam expressar a essência da *veritas* latina¹².

A primeira formulação da *veritas* exprime um sentido de conformidade do intelecto que observa como o ente que é observado, ou seja, o intelecto humano estabelece uma ligação relacional entre a coisa observada e sua essência. Em tal relação, o intelecto humano buscaria e chegaria ao conhecimento da essência do ente observado. Tal concordância entre o intelecto humano e o ente estudado seria o fator de atribuição da verdade a coisa.

A outra formulação de *veritas*, adequação da coisa à mente só pode ser entendida corretamente dentro de uma perspectiva teológica, segundo a qual tudo o que há no mundo é entendido como coisa criada (*ens creatum*) pelo intelecto divino (*intellectus divinus*). Nessa perspectiva, a conformidade entre as coisas criadas e o intelecto divino é o que confere às mesmas o caráter de verdade. Isto posto, entendemos que o intelecto humano também é entendido como coisa criada, ou seja: “como faculdade concedida por Deus, o intelecto humano deve adequar-se à ideia. [...] se todo ente é ‘criado’, sobre o fato de a coisa e a proposição serem igualmente conformes com a ideia e serem, por isso, coordenados um ao outro a partir da unidade do plano da criação”¹³. Seguindo esse raciocínio observamos que essa perspectiva da *veritas* latina está apoiada em três elementos fundantes: a ideia de um intelecto divino, criador de tudo o que há e é; um princípio essencial originário de cada ente, correspondente ao princípio criado pelo intelecto divino; o intelecto humano que também é uma coisa criada, mas, sobretudo, um dom cedido ao homem pelo intelecto divino. Heidegger observa que a partir desse paradigma a verdade pode ser compreendida como uma adequação do intelecto humano à ideia do ente previamente concebida no intelecto divino. A concepção de verdade dar-se-ia aqui por meio da lógica de unidade universal presente na criação que seria responsável por estabelecer as bases de adequação entre os três elementos.

Heidegger aponta que a verdade, enquanto *veritas*, em ambas perspectivas expostas acima, se dá no âmbito relacional, visto ser uma adequação. Desse modo, a não-verdade, ou falsidade, seria entendida como uma não-adequação entre o intelecto e a coisa.

A essência da adequação consiste na relação entre o intelecto e a coisa. O filósofo observa que tal relação prescinde de determinação, pois, sem esta, tende a cair no vazio. Tal determinação é fornecida pela enunciação apresentativa, que deixa com que o ente siga enquanto objeto de investigação, diz aquilo que a coisa é e exprime tal qual é. A esse tipo de enunciação é atribuído o caráter de “apresentativa”, ou seja, a enunciação aqui dada não pode

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem, p. 156.

¹³ Ibidem.

ser entendida como mera enunciação, mas como aquela que deixa com que o ente venha à Presença. Há de se convir que a apresentação não possua aqui caráter de passividade, mas implica em um assentimento claro nesse “deixar”. A apresentação é em si propositiva.

A enunciação apresentativa possui com o ente apresentado uma relação de referência que se dá na abertura. De acordo com Heidegger toda relação de abertura, ou seja, toda relação que instaura uma abertura para algo, consiste em um comportamento. Nesse, o ente, já entendido aqui como previamente manifesto se pro-põe, ou seja, se põe diante da enunciação conformando-a a si mesma, pois somente assim pode ser estabelecida uma relação de conformidade nesses moldes.

De acordo com essa concepção, a relação que possui conformidade entre o ente e o intelecto é entendida como verdadeira. A enunciação recebe sua veracidade da abertura do comportamento. Somente através da abertura aquilo que é manifesto pode tornar-se adequado e, portanto, verdadeiro.

O entendimento de verdade acima apresentado encontra-se fundado em uma perspectiva teológica, o que acaba por reduzir a investigação sobre a essência da verdade. Acerca disso Heidegger acena que:

Se, enfim, tomarmos a redução da verdade da proposição à verdade da coisa, por aquilo que ela significa ordinariamente, a saber, por uma explicação teológica, e se procurarmos manter inteiramente depurada a determinação filosófica da essência de qualquer intromissão da teologia e se reduzíssemos o conceito de verdade à verdade da proposição, então nos encontramos, ao mesmo tempo, com uma tradição antiga do pensamento, ainda que não a mais antiga, segundo a qual a verdade consiste na concordância (*omóiosis*) com o objeto (*pragma*).¹⁴

Visando preservar a investigação acerca da verdade da redução a uma perspectiva teológica, o autor procura desvencilhar-se do entendimento da verdade enquanto *veritas* latina. Conforme a perspectiva heideggeriana, a verdade originária não possui sua morada original na proposição, encontra-se posta para além dela, ultrapassando a simples noção de adequação fundada em uma interpretação teológica dos entes.

Para Heidegger a verdade originária não tem sua morada original na proposição, visto que sua essência é aqui entendida como liberdade. É nela que se encontra fundada toda a condição de possibilidade de ação, no que se inclui a ação de conhecer, sendo a mesma liberdade entendida como “fundamento da possibilidade intrínseca daquilo que imediata ou geralmente é admitido como conhecido”¹⁵. A liberdade se manifesta como aquilo que deixar-ser o ente. Esse deixar-ser nada mais é do que um entregar-se ao ente no seio do aberto. Esse “aberto” é entendido aqui conforme a perspectiva grega da verdade, a *Alétheia*, termo usado para designar abertura, desvelamento.

Todavia é necessário ressaltar que esse entregar-se ao ente no seio do aberto não significa de forma alguma um perder-se no ente, mas é, sobretudo, um afastar-se desse mesmo ente estudado no intuito de que haja uma “distância necessária” para que o ente se manifeste. Mas a manifestação do ente no seio do aberto apenas pode dar-se a partir da liberdade, entendida aqui como a essência da verdade. A liberdade consiste no abandono ao desvelamento do homem enquanto tal. Diante disso somos levados a entender que Heidegger não percebe a liberdade como um atributo humano, ao contrário, para o filósofo não é o homem que tem a liberdade, mas é a liberdade que tem o homem. Somente na liberdade o ser

¹⁴ Ibidem, p. 157.

¹⁵ Ibidem, p. 160.

humano pode questionar-se sobre o ser dos entes, e é a partir desse questionamento que o desvelamento do ente se realiza na abertura.

Levados pelo senso comum e pelo uso corriqueiro de algumas terminologias corremos o risco de atribuir o grau de revelação dos entes à soma dos entes conhecidos, o que não procede, visto que, para o pensador, é justamente onde o ente é pouco conhecido que impera a possibilidade do conhecimento de sua totalidade¹⁶. Esse pouco conhecimento é base para o conhecimento da totalidade, pois é o oposto da superficialidade, onde os entes são constantemente observados. No âmbito das ciências particulares, por exemplo, existe aí o risco de uma compreensão superficial do ente, condicionada ao conhecimento técnico dos aspectos pertencentes ao ente em questão, fazendo com que a investigação detenha-se em um simplismo que impossibilita o conhecimento da totalidade do ente, bem como de sua manifestação.

É preciso destacar que o deixar-ser do ente dispõe a presença com o ente em sua totalidade. Entretanto, a totalidade do ente não se deixa captar através das características que o ente manifestou, ao contrário, dá-se em um manifestar-se, ou seja, no interior de um processo que é dado de modo contínuo, em uma ação não encerrada, mas presente.

Todavia, faz-se necessário trazer a lume o fato de que para que algo se desvele o mesmo precisa estar velado. O velamento é aqui entendido como a recusa do desvelamento, não o admitindo nem como privação, mas é pensado a partir da verdade enquanto desvelamento. A não-verdade (velamento) está implicada na essência da verdade, pois para que haja o desvelamento se faz necessário o velamento. Desse modo entendemos que na perspectiva heideggeriana da verdade, velamento e desvelamento acabam por dar-se em um processo contínuo, em uma tensão fundamental que produz o movimento da *Alétheia*, verdade no sentido grego do termo. Isto é, a dialética constante do esconder-se e revelar-se do ente, de modo que este nunca se apresente plenamente revelado a quem o observa.

Semelhantemente ao que ocorre com a verdade, é necessário compreender que esse desvelar do ser não se dá de maneira gradual e ascendente, de modo que o ser não se dê a conhecer em sua integralidade, estando completamente desvelado. O que ocorre aqui é o estabelecimento de uma tensão fundamental constante entre o velamento e o desvelamento, na medida em que o ser se mostra e também se oculta.

Não é possível supor que apenas o desvelamento pertença ao Ser. Schürmann apresenta que, “Além disso, precisamos compreender que o velamento pertence essencialmente ao ser, ao menos como é pensado em *Ser e tempo*”¹⁷. A questão do ser, para Heidegger, está marcada por esse constante e presente movimento de velamento e desvelamento, não sendo possível afirmar que um seja melhor ou mais nobre que o outro, visto que ambos constituem a esfera relacional entre o ente e o ser dos entes.

Em *Ser e tempo*, Martin Heidegger não pretende esgotar a questão, oferecendo uma resposta à pergunta. O autor pretende reposicionar a questão do sentido do Ser fazendo com que esta retome sua centralidade na Filosofia, entendida aí por Heidegger como Ontologia Fundamental, visto que o autor entende Filosofia como a busca do ser enquanto tal.

1.2. A via fenomenológica e a necessidade de reformulação da questão.

Ao observarmos a filosofia na perspectiva heideggeriana, ou seja, como Ontologia Fundamental, percebemos que a retomada da questão do ser é fundamental para sua constituição, pois, a partir desse prisma, tal questão é aqui entendida como basilar.

¹⁶ Ibidem, p. 163.

¹⁷ SCHÜRMAN, 2016, p. 113.

Com o objetivo de retomar a questão do ser e de reposicioná-la em seu lugar de destaque no pensamento filosófico, Heidegger lança mão do viés fenomenológico. Como visto acima, o ser não se revela totalmente, não está dado em sua inteireza, mas encontra-se em um constante movimento de velamento e desvelamento.

Tendo em vista o dar-se e recolher-se do ser, a fenomenologia deita seu olhar sobre o *Phainomenon*, que significa aquilo que pode ser observado, que está na luz (*Phos*), ou seja, aquilo que o ser descerra de si mesmo.

Esse descerrar do ser ocorre através dos entes, pois se entende que todo ser é ser de um ente. Nessa perspectiva, Heidegger cita¹⁸ uma sentença aristotélica retomada por Tomás de Aquino: “uma compreensão de ser já está sempre incluída em tudo aquilo que se apreende do ente”. Deste modo, pode-se dizer que o ser se manifesta e deixa mostrar, permitindo-se observar através do ente, ou seja, é através daquilo que se pode apreender do ente, daquilo que está posto na luz, que o ser dos entes se dá.

Partindo da análise da sentença aristotélica podemos inferir que o ente constitui uma via de acesso ao ser. Apesar da aparente segurança, essa via possui limitações, visto que o âmbito de articulação do ser, ao qual se pretende chegar, é geral, ou seja, opera na universalidade, ao passo que o ente se articula em âmbito particular. Nisso podemos observar que, mesmo sendo constituído como via de acesso ao ser, o ente não é capaz de abarcar em si a totalidade do ser. Supor que seja possível ao ente a compreensão total do ser constitui um erro crasso, pois seria o mesmo que limitar o ser ao ente, reduzindo assim o caráter geral ao particular.

Tomando por base o fato de que o ser não se limita ao ente, pode se seguir, equivocadamente, a afirmação de que o ser pudesse ser concebido como uma espécie de “região suprema do ente”. Tal inferência é falha, pois se o ser se encontrasse em alguma região suprema do ente, estaria de certo modo implicado ou determinado pelo ente. Entender o ser como a região superior dos entes é o mesmo que entificá-lo, fixando-o em uma perspectiva indevida imputando-lhe determinação, limitação, através do ente.

Os entes se articulam em caráter particular, dentro de gênero e espécie, o que faz com que exijam definição. Contrariamente, o ser possui caráter universal, o que torna impossível sua delimitação dentro de uma generalidade específica. A tradição filosófica entende o ser como um *Transcendens*, pois transcende, ultrapassa toda e qualquer definição genérica¹⁹ prescindindo dessas. Sendo assim, podemos entender que o ser não pode ser fixado por nenhum ente, ao passo que todo ente é, de algum modo, determinado pelo ser.

Tendo em vista o fato de o ser se articular em caráter universal, pode-se observar que este não suporta definição, chegando a ser entendido por Hegel como “o imediato indeterminado”²⁰, dada a universalidade do mesmo conceito. É importante ressaltar que, no que tange à problemática do ser, o caráter de universalidade não está necessariamente vinculado à clareza do próprio conceito em si, ao invés disso a universalidade do ser acaba por tornar o conceito mais obscuro e, por isso, necessitado de investigação.

Dado o caráter de universalidade do ser, podemos entender que, diante de sua extensão, o mesmo termo acaba por tornar-se indefinível. Mas, mesmo com a impossibilidade de definição, Heidegger entende que “A indefinibilidade do ser não dispensa a questão de seu sentido; ao contrário, justamente por isso a exige”²¹, ou seja, é justamente a indefinibilidade que demanda o questionamento sobre o sentido do ser ao invés de dispensá-lo.

¹⁸ HEIDEGGER, 2016, p. 38.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem, p. 39.

Diante de tal demanda, Heidegger entende como necessária a retomada da questão do sentido do ser, dada a urgência de tal questão. Ele observa que o hiato existente entre os pensadores originários e nós, no transcurso da história da filosofia, fez com que muitos preconceitos fossem se acumulando junto a essa questão fundamental. A esse respeito assinala:

Assim o exame dos preconceitos tornou ao mesmo tempo claro que não somente falta a resposta à questão do ser, mas que a própria questão é obscura e sem direção. Retomar a questão do ser significa, pois, elaborar primeiro, de maneira suficiente, a colocação da questão²².

Na citação acima Heidegger destaca não somente a falta de resposta à questão do ser, mas a carência de sentido na própria formulação da questão; falta de sentido que, por sua vez, deriva da má formulação da questão, que, no transcorrer do caminhar filosófico, acabou por perder seu direcionamento originário. Partindo da análise dos preconceitos, o autor observa que, para reposicionar a questão do sentido do ser em seu lugar originário, há a necessidade de reformulação da própria questão.

Diante de tal necessidade e partindo do pressuposto de que o ser se dá naquilo que nos é manifesto através dos entes, Heidegger elege como via para a reformulação da questão o método fenomenológico.

Para Heidegger, o método fenomenológico não consiste apenas na observação dos entes naquilo que eles se apresentam, mas em fazê-los aparecer, trazendo-os à presença (*Dasein*). Através dessa perspectiva, o autor propõe a investigação criteriosa do ente, fazendo-o mostrar-se, para assim buscar acessar o ser dos entes. Entendendo que a fenomenologia não está fundada na simples observação descritiva dos entes, mas em um movimento que busque alcançar o ente em seu aparecer,²³ constituindo assim uma postura de investigação ativa ante as manifestações (fenômenos) do ente.

1.3 A presença enquanto ente exemplar.

Percebe-se que em *Ser e tempo* Martin Heidegger não se obriga ao estudo de todo e qualquer ente, o que do ponto de vista epistemológico tal proposta seria inviável. Na obra em questão o autor dirige sua atenção para um ente específico dotado do caráter de presença, denominado *Dasein*, o “ser-aí”, a presença, o “ser-no-mundo”, entendido aqui como o ente mais próximo ao ser dos entes²⁴.

Segundo Paul Gerner, em *Ser e tempo* a presença [*Dasein*] possui um papel quase-constitutivo, ou seja, pode ser considerado o ente construído pelo ser²⁵. Tal proximidade da presença com o ser é identificada por Heidegger através do primado ôntico da presença. Sobre determinado ponto, o autor afirma que:

A presença não é apenas um ente que corre entre outros entes. Ao contrário, ela se distingue onticamente pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, estar em jogo seu próprio ser. Mas também pertence a essa constituição de ser da presença a característica de, em seu ser, isto é, sendo, estabelecer uma

²² Ibidem, p. 40.

²³ GORNER, Paul. **Ser e Tempo: Uma chave de Leitura**. Tradução Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 90.

²⁴ Levando em consideração o fato de que o vocábulo alemão utilizado por Heidegger não possui tradução para o português, o mesmo será substituído pela palavra “presença” conforme a tradução de *Ser e tempo* utilizada no presente trabalho.

²⁵ GORNER, op. cit., p. 196.

relação de ser com seu próprio ser. Isso significa explicitamente e de alguma maneira, que a presença se compreende em seu ser, isto é, sendo.²⁶

O ente dotado do caráter de presença, pois é o único que pode compreender o seu ser em si mesmo, o que não ocorre com os demais entes. É preciso assinalar que essa capacidade de autocompreensão não representa aqui condição de poder ou dominação, mas clarifica e evidencia a distinção existente entre a presença e os demais entes.

Ao observarmos a autocompreensão da presença, somos levados a questionar por qual motivo tal característica encontra-se nela presente. Isso ocorre, pois, dentre todos os entes, apenas ele é determinado em seu ser pela existência. É justamente a compreensão que faz deste um ente distinto dentre os outros.

Partindo daí podemos entender que a presença é o único ente que compreende a si mesmo em seu próprio ser, sabendo como, ou seja, de que modo ser. Pontuando a compreensão como modo básico da presença, inferimos que somente um ente com essas qualidades fundamentais poderia ser considerado uma via de acesso segura e viável para que se prossiga com a investigação sobre o sentido do ser.

Por deter em si tais características a presença é tomada por Heidegger como ente exemplar no transcorrer do caminho de busca pelo ser dos entes²⁷. Desse modo, a pergunta sobre o sentido do ser só pode ser remetida à presença, o ente perguntado da questão, visto que nenhum outro ente nos aproximaria tanto do ser quanto a presença.

Isso ocorre, pois entre os entes somente a presença possui a prerrogativa da existência. Heidegger esclarece que o termo “existência” é composto pela junção de dois termos latinos, *sistere*, que em tradução livre pode ser entendido como “estar, ser, colocar, por, pousar, alguém ou algo sob alguma coisa”²⁸, antecedido pela proposição *ek (ex)*, que denota movimento de dentro para fora. Desse modo, a concepção heideggeriana de existência acaba adquirindo assim sentido de saída (de estar aí fora, no aberto) enquanto um projetar-se.

A partir da etimologia acima exposta, o autor aponta três compreensões comuns do termo “existência”: “como movimento de dentro para fora, como expresso na proposição; a instalação que circunscreve e delimita um estado e um lugar; uma dinâmica contínua de estruturação em que se trocam os estados, as passagens e os lugares”²⁹. Heidegger observa que tais compreensões encontram-se no meio meramente vocabular, o que propicia certo desgaste semântico por seu uso contínuo, sendo colocadas assim na esfera do senso comum. Vale ressaltar que, mesmo esvaziadas de sentido, o autor não descarta a importância destas concepções para o entendimento da existência. No entanto, há de se convir que tais asserções carecem de maior clareza e profundidade em suas respectivas composições. Partindo delas e pretendendo levar a termo a tarefa de esclarecer o conceito de existência, Heidegger apresenta a seguinte solução:

Devido à pregnância desse conjunto semântico é que *Ser e tempo* reservou “existência” para designar toda a riqueza das relações recíprocas entre presença e ser, entre presença e todas as entificações, através de uma entificação privilegiada. Nessa acepção só o homem existe; a pedra “é”, mas não existe; o carro “é”, mas não existe. Deus “é”, mas não existe.³⁰

²⁶ HEIDEGGER, 2016, p. 48.

²⁷ SCHÜRMAN, 2016, p. 116.

²⁸ SOUSA, Francisco António de. In: SOUSA, Francisco António de. **Novo Dicionário Latino-Português**. Porto: Lello& Irmão - Editores, 1958. p. 927.

²⁹ HEIDEGGER, 2016, p.562.

³⁰ *Ibidem*.

A partir da citação acima é possível compreender o que é a existência dentro da perspectiva heideggeriana. Nela a existência é concebida no panorama relacional que se dá entre a presença e o ser, servindo para denominar toda a riqueza das relações estabelecidas entre a presença e o ser e entre a presença e as demais entificações. Desse modo podemos inferir que Heidegger lança mão de um entendimento de existência em um plano superior e diverso do que comumente é usado.

Heidegger utiliza esse termo em seu sentido latino, ou seja, o lançar-se para fora de si estando aberto à possibilidade: esse é o sentido de “ek-sistência³¹”. Para o filósofo, ek-siste aquele ente que não possui sua essência de modo pré-determinado ou acabado. Isso decorre do seguinte modo: o ente “pedra” não está no aberto da possibilidade de ser; “pedra” sempre será “pedra”, não podendo ser outra coisa, pois se encontra fixada, fechada na sua condição de ser, portanto não está aberta à possibilidade de “ek-sistir”, no sentido heideggeriano do termo.

Entendendo a presença como um contínuo dar-se, como um ente que se encontra constantemente em um movimento de vir-a-ser, observamos que a questão da ec-sistência só pode ser esclarecida nela mesma. A presença compreende a sua ec-sistência enquanto ek-siste. Esta não é compreendida a priori e nem a posteriori, mas durante o caminho da própria ek-sistência. Esse é o dar-se da essência na ec-sistência em si mesma por Heidegger como “primado ontológico”, pois está baseado na própria ek-sistência da presença.

No tocante a compreensão, é preciso entender que a presença é o único ente capaz de compreender seu próprio ser em si mesmo. O autor ressalta que “a compreensão de ser é em si mesma uma determinação do ser da presença. O privilégio ôntico que distingue a presença está em ela ser ontológica³²”. A palavra compreensão encontra-se aqui traduzindo o termo alemão *verstehen*. A esse respeito Gerner esclarece que:

No sentido ontológico de *Verstehen*, o que é compreendido é ser, *Dasein* compreende seu próprio ser, ser como existir [ec-sistir]. Se *Verstehen* é saber como, então, na compreensão o *Dasein* [a presença] sabe como ser. Tal compreensão é a sua capacidade de ser.³³

É na compreensão que a presença se lança no aberto da possibilidade de ser, ou seja, na ec-sistência. Entende-se aqui que a compreensão consiste no “saber lançar-se” da presença no mundo, unindo nesse lançar a essência e a ec-sistência, tanto no que concerne ao projetar-se como também no caráter de “jogado” ou “lançado”, dos quais trataremos mais adiante.

Vale ressaltar que, em se tratando do ente dotado do caráter de presença, a essência se dá na ec-sistência, ao passo que o primado ontológico necessita do ôntico para manifestar-se. Na compreensão heideggeriana da presença, essência e ec-sistência não constituem modos isolados, mas contíguos, dando-se conjuntamente.

Ao considerarmos os três primados da presença (Ôntico, ontológico e ôntico-ontológico) enunciados por Heidegger em *Ser e tempo*³⁴, podemos inferir que, dentre os demais entes, a pergunta sobre o sentido do Ser só pode ser direcionada à presença e a nenhum outro ente, dada a sua singularidade.

Partindo de uma interpretação um tanto quanto superficial de *Ser e tempo*, pode-se dizer que a obra começa a tratar da presença como um ente des-substancializado. É preciso

³¹ Conforme se pode observar, adotamos a grafia do termo “existência” com o correspondente a partícula “ek” e ao verbo “sistere”, separados por hífen, visando melhor demonstrar o sentido heideggeriano do termo.

³² HEIDEGGER, 2016, p.48.

³³ GORNER, 2007, p. 94 [acréscimo nosso].

³⁴ HEIDEGGER, op. cit., p.49.

entender aqui que Heidegger apenas dá continuidade ao processo de des-substancialização iniciado por pensadores anteriores, como Kant e Hegel, por exemplo.

Esse processo de des-substancialização do sujeito consiste em uma recusa à observação deste por moldes aristotélicos. O Estagirita entendia o homem (presença) como ente distinto dos demais animais simplesmente pelo fato deste ser dotado de razão. Sobre isso, acena Shürmann:

O que Heidegger pretendia superar em *Ser e tempo* era a tradicional compreensão do homem [a presença] como um ente, uma *rés*, uma coisa entre as outras - dotada, não de clorofila como algumas plantas, nem de asas ou barbatanas como alguns animais, mas de *animal rationale*.³⁵

Partindo da leitura de *Ser e tempo* realizada por Shürmann, podemos observar as motivações que levam Heidegger a escolher a presença. Fica claro que, em sua retomada à questão do Ser, Heidegger pretende concentrar os esforços de sua investigação fenomenológica não em um ente distinto dos demais pela racionalidade, ou por qualquer outra característica aditiva, que possa ser acrescentada ou adjetivada posteriormente. Heidegger elege um ente específico, que, pelo primado ôntico e ontológico - ou seja, que, por ele mesmo, sem necessitar de reconhecimento ou adição - está mais próximo ao ser dos entes.

Partindo das afirmações acima, podemos constatar que o filósofo não entende a presença como uma *rés*, uma coisa que está aí encerrada naquele modo de ser, determinada por algo que a “sustente por baixo”³⁶, como uma substância. A presença é entendida aqui como um processo³⁷, motivo pelo qual a ela não possa ser atribuído o caráter de personalidade, a exemplo do animal racional de Aristóteles.

Por ser concebido como um ente sem substância, a presença não é determinada previamente por coisa alguma, não há nada que seja anterior a ela fixando-a a uma determinada condição inalterável. O que faz com que este ente dotado do caráter de presença esteja sempre aberto à possibilidade de ser, não estando fixado a um modo de ser específico, podendo ser assim compreendido como “Um vivente, sim, mas definido por um modo de ser que é pura possibilidade. Melhor, que é possibilidade de e para possibilidade”³⁸. A abertura à possibilidade de ser constitui o caráter fundamental da presença.

É no “*Da*” do *Dasein* (no “pre” da presença), que se encontra essa abertura de possibilidade de ser. Heidegger entende que a essência da presença está em ter de ser³⁹. O ter de ser da presença, portanto, não deve ser lido como um dever ser, assemelhado a moldes morais ou então impostos à presença por algum outro ente estranho a ela. A presença tende a ser, pois essa é a sua possibilidade, ao passo que não ser não se encontra no horizonte possível para o ente dotado do caráter de presença.

Ao mencionarmos a abertura à possibilidade de ser somos de pronto levados a questionar onde se dá essa abertura. Para Heidegger, a presença tem sua abertura de possibilidade de ser no tempo. A ec-sistência da presença se dá no tempo, pois é nele e somente nele que ela pode simultaneamente abrir-se à possibilidade de ser e lançar-se no mundo. Nisso está posta uma distinção fundamental entre a presença e os seres simplesmente dados que se encontram cerrados em sua essência, pois não estão no aberto da ek-sistência, visto que já são e não podem ek-sistir.

³⁵ SCHÜRMAN, 2016, p. 102 [acréscimo nosso].

³⁶ Ibidem, p. 89.

³⁷ Ibidem, p. 103.

³⁸ FOGEL, Gilvan. **Sobre o homem e a história**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019. p. 23.

³⁹ HEIDEGGER, 2016, p. 90.

Entendendo o ter de ser como a essência da presença, Heidegger aponta dois modos gerais de possibilidade de ser do: o modo próprio e o impróprio. Neste sentido, pode-se dizer que o ente dotado do caráter de presença ec-siste própria ou imprópria⁴⁰. Para o filósofo, o fato de a presença ec-sistir, em um desses modos distintos, está sempre em sua responsabilidade. Heidegger afirma:

O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser desse ente é sempre cada vez meu. Em seu ser, isto é, sendo, este ente se relaciona com o seu ser. Como um ente desse ser, a presença se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser.⁴¹

Em seu “sendo” a presença encontra-se intrinsecamente relacionada com seu próprio ser, possuindo a responsabilidade de assumi-lo própria ou imprópria. Em qualquer um dos modos possíveis a presença ec-siste, seja indo ao encontro de seu ser, modo próprio, ou afastando-se dele, modo impróprio.

Os modos próprio e impróprio remetem aqui à qualidade de propriedade, ou seja, a presença se apropria do ser. Neste sentido, está em jogo tomá-lo (o seu modo de ser) para si como seu, pois, como dito acima, “o ser desse ente é sempre e cada vez meu”⁴². Aqui é empregado o pronome possessivo na primeira pessoa singular – “meu”. Nisso entende-se que o modo próprio consiste em apropriar-se do ser, indo ao encontro dele, enquanto o impróprio está em caminhar em sentido contrário ao sentido do ser.

De maneira geral e seguindo uma linha hermenêutica (rasa, superficial) de *Ser e tempo*, poderíamos entender que o “melhor” para a presença seria permanecer constantemente no modo próprio de ser, entendendo este como bom e o impróprio como ruim. Isso consiste em um crasso equívoco, pois ambos os modos de ek-sistência são constitutivos da presença.

No entanto, Heidegger analisa a dinâmica dos dois modos de ek-sistência da presença de modo diverso ao mencionado anteriormente. Para o pensador não é possível que a presença permaneça constantemente no modo próprio de ec-sistência, pois se só ek-sistisse nele não seria capaz de reconhecê-lo como tal, ao passo que não haveria aí um contraponto, como um parâmetro que viesse a possibilitar tal reconhecimento. Semelhantemente à necessidade de existência concomitante de claro e escuro, frio e quente, positivo e negativo, cada um desses precisa de seu oposto para reconhecer-se como tal em uma dinâmica apofática. Do mesmo modo, para que a presença se reconheça no próprio, necessita do impróprio, e vice e versa.

Para Heidegger o modo impróprio é também constitutivo da presença, pois é ao perceber-se no impróprio que ela pode saltar para o próprio. Há aí uma tensão substancial no tocante aos modos de ec-sistência da presença. Tal movimento assemelha-se à *alétheia* enquanto dinâmica constante de velamento e desvelamento. Partindo de tal raciocínio pode-se dizer, então, que propriedade e impropriedade são conjuntamente modos constitutivos da presença, dando-se em um movimento de alternância constante.

Segundo Heidegger, enquanto imersa na cotidianidade mediana, a presença, pode encontrar-se em um estado de indiferença modal⁴³. É possível que esteja ec-sistindo própria ou imprópria, mas não detém sua atenção sobre o modo com o qual está tendo de ser, ou seja, em sua cotidianidade não inclina sua capacidade reflexiva sobre seu modo de ec-sistência. A presença, quando imersa na cotidianidade mediana, não se aplica à reflexão sobre

⁴⁰ Ibidem, p. 98.

⁴¹ Ibidem, p. 85.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem, p. 98.

seu modo de ec-sistência, ao contrário, simplesmente ec-siste, ocupa-se no ter de ser constitutivo de sua essência.

Em *Ser e tempo*, a indiferença modal na qual a presença pode se encontrar, enquanto ente imerso na cotidianidade mediana, pode ser rompida a partir da percepção de finitude. A presença adquire tal percepção na perspectiva do ser-com, isto é, no contato com outro ente dotado do caráter de presença, ou seja, a presença não é capaz de, por si mesma, perceber sua finitude. Partindo daí podemos inferir que a morte a ser percebida nunca é a do próprio, é sempre a do outro que passa a ser um Ser-não-mais-aí. Heidegger acena:

(...) A morte se desvela como perda e, mais do que isso, como aquela perda experimentada pelos que ficam. Ao sofrer a perda, não se tem acesso à perda ontológica como tal, 'sofrida' por quem morre. Em sentido genuíno, não fazemos a experiência da morte dos outros. No máximo, estamos apenas 'juntos (...)'.⁴⁴

Heidegger aponta que não somos capazes de ter a experiência da morte do outro, temos apenas a experiência do vazio, da ausência daquele que estava ali, mas não mais está. É essa percepção de ausência que provoca na presença a geração da consciência de sua finitude. Em face ao nada, o ser de presença angustia-se, tomando ciência de sua responsabilidade para com sua própria morte. É indo ao encontro do nada que a presença pode saltar da cotidianidade mediana para, a partir desse salto, reconhecer-se em seu modo de ec-sistência.⁴⁵

Ao se reconhecer finita, a presença se coloca diante de sua possibilidade mais própria e irremissível⁴⁶. A finitude possui caráter próprio, de pertença única por ser intransmissível. Nenhum outro ente tem a percepção de finitude tal qual o ente em questão. É também irremissível, pois diante dela não há escapatória nem superação. A finitude da morte na angústia faz com que a presença, de alguma forma, tome para si a responsabilidade intransferível e incomunicável do ser que é sempre seu. Desse modo podemos entender que é possível traçar uma linha direta entre a percepção da finitude da presença e o salto para sua autenticidade.

Heidegger apresenta que é diante da experiência de finitude, que a presença pode abrir-se à possibilidade de ser na autenticidade. O contato com o nada faz com que o ser da presença possa saltar da cotidianidade mediana reconhecendo seu modo de ec-sistência como próprio ou impróprio.

(...) A presença é propriamente ela mesma, apenas à medida que, enquanto ser-junto a... na ocupação e ser-com... na preocupação, ela se projeta primeiramente para o seu poder-se mais próprio e não para a possibilidade do impessoalmente-si-mesmo. O antecipar da possibilidade irremissível obriga o ente que assim antecipa à possibilidade de assumir seu próprio ser a partir de si mesmo e para si mesmo.⁴⁷

Partindo da citação acima, podemos entender que é a partir da experiência de finitude do outro que a presença se torna capaz de assumir por si mesma, não por outro, o seu próprio ser, visto que a presença é sempre sua, seu modo próprio de ec-sistência. Estando deste modo estabelecida na obra *Ser e tempo*, de Martin Heidegger, uma relação necessária entre a experiência do nada através da percepção de finitude da presença enquanto ser-para-a-morte, e o caminho de encontro à autenticidade.

⁴⁴ Ibidem, p. 312-313.

⁴⁵ Ibidem, p. 130.

⁴⁶ Ibidem, p. 335.

⁴⁷ Ibidem, p. 340.

2. ANALÍTICA DA PRESENÇA

2.1 Presença como ente livre para a possibilidade de ser.

No texto original em alemão de *Ser e tempo*, Heidegger chama o ente escolhido por ele como via de acesso ao ser (o ente exemplar) de *Dasein*. Tal designação foi substituída pela palavra “presença” na tradução para o português com a qual estamos trabalhando, por não haver correspondente em língua portuguesa para tal expressão. Há também de se levar em conta que no século XVIII a palavra *Dasein* surge com a finalidade de, no idioma alemão, substituir o étimo latino *Presentia*, que em português pode ser facilmente traduzido por presença⁴⁸.

Ao traduzir *Dasein* por presença podemos observar que há certa correspondência entre a constituição etimológica das duas palavras, Márcia Schuback acena que, “Quanto à formação do termo presença, observar: ‘pré’ corresponde a *Da* e ‘sença’, como forma derivada de ‘esse’, corresponde a *sein*”⁴⁹. Dada a citação anterior, podemos observar que não há significativa perda de sentido na substituição de *Dasein* por presença.

Ao lançar mão da expressão “*Dasein*” (presença), Heidegger observa-a como junção de duas palavras da língua alemã: “*Da*”, que significa “aí”, a abertura, o lugar do “estar em jogo”,⁵⁰ e “*sein*”, que encontra seu correspondente luso em “ser”. Desse modo, pode-se inferir primariamente que a presença é o ente no aberto para a possibilidade de ser. Para o pensador, mais que uma simples junção de palavras, *Dasein* expressa ao mesmo tempo e na mesma palavra a reunião de dois acontecimentos distintos:

Para reunir, ao mesmo tempo, numa palavra a revelação do ser com a essência do homem, como também a referência fundamental do homem à abertura (“aí”) do ser enquanto tal foi escolhido para o âmbito essencial, em que se situa o homem enquanto homem, o nome “ser-aí” [presença].⁵¹

No aberto para a possibilidade de ser, ou seja, no “*Da*” do *Dasein*, ou no “pre” da presença, podemos encontrar o lugar (região) para que haja a relação entre o ente dotado do caráter de presença e o ser através da autocompreensão que, como anteriormente apresentado, consiste no “saber ser” da presença, quer dizer: a presença “sabe como ser”, visto ser ela o único ente capaz de compreender o seu ser em si mesmo.

Faz-se preciso compreender que “aberto” no texto heideggeriano não designa por sua vez uma abertura física, material. Esse conceito deve ser aqui entendido como a “região” desde a qual e a partir da qual o real em sua possibilidade de ser e não-ser se dá ao ente dotado do caráter de presença. Há de se observar que é justamente a dinâmica da abertura que possibilita a distinção entre a presença e as demais entificações, tornando aquela mais proeminente que estas quanto à investigação do sentido do ser. Para o autor o caminho para a verdade do ser passa, necessariamente, pela investigação da essência da presença⁵². Por não estarem no aberto, as entificações, simplesmente são, ou seja, estão determinadas por um modo de ser específico. Sendo assim estas possuem uma existência⁵³ condicionada a tais modos e, portanto, fechadas à possibilidade compreensão de seu ser.

⁴⁸ HEIDEGGER, 2016, p. 561.

⁴⁹ Ibidem, p. 562.

⁵⁰ Ibidem, p. 86.

⁵¹ HEIDEGGER, Martin. Que é metafísica?. In: _____. **Conferências e Escritos Filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 81. (Coleção os Pensadores) [acréscimo nosso].

⁵² Ibidem, p. 81.

⁵³ A palavra existência aqui utilizada corresponde ao termo latino *existentia*, usado por Heidegger para denominar o modo de ser dos seres simplesmente dados.

Ao direcionarmos nossa atenção para a presença torna-se evidente seu caráter indeterminado⁵⁴, pois a presença não se encontra fixada a um modo de ser específico e estático, sendo assim pré-determinado. Tomando a abertura como traço característico estrutural da presença, podemos entender a indeterminação como parte constitutiva do ente em questão.

Todavia seria insuficiente apresentar aqui apenas o caráter indeterminado da presença. Faz-se necessário investigar o fundamento de tal “indeterminação”. Como anteriormente mencionado essa “indeterminação” advém do “pre” da presença que encontra seu correspondente no “Da” do “*Dasein*”, partícula que marca a abertura de possibilidade de ser, colocando o ente dotado do caráter de presença sempre em jogo. Ao mencionarmos tal abertura à possibilidade de ser somos levados a questionar seu princípio originário. Heidegger entende que esse estar em jogo da presença é originado a partir da experiência que a presença tem com o nada⁵⁵.

O nada, aqui proposto por Heidegger, não consiste em uma simples negação do ente (ou dos entes), tampouco se opõe como contradição ao ser como não-ser⁵⁶, não sendo este nenhum objeto nem um ente. Esse nada originário não é estudado pela ciência, visto que não se constitui como objeto de interesse para elas. As ciências têm como característica marcante o seu interesse fixado no ente e em nada além dele⁵⁷, e, por causa disso, rejeitam o nada. Se as ciências se detivessem no estudo do nada entrariam em contradição lógica. A respeito disso Heidegger acena:

O nada é justamente rejeitado pela ciência e abandonado como elemento nadificante. E quando, assim abandonamos o nada, não o admitimos precisamente então? Mas podemos nós falar de que admitimos algo, se nada admitimos? Talvez já se perca tal insegurança da linguagem numa vazia querela de palavras. Contra isso deve agora a ciência afirmar novamente sua seriedade e sobriedade: ela se ocupa unicamente do ente. O nada – que outra coisa poderá ser para a ciência que não horror e fantasmagoria? Se a ciência tem razão, então uma coisa é indiscutível: a ciência nada quer saber do nada. Esta é, afinal, a rigorosa compreensão científica do nada. Dele sabemos, enquanto dele, do nada, nada queremos saber.⁵⁸

Conforme a citação acima podemos observar que, se as ciências direcionassem seus interesses ao nada e não ao ente, feririam o princípio de não-contradição, justamente pelo fato de que, necessariamente, se encontram direcionadas cada qual a um ente ou objeto de estudo específico. O nada não pode ser empiricamente encontrado, o que o inviabiliza enquanto objeto de estudo para as ciências. Se por ventura as ciências se empenhassem no estudo do nada, procurando tornar apreensível e palpável aquilo que não consiste em objeto ou ente acabaria caindo, de acordo com o afirmado acima, em uma “querela de palavras”. O fato da impossibilidade de estudo do nada pelas ciências faz com que este seja rejeitado por elas como objeto de interesse⁵⁹. Tal impossibilidade de estudo acerca do nada retira então as ciências particulares da busca pelo fundamento da abertura.

Enquanto fundamento da abertura da presença, o nada não consiste no não e tampouco na negação do ser, pois este (o nada) é mais originário que o próprio não e que a própria

⁵⁴ FOGEL, 2019, p. 24.

⁵⁵ HEIDEGGER, 1996. p. 59

⁵⁶ Ibidem, p. 59.

⁵⁷ Ibidem, p. 52.

⁵⁸ Ibidem, p. 53.

⁵⁹ Ibidem.

negação.⁶⁰ O nada originário difere do nada vulgar, que é entendido como fruto da simples negação, ausência; ao passo que o primeiro é a origem da própria negação. Por uma leitura superficial, ou por conta de um entendimento apressado, tendemos a confundir o nada originário com o vulgo nada, entendendo-o simplesmente como um ente sem substância,⁶¹ o que é impropriedade, visto que o nada não consiste em um ente, tampouco na negação dos entes.

O fato de o nada originário ser anterior à negação e ao não faz saltar outra questão: como esse nada originário pode ser encontrado? Como buscar algo tão fundamental colocado aqui como a origem do não e da negação? Segundo Heidegger, para que o nada originário possa ser encontrado, é necessário interrogar o ente em sua totalidade. Totalidade esta que já deve estar previamente dada⁶², ou seja, para que o nada originário possa manifestar-se há a necessidade de que a totalidade do ente seja anteriormente manifestada – dada - para que possa ser negada.

Todavia, segundo Heidegger, não é possível que a presença adquira a compreensão plena do ente em sua totalidade, porém essa não-compreensão não retira a presença da imersão nessa mesma totalidade. A não-compreensão tem sua origem justamente nessa imersão da presença na própria totalidade do ente, visto que, enquanto se está imerso em algo, não existe a possibilidade da compreensão plena da realidade na qual se está submerso. Quando o ente em questão encontra-se envolto em tal realidade, não pode assim contemplá-la por inteiro, o que impossibilita a plena compreensão desta. Porém, por mais que se encontre atrelada a um ou outro ente em seu cotidiano, a presença possui certa noção, mesmo que vaga, da totalidade do ente. Até mesmo quando inserida na aparente dispersão do cotidiano, onde tudo parece indiferente e sem sentido, tal noção se mantém⁶³. Partindo disso, podemos inferir que, embora a presença não consiga compreender a totalidade do ente, essa não-compreensão não priva a presença da possibilidade de possuir certa noção da totalidade do ente.

Heidegger entende a presença como um ente humorado, ou seja, afetado por humores, dotado de humor, sentimentos. Contudo, o humor não indica aqui simplesmente um estado de ânimo. No contexto da filosofia heideggeriana, o humor é apresentado com o sentido de afinação. O autor, na versão original alemã de *Ser e tempo*, faz uso do vocábulo germânico *Stimmung*, que, derivado de *stimme* (voto, voz), “designa o estado e a interação dos diversos modos de sentir-se, relacionar-se e de todos os sentimentos, emoções e afetos bem como as limitações e obstáculos que acompanham essa integração”⁶⁴. A partir disso, podemos entender o humor como uma estrutura de afinação, de sintonização, que perpassa a ek-sistência da presença e por meio da qual não apenas percebe o mundo, mas se percebe no mundo.

A presença sempre se encontra em alguma afinação de humor, podendo certamente haver casos de falta de humor, o é aqui entendido como o enfado de si mesmo, e que por si só se distingue do mal humor. Nessa última afinação, o pre da presença, isto é, a sua abertura mostra-se para ela como um peso, pois é nela que a presença se percebe como um ente no aberto e, assim sendo, percebe também a responsabilidade que possui consigo mesma e com o seu modo de ser. Por sua vez, a presença desconhece as origens e as motivações de seus humores, posto que o aberto não se confunde aqui com conhecido. Faz-se preciso observar que tais afinações ou tonalidades de humor já estão desde sempre dadas na existência da presença, não havendo, portanto, antes ou depois, visto que desde sempre já se deram.

⁶⁰ Ibidem, p. 54.

⁶¹ Ibidem, p. 69.

⁶² Ibidem, p. 54.

⁶³ Ibidem, p. 55.

⁶⁴ HEIDEGGER, 2016, p. 573.

Independentemente de sua percepção, a presença, encontra-se influenciada por essas tonalidades afetivas que sempre já se dão. O sentir (ser afetado por) não se dá antes ou depois da constituição da presença, mas juntamente com ela em simultaneidade⁶⁵. É preciso ressaltar aqui que, por mais que o sentir não seja racionalmente pensado, independentemente da racionalidade, razão e afeto não podem ser entendidos como opostos, em uma relação antagônica, Heidegger os observa dentro de uma relação de complementaridade. Além de serem independentes da razão, as tonalidades afetivas independem também da vontade da presença e também não estão sob o seu arbítrio, ou seja, não estão sob o domínio da capacidade volitiva⁶⁶.

Na ek-sistência, a presença faz a experiência da abertura à possibilidade de ser. Essa experiência consiste em um ser afetado, atravessado por algo. É no sentir que se revela o sentido de horizonte⁶⁷, ou seja, é através das tonalidades afetivas que a presença pode perceber-se em meio à totalidade do ente, pois é pelo humor que se dá a abertura de mundo. Esse “ser atravessado por” é um elemento fundamental na compreensão que a presença possui da sua ek-sistência, tão fundamental a ponto de poder direcionar seu modo de ser, pois é a afinação de humor que conduz a presença à abertura de seu pre.⁶⁸

É através da afinação que o ente em sua totalidade se dá a presença. É nesse atravessamento que se dá o “tom”, a textura do ente que se apresenta, justamente por isso são as disposições ou tonalidades afetivas que podem postar a presença diante do ente em sua totalidade. A respeito disso Gilvan Fogel acena:

A determinação (em alemão *stimmung*, isto é, em-tonação) é justamente a cor, o tónus, o tom – mais e melhor: a coloração ou a entonação que atravessa, quer dizer, percorre, perdura e assim perfaz isto que é e há, tornando isso como há e é. Sim, o “é” é o tom, a entonação, o afeto, a afecção.⁶⁹

Desse modo podemos entender que as tonalidades afetivas fornecem à presença o modo com o qual esta pode perceber o ente em sua totalidade. Ou seja, a maneira com a qual se posta diante dele, constituindo um caráter determinante e constitutivo da presença que, antes mesmo de pensar ou perceber-se, encontra-se perpassada por afetos.

Dentre as diversas tonalidades afetivas, Heidegger considera o tédio como o afeto (humor) fundamental, para que a noção da totalidade do ente seja despertada. O tédio aqui apresentado não pode, de modo algum, ser confundido com o tédio corriqueiro, assemelhado ao enfado ou a outros humores do gênero. O tédio aqui proposto por Heidegger é o profundo tédio, que está aquém do enfado ou da fadiga, capaz de colocar a presença em estado de total indiferença diante dos entes. Acerca disso o autor afirma: “O profundo tédio, que como névoa silenciosa, desliza para cá e para lá nos abismos da existência, nivela todas as coisas, os homens e a gente mesmo com elas. Esse tédio manifesta o ente em sua totalidade”⁷⁰. Outra possibilidade apresentada por Heidegger para o despertar da presença para a totalidade do ente é a alegria. Essa tonalidade de humor não é aqui entendida como a alegria corriqueira provocada pela presença física de alguém, mas reside no conhecimento da existência de um ente a quem se quer bem.

⁶⁵ FOGEL, Gilvan. **Conhecer é criar**: um ensaio a partir de F. Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2005. p. 150.

⁶⁶ Idem, 2019, p. 65.

⁶⁷ FOGEL, 2005, p.150.

⁶⁸ HEIDEGGER, 2016, p. 193.

⁶⁹ FOGEL, op. cit., p. 47.

⁷⁰ Heidegger, 1996, p. 55.

É na disposição de humor (alegria ou tédio) que a presença se compreende situada na totalidade do ente, pois é através dessa que tal totalidade se apresenta (vem à presença), se revela à presença. Esse “revelar” pode também ser entendido como descerramento, abertura⁷¹. Esse descerramento aqui apresentado tem a gratuidade como característica fundamental, portanto não depende de uma prévia intencionalidade específica por parte da presença, visto que não está sob seu arbítrio.

Faz-se preciso ressaltar que tal descerramento não ocorre ao acaso, fortuitamente, pois é, de certo modo, buscado pela presença⁷², constituindo assim uma espécie de tensão na qual a ocorrência do acontecimento buscado não se faz pela força da vontade, mas simultaneamente é buscada e esperada de forma ativa, expectante. Com isso pode-se dizer que o descerramento, não consiste em mera ocorrência, mas constitui um acontecimento fundamental na existência da presença.

A respeito das disposições de humor, Heidegger ressalta: “O que assim chamamos ‘sentimentos’ não é um fenômeno secundário de nosso comportamento pensante e volitivo, nem um simples impulso causador dele nem um estado atual como o qual nos temos de haver de uma ou outra maneira.”⁷³. Com isso, podemos entender que a presença é perpassada pelas disposições de humor que a afetam diretamente, tanto no campo epistemológico quanto no volitivo; com isso, retomamos o dado de que os humores não constituem uma linha colateral e meramente acessória na ek-sistência da presença, mas são elementos fundamentais de sua experiência ek-sistencial, afetando diretamente o seu ter de ser.

As tonalidades afetivas fazem parte da constituição ontológica da presença, nelas se dá o fundamento da abertura na responsabilidade de ser. É por meio da afetação que a presença entra em contato consigo mesma e com o ente em sua totalidade, tomando consciência de sua responsabilidade sobre si mesma. Em *Ser e tempo* Heidegger aponta que é “na afinação de humor, a presença já sempre se abriu em sintonia com o humor como o ente a cuja responsabilidade a presença se entregou em seu ser e que, existindo, ela tem de ser”⁷⁴. Ou seja, as tonalidades afetivas constituem, a partir desse prisma, a entrega da presença no aberto de possibilidades da ek-sistência onde se dá o seu ter de ser, constitutivo da sua essência.

Tendo como dado o fato de estar situada pelas tonalidades afetivas na totalidade do ente, entendemos que, conseqüentemente, por compreender-se imersa na totalidade do ente, o nada, até aqui buscado, oculte-se da presença. O movimento de ocultamento do nada ante a totalidade do ente provoca, ou seja, chama cá para diante, outra tonalidade afetiva, diferenciada, por sua vez, do tédio e da alegria. Tal afeto, segundo Heidegger, é o único capaz de posicionar a presença diante do nada; esta tonalidade afetiva é aqui denominada de angústia.

É preciso esclarecer que o conceito de angústia aqui apresentado por Heidegger, de forma alguma se confunde ou assemelha com a ansiedade rotineira, identificada pelo “querer que algo aconteça”; menos ainda com o temor, visto que este, assim como a ansiedade, possui um objeto específico. Quem está ansioso assim está por conta de algo; aquele que teme, teme por, ou a alguma coisa específica. A angústia é por si indeterminada, não se está angustiado “de” ou “por” algo ou alguém. Tal angústia originária também não se encontra contraposta à alegria ou à tranquilidade, visto consistir em uma tonalidade afetiva que se encontra aquém dessas⁷⁵. A angústia originária enquanto tonalidade afetiva é apresentada por Heidegger do seguinte modo:

⁷¹ FOGEL, 2019, p. 70.

⁷² Ibidem, p. 78.

⁷³ HEIDEGGER, 1996, p. 56.

⁷⁴ HEIDEGGER, 2016, p. 193.

⁷⁵ HEIDEGGER, op.cit., p. 60.

Na angústia – dizemos nós – “a gente sente-se estranho”. O que suscita tal estranheza e quem é por ela afetado? Não podemos dizer diante do que a gente se sente estranho. A gente se sente totalmente assim. Todas as coisas e nós mesmos afundamo-nos numa indiferença. Isto, entretanto, não no sentido de um simples desaparecer, mas em se afastando elas voltam para nós. Este afastar-se do ente em sua totalidade, que nos assedia na angústia. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém - na fuga do ente - este nenhum.⁷⁶

A partir disso podemos entender que a angústia manifesta o nada. Observa-se na angústia um movimento, não de ocultamento, mas de fuga do ente em sua totalidade. Pela angústia, a presença, é suspensa no nada, pois esta (a angústia) coloca os entes em fuga. Apesar de ser entendida como fuga dos entes e manifestação do nada, a angústia não é capaz de possibilitar a apreensão do nada, menos ainda fazer com que este se revele como ente. O nada não é um ente e, por isso, não pode ser apreendido ou dar-se como uma simples entificação.

Todavia, por mais que a angústia revele o nada na fuga do ente em sua totalidade, esta não consiste na destruição do ente, tampouco em sua negação. Afetada pela angústia, a presença realiza o movimento denominado pelo autor como o “retroceder diante de”⁷⁷. Tal movimento consiste em uma quietude fascinada, um afastamento silencioso e, de certa maneira, contemplativo face ao nada que se apresenta. O “retroceder diante de” não possui como característica fundamental qualquer tipo de atração. Não atrai nem o nada, nem o ente à presença, ao contrário, realiza o movimento de rejeição. Por sua vez, a rejeição é aqui assinalada pelo movimento de remissão, pois opera a fuga do ente em sua totalidade. A rejeição se remete à totalidade do ente, pois é ela a responsável por colocar essa mesma totalidade em fuga. Aquele que afugenta, faz com que algo fuja, logo, justamente por pôr em fuga a totalidade do ente, a rejeição, consiste em remissão.

Heidegger observa que o movimento de rejeição-remissão tem como consequência a essência do nada, o nadificar. A nadificação, assim como a rejeição-remissão, não consiste na destruição ou na negação do ente em sua totalidade, mas, por sua vez, na revelação do ente em sua completa estranheza⁷⁸. O próprio nada é nadificante e conduz o ente a esse revelar, somente no qual, e pelo qual, ele pode abrir-se a si mesmo e reconhecer-se como tal, ou seja, enquanto ente, não enquanto nada.

Para o pensador o nada tem por essência conduzir a presença ao encontro do ente, enquanto tal, bem como ao encontro consigo mesma. Somente em face do nada a presença pode abrir-se e com isso entrar em contato com o ente e com ela mesma. Tal abertura para o encontro só pode ocorrer a partir de uma suspensão prévia da presença no nada originário. Essa é entendida como pressuposto fundamental para a abertura da presença à possibilidade de ser.

Heidegger entende que é a partir da suspensão no nada que se origina o caráter de transcendência da presença, isto é, através dela a presença se posta sempre para além do ente em sua totalidade, ou seja, ultrapassa a totalidade do ente, estando para além da coisa como dado imediato. É ao postar-se desta maneira que a presença adquire certa noção da totalidade do ente, ainda que não possa compreendê-la.

O movimento de transcendência se dá na essência da presença, ou seja, é pertinente à sua estrutura e, por isso, pode ser considerado como parte constitutiva desta. Este movimento

⁷⁶ Ibidem. p. 57.

⁷⁷ Ibidem. p.58.

⁷⁸ Ibidem.

não consiste em algo estranho à presença, tampouco em alguma característica acessória que possa ser externamente oferecida por algum outro ente. O transcender é, portanto, uma característica singular da presença, podendo ser entendido como modo de ser fundamental. A respeito disso, diz Gilvan Fogel:

O homem está a cada passo realizando seu modo de ser fundamental, que é ser no “ultrapassamento” do “real” (da coisa como dado imediato, “objetiva”, *rés*), colocando-se insistentemente na instância de transcendência que é o ultrapassamento da “mera coisa”, para assim ser sob o modo radical de seu ser e de sua essência, que é “meta-física”⁷⁹

Por mais que se dê na essência da presença e seja por este motivo um dado constitutivo desta, a transcendência não constitui objeto de deliberação da presença. De modo que o movimento de transcendência simplesmente se dá, independentemente da ação da vontade ou da deliberação racional da presença. Com isso, podemos inferir que a presença não é capaz de, por si mesma, conforme seu arbítrio, provocar a realização do movimento de transcendência⁸⁰.

Entendendo o postar-se para além do ente em sua totalidade como característica essencial da presença, há de se compreender que, na ausência da prévia suspensão da presença no nada, não é possível que esta (a presença) entre em contato (no sentido de trazer para a compreensão) com o ente e nem consigo mesma, o que revela a importância da transcendência na caracterização da própria presença e de seu próprio sentido. Sobre isso Heidegger afirma que:

Ser-aí [presença] quer dizer: estar suspenso no nada. Suspendendo-se dentro do nada o ser-aí [a presença] já sempre está além do ente em sua totalidade. Este estar além do ente designamos a transcendência. Se o ser-aí [a presença], nas raízes de sua essência, não exercesse o ato de transcender, e isto expressamos agora dizendo: se o ser-aí [a presença] não estivesse suspenso previamente dentro do nada, ele jamais poderia entrar em relação com o ente, e, portanto, também não consigo mesmo.⁸¹

Com isso podemos perceber que a abertura à possibilidade de ser da presença está intrinsecamente ligada ao desencobrimento do nada, sem o qual, segundo Heidegger, não haveria ser em si mesmo ou liberdade⁸². Partindo do afirmado acima, pode-se perceber que o nada não consiste em um objeto ou um ente, mas na possibilidade de revelação do ente enquanto ente para a presença. O nada não estabelece com o ente uma relação de oposição, ao contrário, encontra-se na constituição fundamental do ente, visto que “é no ser do ente que o nada se nadifica”⁸³. Com isso, vemos que o nada tanto não se opõe ao ente quanto depende do ser do ente para o seu nadificar.

Em contrapartida, pode-se observar que, quanto mais a presença mergulha no seio dos entes, deixando-se determinar por eles, mais se afasta do nada que origina sua abertura. Esse comportamento de crescente aproximação entre a presença e os entes pode ser chamado de dissimulação, visto que, ao imergir no ente e, com isso, afastar-se do nada, a presença se distancia cada vez mais do lugar onde sempre deveria estar: no seio do aberto.

⁷⁹ FOGEL, 2005, p. 52.

⁸⁰ Idem, 2019, p. 43.

⁸¹ HEIDEGGER, 1996. p. 58 [acréscimos nossos].

⁸² Ibidem.

⁸³ Ibidem, p. 59.

O estado de suspensão da presença no nada faz com que esta contenha o nada em si mesmo, o que Heidegger denomina “lugar tenente”⁸⁴, ou seja, o “*Da*” do *Dasein* (no “pré” da presença), é aqui pensado como a região (lugar) em que o nada se abriga. Desse modo, a presença encontra-se transpassada pelo nada, origem do não e da negação, estando, deste modo, presente nela o comportamento nadificante.

Ao compreendermos a presença como o ente atravessado pelo nada, remetemo-nos logo à angústia originária, responsável pela manifestação do mesmo nada. Isso pode nos levar a pensar a presença como um ente constantemente angustiado. Heidegger, porém, constata que a existência em constante angústia não seria possível à presença, por mais que essa seja a testemunha constante do nada em seu revelar-se.

Heidegger observa que a angústia está na presença em estado de latência, ou seja, está dada, mas apresenta-se adormecida. O despertar dessa mesma angústia que “dorme” no ser da presença não se dá pela volitividade da presença, visto que não está sob seu domínio colocar-se voluntariamente diante do nada. Desse modo, pode-se compreender que a manifestação da angústia originária em nada depende da vontade da presença, sendo-lhe impossível provocar tal despertar. A angústia simplesmente está aí e sua manifestação ocorre fortuitamente.

O estar suspenso no nada consiste em uma característica essencial da presença, pois é no nada que se funda a abertura. A respeito disso o autor acena:

[...] Em vez de cedermos a esta pressa de uma perspicácia vazia e sacrificarmos a enigmática multivocidade do nada, devemos armar-nos com a disposição única de experimentarmos no nada a amplidão daquilo que garante a todo ente (a possibilidade de) ser. Isto é o próprio ser. Sem o ser, cuja essência abissal, mas ainda não desenvolvida, o nada nos envia na angústia essencial, todo ente permaneceria na indigência do ser.⁸⁵

Partindo da citação acima, podemos perceber que o autor considera o nada como fundamento para a abertura à possibilidade de ser. É na abissalidade do nada que o ser se manifesta ao ente tornando-o possível e manifestando-se nele. Pode-se observar aqui uma estreita relação entre ser e ente, na qual o ente nunca é sem o ser e o ser não se dá, não se manifesta, sem o ente. Disso conclui-se que, sem a angústia originária, a presença não entraria em contato com o nada essencial, e sem esse contato não se relacionaria com o ser ele mesmo. Isso clarifica o fato de que a relação que se dá entre o ente dotado do caráter de presença e o ser pertence ao próprio ser e não à presença, visto que tal relação depende única e exclusivamente do ser⁸⁶. Justamente por isso, a presença, precisa ouvir a voz da angústia que ecoa em sua essência, pois é a partir da angústia e da experiência do nada nadificante que a abertura, parte constitutiva da presença, se revela para si mesma.

No uso cotidiano o verbo ouvir denota certa passividade, uma espera de algo que está manifesto ou está prestes a manifestar-se, visto que não indica um operar proativo do sujeito. O “ouvir a voz da angústia” nada tem a ver com apatia ou indiferença, tampouco se enquadra no binômio ativo e passivo, está aquém de todas essas designações. O ouvir nesse caso implica tensão, e essa tensão surge aí, pois a escuta, que por sua vez é também espera, constitui a passagem pela qual a presença caminha em direção à própria angústia⁸⁷.

⁸⁴ Ibidem, p. 60.

⁸⁵ Ibidem, p. 69.

⁸⁶ Ibidem, p. 81.

⁸⁷ FOGEL, 2019, p. 89.

O ouvir aqui apresentado não se encontra reduzido àquilo que entendemos a partir do verbo latino *audire*, ou seja, um simples ouvir, mera percepção de sonoridade. O “ouvir” aqui citado indica mais que isso, é entendido enquanto *obaudire*, ou seja, um “ouvir junto”, “ouvir atentamente”⁸⁸. O *obaudire* também pode ser interpretado como obedecer, pois visa conduzir àquilo que é ouvido, implicando movimento, ou seja, ação de direcionamento para algo, nesse caso o nada. O ouvir da presença ante a angústia originária pode ser traduzido como uma escuta expectante que, não sendo apática, é afetada e conduzida pela angústia rumo à suspensão no nada originário, fundamento da abertura. Tal posicionamento é para a presença um acontecimento fundante, visto que, somente a partir do nada, esta pode se relacionar com sua própria totalidade. É o nada em sua amplitude que assegura ao ente a possibilidade de ser.

Nessa abertura à possibilidade de ser, fundada pela suspensão da presença no nada, encontra-se a essência da presença que consiste em sua ek-sistência⁸⁹. Nessa perspectiva não se pode entender que uma anteceda ou suceda à outra, estão conjuntamente dispostas, posto que, se a essência da presença reside em seu ter de ser, reside então em sua existência, sendo assim inviável determinar qual precede ou procede à outra. O dar-se de ambas, essência e existência, é, portanto, simultâneo, uma irrupção.

Ao afirmar que a essência da presença consiste em ter de ser, Heidegger elucida que a essência da presença não depende de sua vontade. A presença simplesmente ek-siste, não lhe sendo possível a deliberação entre a ek-sistência e a in-ek-sistência, visto que a última não se encontra no horizonte do possível, por conta disso não consiste em objeto de deliberação por parte da presença. O ter-de-ser que concerne à essência da presença só pode dar-se na ek-sistência.

A ek-sistência consiste em uma atribuição única da presença. O termo ec-sistência é aqui posto por Heidegger como algo distinto de *existentia*, visto que este se encontra previamente condicionado por concepções metafísicas anteriores, fixadas, por sua vez no binômio *essentia – existentia*. Ao propor ec-sistência, o autor pretende evidenciar em seu sentido os dois vocábulos latinos dos quais é composta. O “ec” deve ser pensado como “fora”, como o espaço de abertura do próprio ser, e “sistência” deriva do latim *stasis*, uma flexão do verbo *esse*, que, por sua vez, se funda no insistir em estar, permanecer nessa mesma abertura “ek”. Nesse sentido, pode-se entender a ec-sistência como um caráter próprio e, por isso, exclusivo da presença, pois, ela é o único ente cuja insistência ek-sistente está assinalada no desvelamento do ser⁹⁰.

Por designar o fora, o aberto, a partícula “ek” da ek-sistência implica por si só a presença do “in”, que por sua vez compõe a in-sistência. Ao contrário do “ek”, o “in” indica interioridade, deriva do latim “into, intus”, ou seja, sempre já desde dentro⁹¹. Na palavra in-sistência, o “in” encontra-se acompanhado pelo verbo latino “sistere” (flexão do mesmo verbo “esse”, ser), com isso nos conduz à compreensão de que in-sistência nada mais é do que “ser desde dentro”.

Segundo Heidegger, a ec-sistência está de certo modo fundada na in-sistência, ou seja, a presença ek-siste de modo in-sistente no seio do aberto. Partindo desse entendimento de ec-sistência, Heidegger afirma que:

A partir da “existência” [ek-sistência] corretamente pensada se revela a “essência” do ser-aí [da presença], em cuja abertura o ser se revela e oculta, se oferece e subtrai,

⁸⁸ INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Trad. de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. p. 136.

⁸⁹ HEIDEGGER, 1996, p. 82.

⁹⁰ Ibidem, p. 83.

⁹¹ FOGEL, 2019, p. 47.

sem que esta verdade do ser no ser-aí [na presença] se esgote ou deixe se identificar com o ser-aí [a presença] ao modo do princípio metafísico: toda objetividade, é enquanto tal, subjetividade.⁹²

Deste modo pode-se compreender que, a partir da ek-sistência in-sistente da presença se revela sua essência. Aqui não há de modo algum um entendimento de construção da essência na ek-sistência como fruto da vontade, pois tanto uma quanto a outra estão dispostas mediante um dar-se do ser que não depende da racionalidade ou vontade da presença em seu revelar ou recolher.

Ec-sistência designa, antes de tudo, um modo de ser do ente que se acha aberto para a abertura à possibilidade de ser, ou seja, à presença⁹³. Esta se encontra na abertura enquanto a sustenta. Tal sustentação é denominada por Heidegger como preocupação⁹⁴. Essa mesma preocupação só pode ser experimentada na essência da presença, e esta consiste em um “situar-se fora de”⁹⁵. É a preocupação que mantém a presença no aberto da possibilidade de ser, postando-a fora e antes de sua interioridade ou subjetividade.

Em suma, podemos entender a abertura à possibilidade de ser como característica fundamental e estrutural da presença, na qual pensamos o “pre” (*DA* ou *aí*), como a região a partir da qual aquilo que entendemos como real apresenta-se em sua possibilidade, no qual a presença ec-siste. Desse modo, é possível entender que a abertura à possibilidade de ser está intrinsecamente ligada à ec-sistência do ente dotado do caráter de presença.

Entendendo a presença como o ente privilegiado no qual há o desvelamento do ser por ele mesmo, somos levados a analisar o modo com o qual este mesmo ente opera em sua ek-sistência. Ao afirmar que a presença é um ente livre para a possibilidade de ser, encontram-se presentes nesta mesma sentença dois outros conceitos subjacentes. Quem é livre o é para algo e esse algo é implicitamente constituído como objeto de decisão. Como visto acima, a essência da presença está em ter de ser, sendo assim a esta é vedada a possibilidade de não-ser, restando a ela escolher o modo com o qual quer ser na ek-sistência.

2.2 Os modos de ek-sistência da presença.

A presença é entendida enquanto ente privilegiado, como a via de acesso ao ser, deste modo ela está sempre em relação como o seu próprio ser. Em sua ec-sistência, em seu “sendo”, dá-se o espaço de abertura para a relação constante entre o ente dotado do caráter de presença e seu próprio ser, pois ec-sistir, enquanto lançamento no aberto, implica necessariamente no estabelecimento de uma relação com o ser. Heidegger compreende que “Como ente deste ser, a presença se entrega à responsabilidade de assumir o seu próprio ser.”⁹⁶

Ao dizer que a presença está entregue à responsabilidade de assumir seu próprio ser, Heidegger, por sua vez, afirma que a presença é o ente que responde por si quanto à possibilidade de ser. Ao ouvir o chamamento vindo das disposições afetivas que a fazem deparar-se com o nada, a presença responde-o estando lançada no aberto à possibilidade de ser. A presença descobre a sua responsabilidade na abertura justamente naquilo a que o humor

⁹² HEIDEGGER, 1996, p. 82 [acréscimos nossos].

⁹³ FOGEL, op. cit., p. 23.

⁹⁴ Ibidem, p. 82.

⁹⁵ Ibidem, p. 82.

⁹⁶ HEIDEGGER, 2016. p. 85.

é indiferente⁹⁷, ou seja, é em meio à indiferença do cotidiano que a presença entra em contato com a responsabilidade da abertura em seu ter de ser.

Tal responsabilidade é por si intransferível, ou seja, o modo de ser da presença é de sua total responsabilidade não podendo ser de modo algum transferido para outro ente. A respeito da responsabilidade e da possibilidade de escolha o filósofo acena:

A presença é sempre sua possibilidade. Ela não “tem” a possibilidade apenas como uma propriedade simplesmente dada. E porque a presença é sempre essencialmente sua possibilidade ela pode, em seu ser, isto é, sendo, “escolher-se”, ganhar-se ou perder-se ou ainda nunca ganhar-se ou só ganhar-se “aparentemente”⁹⁸.

É preciso observar aqui o que o autor entende como possibilidade em relação à presença. Ela (a presença) não se caracteriza como um ente simplesmente dado que possui a possibilidade como uma característica acessória, como, por exemplo, o poder fazer algo. Nos seres simplesmente dados o “ter possibilidade de” não constitui outra coisa se não mera contingência, designando aquilo que ainda não é real, tampouco necessário, ou ainda meramente possível⁹⁹. Diferentemente disso, a possibilidade é para a presença uma característica ek-istencial, ou seja, compõe sua constituição ontológica e é entendida pelo filósofo como a característica mais originária e positiva da presença, sendo colocada por ele ao lado da ek-sistencialidade¹⁰⁰.

Partindo desse prisma, podemos entender que presença não tem possibilidade, ela é a possibilidade de ser, daí pode-se inferir que a presença é aquilo que ela pode ser e a maneira na qual se dá a sua possibilidade¹⁰¹. Considerando a possibilidade uma característica ek-sistencial da presença, Heidegger observa que tal característica refere-se aos modos de ocupação desta como o mundo bem como a sua preocupação para com os outros¹⁰², estando presente aí a possibilidade de ser para si mesma e em virtude de si mesma.

É preciso compreender que a possibilidade, enquanto característica existencial da presença, não se encontra perdida, estando direcionada a uma gama infinitamente variada de modos de ser. A esse respeito Heidegger acena:

Enquanto existencial, a possibilidade não significa um poder ser solto no ar, no sentido de uma “indiferença de arbítrio” (*libertas indefferentiae*). Sendo essencialmente disposta, a presença já caiu em determinadas possibilidades e, sendo o poder ser que ela é, já deixou passar tais possibilidades, dando constantemente a si mesma as possibilidades de seu ser, assumindo-as. Isto diz, no entanto, que para si mesma a presença é a possibilidade de ser que está entregue à sua responsabilidade, é a possibilidade que lhe foi inteiramente lançada.¹⁰³

A possibilidade se apresenta para a presença como uma característica ek-sistencial, porém factual, ou seja, as possibilidades para as quais o ente de presença se encontra aberto já estão, de certa maneira, dadas. Ao estar lançada, a presença já cai cercada por algumas

⁹⁷ Ibidem, p. 194.

⁹⁸ Ibidem, p. 86.

⁹⁹ Ibidem, p. 204.

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ Ibidem, p. 203.

¹⁰² A distinção entre ocupação e preocupação será feita mais adiante.

¹⁰³ HEIDEGGER, op. cit, p. 204.

possibilidades específicas, ou seja, ek-siste dentro de determinadas condições que desde sempre já se deram.

Todavia cabe à presença, diante dessas condições nas quais ela está lançada, exercer o seu poder ser lidando com essas possibilidades que aí estão presentes, assumindo algumas destas e abandonando outras. Seu poder ser se encontra diretamente ligado a sua intransmissível responsabilidade. É, portanto, uma inexorável responsabilidade da presença, dentre as possibilidades aí dispostas, decidir qual possibilidade abraçar ou “deixar passar”. No desempenhar dessa responsabilidade a presença está inteiramente livre para o seu próprio poder ser dentro dos modos que a ela se apresentam como possíveis¹⁰⁴.

Por ser o ente ek-sistente, diferentemente dos seres simplesmente dados, a presença, compreende seu ser em si mesma e, por isso, ela pode escolher como ser, isto é, o modo com o qual se posta na ek-sistência. Aqui é preciso esclarecer o que Heidegger entende como esse “compreender a si mesma” da presença. Para o autor, a autocompreensão não se confunde com o compreender simplesmente ôntico que, por sua vez, diz respeito ao entendimento de algo, no que tange a seu caráter epistemológico. Nesse contexto, compreender está empregado em sentido ek-sistencial, ou seja, não se compreende algo ou alguma coisa, mas o como ser, o como ek-sistir. É nesse compreender que subsiste o modo de ser da presença enquanto o seu “poder ser”¹⁰⁵.

O compreender é entendido por Heidegger como o ser do poder ser da presença. O compreender desde sempre já se encontra presente no ente dotado do caráter de presença enquanto característica essencial que se dá juntamente ao ser da presença em sua ec-sistência. Segundo Heidegger, a presença em sua disposição sempre se encontrou diante de si mesma e, por isso, desde sempre já se encontrou¹⁰⁶. A qualidade da compreensão desde sempre já se deu na essência da presença, visto que esta sempre “compreendeu ou não compreendeu o ser desta ou daquela maneira”¹⁰⁷.

É na compreensão que a presença sabe como anda o seu poder ser¹⁰⁸. Segundo o autor tal saber não possui sua origem em uma percepção imanente, meramente epistemológica, que a presença pode ter dela mesma, visto que não se dá através da percepção sensível ou intelectual, mas por meio de uma afinação de humor¹⁰⁹. O saber em questão tem sua gênese na abertura, ou seja, no “pre” da presença, que essencialmente é compreender¹¹⁰.

A presença, entendida aqui como um compreendendo, tem à sua disposição o saber, mas juntamente com essa disposição apresentam-se outras possibilidades, como, por exemplo, o perder-se e o desconhecimento. Sobre isso Heidegger acena:

E à medida que compreender está na disposição e, nessa condição, lançado existencialmente, a presença já sempre se perdeu e desconheceu. Em seu poder ser, portanto, a presença já se entregou à possibilidade de se reencontrar em suas possibilidades.¹¹¹

Na citação podemos observar que o perder e desconhecer da presença desde sempre se dão em sua ek-sistência, não sendo possível, portanto, entender a presença como uma constante conhecedora e proprietária de si mesma. A presença, enquanto ente lançado na ec-

¹⁰⁴ Ibidem, p. 204.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 203.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 194.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 204.

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 194.

¹¹⁰ Ibidem, p.204.

¹¹¹ Ibidem.

sistência, encontra-se implicada pela perda e o desconhecimento de si. Essa perda e desconhecimento são aqui condições de possibilidade para que a presença possa se entregar à possibilidade de suas possibilidades, e em seus modos possíveis se reencontre e se reconheça.

Compreendendo o poder ser como ponto de partida para a entrega da presença à possibilidade de suas possibilidades, faz-se necessário observar que Heidegger entende que esse poder ser não se dá de modo aleatório, mas especificamente em um mundo, mundo no qual a presença está lançada. Ou seja, o poder ser da presença será sempre um poder-ser-no-mundo¹¹². O mundo, no qual se dá o poder ser da presença, não descerra somente como a conjuntura possível, mas como também a liberação da presença para as suas possibilidades.

É no compreender que a presença se abre à possibilidade de suas possibilidades, pois nele se encontra a estrutura ek-sistencial que denominamos projeto¹¹³. É o compreender que projeta a presença no mundo para o seu “em virtude de”, no qual o mundo se faz mundo para a presença apresentando a ela os entes intramundanos com os quais se relaciona e que por ela e nela recebem sentido e significado.

O caráter projetivo enquanto estrutura ek-sistencial se apresenta como elemento constitutivo do “pre” da presença, ou seja, na sua abertura à possibilidade de ser, sendo assim o “pre” de seu poder ser. Isso nos leva a concluir que em sua condição de lançada, a presença está conforme o modo de ser do projeto.

Contrariamente à visão cotidiana, o projeto aqui não consiste em um plano preestabelecido, como um plano de carreira ou o projeto arquitetônico de uma casa, por exemplo. O projetar-se não é algo previamente pensado, planejado pela presença. Desse modo podemos dizer que a utilização da palavra projeto no contexto apresentado adquire o sentido de projetar-se, ou ser projetado, lançar-se, ou ser lançado como um projétil. O projeto consiste no modo de ser da presença, segundo o qual a presença é suas possibilidades. A respeito do projeto Heidegger escreve:

O projetar-se nada tem a ver com um possível relacionamento com um plano previamente concebido, segundo o qual a presença instalaria o seu ser. Ao contrário a presença sempre se projetou e só é em se projetando. Na medida em que é, a presença já se compreendeu e sempre se compreenderá a partir de suas possibilidades.¹¹⁴

Entendendo a presença como seu projeto, ou seja, como o ente que desde sempre se projetou às suas possibilidades compreendendo a si mesma, pode-se perceber que ela (a presença) sempre será mais que um ente simplesmente dado, visto que este não possui o caráter ek-sistencial da autocompreensão.

Dentre as muitas características distintivas da presença ante os seres simplesmente dados está o caráter ek-sistencial da autocompreensão, mas é necessário observar que tal caráter não retira a presença do plano factual. Ou seja, por mais que se distinga dos seres simplesmente dados, a presença, assim como eles, encontra-se marcada pela facticidade.

Segundo Heidegger, o poder ser da presença pertence à sua facticidade, ou seja, o horizonte de possibilidades de ser da presença se desdobra na facticidade na qual ela está disposta. Com isso, é possível afirmar que o poder ser da presença se dá dentro de possibilidades prelineadas no âmbito de sua compreensão, que se dá na facticidade.

¹¹² Ibidem, p. 205.

¹¹³ Ibidem.

¹¹⁴ Ibidem.

Justamente por isso o autor ressalta que não é possível que a presença exceda sua facticidade¹¹⁵.

Mesmo tendo o seu poder ser marcado pela facticidade, na qual se encontra lançada, a presença nunca será menos do que o seu poder ser lhe dispõe. Aquilo que ela ainda não é factualmente, já o é ek-sistencialmente¹¹⁶. Ou seja, assim como a presença não extrapola o limite de possibilidade prelineado pela facticidade, também não será menor do que o seu poder ser dado nessa mesma facticidade.

Ao observarmos aquilo que Heidegger entende por projeto, percebemos que este se refere a toda a abertura da presença no mundo no qual se encontra. Esse mesmo mundo predetermina as possibilidades de compreensão da presença, compreensão esta que pode dar-se a partir desse mesmo mundo conforme Heidegger destaca:

O compreender possui possibilidades prelineadas pelo âmbito do que neles é possível de se abrir existencialmente. O compreender pode colocar-se primariamente na abertura de mundo, ou seja, a presença pode, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, compreender-se a partir de seu mundo. Ou ainda, o compreender lança-se primariamente para o em virtude de, isto é, a presença existe [ek-siste] como ela mesma.¹¹⁷

É preciso ressaltar que a autocompreensão da presença pode dar-se de forma própria, indo ao encontro de si mesma, ou imprópria, afastando-se de si mesma. Faz-se necessário, porém, observar que impróprio não indica de modo algum uma ruptura da presença consigo mesma, compreendendo apenas o mundo. Heidegger assinala que “o compreender propriamente ou imprópriamente podem ser autênticos ou inautênticos”¹¹⁸. Entendendo o compreender como um poder ser, podemos ver que ele se encontra em meio às possibilidades, podendo, portanto, ser tanto autêntico quanto inautêntico. Ou seja, o direcionamento da presença para uma possibilidade ou outra, não exclui as demais que estão dispostas nesse mesmo poder ser, visto que o mundo no qual tais possibilidades se desdobram pertence à presença.

Em relação à presença, o compreender aqui apresentado constitui aquilo que entendemos como visão¹¹⁹. Esta se dá ek-sistencialmente, junto à abertura, junto ao pre. Faz-se preciso indicar que o termo visão aqui empregado não se confunde com o ato de ver, designando, por sua vez, uma apreensão meramente sensível de caráter biológico, sendo assim não se encontra relacionado a um caráter empírico próprio do conhecimento dos seres simplesmente dados. Visão aqui corresponde ao encontro com o ente descoberto em si mesmo.

Partindo do entendimento de visão acima apresentado, Heidegger entende que, a partir do momento em que a visão se volta para a ec-sistência da presença, esse mesmo ver adquire uma designação especial, passa a ser denominado como transparência. Por sua vez, a transparência consiste na visão da presença sobre si mesma. Entretanto, esse voltar-se do ver sobre si mesmo não se confunde com o autocentramento do pensamento infantil ou narcísico. Não é compreendido aqui como um autoconhecimento intimista ou subjetivista. A respeito dessas questões o filósofo esclarece que:

¹¹⁵ Ibidem, p. 206.

¹¹⁶ Ibidem, p. 205.

¹¹⁷ Ibidem, p. 206 [acrécimo nosso].

¹¹⁸ Ibidem.

¹¹⁹ Ibidem, p. 207.

Escolhemos esse termo [transparência] para designar o “conhecimento de si mesmo”, bem entendendo-se que não se trata de um exame perceptivo e nem tão pouco da inspeção de si mesmo como num ponto, mas de uma captação compreensiva do ser no mundo através de momentos essenciais de sua constituição. O ente que existe [ek-siste] tem a visão de “si”, somente à medida que ele se faz, de modo igualmente originário, transparente em seu ser junto ao mundo, em seu ser com os outros, enquanto momentos constitutivos de sua existência [ek-sistência]¹²⁰.

Tendo por base a citação acima podemos entender que o ente ek-sistente, isto é, a presença, pode ter a visão de si mesma, não como um autoexame, mas como um ver-se em um mundo. No trecho citado acima indica que a presença tem a transparência à medida que, de modo igualmente originário, é transparente com o seu ser no mundo e com os outros (co-presenças), que não são aqui apresentados como elementos acessórios, mas como partes integrantes da ec-sistência da própria presença.

Estando apresentados, mesmo que brevemente, ao que Heidegger entende por compreensão, visão e transparência, percebemos que a compreensão de ser é constitutiva do modo de ser da presença. Ao passo que, compreensão e disposição, caracterizam a abertura originária, ou seja, o “pre” da presença enquanto ser-no-mundo. Nesse mundo, perpassada pelas tonalidades afetivas, através da transparência, a presença entra em contato com suas possibilidades, que por sua vez, lhe são apresentadas em um mundo.

Adquirindo, por meio da transparência, contato com suas possibilidades, emerge para a presença o seu ter de ser, no qual ela pode, como anteriormente dito, ganhar-se ou perder-se, ou ganhar-se e perder-se apenas aparentemente. Nisso percebemos que em seu ter de ser é facultado à presença escolher como ser.

Tal faculdade de escolha ocorre de modo estrutural na presença, pois a abertura à possibilidade constitui caráter existencial da presença, deste modo constituindo sua estrutura ontológica. Tal escolha revela a liberdade e a responsabilidade da presença ante o seu modo de ser e sob si mesma. Sendo essa escolha intransferível, cabe tão somente à presença decidir como ser.

Em sua relação com o seu ser a presença pode escolher entre ir ao encontro do seu ser ou seguir na direção oposta a ele. O sentido do ser encontra-se sempre implicado em tal relação, pois somente a partir dele podemos entender o modo próprio, isto é, quando a presença vai ao encontro de seu ser, e o impróprio quando segue em sentido oposto.

Muitas vezes, pelo uso corriqueiro da linguagem, o modo impróprio é tomado como algo inferior, ao passo que o próprio é instantaneamente entendido como superior. Nesse contexto, o modo próprio pode, equivocadamente, ser compreendido como o “modo por excelência”. A respeito disso, Gilvan Fogel observa:

Esta afirmação: “o modo por excelência” é, no fundo, também falsa, pois todo e qualquer modo de ser essencial, por ser essencial ou constitutivo, aparecerá ou mostrar-se-á como sendo o modo por excelência. E *todo* modo de ser é essencial, pois todo ou *cada* modo de ser do homem [presença] é todo o homem [presença], à medida que é *um* ou a *totalidade* que se mostra, revela-se e concretiza-se *hic et nunc*, aqui e agora *sob este aspecto*, ou deste modo. [...] Um modo de ser aparecerá como modo de ser por excelência sempre que o acento, o foco, o enfoque, ou o interesse vier a incidir ou recair sobre este fenômeno ou sobre este aspecto.¹²¹

¹²⁰ Ibidem [acréscimos nossos].

¹²¹ FOGEL, 2005, p. 16 [acréscimos nossos].

Partindo desse prisma, torna-se claro que, para Heidegger, não há modo de ser superior ou inferior, visto que os modos de ser possíveis são entendidos como essenciais, e se apresentam como modos por excelência a depender do aspecto observado. Ao desconsiderar um ou outro, ou ainda hierarquizá-los, corre-se o risco de limitar a presença no que diz respeito à sua abertura originária, à possibilidade de ser. Entendendo, pois, os modos de ser como partes constitutivas da presença, resta apenas considerar como modo de ser por excelência aquele no qual a presença escolhe estar na ek-sistência, marcada por tudo aquilo que a circunda no aqui e agora da ek-sistência.

Tendo em vista os dois modos de possibilidade, faz-se preciso ressaltar que a presença oscila entre o modo próprio e o impróprio, não estando fixada em um ou outro. Ambos os modos são entendidos por Heidegger como constitutivos da presença, não havendo entre eles nenhuma espécie de hierarquia ou superioridade do próprio sobre o impróprio. Sobre isso, o filósofo observa que:

A impropriedade da presença, porém, não diz “ser” menos e nem tampouco um grau “inferior” de ser. Ao contrário, a impropriedade pode determinar toda uma concreção da presença em suas ocupações, estímulos, interesses e prazeres.”¹²²

Tomando por base a citação anterior, podemos observar que, segundo Heidegger, é possível que a presença opte pelo impróprio e, mesmo neste, construir-se concretamente, não estando determinada de maneira alguma a ek-sistência no modo próprio. A presença não se encontra, porém, sujeita a nenhum condicionamento prévio, que a direcione para um determinado modo de ser específico, o que faz com que ela seja entendida como ente inteiramente livre para a possibilidade de ser.

A presença é constituída pelo seu caráter ek-sistencial, ou seja, pela sua abertura à possibilidade de ser na ek-sistência. Justamente nela a presença apropria-se de si mesma, sendo a apropriação no âmbito dessa abertura entendida pelo pensador como condição fundamental para a propriedade e impropriedade. O “ser sempre minha”¹²³ pertence à ek-sistência da presença como condição fundamental de propriedade e impropriedade, e isso ocorre mesmo sem o conhecimento ou consentimento da presença. Por mais que o relacionar-se com seu ser seja de responsabilidade da presença, o sentido de ser não se encontra exclusivamente dependente da subjetividade da presença¹²⁴. Propriedade e impropriedade podem ser aqui entendidas como modos de ek-sistência da presença ao relacionar-se com o sentido de ser, ou seja, são determinados a partir do sentido de ser e não somente da presença.

Como dito acima, a presença é entendida como possibilidade de possibilidades, mas estas se dispõem necessariamente em um mundo, visto que a ek-sistência da presença desde sempre já se dá em um mundo. Para tanto, faz-se necessário compreender aquilo que Heidegger entende por mundo, assunto sobre o qual nos debruçaremos no capítulo seguinte.

¹²² HEIDEGGER, 2016, p. 86.

¹²³ Ibidem, p. 98.

¹²⁴ Ibidem, p. 85.

3. ANALÍTICA DA PRESENÇA COMO SER NO MUNDO E ENQUANTO PROCESSO.

3.1. A presença enquanto ser no mundo.

Partindo do anteriormente exposto, entendemos a presença enquanto um sendo, não estando, portanto, encerrada ou fixada em um modo de ser, mas dispondo-se no aberto da possibilidade de ser, sendo assim o único ente que, de acordo com o sentido proposto por Heidegger, *ec-siste*.

Como vimos, a partícula latina “*ec*” [ek] indica um movimento para fora, denotando lançamento. Ora, aquilo que é lançado o é em algo ou para algo, sendo assim faz-se necessário entender o “lugar” onde a presença é lançada. Tendo isso em mente podemos entender que a *ec-sistência* da presença se dá desde sempre em um mundo, onde esta se encontra lançada. Faz-se preciso ressaltar que a palavra lugar aqui empregada não denota, por sua vez, um enorme ente, ou a soma de vários entes¹²⁵, ou ainda um lugar físico propriamente dito, como um país, um lugarejo, uma casa, mas uma estrutura de significados que, articulados entre si, compõem uma conjuntura.

A presença é entendida pelo pensador como *ser-no-mundo*¹²⁶. Ao determos nossa atenção sobre a estrutura terminológica apresentada por Heidegger (desde o original alemão *in-der-Welt-sein*), podemos perceber que esta indica a unidade entre os termos integrantes da mesma composição, ao passo que sua articulação forme um só e coeso termo¹²⁷. Isto certamente indica a unidade e indissolubilidade da expressão *ser-no-mundo*. Vale lembrar que, por mais una e indissolúvel que seja tal expressão, ela não exclui a multiplicidade¹²⁸.

Ao conceber a presença como *ser-no-mundo*, Heidegger não reduz essa condição a um aspecto meramente categorial, podendo a presença ser ou não no mundo. O *ser-no-mundo* é aqui entendido como uma constituição necessária *a priori* da presença¹²⁹, ou seja, um *ek-sistencial*.

Ao discorrer sobre o *ser-no-mundo*, Heidegger observa que, para abarcar a totalidade e multiplicidade de tal fenômeno, devemos primeiramente ressaltar três aspectos cruciais. De início percebemos que o *ser-no-mundo* nos conduz à análise do mundo em questão, daí podemos entender que *ser-no-mundo* também abarca em si a expressão *em-um-mundo*. Esta última terminologia diz respeito à constituição de mundo em seu caráter ontológico, o que nos leva a refletir sobre a questão da mundanidade, que a seguir será aqui abordada. Após nos perguntarmos pelo onde (*em-um-mundo*), o autor nos conduz a refletir sobre o “quem”, ou seja, quem é este ente, que desde sempre já é em seu modo de ser. Seguidamente, Heidegger nos conduz a pensar sobre o que de fato é o “em” e como este se constitui ontologicamente, bem como o modo como o qual a presença se relaciona com o mundo no qual desde sempre ela *ec-siste*¹³⁰.

Ao depararmos-nos com o “em” que compõe a expressão *ser-em*, de pronto supomos uma coisa dentro de outra, o que de todo não é um erro. Se relacionarmos o “em” aos seres simplesmente dados, a este modo podemos imaginar uma caneta dentro de um estojo, um

¹²⁵ GORNER, 2007, p. 47

¹²⁶ HEIDEGGER, 2016, p. 99.

¹²⁷ INWOOD, 2002, p. 120.

¹²⁸ HEIDEGGER, op. cit., p.99.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ *Ibidem*.

veículo em uma garagem, dentre outras coisas. Entretanto, a terminologia ser-em não é aplicável aos seres simplesmente dados, mas somente à presença¹³¹.

Desse modo, podemos perceber que a expressão ser-em utilizada por Heidegger não está relacionada à simples contenção ou posicionamento naquilo que se refere ao espaço físico. O autor considera ser-em como uma constituição de ser da presença, ou seja, um existencial. A respeito disso, Heidegger ressalta que:

Não se pode pensar no ser simplesmente dado de uma coisa corpórea (o corpo vivo do humano) “dentro” de um ente simplesmente dado. O ser-em não pode indicar que uma coisa simplesmente dada está, espacialmente, “dentro de outra” porque, em sua origem, o “em” não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie¹³².

Vemos que, de acordo com Heidegger, o “em” empregado em ser-em não está relacionado ao simples posicionamento espacial. Isso nos leva a questionar a quem o “em” presente em ser-em se refere. Segundo o autor o “em” deriva de *innan-*, que, por sua vez, possuiria sentido de morada, habitação. Enquanto a partícula *na*, presente na expressão, remeteria a um estar habituado ou familiarizado com algo, ou ainda, com o cultivo de alguma coisa¹³³.

Assim sendo, podemos entender como ser-em o habitar, o estar habituado a, acostumado a algo, o que difere muito de um simples estar contido em um espaço. Tomando por base o exemplo anterior, jamais seria possível afirmar que a caneta habite o estojo, ou ainda, que o veículo habite a garagem. A respeito desses seria correto afirmar que a caneta está no estojo, que o carro está na garagem. Diante disso percebemos que, no sentido aqui empregado, a expressão ser-em só pode ser usada em relação à presença, justamente por ser considerada “expressão formal e existencial do ser da presença que possui a condição essencial de ser-no-mundo”¹³⁴. Não cabendo, porém, o emprego de tal terminologia aos seres simplesmente dados¹³⁵.

Entendendo a presença como ser-em, Heidegger debruça sua análise sobre o ser-junto, entendido aqui como um ek-sistencial fundado no ser-em. O autor esclarece que ser-junto consiste em um empenhar-se no mundo, não apenas um postar-se próximo a uma coisa ou outra. Ou seja, o ser-junto-a não deve de forma alguma ser entendido como um simples apresentar-se junto aos seres simplesmente dados na espacialidade e sem ocupação para com eles. Diferentemente disso, o autor ressalta que não há nenhuma justaposição entre um ente denominado presença e outro denominado mundo¹³⁶.

Entendendo o ser-junto-a como um ek-sistencial da presença, há de se notar que este não pode se aplicar aos entes simplesmente dados, mas somente à presença. Por mais que no uso comum da linguagem possamos dizer que “o martelo está junto à chave”, ou ainda “a caneta toca o papel”, Heidegger deixa claro que tal uso não se aplica aqui. A respeito disso afirma que:

Rigorosamente nunca se poderá falar aqui de um “tocar”, não porque sempre se pode constatar, num exame preciso, um espaço entre cadeira e parede, mas porque, em princípio, a cadeira não pode tocar a parede mesmo que o espaço entre ambas fosse igual a zero. Para tanto seria necessário pressupor

¹³¹ Ibidem, p. 100.

¹³² Ibidem.

¹³³ Ibidem.

¹³⁴ Ibidem.

¹³⁵ Ibidem.

¹³⁶ Ibidem, p. 101.

que a parede viesse ao encontro “da” cadeira. Um ente só poderá tocar outro ente simplesmente dado dentro de um mundo se, por natureza, tiver o modo do ser-em, se, com sua presença, já se lhe houver sido descoberto um mundo¹³⁷.

No trecho citado acima vemos que, o ser-junto-a está diretamente ligado ao ser-em, visto estar fundado nele, sendo assim não pode ser aplicado às coisas. O ser-junto-a suporta intencionalidade, implica um direcionamento para, e, por isso, não pode ser confundido com mera condição de espacialidade.

Por mais que não esteja relacionado à disposição espacial das coisas, o ser-em da presença não faz com que esta se torne um ser espiritual, privado de espacialidade. Heidegger destaca que “a presença tem seu próprio ‘ser no espaço’, o qual, no entanto, só é possível com base e fundamento no ser-no-mundo em geral”¹³⁸. Através disso, podemos ver que a presença possui espacialidade, mas este ser no espaço da presença em nada se confunde com o modo de espacialidade dos seres simplesmente dados.

Partindo do exposto acima, pode-se incorrer no erro, vinculando o ek-sistencial ser-em a uma característica espiritual, enquanto a espacialidade ligar-se-ia a corporeidade¹³⁹. Ao interpretar a espacialidade própria da presença deste modo, corremos o risco de tratá-la como um ser simplesmente dado, tornando cada vez mais obscura a questão da espacialidade ek-sistencial da presença, e, além disso, caindo no antigo binômio metafísico da corporeidade e da espiritualidade.

Com o intuito de não cair no tradicional binômio espiritualidade – corporeidade, Heidegger indica que o entendimento da espacialidade ek-sistencial da presença ocorre por meio da compreensão de ser-no-mundo como estrutura essencial da presença. É através dessa compreensão que podemos eliminar a opinião não refletida de que a presença seria primeiramente um ente espiritual posteriormente colocado em um espaço¹⁴⁰. Nesse sentido, observa-se que não há primeiro mundo para que somente após isso ek-sista a presença. Se assim fosse, o ser-em da presença estaria equiparado ao modo dos seres simplesmente dados. A respeito disso, Reale acrescenta: “Mas o homem [presença] não pode ser reduzido a um objeto puro e simples no mundo; o estar-aí nunca é simples-presença, pois ele [a presença] é justamente o ente pelo qual as coisas estão presentes”¹⁴¹. Partindo daí, podemos inferir que presença e mundo se dão de modo simultâneo e conjunto, sem que haja antes ou depois.

Com a facticidade presente em sua ec-sistência o ser-no-mundo da presença fragmenta-se em diversas modalidades de ser-em¹⁴². Heidegger denomina tais modalidades de ser-em como ocupação. Tendo em mente que “não sendo uma substância, a presença sempre se dá num exercício”¹⁴³, entendemos a ocupação como o ser de um possível se-no-mundo¹⁴⁴. Tal designação se contrapõe às concepções pré-científicas de ocupação, comumente direcionadas ao ocupar-se com algo, ou ainda um buscar algo. A ocupação, por sua vez, não pode ser aqui observada como uma propriedade, mas é concebida pelo filósofo como o modo pelo qual acontece o dar-se da presença no mundo.

¹³⁷ Ibidem.

¹³⁸ Ibidem, p. 102.

¹³⁹ Ibidem.

¹⁴⁰ Ibidem.

¹⁴¹ ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **História da Filosofia (vol. III)**. Tradução de José Bortolini. Ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Filosofia). p. 442 [acréscimo nosso].

¹⁴² HEIDEGGER, 2016. p. 102 .

¹⁴³ Ibidem, p. 564.

¹⁴⁴ Ibidem, p. 103.

Todavia, Heidegger deixa claro que a escolha do termo ocupação para designar o ser de um possível ser-no-mundo não está vinculada a um agir pragmático e econômico, entendendo a presença enquanto um agente prático. Ao utilizar-se do termo ocupação, o autor esclarece que “o ser da presença deve tornar-se visível como cura”¹⁴⁵.

É na ocupação, *Besorgen*, que a presença se torna visível, aparece; sendo assim, “agora pode-se dizer que o homem [presença], este modo de ser que é ser de possibilidade de ser, tocado por um sentido (mundo, interesse, perspectiva, força), se faz ação, atividade”¹⁴⁶. Nesse caso, sentido nada mais é do que o modo com o qual a presença, enquanto ente aberto à possibilidade de ser, se manifesta em seu ser-no-mundo.

O que na versão utilizada é traduzido como cura, no original alemão consta como *Sorge*, preservando o sentido de movimento presente nas relações da presença, pois, como dito acima, por não ser uma substância o ser da presença dá-se em um exercício, que por si traz consigo a ideia de relação. Enquanto ser-no-mundo a presença se encontra em um constante relacionar-se que se dá em duas formas distintas, dada a natureza dos entes com os quais a presença se relaciona. Gerner considera que “ser-no-mundo é a condição de possibilidade de todo e qualquer tipo de comportamento em relação a todo e qualquer tipo de ente”¹⁴⁷, ou seja, o dar-se no mundo da presença se manifesta através da sua lida com os entes intramundanos.

No que diz respeito aos entes simplesmente dados a presença se relaciona com esses no modo da ocupação, *Besorgen*, ao passo que, com os entes que possuem caráter de presença (co-presenças) relaciona-se ao modo da preocupação, *Fürsorge*. Ao atentarmos para os termos no original alemão percebemos que ocupação e preocupação são derivações da cura, *Sorge*.

Heidegger destaca que ocupação e preocupação nada têm a ver com questões meramente transitórias descritas pelo uso comum das mesmas palavras, como por exemplo, a ocupação com algum dever ou atividade, ou ainda, a preocupação com o término de um trabalho, muito mais que isso, observa a ocupação do ponto de vista ontológico, fundada no ser-no-mundo da presença. Indica que:

Tudo isso, assim como a “jovialidade” e a “despreocupação” só são onticamente possíveis porque, entendida ontologicamente, a presença é cura. Como ser-no-mundo pertence ontologicamente à presença, o seu ser para com o mundo é essencialmente ocupação¹⁴⁸.

A partir dos problemas até aqui expostos podemos compreender que ser-em não é para a presença uma simples propriedade, cuja posse ou falta em nada altera sua constituição ontológica. Ao contrário, ser-em é parte constitutiva do ser da presença, de modo que, apenas a partir do ser-em, a presença é enquanto ser-no-mundo aquilo que é¹⁴⁹. É justamente através do ser-em que ela exerce seu ser no mundo, enquanto cura, relacionando-se tanto com os seres simplesmente dados, como com os demais entes que, assim como ela, possuem o caráter de presença.

É na perspectiva do ser-no-mundo que a presença se depara com os demais entes, sejam eles seres simplesmente dados ou co-presenças. Vale ressaltar que esse “deparar-se com” ocorre por parte da presença para com os entes que não possuem caráter de presença, e

¹⁴⁵ Ibidem.

¹⁴⁶ FOGEL, 2019, p. 27 [acréscimo nosso].

¹⁴⁷ GORNER, 2007, p. 53.

¹⁴⁸ HEIDEGGER, 2016, p. 103.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 104.

estes só poderiam se deparar com a presença caso se fizessem mostrar, por si mesmos, dentro de um mundo¹⁵⁰.

A presença se relaciona tanto com os entes simplesmente dados e com a co-presença dentro do mundo próximo, que está à sua volta, ou seja, o seu mundo, ao qual chamamos de mundo circundante. Deste modo podemos dizer que a presença tem mundo. Diante disso, Heidegger sai novamente do jargão comum, propondo uma análise do que seria esse “ter” propriamente dito, visto que, se tal investigação acerca do “ter” não for feita, esse nada dirá no tocante ao panorama ontológico. A investigação acerca do “ter” mostra-se de vital importância, pois, segundo Heidegger, esse “ter” se funda na constituição essencial do ser-em, e é sendo desse modo que a presença pode descerrar aquilo que lhe vem ao encontro dentro do mundo circundante¹⁵¹. É nesse descerramento dos entes no mundo circundante que a presença pode, de fato, conhecer e dispor dos entes, e por isso, ter mundo.

Ao analisarmos as questões existentes na relação presença-mundo sob o prisma heideggeriano, percebemos que o pensador segue por uma via apofática, apresentando constantemente aquilo que o ser não é. Essa via é escolhida justamente pelo fato de que a busca pelo ser também consiste na negação de todo encobrimento que insiste em permanecer sobre a questão. Além disso, Heidegger observa que, em um primeiro momento, a presença já compreende a si mesma ontologicamente por meio dos entes e do ser desses mesmos entes que, embora não seja a presença, lhe vem ao encontro dentro de um mundo, por isso o filósofo entende que tal compreensão da presença sobre si mesma se dá em seu ser-no-mundo, mundo este que também é por ela compreendido.

No capítulo anterior vimos que a autocompreensão da presença não está em nada relacionada a uma espécie de autoconhecimento, tampouco de auto-observação. Semelhantemente, quando falamos em compreensão de mundo é necessário ressaltar que Heidegger não entende o processo de conhecimento como algo dado entre o sujeito que conhece e o objeto a ser conhecido. Aqui vale ressaltar que, a relação sujeito e objeto em nada se confunde com a relação existente entre presença e mundo¹⁵². Para que tal modelo epistemológico fosse possível, precisaríamos separar em seu irromper presença e mundo, posicionando-os um antes ou depois do outro e, além disso, precisaríamos considerar a existência de certa oposição entre presença e mundo, o que na perspectiva heideggeriana não se faz possível.

Para Heidegger o conhecer não consiste em uma propriedade acessória, meramente accidental, pois o conhecer se encontra fundado no ser-junto-a, onde a presença se constitui de modo essencial¹⁵³, ou seja, em seu ter de ser. Sendo assim, podemos entender que, nesse sentido, o conhecer está diretamente implicado no modo de ser da ocupação que se dá na cotidianidade da presença. Conhecer, no entanto, não implica estar fixado a um ente, ou apossar-se dele, mas, ao contrário, o conhecimento implica em se deixar ser tomado pelo ente que lhe vem ao encontro e, estando no modo de ser da ocupação, o ser-no-mundo é sempre tomado pelo mundo no qual se encontra¹⁵⁴.

Para que o ser-no-mundo seja tomado pelo mundo no qual habita, deve haver primeiramente uma deficiência em sua ocupação. Tal deficiência ou dificuldade faz com que a presença possa demorar-se junto aos entes intramundanos, podendo assim ter contato com a pura configuração dos entes que lhe vem ao encontro dentro do mundo, por meio da visualização, que somente no demorar-se junto a se faz possível.

¹⁵⁰ Ibidem.

¹⁵¹ Ibidem.

¹⁵² Ibidem, p. 106.

¹⁵³ Ibidem, p. 108.

¹⁵⁴ Ibidem.

Tal visualização se dá em si mesma, autonomamente, e constitui em si uma suspensão do manuseio e da ocupação com os entes em questão. Para Heidegger é na visualização dada na demora junto os entes que a percepção destes se faz possível, e “esse perceber se realiza no modo de dizer e discutir algo como algo”¹⁵⁵, ou seja, é no engajamento da presença para com os entes que se dá a possibilidade da mesma percepção¹⁵⁶. A interpretação decorrente da percepção torna-se determinação, o que possibilita que o ente junto ao qual se demorou a presença seja pronunciado em forma de proposições. Isso, porém, não significa que o autor entenda o conhecimento enquanto processo de criação de representações interiores dos entes percebidos, ao contrário, Heidegger considera o conhecer como um modo de ser da presença enquanto ser no mundo.

Ao tomarmos o modelo epistemológico comumente assumido como verdadeiro (sujeito/objeto), teríamos que supor que a presença se projetasse para fora em direção ao objeto. Isto, porém, não é possível, visto que a presença, desde sempre, já se encontra fora. Nesse estar fora, a presença desde sempre já está dentro, dado que, enquanto ser-no-mundo, nunca se pode encontrar fora deste. Com isso, podemos ver que não há dentro ou fora, pois todo ente que vem ao encontro da presença, vem em um mundo e não de uma realidade externa, estranha a esse.

Heidegger considera que é no conhecer que a presença adquire um novo estado de ser no mundo que para ela se encontra desde sempre descerrado. Faz-se preciso, entretanto, considerar que “não é o conhecimento que cria pela primeira vez um *commercium* do sujeito com um mundo e nem esse *commercium* surge de uma ação exercida pelo mundo sobre o sujeito”¹⁵⁷. Considerando o conhecer como um modo de ser da presença, fundado em seu ser-no-mundo, podemos perceber que desde sempre esse *commercium* já se deu.

Ao utilizarmos constantemente a palavra mundo surge então a necessidade de esclarecer o sentido dessa mesma palavra no presente estudo. Nos parágrafos §14 e §15 de *Ser e tempo*, Heidegger se dedica a explicitar aquilo que entende por mundo dentro do contexto da obra em questão.

De início é necessário ter em mente que, para o autor, mundo não consiste na soma dos entes intramundanos, tampouco na descrição destes. O autor observa que o modo ôntico com o qual as ciências particulares estudam o mundo não é suficiente para esclarecer o fenômeno mundo propriamente dito. Sendo assim o estudo das características dos seres intramundanos em geral, mesmo enquanto ontológica, não é capaz de esclarecer o que de fato é o mundo em sentido ontológico. Heidegger não observa o mundo de modo ôntico. Para melhor compreensão do ser-em da presença, faz-se necessário o entendimento de mundo em seu sentido ontológico¹⁵⁸.

Somente a mundanidade do mundo é suficiente para nos colocar diante do fenômeno mundo. Com mundanidade entendemos a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo, que é por nós compreendida como determinação ec-sistencial da presença. A partir disso, podemos concluir que a mundanidade, justamente por constituir o ser-no-mundo, é em si um ec-sistencial da presença. Assim sendo, é possível compreender mundo como um caráter da própria presença¹⁵⁹. Por isso é possível dizer que, ao estudarmos ontologicamente o mundo, não abandonamos o estudo da analítica da presença. A respeito disso Heidegger afirma que:

¹⁵⁵ Ibidem.

¹⁵⁶ GORNER, 2007, p. 53.

¹⁵⁷ HEIDEGGER, 2016, p. 109.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 111.

¹⁵⁹ Ibidem.

Do ponto de vista ontológico, “mundo” não é a determinação de um ente que a presença em sua essência não é. “Mundo” é um caráter da própria presença. Isto não excluiu que a investigação do fenômeno “mundo” deva seguir os entes intramundanos em seu ser. A tarefa de “descrição” fenomenológica do mundo é tão pouco clara que já a sua determinação suficiente exige esclarecimentos ontológicos essenciais¹⁶⁰.

Partindo da citação acima, podemos perceber que, para Heidegger, do ponto de vista ontológico, mundo e presença encontram-se unidos de tal forma que não seja possível estudar um sem o outro. Justamente pelo fato de que mundo é aqui apresentado como um caráter próprio da presença, um ec-sistencial fundamental em seu ser-no-mundo.

É preciso ressaltar que, por mais que mundo não seja entendido como a soma da totalidade dos entes, ou ainda como um grande ente, ele (mundo) não se encontra apartado dos entes. Mediante isso, Gerner esclarece que:

Em primeiro lugar mundo é um existencial [ek-sistencial]; ele pertence ao ser do Dasein [da presença], e o Dasein [a presença] é um ente. Assim se não houvesse nenhum Dasein [nenhuma presença] não haveria mundo. Em segundo lugar o mundo é inseparável dos entes que são diferentes do Dasein [da presença]. Não pode haver mundo sem os entes intramundanos.¹⁶¹

Todavia, é também preciso considerar a polissemia presente no termo mundo, visto que, na citação extraída de *Ser e tempo*, o termo em questão é apresentado entre aspas. Tal polissemia decorre do uso constante e indiscriminado do termo em questão. O filósofo apresenta quatro sentidos diferentes para mundo. O primeiro sentido apresentado é o sentido ôntico, que faz referência à soma dos entes que estão contidos no mundo; o segundo é o sentido ontológico que, por sua vez, se refere ao estudo do ser dos entes em sua multiplicidade; já o terceiro é outra possibilidade de sentido ôntico que faz referência ao mundo no qual a presença faticamente se encontra. Nesse caso mundo possui um sentido pré-ontologicamente existenciário, que abarca duas possibilidades, pode ser entendido como mundo público, referindo-se ao nós, bem como no sentido doméstico, privado, fazendo referência ao mundo circundante mais próximo da presença; e, por fim, mundo também possui o sentido existencial-ontológico da mundanidade, segundo Heidegger, “a própria mundanidade pode transformar-se, cada vez, no conjunto de estruturas de ‘mundos’, embora inclua em si o *a priori* de mundanidade geral”¹⁶².

Dos possíveis sentidos apresentados, Heidegger faz uso do terceiro para designar mundo, ou seja, o termo em questão é aplicado enquanto mundo em que a presença é; mundo no qual os entes lhe vêm ao encontro. Sendo assim o termo mundano passa a ser aplicado tão somente à presença, ao passo que os entes que não são dotados do caráter de presença são, por sua vez, designados como intramundanos, ou ainda pertencentes ao mundo.

Ao observar as análises da ontologia tradicional, Heidegger observa que além de não deter-se na análise do ser-no-mundo, esta também “salta por cima do fenômeno da mundanidade”¹⁶³. Ao invés de deter-se na análise da mundanidade, intenta interpretar o mundo partindo dos entes intramundanos, que não estão descobertos enquanto tais, justamente por encontrarem na natureza um limite de ser. Heidegger propõe uma analítica da mundanidade do mundo onde ele sempre já se apresenta, isto é, como parte constitutiva do

¹⁶⁰ Ibidem. p. 112.

¹⁶¹ GORNER, 2007, p. 57 [acréscimos nossos].

¹⁶² HEIDEGGER, 2019, p. 112.

¹⁶³ Ibidem, p. 113.

ser-no-mundo. Sendo assim, podemos considerar que ser-no-mundo e, por isso, mundo, se tornam temas da analítica da presença, naquilo que tange à contidianeidade mediana e ao mundo mais próximo a presença.

Partindo do pressuposto que só é possível ver o mundo a partir do momento em que se observa o ser-no-mundo em sua cotidianeidade, há de se considerar que a presença entra em contato com o mundo que lhe é mais próximo, isto é, o mundo circundante. É preciso ressaltar que essa proximidade não consiste em espacialidade, mas relaciona-se com a ideia de cotidianeidade, prisma pelo qual Heidegger analisa o ser-no-mundo, pois o ser dos entes intramundanos se revela à presença enquanto lida com eles em seu cotidiano¹⁶⁴.

É na lida cotidiana com os entes intramundanos que a presença pode conhecê-los. Esse conhecimento, no entanto, não está reduzido a simples percepção, mas implica acima de tudo o trato com os esses entes. Para o autor tal conhecimento não se dirige aos aspectos entitativos dos entes conhecidos, mas está endereçado à estrutura de ser do ente e, por isso, se dá no trato com os mesmo entes e não em um simples perceber. É preciso, porém, salientar que tal conhecimento não é por si teorizado, pois se encontra no modo de lidar com os entes.

Enquanto ser-no-mundo, a presença se encontra no modo de ser da ocupação, estando nesse modo a presença se encontra em constante lida com os entes, que, primeiramente, a ela se apresentam de maneira pré-temática, enquanto seres que estão dispostos para o uso, vindo ao encontro da presença na produção. Isto, porém, pode fornecer a impressão de que a presença se transfere para o modo de ser da ocupação, no qual tem contato com os entes, o que não procede, pois, segundo Heidegger:

A presença cotidiana já está sempre nesse modo quando, por exemplo, ao abrir a porta, faço uso do trinco. Para se conquistar um acesso fenomenológico ao ente que vem ao encontro, é preciso, contudo, afastar as tendências de interpretação afluentes e concorrentes que encobrem o fenômeno dessa “ocupação.”¹⁶⁵

Partindo da citação acima, podemos observar que a presença desde sempre já se encontra no modo de ser da ocupação no qual lida com os entes. Mas Heidegger esclarece que o conhecimento fenomenológico não se dá na simples lida cotidiana com os entes no modo da ocupação. Para que o acesso ao conhecimento fenomenológico possa ser alcançado, é preciso sair do âmbito de interpretação corrente, de modo que, aí sim, o conhecimento fenomenológico se dê.

No modo de ser da ocupação na cotidianeidade o ser dos entes que vêm ao encontro da presença permanece velado. Ao ser denominado como coisa, o ente em questão permanece em seu nível pré-ontológico, enquanto no nível ontológico pode-se considerar que as coisas se dariam diretamente, sem intermediação, o que consistiria em um processo dotado de limitações onde a coisa em questão se apresentaria como indeterminada.

Para esclarecer o problema da indeterminação das coisas, Heidegger busca o sentido do termo grego *pragmata*, que, para os gregos, tinha o sentido de meras coisas¹⁶⁶, que são os entes que vêm ao encontro na ocupação, e a estes chamamos aqui de instrumentos. Na lida cotidiana, a presença encontra instrumentos de todos os tipos, para escrever, abrir a porta, beber água etc. Cabe analisar aqui o que faz com que um instrumento seja de fato instrumento e não outra coisa.

Para Heidegger o que caracteriza o instrumento enquanto tal é o seu caráter instrumental. Tal caráter consiste em ser sempre um algo para, pois um instrumento nunca é

¹⁶⁴ Ibidem, p. 114.

¹⁶⁵ Ibidem, p. 115.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 116.

em si ou por si mesmo, ele só pode ser aquilo que se determina pelo seu instrumental, que, por sua vez, sempre se encontra direcionado a alguma função, seja de manuseio ou serventia, podendo sempre ser entendido como “algo para algo”¹⁶⁷.

Sendo, então, entendido como algo para, é preciso ressaltar que o instrumento não se mostra por si mesmo, pois a instrumentalidade do instrumento só pode ser reconhecida dentro de uma totalidade instrumental, a qual ele mesmo faz referência. O caráter instrumental sempre se apresenta mediante a pertinência do instrumento à sua totalidade.

Para melhor ilustrar a questão da totalidade instrumental em *Ser e tempo*, o autor toma como o exemplo um quarto. Em relação ao quarto o que vem primeiramente ao encontro da presença é o quarto em sua totalidade, e não o espaço geométrico, paredes e afins. Apenas após vir ao encontro a instalação quarto é que os instrumentos se apresentam em suas singularidades¹⁶⁸.

Ou seja, o instrumento está sempre ligado a uma totalidade instrumental e somente se apresenta após esta mesma totalidade e enquanto elemento integrante desta. Podemos assim dizer que, antes que o instrumento em si seja descoberto, já se descobriu primeiramente a totalidade instrumental. Pode-se dizer, então, que o instrumental é anterior aos próprios instrumentos, visto que a estrutura da totalidade instrumental se apresenta anteriormente a esses.

Ao pensarmos em instrumento somos automaticamente remetidos aos usos que deste fazemos. É nesse fazer uso de que o instrumento se apresenta em seu ser como. Tomemos como exemplo uma caneta. Não é a partir do conhecimento teórico dos diferentes polímeros que a compõe, ou ainda sobre a sua ponta de tungstênio, que o “ser como” da caneta se nos apresenta, é na escrita, no manuseio, que o ser do ente em questão se revela. Deste modo, podemos dizer que, quanto menos sabemos sobre o ente caneta, mais sabemos usá-la, pois assim se estabelece uma relação com o ente em questão. Heidegger denomina o modo de ser desses entes, que se revelam no manuseio, de manualidade.

O conhecimento da manualidade do instrumento é fundamental até mesmo para o desenvolvimento do conhecimento teórico do mesmo ente, visto que o revelar-se do manual apenas se dá em seu “ser para”, ou seja, no emprego prático. Entretanto, é preciso considerar que a atitude prática não é em si contrária à teoria, consistindo em uma negação desta, pois se assim fosse estaria desprovida de visão; para que a atitude em si não fique cega, se faz também necessário o conhecimento teórico.

Ainda que o haja a necessidade do conhecimento teórico, é necessário ressaltar que aquilo que está à mão não é apreendido teoricamente, tampouco consiste em objeto de circunvisão, que é aqui entendida como a visão desse subordinar-se do instrumento a seu todo estrutural. O manual encontra-se sempre recolhido em seu estar à mão; o que se faz visível não é o manual em si, mas a obra que é com ele realizada. Ao escrever não tematizo a caneta ou o papel, ao abrir uma porta não me detenho na análise de seu todo instrumental (material de que é feita, dobradiças, maçaneta ...), o que é aí observado é o resultado do emprego dos instrumentais em questão e não eles propriamente ditos. Sendo assim, podemos seguramente afirmar que, segundo Heidegger, o conhecimento dos instrumentos se dá no uso dos mesmos e não em sua tematização.

Segundo Heidegger, “a lida cotidiana não se detém diretamente nos utensílios em si mesmos”¹⁶⁹, mas sempre se encontra voltada ao todo da obra, ou seja, direciona-se

¹⁶⁷ Ibidem.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 117.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 118.

primeiramente à totalidade daquilo que é produzido, visto que é esta mesma obra que em si sustenta a totalidade referencial dos demais entes que vêm ao encontro da presença.

Por mais que a obra seja a responsável pela sustentação da totalidade referencial, ela não é em si mesma, pois algo não seria produzido sem alguma finalidade, por isso a obra possui sempre um para quê. Heidegger assinala que:

[...] O sapato a ser produzido é para ser calçado (é um instrumento), o relógio confeccionado é para ler o tempo. A obra que se dá ao encontro, sobretudo, no modo de lida da ocupação- que está sendo trabalhada – deixa e faz vir também ao encontro, na possibilidade constitutiva do emprego de sua essência, para que (*wozu*) ela foi produzida. Por sua vez a obra encomendada só é, com base em seu uso na totalidade referencial dos entes, descoberta no uso.¹⁷⁰

Tendo em vista o apresentado acima, e tomando o exemplo apresentado pelo autor, podemos observar que, por mais que o sapato seja um produto, em sua confecção foram utilizados diversos instrumentos. Mas não se pode deixar de considerar que o próprio sapato também é por si um instrumento, visto que é produzido visando uma utilidade, um para quê. Sendo assim, podemos entender que, segundo o autor, a produção consiste no emprego de algo em algo.

No uso, a natureza da matéria-prima que compõe os instrumentos também é descoberta. Ao referir-se às matérias-primas (madeira, ferro, etc.), Heidegger não as entende como seres simplesmente dados, pois estão aqui compreendidas a partir da perspectiva do instrumental. É preciso ressaltar que a natureza que, por sua vez, é descoberta dentro de uma perspectiva de uso, só vem ao encontro da presença no mundo circundante¹⁷¹.

Além de fazer referência ao seu uso e a seus materiais constitutivos, a obra também se remete ao seu portador ou usuário. Isso conduz nossa análise ao mundo em que habitam os portadores ou usuários da obra em questão. O objeto produzido leva em conta não somente a manualidade, mas todo o mundo ao redor enquanto contexto de produção. Por exemplo, ao produzir uma lâmpada, deve-se levar em conta a escuridão; a produção de um cobertor deve considerar o frio. Desse modo, faz-se importante ressaltar que o ente intramundano é descoberto nas referências da obra, que, desde sempre, leva em consideração fatores externos¹⁷².

Os entes intramundanos têm como determinação categorial o modo de ser da manualidade, que não consiste somente em um modo de apreensão destes, visto que, considerá-la deste modo, seria o equivalente a compreendê-la como um ser simplesmente dado, o que seria contraditório mediante o sentido ontológico de conhecimento que acima apresentamos. Heidegger assinala que “esse ser no mundo só chega a explicitar o que é simplesmente dado através do que está à mão na ocupação. Manualidade é a determinação categorial dos entes como são ‘em si’.”¹⁷³

Em consequência do exposto acima, entende-se que só se é possível chegar ao fenômeno mundo a partir da análise da presença no modo de ocupação que é dado na cotidianidade. Nesse contexto compreende-se o ente intramundano enquanto um manual que, no modo de ser da manualidade, se dá junto ao ser-em. Sendo assim, podemos afirmar que

¹⁷⁰ Ibidem.

¹⁷¹ Ibidem, p. 119.

¹⁷² Ibidem, p. 120.

¹⁷³ Ibidem.

“na interpretação desse ente intramundano, o mundo já é sempre pressuposto”¹⁷⁴, visto não ser possível pensar um ente intramundano fora de um mundo.

Ao entendermos mundo como pressuposto dos entes intramundanos, é preciso considerar que o fenômeno mundo não resulta da reunião dos entes intramundanos como uma soma, e por mais que determinem em seu ser os entes intramundanos, o mundo não se confunde com estes¹⁷⁵. Justamente por não se confundir com o mundo é que o mostrar-se dos entes intramundanos se faz possível, visto que tal apresentação só ocorre porque antes deles o mundo sempre já se deu¹⁷⁶.

Tendo tratado dos entes intramundanos, podemos nos perguntar de que modo a presença tem acesso a estes mesmos entes. Tal encontro da presença com os entes intramundanos se dá por meio do modo de ser da ocupação na cotidianidade mediana, pois nela a presença encontra o ente do qual se ocupa.

Na lida com os entes, aquele que se está mais à mão pode ser encontrado pela sua impossibilidade de emprego. Tal impossibilidade não consiste em percepção visual, mas é fruto da circunvisão¹⁷⁷. Tomemos como exemplo uma maçaneta que, enquanto instrumento, serve para abrir e fechar portas. Em seu emprego exitoso a presença não se demora diante dela, simplesmente a aciona e segue seu caminho. Vamos supor que a mesma maçaneta se encontre com um defeito, este defeito faz com que a presença se demore diante dela, tendo assim acesso à mesma.

Em *Ser e tempo*, Heidegger apresenta três maneiras distintas da impossibilidade de emprego: surpresa, importunidade e impertinência, através das quais a presença pode postar-se diante da determinação mundana do manual em um mundo.

Heidegger entende surpresa como o instrumento que de algum modo não está mais à mão, quando um determinado instrumento não cumpre a função que dele se espera, gerando frustração. O instrumento em questão passa a se encontrar fora de sua relação estrutural instrumental, a qual estava submetido pela circunvisão. Nesse caso, podemos dizer que a circunvisão descobre a determinação mundana do manual. Esse mesmo descobrimento faz com que o manual não possa ser mais empregado em sua manualidade, estando, de certa maneira, desmundanizado. Assim acabamos por nos deparar com o dar-se do mundo enquanto fenômeno, pois de acordo com Heidegger, “A manualidade se mostra mostrando também a determinação mundana do manual”¹⁷⁸. Mas é preciso considerar que, mesmo não estando mais à mão, o instrumento se anuncia na ocupação e novamente se recolhe. Com isso, pode-se afirmar que o instrumento em questão não perde o caráter categorial da manualidade e, portanto, não se transforma em simples coisa.

A ocupação, entretanto, não lida apenas com aquilo que não pode ser empregado, também lida com a falta. Tal falta consiste no encontro daquilo que não está à mão e, por sua vez, se faz necessário na produção. Então, quanto mais falta o manual, mais importuno ele é. Tomemos como exemplo um parafuso com fendas correspondentes às de uma chave *philips*. Para removê-lo ou ajustá-lo se faz oportuno o uso da chave que lhe é correspondente, pois, ao se usar uma chave de fenda, esta pode resvalar durante o processo e, caso algum objeto semelhante seja usado, este pode acabar sofrendo dano sem cumprir a tarefa. De acordo com o exemplo, fica claro que a ausência da chave *philips* faz com que a sua necessidade seja notada e com isso o mesmo instrumental venha ao encontro da presença.

¹⁷⁴ Ibidem.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 121.

¹⁷⁶ Ibidem.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 122.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 123.

Diferentemente da surpresa, na qual o manual encontra-se à mão, mas possui algum defeito, na importunidade (*Aufdringlichkeit*) o manual em questão simplesmente não está ali, por isso acaba de certo modo obstruindo ou bloqueando o curso normal de suas ordens¹⁷⁹. Estando fora do contexto de sua totalidade instrumental, o manual, assim como na surpresa, acaba por desmundanizar-se. A sua ausência, porém, remete à totalidade instrumental na qual ele falta.

Além desses modos, precisamos também considerar o modo da impertinência (*Aufsässigkeit*). Como a própria palavra indica, diz respeito ao manual que não pertence àquele todo estrutural, ou seja, é aquilo que não deveria estar ali, pois não constitui parte do todo. Segundo Heidegger, o impertinente é aquilo que não é necessário, portanto não falta, bem como não é possível que seja empregado na obra, é algo que obstrui, atrapalha, não encontrando espaço e tempo na ocupação¹⁸⁰.

Os modos de demonstração dos manuais acima apresentados têm a função de mostrar o caráter de algo simplesmente dado do manual. Mas é preciso considerar que o ser simplesmente dado em questão ainda encontra-se ligado à manualidade do instrumento, o que faz com que este não possa ser considerado uma simples coisa.

Surpresa, importunidade e impertinência revelam a totalidade instrumental na qual se encontram os manuais. A respeito disso, Heidegger acena: “O conjunto instrumental não se evidencia como algo nunca visto, mas como um todo já sempre visto antecipadamente na circunvisão. Nesse todo, anuncia-se o mundo”¹⁸¹. A partir disso, compreendemos que a manualidade se mostra desvelando a determinação mundana do manual.

A circunvisão é responsável por despertar a referência a um ser para isso, apontando que a instrumentalidade do ente em questão se encontra determinada a uma funcionalidade específica, em que se apresenta o “ser para isso” do instrumental. É importante ressaltar que as estruturas do ser do manual enquanto instrumento estão determinadas pela referência. Ou seja, um instrumento sempre se referirá ao seu todo instrumental. Na ocupação a presença se depara com as coisas e dentre elas com um instrumento que não pode ser empregado. Desse modo, nas situações citadas acima, tal impossibilidade de emprego revela a perturbação presente entre o “ser para” e o “ser para isso”¹⁸². Somente com o vazio provocado por essa perturbação entre “ser para” e “ser para isso” é que o manual é percebido, podendo assim ser descerrado.

Ao tratar da referência, Heidegger, em *Ser e tempo*, toma como exemplo a seta de um automóvel¹⁸³. A referência deste se revela, quanto ao sinal, na remissão realizada por ele à totalidade instrumental e à determinação mundana do instrumento em questão. Ao considerarmos o exemplo do filósofo podemos perceber que, ao indicar o caminho, a seta nos oferece uma visão ampla do mundo circundante, que, por sua vez, encontra-se definida pela circunvisão. É preciso considerar que, neste mesmo exemplo, não é o sinal (seta) que é visto por primeiro, mesmo que sigamos o caminho indicado. De início o sinal nos lança na circunvisão da ocupação na qual estamos. Desse modo Heidegger destaca que:

Sinal não é uma coisa que se ache numa relação de amostragem com outra coisa, mas um instrumento que, explicitamente, eleva um todo instrumental à

¹⁷⁹ Ibidem, p. 567.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 122.

¹⁸¹ Ibidem, p. 123.

¹⁸² Ibidem, p. 124.

¹⁸³ Ibidem, p. 128.

circunvisão, de modo que a determinação mundana do manual se anuncie conjuntamente¹⁸⁴.

Nesse sentido, podemos entender que nós não aprendemos o sinal ao visá-lo como algo que se mostra, ele só é apreendido na circunvisão no modo de ser da ocupação. Ou seja, o manual só se encontra à mão, pois antes dele o mundo já se deu. A respeito disso, Gilvan Fogel esclarece que:

Ou seja, quando vejo-percebo algo, jamais vejo-percebo, i-mediatamente, algum estímulo luminoso, jamais é ou se dá uma pura ou mera impressão sensível ou sensorial –ondas, corpúsculos –, mas vejo-percebo sempre já algo como algo, ou seja, a pedra como pedra, a porta como porta. O sentido, só o sentido, mostra, torna visível o aparecer, sempre como isso, como aquilo ou como aquilo outro¹⁸⁵.

Todavia, é preciso observar que a ação de mostrar não pertence ao sinal propriamente dito. Se tomarmos como exemplo o martelo, vemos que esse é percebido no martelar, ou seja, não se mostra a si mesmo, mas é apresentado dentro de uma conjuntura própria, onde é exigida a ação de martelar. É próprio do manual ter a referência como estrutura. As referências, por sua vez, se articulam dentro de uma conjuntura, na qual algo se deixa ser junto a¹⁸⁶. A conjuntura, portanto, é indicada com o termo referência.

Após analisarmos a questão da mundanidade do mundo e os modos possíveis de relação entre a presença e os entes intramundanos, caminhamos em direção à seguinte questão: quem seria a presença em sua cotidianidade¹⁸⁷. Tal questão só pode ser respondida se partirmos de um determinado modo de ser da presença¹⁸⁸, quando, no segundo capítulo desta dissertação, mencionamos que é próprio da presença ser sempre minha. É necessário destacar que o caráter de ser sempre minha da presença não se confunde com a tradicional concepção de eu. Ao contrário, o eu aqui enunciado será interpretado existencialmente, sendo assim não será confundido com uma substância ou um ser simplesmente dado, visto que, seguindo desse modo, não chegaríamos ao cerne da questão sobre o “quem” da presença.

O caráter de ser sempre minha da presença pode levar a falsa impressão de que o caminho a ser percorrido até o “quem” da presença já esteja previamente delineado. Tal impressão é, segundo o pensador, fenomenalmente questionável, pois é assumido que o “quem” da presença cotidiana pode não permanecer sempre o mesmo.¹⁸⁹ Para Heidegger, esse “eu” aqui utilizado deve ser interpretado ao modo de uma indicação formal¹⁹⁰, pois assim se faz presente à possibilidade da revelação de seu contrário, o seja, o não eu. Acerca disso, Heidegger destaca que, “nesse caso o ‘não eu’ não diz, de forma alguma, em sua essência um ente desprovido de ‘eu’, mas indica um determinado modo de ser do próprio ‘eu’ como, por exemplo, a perda de si mesmo.”¹⁹¹ Isso aponta que o “quem” da presença pode também ser investigado a partir daquilo que ela propriamente não é.

Ao esclarecermos a questão do ser no mundo ficou claro que a presença não é, de modo algum, sem mundo, ou seja, está desde sempre já em um mundo. Estando sempre em um mundo, a presença desenvolve suas relações tanto com os entes intramundanos, quanto

¹⁸⁴ Ibidem.

¹⁸⁵ FOGEL, 2019, p. 27

¹⁸⁶ HEIDEGGER, 2016, p. 134.

¹⁸⁷ Ibidem, p. 169.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 173.

¹⁸⁹ Ibidem, p. 171.

¹⁹⁰ Ibidem, p. 172.

¹⁹¹ Ibidem.

com aqueles que, assim como ela, possuem caráter de presença, de modo que não podemos entender a presença como um ente isolado dos demais, visto que desde sempre já está em relação com os entes.

Partindo de tais pressupostos é possível que se afaste o temor de que não se consiga alcançar o sentido primário do “quem” da presença. Em sua essência a presença se nutre de seu próprio poder ser que se dá em sua abertura, indicando que, ao invés do pensamento tradicional, “a ‘substância’ do homem [presença] é a existência e não o espírito enquanto síntese de corpo e alma”¹⁹². Com isso, podemos entender que o modo de ser da presença se dá, na maior parte das vezes, antes de tudo¹⁹³, e apenas em sua existência que, diretamente, implica relação com os entes intramundanos.

Anteriormente, ao falarmos de produção, citamos o exemplo dos sapatos, usado por Heidegger em *Ser e tempo*. Nele vimos que os sapatos produzidos, por mais que sejam o resultado da utilização de instrumentos, também possuem o modo de ser instrumental, visto que são produzidos tendo como pressuposta a ideia de uso. Os mesmos sapatos podem também ser destinados ao uso de outros entes que, assim como aquele que foi responsável por sua produção, também possuem o modo de ser presença. Sendo assim, podemos dizer que, ao produzir os sapatos, o ente com modo de ser da presença também vem ao encontro daquele para quem os sapatos foram produzidos. O mesmo ocorre em relação à matéria-prima usada na produção. Ela também traz consigo aqueles que a forneceram.

Tendo em vista o acima descrito, podemos perceber que nas mais diversas atividades, outros entes que possuem o modo de ser da presença vêm ao seu encontro. Por mais que venham ao encontro da presença em suas atividades, os outros entes que também possuem caráter de presença não possuem o caráter de seres simplesmente dados que posteriormente se acrescentariam ao pensamento como produtos, pois já se encontram presentes mesmo antes que algo acerca disso seja pensado, visto que estão no mundo que antecede qualquer possibilidade de produção, posto que é o próprio mundo que garante a unidade dos seres na própria referência da totalidade instrumental.

Seguindo esse raciocínio percebemos que, além de ter estudado o manual em sua manualidade, precisaremos deter nossa atenção sobre o mundo da presença, com o qual ela se ocupa em sua cotidianidade. Tal mundo faz aparecer à presença não só o manual e o ser simplesmente dado, mas também entes no modo de ser-no-mundo que são, segundo Heidegger, “como a própria presença libertadora – são também co-presenças”¹⁹⁴.

Apresentados agora à dinâmica presente na realidade da co-presença, faz-se necessário esclarecer o que Heidegger entende pelos “outros”. Em *Ser e tempo* “outros” não designa algo separado do “eu”, enquanto algo isolado dos “outros”, representando assim o conjunto dos demais além de mim. O filósofo entende os “outros” do seguinte modo: “os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, não se consegue propriamente diferenciar, são aqueles entre os quais também se está.”¹⁹⁵.

Por mais que os “outros” venham ao encontro dentro do mundo, não estamos com eles dispostos em conjunto ao modo de um ser simplesmente dado no interior de um mundo. O “com” é aqui entendido como uma determinação da presença e, por isso, deve ser compreendido enquanto um ec-sistencial e não como um categorial¹⁹⁶.

¹⁹² Ibidem, p. 173 [acréscimo nosso].

¹⁹³ Ibidem, p. 174.

¹⁹⁴ Ibidem.

¹⁹⁵ Ibidem.

¹⁹⁶ Ibidem.

Partindo do pressuposto do “com” enquanto um existencial da presença, entendemos que “o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros”¹⁹⁷. A partir daí podemos entender que o ser-em é, necessariamente, ser-com. Deste modo, Heidegger entende que o ser-em-si dos outros é a co-presença¹⁹⁸.

Como dissemos acima, a co-presença também vem ao encontro da presença em um mundo, por isso podemos dizer que, em sua cotidianidade, a presença também se ocupa com a co-presença. Entretanto, essa ocupação não se dá do mesmo modo que a ocupação para com o manual. A relação entre presença e co-presença no ser-com é denominada preocupação.

A preocupação não se dá apenas de um modo, existem vários modos possíveis de preocupação como, por exemplo, “o ser por outro, contra outro, sem os outros, o passar ao lado um do outro, o não sentir-se tocado pelos outros”¹⁹⁹. Tais modos possíveis de preocupação caracterizam aquilo que Heidegger chama de convivência, por meio da qual a presença se relaciona comumente com as demais co-presenças. O filósofo compreende a convivência enquanto convivência cotidiana e mediana de um com o outro”²⁰⁰. Com isso, podemos perceber a indiferença que se faz presente nesse relacionar-se, o que, por sua vez, pode dificultar, ou até mesmo impossibilitar, a manifestação mais própria do outro e de si mesmo em toda a sua diferença²⁰¹. Todavia, por mais que a cotidianidade mediana seja fortemente marcada pela indiferença, a co-presença não se faz presente como um ser simplesmente dado.

Ao seguirmos o caminho traçado por Heidegger na análise da convivência, podemos ver que o filósofo identifica dois modos extremos de preocupação: no primeiro, a presença toma o lugar do outro em suas ocupações, mesmo quando a co-presença não o percebe, o que transforma essa relação em relação de dominação, possibilitando que o outro possa se ver dispensado de suas ocupações, ou ainda quando essas ocupações são entregues à co-presença enquanto ocupações já finalizadas, o que faz com que seu esforço no empenho para com a realização da ocupação que lhe caberia seja suprimido, nesse caso a presença toma para si o lugar do outro substituindo-o. Diferentemente do anterior, o segundo modo de preocupação não substitui o outro, mas encaminha-o para o sentido autêntico de ocupação, podendo assim conquistar a transparência e a liberdade²⁰².

Por mais que existam e sejam de possível descrição, em *Ser e tempo*, Heidegger não se detém na análise das inúmeras formas de convivência. O autor pretende evidenciar que a preocupação é conduzida pela consideração (*Rücksicht*) e pela tolerância (*Nachsicht*), que indicam o modo pelo qual são estabelecidas as relações entre presença e co-presença na cotidianidade. É preciso ter em mente que consideração e tolerância podem acompanhar modos tanto diferentes, quanto indiferentes, no que tange à preocupação, podendo chegar à total desconsideração e intolerância que conduzem à indiferença²⁰³.

Na vida cotidiana não é apenas o manual que vem ao encontro da presença, mas a presença em si e os outros enquanto co-presenças. Se retomarmos o exemplo do sapateiro, já citado acima, poderemos visualizar da melhor forma essa questão. Na produção em questão os outros vêm ao encontro do sapateiro ora como fornecedores das matérias-primas, ora como consumidores daquilo que foi produzido. Os outros sempre aparecem aí desde um modo de ser com o qual eles se ocupam. Fora desse contexto relacional, a análise da presença se

¹⁹⁷ Ibidem.

¹⁹⁸ Ibidem.

¹⁹⁹ Ibidem, p. 178.

²⁰⁰ Ibidem.

²⁰¹ Ibidem, p. 179.

²⁰² Ibidem.

²⁰³ Ibidem, p. 179.

transformaria simplesmente em uma abstração, separada do mundo, não correspondendo assim à sua estrutura essencial de ser-no-mundo, na qual ela sempre é.

A presença sempre é no mundo e sendo com os outros está em jogo o seu próprio ser. Dessa maneira entendemos que os outros já se encontram desde sempre abertos em cada presença, visto que a presença é essencialmente ser-com, o que, por sua vez, deve sempre ser lido existencialmente²⁰⁴.

Ao analisarmos o ser-com, percebemos que o “caráter de sujeito”, tanto da própria presença quanto dos outros, é ec-sistencialmente determinado, vindo ao encontro sempre através de seus modos de ser. Ou seja, “nas ocupações como no mundo circundante, os outros nos vêm ao encontro naquilo que são. Eles são o que empreendem.”²⁰⁵

No modo de ser da ocupação, a co-presença vem ao encontro da presença através daquilo que empreende em sua ocupação dada na cotidianidade. Para elucidar essa questão, lancemos mão do exemplo citado por Gilvan Fogel em seu livro *Sobre homem e história*:

É assim nesse esquema que, p. ex., Santiago, o personagem de *O velho e o mar*, de Hemingway, questionado pelo guarda, na rua, pedindo sua identificação, diz: “eu sou pescador” e exhibe sua carteira de identidade, do seu clube e do seu sindicato de pesca. [...] a vida- ou a existência-santiago, é algo que se fez e só se fez, só pôde se fazer no pescar, a partir ou desde o pescar. Santiago é pescar, pescar é Santiago.²⁰⁶

No exemplo acima vemos que, o guarda vai ao encontro de Santiago no modo de sua ocupação, ou seja, em seu empreender. Santiago, por sua vez, apresenta-se (vai à presença) ao guarda de acordo com o seu empreender, não como Santiago, mas como pescador, pois esse se faz desde e a partir do pescar, sendo, portando, aquilo que ele mesmo empreende.

Ainda nos valendo das elucidações oferecidas pelo exemplo anterior, vemos que no diálogo entre Santiago e o guarda há certa distinção, visto que o guarda indaga quem é Santiago. No parágrafo §27²⁰⁷ de *Ser e tempo*, Heidegger observa que há certa diferença entre presença e co-presença nas relações por elas travadas. Tal diferença pode existir “apenas para nivelar as diferenças, seja para a presença, estando aquém dos outros, esforçar-se por chegar até eles, seja ainda para a presença, na precedência sobre os outros, querer subjugar-los.”²⁰⁸ Com isso, podemos observar que, seja para colocar-se em mesmo nível, ou em nível superior aos outros, a presença está sempre abrindo espaços, ou seja, de certo modo, fazendo com que essas distâncias existam.

Além de ser entendido como parte constitutiva da estrutura ek-sistencial da presença, Heidegger chama a esse abrir espaços de afastamento (*Abständigkeit*)²⁰⁹. É importante observar que, quanto menos surpresa o afastamento causar, maior e mais presente será a sua influência na cotidianidade da presença, posto que, sem a surpresa, o afastamento nem sequer é percebido.

Neste afastamento constitutivo do ser-com, a presença se encontra sob a tutela dos outros, portanto “não é ela mesma que é, os outros lhe tomam o ser”²¹⁰. Nesse sentido, entendemos que a presença se encontra sob o arbítrio dos outros, que, por sua vez, determinam as ações e possibilidades da presença em sua cotidianidade, fazendo-a agir

²⁰⁴ Ibidem, p. 180.

²⁰⁵ Ibidem, p. 183.

²⁰⁶ FOGEL, 2019, p. 39.

²⁰⁷ HEIDEGGER, 2016, p. 183.

²⁰⁸ Ibidem.

²⁰⁹ Ibidem.

²¹⁰ Ibidem.

conforme essa mesma determinação, sem que dela se dê conta, seguindo indiferente a esta. Ou seja, a dominação dos outros age sobre a presença sem que haja surpresa e, com isso, tal dominação acaba sendo tratada como algo natural à presença em sua cotidianidade.

Diante do acima exposto, surge o seguinte questionamento: “Quem é, pois, que assume o ser enquanto convivência cotidiana?”²¹¹. Essa pergunta é formulada e respondida pelo próprio Heidegger quando afirma que “os outros não estão determinados. Ao contrário, qualquer outro pode representá-los”²¹². Partindo da citação, podemos entender que os outros, nesse sentido, não gozam de determinação, não sendo, portanto, este ou aquele, ou ainda o agrupamento de muitos outros. Isso designa o que Heidegger entende por impessoal, que não só pertence aos outros, mas também consolida o seu poder na determinação da cotidianidade da presença²¹³.

Na cotidianidade da presença há uma tendência ao afastamento, e a esta Heidegger denomina medianidade. Esta, por sua vez, é entendida como um caráter existencial do impessoal, visto que, “em seu ser, o impessoal coloca essencialmente em jogo a medianidade”²¹⁴. É na medianidade que o impessoal se encontra ancorado e é a partir dela que age com o intuito de nivelar tudo aquilo que é, com a eliminação das diferenças e com a imposição das igualdades, nivelando, pois, toda a possibilidade de ser mais próprio.

Heidegger entende como modos de ser do impessoal a medianidade, o espaçamento e o nivelamento. Esses constituem aquilo que o autor chama de publicidade, no original alemão *Öffentlichkeit*, que designa “a condição e o estado do que está aberto para todos, de ser público, de teor público”²¹⁵. É importante esclarecer que a publicidade enquanto modo de ser do impessoal não se opõe àquilo que denominamos “privado”, mas constitui uma imposição de regras que, universalizadas, devem ser obedecidas por todos. Isso nos faz entender que até aquilo que concebemos por “privado” recebe e cumpre as regras originadas a partir do público. Com isso, compreende-se que o público rege a tudo e a todos, “já desde sempre, toda e qualquer interpretação da presença e do mundo, tendo razão em tudo”²¹⁶.

O impessoal não se encontra em um lugar ou ente específico, encontra-se em toda parte. Sempre prescreve julgamento e até mesmo opera nas decisões da presença, por isso entende-se que “o impessoal retira a responsabilidade de cada presença”²¹⁷, impedindo-a de assumir seu próprio ser, condicionando-a às facilidades e à superficialidade.

Com isso, entendemos que, sob o império do impessoal, a presença, abre mão de seu próprio ser, abandonando-se ao domínio do público, do indeterminado na convivência de um com o outro, pois o impessoal “é ninguém, a quem a presença já se entregou na convivência com o outro.”²¹⁸.

Heidegger observa que nas características da convivência cotidiana reside a consistência (*Ständigkeit*²¹⁹) da presença. É preciso esclarecer que consistência aqui não se confunde com a consistência dos seres simplesmente dados, no qual algo simplesmente persevera.

²¹¹ Ibidem, p. 184.

²¹² Ibidem, p. 183.

²¹³ Ibidem, p. 184.

²¹⁴ Ibidem.

²¹⁵ Ibidem, p. 573.

²¹⁶ Ibidem, p. 184.

²¹⁷ Ibidem, p. 185.

²¹⁸ Ibidem, p.185.

²¹⁹ Ibidem, p. 573.

A consistência em questão refere-se ao ser-com da presença²²⁰. Isso ocorre, pois, semelhantemente à presença, o impessoal não é um ser simplesmente dado, tampouco a soma de vários sujeitos, ou ainda um sujeito universal. Heidegger o entende como “existencial [ek-sistencial] e, enquanto fenômeno originário, pertence à constituição positiva da presença”²²¹.

O acima exposto nos conduz ao questionamento acerca do que seria o próprio da presença cotidiana. Heidegger indica que “o si-mesmo da presença cotidiana é o impessoalmente-si-mesmo [*man-selbst*]²²², que, por sua vez, é distinto do si-mesmo, entendido como próprio. No impessoalmente-em-si-mesmo a presença se encontra dispersa no impróprio e, por isso, distante de si mesma. Desse modo, a presença busca a si mesma com o intuito de apropriar-se de si, para que assim lhe seja possível ir ao encontro do impessoal, que lançou-a na indiferença com seu próprio ser, tomando para si a responsabilidade de ser da presença.

Todavia, devemos considerar que a presença nem sempre se percebe em meio à indiferença a qual foi lançada pelo impessoal. Tal indiferença tende a recolher-se na familiaridade consigo mesma enquanto impessoalmente-em-si-mesma, o que, segundo Heidegger, previamente determina a primeira interpretação do mundo e do ser-no-mundo²²³.

Na análise da mundanidade, vimos que o ente vem ao encontro da presença dentro de sua totalidade conjuntural, naquilo que Heidegger denomina por medianidade. A medianidade, porém, é familiar ao impessoal. Em sua impessoalidade, a presença lida consigo mesma, com as outras co-presenças e com todos os entes que lhe vem ao encontro dentro de um sentido que, para ela, permanece velado. Sendo assim, podemos dizer que apenas com o desvelamento desse sentido, partindo da abertura de mundo, é que a presença pode liberar-se para ir ao encontro de si mesma aberta à compreensão do sentido de ser.

Ao tratarmos da presença enquanto ser-em-um-mundo, faz-se necessário retomarmos a análise dos fundamentos da abertura, anteriormente tratadas no presente trabalho. Retomaremos tal análise no intuito de prosseguir em seu entendimento, e também para que possamos ir adiante em nossa investigação.

Na exposição já aqui realizada sobre os fundamentos da abertura, vimos que a presença é essencialmente um compreender, que, enquanto abertura, “alcança sempre toda a constituição fundamental do ser-no-mundo”²²⁴. Em seu poder-ser, a presença se projeta e se lança às possibilidades de abertura. Para Heidegger, “o projetar inerente ao compreender possui a possibilidade própria de se elaborar em formas”²²⁵. A essa possibilidade de auto-elaboração, o autor chama de interpretação²²⁶. É na interpretação que o compreender pode apropriar-se de si mesmo, sendo aquilo que de fato é e não outra coisa. Desse modo, podemos dizer que a interpretação está ek-sistencialmente fundada no compreender, enquanto, por sua vez, o compreender também se encontra ek-sistencialmente fundado na interpretação.

Todavia, é necessário esclarecer que a interpretação aqui apresentada não se confunde com o termo “interpretação” [*deuten/ Deutung*], empregado no jargão cotidiano, que seria apenas uma inferência baseada em algum sinal²²⁷. Ou seja, não significa simplesmente tomar conhecimento do que outrora já foi compreendido. Heidegger emprega o termo interpretação

²²⁰ Ibidem, p. 185.

²²¹ Ibidem, p. 186 [acréscimo nosso].

²²² Ibidem.

²²³ Ibidem, p.187.

²²⁴ Ibidem, 2016, p. 205.

²²⁵ Ibidem, p. 209.

²²⁶ Ibidem.

²²⁷ INWOOD, 2002, p. 98.

como o sentido de *Auslegung*²²⁸, isto é, enquanto a compreensão sistemática daquilo que se apresenta de maneira fixa na existência da presença, mas consiste na elaboração das possibilidades projetadas no compreender²²⁹.

No modo de ser da ocupação, os seres intramundanos vêm ao encontro da presença. O compreender se dá justamente na ocupação da presença com o manual dentro de sua conjuntura. Nesse movimento, a circunvisão descobre, ou seja, o mundo já antes compreendido se interpreta²³⁰. Sendo assim, no empenhar-se da presença na produção de algo, os entes empregados vêm ao encontro dentro da mesma circunvisão, sendo interpretados em sua conjuntura, e empregados na produção conforme a interpretação. Na interpretação o ente é entendido como aquilo que ele é, ou seja, expressamente compreendido na circunvisão e possui a estrutura de algo como algo²³¹, apresentando aí o seu ser-para.

A interpretação do para quê do manual não consiste em uma simples denominação do ente em questão, ao contrário, independentemente de qualquer designação posterior, é o próprio ente que já é por si compreendido desse modo dentro da circunvisão na qual se dá. Heidegger destaca que:

O ver dessa visão já é sempre um compreender e um interpretar. Já traz em si o expresso das remissões referenciais (do ser para) constitutivas da totalidade conjuntural, a partir da qual simplesmente se entende tudo o que vem ao encontro. A articulação do que foi compreendido na aproximação interpretativa dos entes, na chave do “algo como algo”, antecede todo e qualquer enunciado temático a seu respeito²³²

Partindo da citação podemos perceber que a interpretação se posta anteriormente à tematização dos entes. Dentro da circunvisão já ocorre o compreender e o interpretar, pois nessa mesma circunvisão desde sempre já estão dadas as remissões ao ente em questão. A ponte desde sempre se apresenta como tal, o mesmo ocorre com a cadeira, a mesa e os demais entes que integram a cotidianidade da presença, sem necessidade de tematização²³³, visto que a interpretação é anterior até mesmo à enunciação.

Precedendo de tematização e enunciação podemos afirmar que tais entes são expressamente compreendidos pela presença, mostrando-se, portanto, na sua estruturação referencial enquanto “algo como algo”. Para Heidegger, é esse “como” o que constitui a estrutura dos entes que são expressamente compreendidos²³⁴. Desse modo entendemos que não há interpretação fora do “como”²³⁵.

A interpretação de algo como algo se encontra essencialmente fundada numa posição prévia, visão prévia e concepção prévia²³⁶. Desse modo a interpretação não pode ser entendida como a apreensão de características preliminares, pois nela o próprio ente se dá, se apresenta como aquilo que é. No projetar-se do compreender, o ente intramundano está sempre aberto à sua possibilidade, e essa mesma possibilidade corresponde ao modo de ser do ente que é compreendido²³⁷. A respeito disso Heidegger destaca que: “O ente intramundano

²²⁸ Ibidem.

²²⁹ HEIDEGGER, 2016, p. 209.

²³⁰ Ibidem.

²³¹ Ibidem.

²³² Ibidem, p. 210.

²³³ Ibidem.

²³⁴ Ibidem.

²³⁵ INWOOD, 2002, p. 98.

²³⁶ HEIDEGGER, 2016, p. 211.

²³⁷ Ibidem, p. 212.

em geral é projetado para o mundo, ou seja, para um todo de significância em cujas remissões referenciais a ocupação se consolida previamente como ser-no-mundo.”²³⁸.

Pelo fato de ser projetado para o mundo enquanto estrutura de significados, o ente intramundano se descobre junto ao ser da presença. Sendo assim, para Heidegger, o ente em questão tem necessariamente um sentido. Entretanto, não é o sentido que é compreendido, nessa relação se compreendem o ente e o ser. Sentido é aqui concebido como a estrutura responsável pela sustentação da significação²³⁹, é onde a posição, visão e concepção prévias estão fundadas. Partindo da investigação ontológico-existencial, o filósofo entende que os entes que não são dotados do caráter de presença são, na verdade, sem sentido. Este ser sem sentido, porém, nada tem a ver com valoração, consiste em uma simples constatação ontológica. Para Heidegger, os entes sem sentido, ao virem ao encontro da presença, podem “atropelar o seu ser como, por exemplo, os fenômenos da natureza que irrompem e destroem”²⁴⁰.

Tendo analisado esses pontos, é preciso ressaltar que a presença, em sua abertura originária, isto é, em seu pre, e enquanto em compreendendo, na compreensão esta se direciona a todo ser-no-mundo. No seu compreender de mundo a ek-sistência da presença também se encontra compreendida²⁴¹.

Partindo do pressuposto que toda a interpretação se encontra fundada em um compreender, e concebendo o sentido como aquilo que se articula tanto na compreensão quanto na interpretação, percebemos que toda possibilidade de articulação desde sempre já se dá enquanto prelineada e, diante disso, podemos conceber a ideia de enunciado, ou juízo, representando uma forma derivada da mesma interpretação enquanto articulação de sentido²⁴². O enunciado é entendido por Heidegger como “um mostrar a partir de si mesmo e por si mesmo, que determina e comunica”²⁴³. Ou seja, o enunciado é visto aqui como meio pelo qual o ente vem ao encontro da presença, isto é, se apresenta. Isso não condiciona, porém, o significado a uma relação estabelecida entre sujeito e predicado, enquanto elementos da enunciação, visto que, como dito acima, como o sentido se dá na interpretação e essa antecede toda e qualquer enunciação, o sentido também se posta anteriormente ao juízo e, por isso, dele independe.

Entende-se, então, compreensão e disposição como elementos constitutivos da abertura da presença, e que o compreender já traz consigo a possibilidade de interpretação enquanto apropriação daquilo que é compreendido. Heidegger resalta que “sendo disposição e compreender igualmente originários, a disposição se mantém numa certa disposição”²⁴⁴. Sendo assim, podemos entender que também cabe à disposição a interpretação que se encontra na compreensão. Deste modo, o enunciado se apresenta como um derivado da própria interpretação, o que acaba por descerrar a linguagem como um fenômeno ek-sistencial radicado na constituição da abertura originária do pre da presença.

Para Heidegger a linguagem possui a fala como seu fundamento ontológico-existencial. Assim, do ponto de vista ek-sistencial, a fala é tão originária quanto à disposição e o compreender²⁴⁵. Considerando a compreensibilidade como algo anterior a qualquer interpretação apropriadora, entendemos a fala como articulação da mesma

²³⁸ Ibidem.

²³⁹ Ibidem.

²⁴⁰ Ibidem, p. 213.

²⁴¹ Ibidem.

²⁴² Ibidem, p. 216.

²⁴³ Ibidem, p. 218.

²⁴⁴ Ibidem, p. 224.

²⁴⁵ Ibidem.

compreensibilidade, o que acaba por posicioná-la como base de toda e qualquer interpretação e enunciado²⁴⁶. Heidegger considera que “existencialmente [ek-sistencialmente] a fala é linguagem porque aquele ente, cuja abertura se articula em significações, possui o modo de ser-no-mundo, de ser lançado e remetido a um mundo”²⁴⁷. Disso entendemos que a fala encontra-se radicada na estrutura ek-sistencial da presença, enquanto parte constitutiva de sua abertura.

Enquanto ser-no-mundo, em sua cotidianidade, a presença, está sempre falando. Em seu relacionar-se com o ser-com, avisa, intercede, interpela, adverte, enuncia, enfim, se comunica. Tal comunicação se encontra sempre endereçada a alguém (outro), o que, por sua vez, aponta para o caráter ek-sistencial da abertura à co-presença no mundo. A mesma fala traz consigo a mensagem ou o assunto sobre o qual se fala (*geredetes*). É justamente no algo sobre o que se fala que a própria fala se dá enquanto comunicação²⁴⁸.

Todavia, aquilo que se fala não necessariamente se encontra na forma de um enunciado. Inicialmente, Heidegger faz uso da fala enquanto *rede*, que nada mais é do que uma derivação da *ratio* latina, que significa razão, fala, discurso, conversação. *Rede* seria a fala informal dada em um contexto particular e, por isso, não é necessário que esteja em um enunciado²⁴⁹. Tomemos como exemplo uma casa em chamas. Nesse contexto, basta que alguém grite “fogo” para que a mensagem possa ser compreendida dentro daquele contexto particular, sem que seja necessária a articulação desse aviso, ou pedido de socorro, dentro de um enunciado.

Para o autor, a comunicação não consiste em uma transposição de vivências, como se um sujeito procurasse transpor dados de sua interioridade a outro sujeito. Não nos é possível pensar desse modo, pois em relação à presença a co-presença desde sempre já se dá em um compreender comum. Isso ocorre, pois “o ser-com é partilhado expressamente na fala. Isso significa: o ser-com já é, só que ainda não partilhado porque não apreendido e apropriado.”²⁵⁰. O que ocorre na fala não é, portanto, uma transmissão de interioridades, mas um pronunciar da presença.

Todavia, o movimento de pronunciar da presença não se confunde com o sentido comum de pronunciamento, no qual algo se encontra reservado, encapsulado no interior de outro algo, ou ainda de si mesmo, e salta dali para fora. Tal leitura não é possível, pois em seu ser-no-mundo, a presença já é sempre fora. Por isso, podemos dizer que, em relação à presença, o que se pronuncia não é a presença, mas é o seu estar fora, que desde já se indica, enquanto modo de disposição, na totalidade da abertura do ser-em.

No âmbito de comunicação da presença, faz-se importante observar que Heidegger considera a escuta e o silêncio como possibilidades existenciais inerentes à fala²⁵¹, visto que, a fala, enquanto tal, desde sempre já se encontra direcionada a um destinatário que a escuta²⁵². Assim como a articulação verbal se funda na fala, a percepção acústica também se funda na escuta. Por mais que a escuta esteja fundada em percepções acústicas, ela não se encontra reduzida a estas, ao contrário, supera-as. Segundo o filósofo a escuta “é o estar aberto ao existencial [ek-sistencial] da presença enquanto ser-com os outros”²⁵³.

²⁴⁶ Ibidem.

²⁴⁷ Ibidem [acréscimo nosso].

²⁴⁸ Ibidem.

²⁴⁹ INWOOD, 2002, p. 64.

²⁵⁰ HEIDEGGER, op. cit., p. 225.

²⁵¹ Ibidem, p. 226.

²⁵² Entenda-se escuta do mesmo modo que foi apresentado em 2.1, ou seja, enquanto escuta originária.

²⁵³ HEIDEGGER, M. op. cit., p. 226 [acréscimo nosso].

A escuta só é possível à presença por conta do seu compreender. A presença, enquanto um compreendendo, sempre se articula na rede de significações dispostas no mundo. A partir da possibilidade da escuta se abre para a presença a possibilidade de ouvir, que é algo muito mais originário do que a mera percepção de tons e sons. Segundo Heidegger “o ouvir possui o modo de ser de uma escuta compreensiva”²⁵⁴, ou seja, uma escuta que se dá no modo de compreensão da presença propriamente dita.

Com isso, dizemos que, em sua cotidianidade, a presença não escuta ruídos puros, para isso precisaria de um esforço técnico e artificial²⁵⁵. Segundo Heidegger, escutamos motocicletas, carros, pássaros, sons que desde sempre se encontram articulados dentro de uma conjuntura própria, que sempre se refere à totalidade referencial²⁵⁶, o que constitui um testemunho fenomenal da presença enquanto ser-no-mundo, pois ela se detém junto àquilo que está à mão, não se fixando na sensação. Sendo assim, podemos considerar que, sendo em sua essência um compreender, a presença desde sempre já se posta junto ao mundo que ela mesma compreende.

Heidegger nos apresenta o silêncio como outra possibilidade constitutiva da fala, que em si possui um fundamento ek-sistencial. O silêncio é aqui apresentado como elemento eloquente em oposição à fala, e principalmente à fala excessiva. Aquele que silencia, em seu silêncio também se comunica. Para o pensador, a multiplicação de palavras não assegura melhor compreensão sobre algum tema, ao contrário, essa pode acabar por encobri-lo em sua trivialidade²⁵⁷.

Silenciar, porém, não significa emudecer, pois o mudo possui a tendência a dizer algo, desse modo Heidegger afirma que “o mudo não apenas não provou que não pode silenciar como lhe falta até a possibilidade de prová-lo”²⁵⁸. A partir disso, podemos entender que, nesse contexto, silêncio não se confunde com a ausência de palavras ou de fala, ao contrário, encontra-se na fala enquanto possibilidade. Sendo assim, aquele que silencia também fala. Sendo assim, podemos considerar que o silêncio só se dá enquanto possibilidade de fala para aquele que possui algo a dizer, pois “silenciar em sentido próprio só é possível em uma fala autêntica”²⁵⁹. É esse silêncio em sentido próprio que, segundo o filósofo, é capaz de abafar aquilo que ele denomina por falação²⁶⁰.

Partindo do que vimos é possível dizer que a fala constitui a abertura da presença em seu compreender e em sua disposição. Ou seja, a presença se pronuncia em seu ser-no-mundo como ser-em em uma fala²⁶¹.

Dada nossa explanação sobre a fala, precisamos retomar a pergunta que conduziu nossa análise do ser-no-mundo à mesma explanação. “Quais são os caracteres existenciais [ek-sistenciais] da abertura do ser-no-mundo quando o ser-no-mundo cotidiano se detém no modo de ser do impessoal?”²⁶². Heidegger entende que as possibilidades que a presença abriu no âmbito do impessoal e das quais se apropriou, devem se analisadas a partir do compreender e da interpretação dadas no próprio impessoal, visto que se manifestam na cotidianidade da presença, onde há um desenvolver de um modo de ser originário da

²⁵⁴ Ibidem.

²⁵⁵ Ibidem, p. 227.

²⁵⁶ Ibidem.

²⁵⁷ Ibidem, p. 228.

²⁵⁸ Ibidem.

²⁵⁹ Ibidem.

²⁶⁰ Ibidem.

²⁶¹ Ibidem.

²⁶² Ibidem, p. 230 [acréscimo nosso].

presença²⁶³. É a partir desse modo de ser que o caráter ek-sistencial de estar lançado ganha sua concreitude na estrutura ek-sistencial da presença.

O modo de ser cotidiano da presença se encontra marcado pelo impessoal. Este por muitas vezes procura determinar a cotidianidade da presença em determinados fenômenos, atingindo a interpretação, a visão e a fala. A Fala marcada pelo impessoal é aqui entendida como falação.

Na escuta da presença, nos defrontamos com o silêncio que aqui se apresenta como elemento eloquente e constitutivo da fala. Como dissemos acima, a fala possui sempre um destinatário, para que ela aconteça é necessário que, enquanto perdura a ação da fala da presença o outro silencie. O silenciar é aqui entendido em sentido próprio e, por isso, só é possível em uma fala autêntica. Segundo Heidegger, só o silêncio é capaz de possibilitar a escuta e assim abafar o que o filósofo entende por falação.²⁶⁴

O termo falação (*das Geredete*) aqui empregado por Heidegger é derivado do verbo alemão *reden*, que significa falar. Com essa expressão, o autor designa a fala excessiva, superficial e descompromissada, que se dá na cotidianidade da presença, marcada pelo impessoal.

A falação, contudo, não deve ser interpretada em sentido pejorativo, pois é considerada por Heidegger de modo positivo, enquanto elemento constitutivo do modo de ser do compreender e da interpretação da presença em sua cotidianidade²⁶⁵.

Heidegger entende que a linguagem possui uma interpretação, que por sua vez não possui o modo dos seres simplesmente dados, mas o modo de ser da presença cotidiana. Para o autor “Dentro de certos limites e imediatamente a presença está entregue à interpretação, na medida em que essa regula e distribui as possibilidades do compreender mediano e de sua disposição”²⁶⁶.

Ao ser pronunciada, a fala se torna comunicação. Esta, por sua vez, possui como tendência ontológica fazer com que o ouvinte participe da abertura do ser daquilo que se fala. Essa mesma comunicação pode ser amplamente compreendida pelo ouvinte sem que este precise necessariamente postar-se no lugar da compreensão originária daquilo que se fala. Isso ocorre, pois aquilo que é compreendido pelo ouvinte não é o lugar referencial da fala. O ouvinte escuta aquilo que já foi dito na falação, visto que a escuta e o compreender já aderiram expressamente àquilo que foi pronunciado na falação.

Para Heidegger, a comunicação “não ‘partilha’ a referência ontológica primordial com o referencial da fala, mas a convivência se move dentro de uma fala comum e numa ocupação com o falado”²⁶⁷. Podemos ver, a partir disso, que não há comprometimento do falar presente na falação com um referencial ontológico propriamente dito. Aí há na verdade um simples empenho para que se fale. Sobre isso, o filósofo assinala: “Por outro lado, dado que a fala perdeu ou jamais alcançou a referência ontológica primária ao referencial da fala, ela nunca se comunica no modo de uma apropriação originária deste sobre o que se fala, contentando-se com repetir e passar a diante a fala”²⁶⁸.

Segundo o pensador, o falado na falação traz consigo círculos que se tornam cada vez mais amplos, dando a ele caráter autoritário e determinante, visto que a falação se dá no âmbito do impessoal, e isso faz com que as coisas sejam de um modo ou outro, pois impessoalmente são ditas dessa forma.

²⁶³ Ibidem.

²⁶⁴ Ibidem, p. 228.

²⁶⁵ Ibidem, p. 231.

²⁶⁶ Ibidem.

²⁶⁷ Ibidem, p. 232.

²⁶⁸ Ibidem.

Heidegger observa uma possibilidade de variação na falação, é o que ele chama de *escrevinhação*. Nessa, a falação adquire caráter de escrita que, ao invés de falar, se escreve aquilo que seria comunicado na falação. Na *escrevinhação* o leitor não consegue diferenciar entre aquilo que por ele foi conquistado e a simples repetição. Isso ocorre, pois a compreensão mediana não tolera tal distinção considerando-a desnecessária.

Com a amplitude cada vez maior trazida pela falação e como pela sua falta de comprometimento com o referencial ontológico originário, podemos dizer que, na falação, não há solidez. Essa falta de solidez é o que faz com que a falação tenha seu acesso ao público cada vez mais favorecido.

Por si a falação dispensa o compreender autêntico e elabora uma compreensibilidade que é indiferente ao mesmo compreender. Tal compreensibilidade produzida pela falação nada exclui, visto ser cada vez mais abrangente. Nela a fala pode perfazer a sua abertura, transformando-se então em falação.

A fala enquanto falação retira o ser-no-mundo de uma compreensão estruturada. Colocando-o na compreensibilidade abrangente da falação, trancando e encobrindo o acesso aos entes intramundanos. A falação não apresenta algo como algo e, partindo daquilo que é sem solo e sem fundamento, transforma a abertura em fechamento, sendo ela mesma (a falação) o próprio fechamento.

Partindo do acima exposto podemos dizer que a interpretação produzida pela falação já se consolidou na presença²⁶⁹, de modo que, através dela, a presença conhece muitas coisas e tal conhecimento encontra-se fadado a permanecer na compreensão mediana. Isso ocorre, pois não é facultado à presença subtrair-se da interpretação cotidiana na qual ela cresceu, justamente pelo fato de que o predomínio da interpretação pública já determinou suas possibilidades de sincronização afetiva. Nessa interpretação o impessoal prescreve a disposição determinando aquilo que é visto e como é visto²⁷⁰.

Segundo Heidegger, a falação constitui o modo de ser da compreensão desenraizada da presença. Tal modo de ser não consiste em algo simplesmente dado, mas é algo ek-sistencialmente sem raízes, um contínuo desenraizamento. Deste modo, podemos dizer que, ao permanecer na falação, “Do ponto de vista ontológico, isso significa: como ser-no-mundo, a presença que se mantém na falação cortou suas referências ontológicas primordiais, originárias e legítimas com o mundo, com a co-presença e com o próprio ser-em”²⁷¹. Com o desenraizamento podemos dizer que a presença nem sempre se encontra junto ao mundo, aos entes intramundanos, ao ser-com e a si mesma.

Faz-se preciso destacar que, tal desenraizamento só é possível a um ente que tenha a fala como elemento ek-sistencial do seu pre, ou seja, só pode encontrar-se desenraizada por conta de seu caráter ek-sistencial de abertura. Heidegger destaca que tal desenraizamento permanece oculto sob o véu da autocerteza e da autoevidência que caracterizam a interpretação mediana.

Dada as nossas considerações a respeito do ser-no-mundo da presença, partiremos para a análise da cura enquanto ser da presença. Para isso lançaremos mão dos parágrafos §39 ao §44 de *Ser e tempo*.

²⁶⁹ Ibidem, p. 233.

²⁷⁰ Ibidem.

²⁷¹ Ibidem, p. 234.

3.2. A cura como ser da presença.

De acordo com o caminho percorrido até aqui no presente trabalho, podemos entender que o ser-no-mundo não consiste em algo passageiro ou transitório, muito além disso, ser-no-mundo consiste em uma estrutura originária constante e total na ec-sistência da presença. Isso faz com que nenhum aspecto do modo de ser da presença não se encontre tocado pelo seu caráter de ser-no-mundo.

Como dissemos anteriormente²⁷², a ec-sistência da presença se dá na facticidade, na qual suas possibilidades se desdobram. Reassumindo o fato da essência da presença enquanto o seu ter de ser, consideramos que, através dessa disposição, a presença é trazida para diante de si mesma em seu caráter de estar-lançado. Para Heidegger, “O estar-lançado, porém, é o modo de ser de um ente que sempre é ele mesmo em suas possibilidades e isso de tal maneira que ele se compreende nessas possibilidades e a partir delas (projeta-se para elas)”²⁷³. Com isso podemos ver que é a partir do caráter de estar-lançado que a presença compreende as suas possibilidades, dadas na facticidade, e se lança a elas.

Segundo Heidegger o ente dotado do caráter de presença é no mundo em virtude de si mesmo. Mas esse ser em virtude de si-mesmo pode ser, e na maioria das vezes é, impropriamente, o que caracteriza a decadência da presença. O ser-no-mundo é aqui entendido como um ser em constante decadência, pois em sua cotidianidade mediana a presença se encontra constantemente enquanto um ente aberto à decadência.

Certamente a linguagem comum nos induz a entender decadência como algo estritamente negativo, mas esse termo não possui aqui tal sentido. É sendo no mundo e estando aberta à decadência que a presença se projeta em seu ser junto ao mundo, bem como em seu ser-com os outros, estando em jogo seu poder-ser mais próprio²⁷⁴.

Ao observarmos a presença enquanto ser-no-mundo, nos deparamos com o todo estrutural que a envolve. Essa totalidade estrutural não consiste em uma junção de elementos sobrepostos, que, enquanto seres simplesmente dados, não se sustentaria ontologicamente, não fornecendo, portanto, nenhuma base de interpretação fenomenal. Ou seja, é a presença em seu ser-no-mundo que sustenta ontologicamente a totalidade estrutural em questão²⁷⁵. A partir de tal sustentação, se torna acessível um olhar completo da presença que visa o mundo circundante enquanto fenômeno unitário, fundando cada momento estrutural em sua possibilidade. Mesmo sustentando ontologicamente a totalidade estrutural do mundo circundante, a experiência do mesmo mundo não é capaz de oferecer à presença uma análise ontológica.

Entendendo que a compreensão de ser pertence à estrutura ontológica da presença, isso faz com que, sendo, a presença esteja sempre aberta em si-mesma ao seu ser. Estando aberta em si-mesma ao seu ser a presença deve buscar os modos mais abrangentes e originários dessa mesma abertura, que se encontra constituída pela disposição e pelo compreender. O modo de abertura no qual a presença é projetada diante de si-mesma, o estar lançado, deve fazer-se acessível, vindo à luz de modo simplificado dentro da totalidade estrutural²⁷⁶.

Aqui se coloca em questão o modo com o qual se pode chegar à totalidade estrutural originária da presença. Dentre outros caminhos, Heidegger opta pela angústia enquanto disposição afetiva, visto que, segundo o autor, tal afeto oferece solo fenomenal para a análise

²⁷² Tal temática encontra-se previamente abordada no 2.2 da presente dissertação.

²⁷³ HEIDEGGER, 2016, p. 247.

²⁷⁴ Ibidem.

²⁷⁵ Ibidem.

²⁷⁶ Ibidem, p. 248.

do modo de ser da presença²⁷⁷. A esse respeito, o autor afirma que, “Enquanto possibilidade de ser da presença, a angústia, junto com a própria presença, se abre e oferece solo fenomenal para a apreensão explícita da totalidade originária da presença. Esse ser desvela-se como cura.”²⁷⁸. Heidegger observa que a cura precisa ser determinada com precisão para que não se confunda com alguns outros fenômenos (vontade, desejo, tendência, propensão²⁷⁹), dos quais a cura não pode se desviar, visto que nela se encontram fundados.

Segundo Heidegger, a interpretação do ser de presença enquanto cura encontra-se distante da possibilidade de apreensão pré-ontológica, ou ainda do conhecimento simplesmente ôntico. Para o autor a apreensão da cura enquanto ser da presença só pode se realizar através da perspectiva ontológica.

Até o momento, assim como na ontologia tradicional, fixamos nosso estudo sobre os entes intramundanos não dotados do caráter de presença. A compreensão desses é facilmente alcançada no ponto de vista ôntico ou pré-ontológico. Mas, ao tratarmos da compreensão do ser da presença, só é possível fazê-lo do ponto de vista ontológico²⁸⁰. Em se tratando do ser da presença, usamos compreensão, pois por mais que o ser da presença não possa ser concebido ao modo dos seres destituídos do caráter de presença, este não é incompreendido.

Heidegger apresenta a angústia como caminho para a compreensão do ser da presença. Para o autor a angústia consiste em uma possibilidade de ser que pode descerrar o horizonte ôntico e assim explicar a presença enquanto ente²⁸¹.

A presença enquanto imersa no impessoal, sendo junto ao “mundo” das ocupações, revela o movimento de fuga de si mesma. A fuga de si mesma é entendida aqui como o solo fenomenal menos adequado para a análise do ser da presença, visto que, na fuga de si, a presença não se posta diante de si mesma, ou seja, não há o fenômeno da cura. A decadência desvia a presença para longe de si mesma e, no ponto de vista existencial, o ser-em-si-mesmo da presença está sempre em decadência. O estar existencialmente em decadência provoca o fechamento da presença, fechamento aqui entendido como privação de abertura, que se dá por meio da fuga de si mesma.

Todavia a presença só pode fugir de si mesma, pois já foi, em algum momento, colocada diante de si por sua abertura constitutiva, pelo seu pre. É interessante ressaltar que é o desvio de si mesma que descortina o pre de sua abertura originária, visto que é possível apreender aquilo de que se foge, pois esse é compreendido e conceituado por meio do aviso, que coloca a presença na fuga de si²⁸².

Heidegger considera que, ao optar pela decadência, não está excluída a possibilidade de que se faça uma experiência ontológica da presença dentro desse fenômeno. Na decadência a interpretação não expõe uma autoapreensão artificial da presença, ao contrário, ela traz à luz justamente aquilo que a presença abre ontologicamente.

Entendendo a fuga de si como decadência no impessoal e no “mundo” das ocupações, tendemos a interpretar todo e qualquer retirar-se ou desviar-se como fuga. Mas a fuga apresenta o retirar-se apenas em relação àquilo que causa medo, ou àquilo que o desencadeia. O medo enquanto disposição sempre está relacionado aos seres intramundanos, que, em sua aproximação, tornam-se ameaçadores. Na decadência, ao invés de desviar-se dos seres

²⁷⁷ Ibidem.

²⁷⁸ Ibidem.

²⁷⁹ Ibidem.

²⁸⁰ Ibidem, p. 249.

²⁸¹ Ibidem, p. 250.

²⁸² Ibidem, p. 251.

intramundanos, a presença, desvia-se de si mesma²⁸³. A respeito do desvio da decadência, Heidegger assinala que:

O desvio da decadência não é, por conseguinte, um fugir que se fundasse num medo de algo intramundano. Nesse sentido, o desviar-se não possuiria caráter de fuga, sobretudo quando se avisasse para o ente intramundano no sentido de ele estranhar-se. Ao contrário, o desvio da decadência funda-se na angústia que, por sua vez, torna possível o medo²⁸⁴

A partir da citação nos fica claro que o desvio da presença na decadência não se relaciona com o retirar de entes intramundanos, o desvio encontra-se fundado na própria angústia enquanto disposição. A presença tem em sua constituição fundamental o seu ser no mundo que é marcado por tonalidades afetivas, dentre elas a angústia. Essa, portanto, não se dirige aos entes intramundanos, mas ao próprio ser-no-mundo. Aquele que se angustia, angustia-se com algo, mas o com o quê da angústia aqui tratada não é de modo algum um ser intramundano, o que faz que esse mesmo “com o quê” seja em si indeterminado, pois não possui como objeto nada daquilo que está à mão dentro do mundo. Isso faz com que, diante da angústia, os entes intramundanos se tornem absolutamente irrelevantes, visto que, para ela, não constituem objeto de destinação²⁸⁵.

Do mesmo modo que o “com o quê” da angústia não se encontra direcionado a nenhum ente intramundano, o onde da angústia também se dá na indeterminação. Não há lugar desde onde o ameaçador se aproxime, o ameaçador vem de lugar nenhum²⁸⁶. Todavia é preciso observar que este lugar nenhum não consiste em uma simples negação, ao contrário, encontra-se situado na própria abertura do ser-em. Sendo assim inferimos que o ameaçador não se aproxima a partir de uma região determinada, mas está sempre “por aí” e em lugar algum, “tão próximo que sufoca a respiração e, no entanto, encontra-se em lugar nenhum”²⁸⁷.

Faz-se preciso observar que a ausência de direcionamento da angústia a um objeto e a um lugar não significa ausência de mundo. Ao contrário, justamente por não ter objeto ou lugar específico dentro do mundo, pode-se dizer que a angústia se angustia com o mundo enquanto tal, que mediante a total irrelevância de objeto e lugar impõe sua mundanidade.

Há de se notar que na lida cotidiana, quando se vê alguém angustiado e pergunta-se “o que foi?”, a resposta certamente será: “não foi nada”. Isso ocorre porque a fala cotidiana está relacionada aos entes intramundanos que, por sua vez, não constituem objeto para a angústia. Porém, o “nada” do exemplo acima é de possível compreensão, visto que, além de não ser o nada completo, encontra-se fundado em algo que lhe é mais originário, isto é, o próprio mundo. Estando esse “nada” radicado no mundo, podemos afirmar que faz parte da constituição da presença enquanto ser-no-mundo, de tal modo que este “nada” com o qual a angústia se angústia se refere ao próprio ser-no-mundo.

Segundo Heidegger “é o angustiar-se que abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo”²⁸⁸. Isso, porém, não quer dizer que na angústia se conceba a mundanidade do mundo enquanto tal.

A angústia enquanto disposição não está reduzida ao angustiar-se com, mas engloba o angustiar-se por, visto que a angústia é entendida como um modo de ser de possibilidade da própria presença enquanto ser-no-mundo. No modo de ser da angústia a presença perde aquilo

²⁸³ Ibidem, p. 252.

²⁸⁴ Ibidem.

²⁸⁵ Ibidem.

²⁸⁶ Ibidem, p. 253.

²⁸⁷ Ibidem.

²⁸⁸ Ibidem, p. 254.

que se encontra à mão, sendo assim o “mundo” não é capaz de oferecer-lhe mais nada; estando, pois, no vazio, é retirada da presença a possibilidade de compreender-se na decadência a partir do “mundo” e do público. Nesse movimento, a angústia direciona a presença para aquilo com o que ela se angústia, o próprio ser-no-mundo²⁸⁹.

A partir disso podemos considerar a angústia como a disposição afetiva que singulariza a presença enquanto ser-no-mundo. Isso retira a presença do movimento de fuga de si mesma, posicionando-a diante do seu poder-ser-no-mundo, a partir do qual pode projetar-se para suas possibilidades. Desde aí a presença se vê enquanto ser possível e, a partir de si mesma, pode singularizar-se. No ser da presença a angústia é o que revela o ser para o seu poder ser mais próprio²⁹⁰. Ou seja, através da angústia a presença torna-se livre para escolher e acolher a si mesma. Enquanto ser-livre para, a presença pode ir ao encontro de seu modo próprio de ser, na possibilidade de ser aquilo que desde sempre já é, recuperando deste modo a responsabilidade sobre si mesma perdida no impessoal.

A angústia, por singularizar a presença na singularidade, proporciona sua abertura ao “solipsismo” ek-sistencial. Tal solipsismo não significa que a presença se torne uma “coisa-sujeito”, aos moldes da ontologia antiga, ou ainda que, a partir disso, seja interpretada como um ente apartado do mundo. O solipsismo confere a presença um sentido externo no qual ela é “trazida como mundo para o seu mundo e, assim, como ser-no-mundo para si mesma”²⁹¹.

Enquanto disposição fundamental a angústia é constitutiva da abertura da presença. Ao falarmos em disposição, faz-se preciso retomar esse mesmo conceito. Nesse contexto, a disposição mostra o modo como o se está. Em se tratando da angústia esse modo como está é entendido como estranheza, ou seja, o sentir-se estranho. Tendo entendido o ser-em como um habitar, a angústia estaria, nesse sentido, como um “não se sentir em casa”²⁹². Na vida cotidiana a presença acaba por familiarizar-se com a medianidade e com o impessoal, sentindo-se em casa em meio ao público. A angústia, por sua vez, é a disposição que retira a presença de sua familiaridade com a cotidianidade, gerando a estranheza e fazendo com que esta não se sinta mais em casa, desabitando-a ao público.

Com o acima exposto fica cada vez mais claro que a fuga dada na decadência não é a fuga de um ente intramundano, mas fuga para um ente intramundano visando recuperar a familiaridade tranquila do impessoal, na qual a presença estava imersa antes que dela fosse arrancada pela angústia. Essa fuga, portanto, foge mais da estranheza, ou seja, do não sentir-se em casa em meio ao impessoal.

Heidegger compreende a estranheza como algo inerente à presença enquanto ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser²⁹³. Tal estranheza está constantemente ao encalço da presença, ameaçando-a com a perda da cotidianidade no impessoal. Tal ameaça ocorre dentro da própria cotidianidade. Estando sempre à espreita, a angústia pode surgir nas ocupações mais simples e corriqueiras do cotidiano da presença, pois pode se dar de maneira fortuita e inesperada.

Diante disso, o modo da cotidianidade mediana é entendido como o desvio para a decadência, um encobrimento do não sentir-se em casa. Esse encobrimento reforça ainda mais o entendimento da angústia enquanto constituição fundamental da presença como ser-no-mundo. Por isso, não podemos considerar a angústia como algo simplesmente dado, pois é um modo próprio da presença fática. Isso porque só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura originária da presença, que a singulariza, e por meio de tal singularização a presença

²⁸⁹ Ibidem.

²⁹⁰ Ibidem.

²⁹¹ Ibidem, p. 255.

²⁹² Ibidem.

²⁹³ Ibidem, p. 256.

pode retirar-se da decadência. Ao sair da decadência, a presença recupera o caráter de ser sempre minha, não se deixando mais desfigurar pelos entes intramundanos, aos quais ela se atém²⁹⁴.

Em sua completude a angústia aponta para a ec-sistência fática do ser-no-mundo enquanto lançado. Nessa perspectiva, a presença se encontra marcada por três caracteres ontológicos fundamentais, que são: existencialidade, facticidade e decadência. Nelas se estabelece o nexos constitutivo da totalidade buscada no todo estrutural²⁹⁵. Com isso, podemos dizer que, através da unidade desses caracteres fundamentais da existencialidade da presença, é que poderemos apreender o seu ser ontologicamente.

Na análise do ser do compreender, ficou claro que, enquanto um compreendendo a presença se projeta para o seu poder-ser mais próprio, visto que, em seu ser, a presença desde já sempre se entendeu como uma possibilidade de si mesma. Na condição de liberdade de ser, aberta pela angústia, os modos próprio e impróprio apresentam-se concretamente à presença em seu ser para o poder-ser mais originário.

Através do ponto de vista ontológico, o poder-ser mais próprio da presença é entendido da seguinte forma: “em seu ser a presença já sempre antecedeu a si mesma”²⁹⁶. Para Heidegger a presença se encontra sempre à frente, ou seja, para além de si mesma, “não como atitude frente aos entes que ela mesma não é, mas como ser para o poder-ser que ela já é”²⁹⁷. Isso ocorre porque a presença não se fixa definitivamente em um modo de ser determinado.

Em sua abertura originária, isto é, em seu pre, a presença é ontologicamente passageira e, por isso, se encontra em movimento constante. Tal movimento é originado no paradoxo de a presença ser a totalidade que ela mesma ainda não é. Por conta de tal paradoxo antecede-se a si mesma em tudo para que não deixe de ser. Heidegger marca pelo prefixo “ante” todo esse movimento de adiantar-se da presença diante de si mesma²⁹⁸.

O anteceder-se-a-si-mesma não constitui uma tendência acessória, pois integra o todo estrutural da presença, bem como não indica alguma espécie de tendência isolada de um sujeito sem mundo. Ao contrário, consiste em uma característica do ser-no-mundo que, entregando-se à sua responsabilidade sobre si, já se tenha lançado desde sempre em-um-mundo. Sendo assim, a presença só se antecede-a-si-mesma em um mundo, que, por sua vez, possui uma totalidade referencial dada no para quê dos entes que nele se dão. Este mundo, contudo, não consiste em um amontoado de seres simplesmente dados postos ao lado de um sujeito, mas consiste na “expressão fenomenal da constituição da presença em seu todo originário, cuja totalidade foi agora explicitada como um anteceder-se-a-si-mesmo”²⁹⁹. Assim, podemos perceber que a existencialidade da presença encontra-se desde sempre já determinada pela facticidade.

Em se tratando do estar-lançado na ek-sistência fática, tendemos a pensar em que tal estar-lançado se dá indiferentemente ao mundo. Ao invés disso, entende-se aqui o estar-lançado como um estado desde já sempre empenhado nas ocupações do mundo cotidiano em seu ser junto a. Nesse caso, o “ser junto a” constitutivo da decadência pode anunciar-se claramente ou manter-se oculto por conta da angústia latente, posto que a publicidade do impessoal visa reprimir todo e qualquer sentimento de estranheza originado na angústia.

²⁹⁴ Ibidem, p. 258.

²⁹⁵ Ibidem.

²⁹⁶ Ibidem.

²⁹⁷ Ibidem, p. 259.

²⁹⁸ Ibidem, p. 556 -557.

²⁹⁹ Ibidem, p. 259.

Segundo Heidegger, é na decadência que “o ser junto ao manual intramundano da ocupação acha-se incluído no anteceder-a-si-mesma-no-já-ser-em-um-mundo”³⁰⁰. É nesse anteceder-se-a-si-mesmo que podemos vislumbrar a estrutura da totalidade estrutural da presença enquanto ser-em-um-mundo, mundo no qual os seres intramundanos lhe vem ao encontro. A estrutura ontológica formal da presença fática constituída pela existencialidade, facticidade e decadência pode ser resumida ao termo cura³⁰¹.

O ser-no-mundo em sua essência é cura (*Sorge*). A presença não é uma substância e, assim sendo, seu ser se dá em exercício, manifestando-se em formas derivadas como, por exemplo, em relação ao seres simplesmente dados, no modo de ser da ocupação (*Besorgen*), bem como no modo de ser da preocupação (*Fürsorge*), exercido para com a co-presença. Desse modo entendemos que a cura remete ao nível de estruturação da presença em suas relações, tanto para com os seres simplesmente dados, quanto para com a co-presença³⁰². A cura é, portanto, o modo de ser mais básico da presença no qual está em jogo o seu próprio ser, ou seja, nela o ser de quem se ocupa e preocupa está em questão³⁰³. É importante ressaltar que Heidegger lança mão do étimo latino cura para se referir exclusivamente à constituição ontológica da presença, porém, no panorama ôntico, utiliza o termo cuidado³⁰⁴.

Segundo o autor a cura não designa uma ação ou momento isolado, não se restringindo a designação da facticidade, ou da existencialidade, ou da decadência de modo isolado, a cura abrange em si a unidade das três determinações ontológicas do ser da presença³⁰⁵. A presença é desde sempre em-um-mundo, e com isso não se pode interpretar o termo cura como auto-cura, ou ainda cuidado de si mesmo, em oposição à ocupação e à preocupação. De acordo com Heidegger, “a cura não pode significar uma atitude especial para consigo mesma porque essa atitude já se caracteriza ontologicamente como anteceder-a-si-mesma”³⁰⁶, e nesse anteceder-se-a-si-mesma já se acham postos de início o ser-em e o ser-junto-a.

Em seu anteceder-se-a-si-mesma, a presença se encontra aberta a um poder-ser próprio, que se encontra situado em sua condição ontológico-existencial de ser livre para as possibilidades existenciárias³⁰⁷. Nesse poder-ser a presença desde sempre é aquilo que ela é faticamente, e enquanto presença fática está aberta às possibilidades de ser dadas na facticidade, onde a mesma se encontra disposta. Marcada pela liberdade de ser a presença pode acabar por relacionar-se com as possibilidades de modo involuntário, isto é, tocada pelo impessoal, o projeto de ser ela mesma fica entregue a ele, o que faz com que a presença caia na impropriedade. Desse modo o si do seu anteceder-se-a-si-mesma ganha o sentido de impessoalmente-si-mesma³⁰⁸. Mas, mesmo estando no impróprio, a estrutura de ser da presença, isto é, a cura, não se encontra descaracterizada, sua constituição fundamental permanece a mesma estando sempre em jogo o seu próprio ser.

Em relação à ec-sistência da presença a cura se posta anterior a toda ação, ou seja, é entendido aqui como um ec-sistencial a priori, antecedendo toda e qualquer situação da presença e, com isso, entendemos que a cura se faz presente em toda ação da presença fática.

Heidegger entende a cura como algo essencialmente indivisível em sua totalidade. Por conta disso, o fenômeno da cura não pode ser reduzido ou condicionado a impulsos

³⁰⁰ Ibidem.

³⁰¹ Ibidem, p. 260.

³⁰² Ibidem, p. 564-565.

³⁰³ INWOOD, 2002, p. 26-27.

³⁰⁴ HEIDEGGER, 2016, p. 565.

³⁰⁵ Ibidem, p. 260.

³⁰⁶ Ibidem.

³⁰⁷ Ibidem.

³⁰⁸ Ibidem.

particulares como propensão, vontade, desejo e tendência. Por mais que esses se postem próximos à cura, e estejam nela radicados, com ela não se confundem e, tampouco determinam seu modo de ser. Heidegger considera que tais impulsos particulares também podem ser encontrados nos entes que apenas vivem, ou seja, não dotados do caráter de presença, mas tais impulsos só podem ser desvelados através da analítica da presença. Por mais que os impulsos particulares se acerquem e assemelhem à cura, não podem condicioná-la ou reduzi-la. Entender tal relação dessa forma seria o mesmo que apequená-la, retirando-a de seu lugar devido na estrutura ontológica da presença.

Entendendo a presença enquanto ser-no-mundo, inferimos que o seu poder-ser está ontologicamente vinculado aos entes intramundanos, de modo que sempre se remeta a eles,³⁰⁹ o que não retira a presença de sua singularidade, visto não haver oposição entre mundo e presença³¹⁰.

A cura é sempre ocupação ou preocupação, pois estando em um mundo a presença desde já sempre se relaciona com os demais entes. Partindo desse pressuposto, nos defrontamos com o querer, no qual só se apreende um ente que foi anteriormente compreendido, ou seja, um ente que, em suas possibilidades, já foi projetado na ocupação para ser tratado, ou na preocupação para ser cuidado³¹¹, em seu relacionar-se com a presença enquanto cura.

Ao tratarmos do querer é preciso considerar que a ele (ao querer) já sempre pertence algo que se quer. Este algo que se quer encontra-se predeterminado em virtude daquilo que se quer. Ou seja, o querer aqui não se encontra como uma “vontade de” indeterminada e sem motivação originária.

Em *Ser e tempo*, Heidegger apresenta três elementos constitutivos do querer, sem os quais o ele não se realizaria. O querer exige de início a abertura prévia, ou seja, o antecipar-se-a-si-mesma da presença, bem como a abertura do que se pode ocupar, direcionada aí ao mundo circundante e aos objetos de ocupação, e ainda o projeto de compreender que nada mais é do que aquilo que desde sempre já se quis³¹². O estudo do querer apresenta-se aqui como algo de vital importância, pois é no querer que transparece a totalidade do ser da presença subjacente na cura.

Entendendo o projetar compreensivo da presença enquanto fático, percebemos que ele se encontra junto ao mundo descoberto. Nesse mundo o projetar-se da presença recebe suas possibilidades marcadas pela interpretação do impessoal. Essa interpretação, por sua vez, restringe as possibilidades da presença, que, cega pela cotidianidade, delas não se dá conta, assimilando apenas as possibilidades predeterminadas pelo impessoal, desse modo tranquilizando-se com o “real”. Com isso, a presença decai naquilo que Heidegger denomina de atividade febril, na qual a presença não se projeta para novas possibilidades positivas, mas acomoda-se com aquilo que lhe está disponível, nutrindo-se da falsa ideia de que algo esteja ocorrendo.

Na atividade febril surge o “querer tranquilo”, que difere do querer apresentado anteriormente. Tal modificação do querer traz em si a guia do impessoal, que o determina. Esse querer, porém, não consiste em uma exclusão do poder-ser da presença; ele é tão somente o querer modificado pela ação do impessoal.

Segundo Heidegger, ser para a possibilidade se mostra na maioria das vezes enquanto um simples desejar³¹³. No desejo a presença projeta seu ser para possibilidades que se

³⁰⁹ Ibidem, p. 261.

³¹⁰ GORNER, 2007, p. 79.

³¹¹ HEIDEGGER, 2016, p. 262.

³¹² Ibidem.

³¹³ Ibidem.

encontram fora da ocupação e das quais não se espera realização. Nisto podemos ver que o mero desejar traz em si uma incompreensão das possibilidades dadas na facticidade. A respeito do desejo o autor assinala que:

O ser-no-mundo, cujo mundo se projeta primariamente como mundo do desejo, perde-se, de modo insustentável no que se acha disponível, e isso de tal modo que o que está disponível como único manual jamais é suficiente à luz do que se deseja.³¹⁴

Nesse sentido o desejar consiste em uma modificação ek-sistencial do projetar-se. Na decadência a presença adere às possibilidades, mas tal adesão, por sua vez, fecha as possibilidades, fazendo com que o desejo aderido se torne mundo “real”. Ao tratarmos da adesão precisamos considerar que nela a primazia pertence ao ser-junto-a, ou seja, a adesão relaciona-se diretamente a ele. Na adesão decadente se revela a tendência do “deixar viver” no mundo tal qual se está, sendo, portanto, manifestação do “querer” tranquilo, e nela o antecipar-se-a-si-mesma se perde no já-sempre-junto-a. Com isso, a presença cada vez mais se afunda na tendência, pois a estrutura da cura se modificou e, com essa estrutura fundamental modificada, a presença dispõe de todas as suas possibilidades a serviço da tendência.

Além da tendência que é o “deixar viver”, existe a propensão que é um “para viver”. Esta é, sobretudo, uma inclinação que traz consigo o impulso. Tal inclinação procura a qualquer preço reprimir as outras possibilidades, sendo assim, na inclinação o anteceder-se-a-si-mesmo torna-se impróprio. A propensão pode fazer com que a disposição e a compreensão da presença fiquem “emboloradas”, ou seja, tão sem uso que cheguem a criar bolor. Com isso, vemos que a presença não é mera propensão.

É preciso ressaltar que tendência e propensão só existem, pois além de estarem fundadas na cura, têm suas raízes cravadas no estar lançado. Ou seja, nem uma nem outra são caracteres independentes e necessitam da cura enquanto ser da presença para que existam.

Tendo nos debruçado sobre a análise ontológica da cura enquanto ser da presença, nossa investigação se encaminha para a análise pré-ontológica desse mesmo ser. Ao observarmos a cura apenas do ponto de vista ontológico-existencial, pode ser gerada estranheza quando a mesma cura é entendida onticamente como cuidado ou apreensão. Segundo o Heidegger, o conceito cura vai além do simples cuidado ôntico e, por isso, se faz necessário investigá-la em nível pré-ontológico.

A presença é o único ente que se pronuncia sobre si mesma de modo originário, não se deixando, portanto, determinar por interpretações teóricas³¹⁵, visto que tal pronunciar-se se posta anterior a toda e qualquer tematização. A historicidade é entendida aqui como uma das características constitutivas da presença e, enquanto histórica, o enunciado que ela mesma lança sobre si antecede por ele mesmo toda a ciência. Sendo assim é possível constatar que a compreensão de ser da presença se pronuncia pré-ontologicamente³¹⁶.

Para elucidar o caráter pré-ontológico da cura em *Ser e tempo*, Heidegger lança mão da fábula da Cura presente em um ensaio de K. Burdach³¹⁷. Na fábula em questão, a personagem denominada Cura toma um pedaço de argila e dando-lhe uma forma pede para que Júpiter lhe dê um espírito. No decorrer da fábula, Cura e Júpiter põe-se a discutir sobre o nome do ente em questão. A essa discussão se junta a Terra, que também pretendia dar seu

³¹⁴ Ibidem, p. 262-263.

³¹⁵ Ibidem, p. 265.

³¹⁶ Ibidem.

³¹⁷ Ibidem.

nome ao ente recém formado. Saturno (o tempo) é colocado como árbitro na disputa e decide que o ente se chamaria *homo*, pois foi tirado da Terra (*humus*). Finda sua existência, seu espírito voltaria para Júpiter, pois a ele pertencia. O ente em questão passa a pertencer à Cura durante o período de sua vida³¹⁸.

Através dessa narrativa, Heidegger entende que o ser da presença tem sua origem na cura. A presença, por sua vez, não se acha abandonada em sua ec-sistência pela cura, ao contrário, a cura acompanha e mantém o ente dotado do caráter de presença em seu ser-no-mundo. E ainda a presença enquanto ser-no-mundo traz em si a cunhagem da cura enquanto medida de ser³¹⁹. Para Heidegger, a fábula em questão apresenta o modo de ser da presença que predomina em seu caminho histórico-temporal no mundo.

Partindo ainda da análise da fábula trazida por Burdach, podemos identificar um duplo sentido para o termo cura. Na mesma fábula, cura pode designar tanto um esforço angustiado quanto acuidade, dedicação³²⁰. A esse respeito Sêneca considera a cura como a perfeição do homem³²¹. A palavra perfeição pode vir a dar a ideia de algo terminado, concluído, mas tal concepção de perfeição não se aplica ao sentido da cura enquanto ser da presença. A perfeição é entendida aqui como per-faço, ou seja, um por fazer, um ser e precisar ser a cada instante³²², o que preserva claramente a essência da presença que é o seu ter de ser.

Nesse sentido, entendemos que a perfeição do homem dada na liberdade de seu projeto e empregada em suas possibilidades mais próprias se encontra no desempenho da cura, que determina o modo fundamental da presença enquanto ente lançado na ocupação, visto que a liberdade, nesse sentido, consiste em estar livre e aberto à possibilidade de ser. A partir disso Heidegger afirma que “o ‘duplo sentido’ de ‘cura’ significa uma constituição fundamental em sua dupla estrutura essencial de projeto lançado”³²³.

Ao observarmos o ser da presença através do panorama ôntico, percebemos que todas as atitudes da presença estão dotadas de cuidado e dedicação. Contudo, pretendemos agora investigar o ser da presença ontologicamente, partindo do a priori da generalização, que é por si ontológica, e não se baseia em caracteres ônticos que podem aparecer, ou não, na ec-sistência da presença, mas, sobretudo visa sua constituição de ser desde já sempre subjacente. A respeito disso Heidegger esclarece que: “A condição existencial [ek-sistencial] de possibilidade de ‘uma preocupação com a vida’ e ‘dedicação’ deve ser concebida como cura num sentido originário, ou seja, ontológico”³²⁴.

Por mais que a cura deva ser observada a partir do ponto de vista ontológico, tanto a universalidade transcendental do conceito de cura e dos ek-sistências da presença, quanto o solo fenomenal em que se move a interpretação da presença se baseiam em uma concepção ôntica de mundo, fazendo muitas vezes com que a cura seja concebida do mesmo modo ôntico, simplesmente como a preocupação com a vida atendo-se àquilo que é necessário.

Com isso, podemos ver que a universalidade e o vazio se impõem às estruturas ec-sistenciais da presença com as suas determinações e plenitude ontológica. Isso faz com que a constituição da presença não seja simples em sua unidade, posto que apresenta em si a necessidade de articulação estrutural. A imposição entre universalidade e vazio estabelece

³¹⁸ Ibidem, p. 266.

³¹⁹ Ibidem.

³²⁰ Ibidem, p. 267.

³²¹ Ibidem.

³²² FOGEL, 2019, p. 29.

³²³ HEIDEGGER, 2016, p. 267.

³²⁴ Ibidem [acréscimo nosso].

uma tensão permanente no ser da presença que se torna expressa na cura enquanto ek-sistencial³²⁵.

Muito mais que uma preocupação com a vida e que um mero empenhar-se em alguma atividade em sentido ôntico, a cura resume em si o que entendemos como ser da presença em sua unidade plural e complexa. No fenômeno da cura a presença ec-siste no mundo, ou seja, se dá no mundo em sua qualidade de ente lançado no exercício de seu modo de ser, pois a cura remete diretamente à estruturação do modo de ser mais básico da presença em seu relacionar-se com os entes.

A cura constitui o modo de ser mais básico da presença no qual se encontra em jogo o seu próprio ser, visto que, na cura, o próprio ser que cuida está em questão. Sendo assim, pode-se afirmar que a cura corresponde à própria presença, pois nela a presença é em função de si mesma. Como ente autônomo e unificado, na cura a presença retoma para si a propriedade de “ser sempre minha” perdida no domínio do impessoal. Estando diante de si mesma e sendo-em-si-mesma através da cura a presença realiza o movimento de apropriação de seu próprio ser.

Tal movimento de apropriação de si-mesma ocorre na ec-sistência da presença, pois não sendo entendida como uma substância enquanto soma de algo espiritual a outro algo material, a essência da presença está desde sempre já dada em sua ek-sistência, ou seja, em seu ter de ser a presença, portanto, é uma ação que se realiza no movimento de apropriação do e pelo sentido de ser³²⁶. Desse modo a presença enquanto ser ek-sistente sempre se dá em-um-mundo no aberto de possibilidades.

No próximo tópico do presente capítulo tentaremos nos acerrar da temática de dessubstancialização do sujeito presente na filosofia de Martin Heidegger, bem como da contraposição existente entre aquilo que o filósofo entende por presença e a tradicional definição de animal racional.

3.3. Tentativa de aproximação da dessubstancialização do sujeito e da transformação do animal racional em presença.

No início de nossa trajetória, no primeiro capítulo do presente trabalho, expusemos a necessidade de retomada da questão do ser apresentada por Heidegger em *Ser e tempo*. Partindo do pressuposto de que para chegar à compreensão do sentido de ser deve-se abordar o ente ek-sistente, ou seja, a presença, visto que, a partir do prisma da ontologia tradicional, todo ser é ser de um ente. Sendo a presença o ente mais próximo ao ser, Heidegger direciona seus esforços no estudo do ente em questão.

Para darmos seguimento a nosso estudo lancemos mão da obra *Contribuições à filosofia*, escrita por Heidegger após a chamada “virada”, na qual dá continuidade ao estudo da questão do sentido de ser. “Virada” aqui não é aplicada com o sentido de ruptura, como ocorre na linguagem cotidiana, ao contrário, nesse sentido a “virada” é “sempre um sinal de continuidade interna e apenas se deixa compreender pela compreensão do nexos de problemas que abarca a mudança como um todo”³²⁷.

Na obra em questão há a distinção entre ser (*sein*) e seer (*seyn*). Tal distinção ocorre, pois Heidegger pretende evidenciar duas compreensões de ser distintas entre si. Com o termo ser designa a compreensão que a ontologia tradicional desenvolveu a esse respeito, ou seja, o ser como ser de um ente, ou então como uma espécie de ente supremo, o que acaba por

³²⁵ Ibidem, p. 268.

³²⁶ FOGEL, 2019, p. 28.

³²⁷ INWOOD, 2002, p. 203.

transformar o ser em objeto de tematização. Por outro lado, utiliza a expressão *seer* para denominar uma compreensão ainda mais originária do sentido de ser, colocado novamente em questão pelo próprio Heidegger³²⁸.

Com o intuito de melhor nos acercarmos da temática da dessubstancialização do sujeito e da transformação do animal racional em presença, se faz necessário que retomemos o que foi tratado no início do presente trabalho. No primeiro capítulo pudemos observar a crítica que Heidegger faz à definição tradicional de homem³²⁹ enquanto animal racional. Para o filósofo, o homem não é apenas um ser físico, animal, dotado de razão, assim como os demais animais são dotados de características acessórias, como, por exemplo, penas, presas, asas e afins. Para Heidegger, o homem também não constitui um sujeito, ou seja, não é algo sustentado por baixo, por uma substância pré-determinada; o homem é um *dar-se*, um ser aberto à possibilidade de ser.

Conceber o ente dotado do caráter de presença enquanto animal é o mesmo que reduzi-lo à categoria de um ser simplesmente dado³³⁰. Sendo assim, entendemos que a tradicional definição de homem enquanto animal racional em nada se adéqua ao entendimento que até aqui desenvolvemos acerca da presença.

Faz-se preciso destacar que tal definição de homem parte de ideias pré-concebidas, onde o animal designa o bruto, o fora do homem, e o racional, por sua vez, designaria a faculdade de ordenar as coisas conforme ou a partir da razão³³¹. Afirmar o homem como animal racional implica diretamente em uma designação negativa de todos os demais entes, que, em oposição ao homem, seriam irracionais e inumanos. A própria composição “animal racional” pode ser vista como contraditória, pois força uma composição de racional e irracional, humano e inumano, desdobrando-se na clássica definição metafísica de corpo-animal e alma-racional. Tal síntese pode ter se originado a partir da má formulação da questão desde seu início³³², posto que, entendendo a relação presença-mundo como uma irrupção simultânea, não é possível considerar que tenha havido primeiramente um animal que acrescido da qualidade racional passou a orientar-se por ela. Se presença e mundo são simultâneos, o homem desde sempre já *ek-siste* conjuntamente com o mundo, então não poderia haver mundo antes do homem no qual existisse o referido animal.

Semelhantemente à problemática presente na derivação da concepção latina, *animal rationale*, a concepção grega de homem como *zôon lógon échon*, ou seja, o animal que possui o *lógos*, também traz suas inconsistências. Heidegger não traduz *lógos* por razão, mas sim por fala, ou então, o poder da fala³³³. Entendendo assim o homem enquanto ser de linguagem, visto que a linguagem é entendida por Heidegger como a casa do ser e nela o homem habita. Mas há de se notar que, mesmo olhando desde esse prisma, a partir do entendimento que o autor possui acerca do *logos*, a definição tradicional de homem não se encaixaria.

Tendo demonstrado as inconsistências pertencentes à definição tradicional de homem, devemos pensar em como superá-la. Em *Contribuições à filosofia*, Heidegger destaca que: “O que está em questão não é mais o tratar ‘de’ algo e apresentar algo objetivo, mas ser

³²⁸ Cf. Nota 3 presente na seguinte obra: HEIDEGGER, Martin. **Contribuições à Filosofia** (Do Acontecimento Apropriador). 2. Ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015. p. 6.

³²⁹ Heidegger raramente utiliza o termo homem em suas obras. Em *Ser e tempo*, o mesmo termo é evitado, mas aparece em outras obras, como em *Contribuições à filosofia*, por exemplo. Para designar homem, o autor usa o termo alemão *mensch*, referindo-se à humanidade em um todo e não apenas ao gênero masculino (*Mann*).

³³⁰ HEIDEGGER, 2016, p. 93.

³³¹ FOGEL, 2016, p. 24.

³³² *Ibidem*.

³³³ INWOOD, 2002, p. 88.

apropriado pelo acontecimento apropriador, o que equivale a uma transformação essencial do homem de ‘animal racional’ (*animal rationale*) em ser-aí”³³⁴.

Na fala de Heidegger saltam aos olhos termos que ainda não foram abordados, mas que são de fundamental importância para o melhor transcorrer de nosso percurso. Ao utilizar a terminologia “acontecimento apropriador” o autor não faz referência a um acontecimento, um evento, no mesmo sentido da linguagem comum, mas estrutura o termo por meio de dois radicais germânicos *aügen* e *eigen*, que respectivamente significam ver e próprio³³⁵. Desse modo fica claro que, com o termo acontecimento, o autor não trata de uma simples ocorrência, “mas de um acontecimento no interior do qual tem lugar por meio da experiência da visão uma determinada apropriação”³³⁶, sendo assim entendemos que no próprio acontecimento já se faz presente um movimento de apropriação.

Segundo Heidegger é a partir do acontecimento apropriador que o homem, animal racional, se transforma essencialmente em presença, pois é nesse e desde esse acontecimento que a presença passa a pertencer ao seer³³⁷. Tal pertencimento se dá por meio da palavra do seer. A palavra é, por sua vez, pertinente ao dizer. No original alemão o autor faz uso do termo *sagen*, que implementa um sentido próprio ao dizer, visto que se encontra relacionado ao verbo *sehen*, que, por sua vez, significa ver. Sendo assim entendemos o dizer como mostrar, deixar ver, apresentar³³⁸.

O que é dito pela palavra do seer, não consiste em uma orientação ou instrução, mas muito além disso, “esse dizer reúne o seer em uma primeira ressonância e só soa mesmo a partir dessa essência”³³⁹, ou seja, no dizer o seer se dá à presença já desde sua essência mais originária. Não sendo entendido como um comando, o dizer pensante é concebido por Heidegger como uma diretiva e indica a necessidade do livre abrigo da verdade do seer em meio ao ente³⁴⁰.

Por meio da escuta obediente, já apresentada aqui como um dos existenciais da presença, a presença é apropriada pelo seer e destinada a ele. Tal apropriação é entendida por Heidegger como discursiva³⁴¹, pois se dá através do dizer do seer dirigido à presença. Enquanto o ser destinado da presença, é preciso destacar que não pode aqui ser entendido como destino no sentido comum, enquanto acaso, ou ainda no sentido grego do termo como algo determinado por divindades externas ao mundo. O ser destinado da presença tem aqui o sentido de endereçamento a algo. Desse modo, assim como uma carta encontra-se destinada a seu destinatário, a presença encontra-se destinada ao próprio seer.

Enquanto apropriada pelo seer e destinada a ele, a presença permanece em seu ser-aí, que, estando no mundo, se dá no modo de ser da ocupação, ou seja, exercendo o seu modo de ser naquilo que designamos ec-sistência. Na ek-sistência a presença lida com diversos artefatos, que, enquanto derivados do verbo latino fazer, *facere*, consistem em tudo aquilo que cai sob o domínio do fazer humano. O artefato, porém, não possui lugar se não houver primeiramente o acontecimento apropriativo, ou seja, a pertinência da presença ao seer. É na liberação do artefato enquanto tal que se pode assegurar qualquer fundamentação, tanto da questão do sentido de seer quanto da presença.

³³⁴ HEIDEGGER, 2015, p. 7.

³³⁵ Cf. Nota 2 presente na seguinte obra: HEIDEGGER, Martin. **Contribuições à Filosofia** (Do Acontecimento Apropriador). 2. Ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015. p. 6.

³³⁶ Cf. Como na nota anterior.

³³⁷ HEIDEGGER, 2015, p. 7.

³³⁸ INWOOD, 2002, p. 44.

³³⁹ HEIDEGGER, 2015, p. 8.

³⁴⁰ Ibidem, p. 11.

³⁴¹ Ibidem, p.7.

Heidegger considera “o tempo dos ‘sistemas’”³⁴² como algo superado, que teve seu início e seu fim. Com a expressão “tempo dos sistemas” o autor designa toda a filosofia já desenvolvida que, não atentando para a questão fundante e mais originária da filosofia, isto é, a questão do sentido de seer, procurou se fundamentar em sistemas de pensamento que sempre tangenciaram a questão originária.

O filósofo considera que estejamos em um tempo intermediário, um tempo de transição, pois para ele “o tempo da verdade do seer ainda não chegou”³⁴³. Esse tempo é entendido como o tempo de um novo início no qual se possa fundamentar a filosofia na questão do sentido de seer, que, por sua vez, permaneceu encoberta pelo e no tempo dos sistemas. O tempo de transição é considerado vital para a construção de um novo início, visto que é no interior da transição que se encontra o primeiro movimento para a essencialização do seer, que nada mais é do que o próprio acontecimento apropriador. Este movimento em direção à essencialização do seer abre espaço para a discussão acerca da essência do seer, até então não investigada.

Esse novo início traz consigo necessidades e desafios. Dentre as necessidades destacam-se a de realizar a construção desse novo início e que não devem ser baseadas em antigos modelos, do contrário nada seria reformulado, havendo tão somente variações dos modelos antes elaborados. E dentre os desafios, se destaca o de direcionar ao ocaso, ou seja, à extinção de tudo aquilo que, no tempo dos sistemas, foi construído, bem como seus construtores a quem Heidegger chama de “fundadores do abismo”³⁴⁴. Esse ocaso se faz necessário, pois aquilo que foi construído no tempo dos sistemas insiste em manter encoberta a questão do sentido de seer, que só poderá ser verdadeiramente investigada com a ausência de tal encobrimento.

Somente com o ocaso citado acima é possível pensar a questão do seer de modo mais originário, caso entendamos que “se o ente é, o seer precisa se essencializar. [...] Com isto o seer não pode mais ser pensado a partir do ente: ele precisa ser descoberto pelo pensamento a partir dele mesmo”³⁴⁵. Neste caso consideramos que a pergunta sobre o sentido de seer, quando remetida a um ente não revela o seer, mas o nada, por conta disso o seer deve sempre ser pensado a partir de si mesmo³⁴⁶. Desse modo, entendemos que, como no movimento da *alétheia*, já citado anteriormente, existe sempre a tensão entre velamento e desvelamento, encobrimento e desencobrimento, de modo que, para que desvelemos algo, este mesmo algo precisa encontrar-se previamente encoberto. Nesse sentido, podemos entender que o velamento do tempo dos sistemas se fez necessário a um salto para um desvelamento ainda mais originário.

A partir do ocaso do tempo dos sistemas é que se pode abandonar a tradicional definição do homem como animal racional e então passar a entendê-lo enquanto presença, ser-aí, posto que, se permanecemos de algum modo ligados aos antigos sistemas, não conseguimos nos desvencilhar da mesma definição tradicional e truncada acerca do ser humano.

O ocaso dos fundadores do abismo, exigido pelo próprio seer em sua essencialização, tem como consequência o voltar-se do ente para a sua constância. Sobre isso Heidegger ressalta que, “onde quer que um ente apareça, o seer já sempre se apropriou desses fundadores que perecem em meio ao acontecimento, já sempre se abriu a si mesmos”³⁴⁷. Com o aparecer

³⁴² Ibidem, p. 8.

³⁴³ Ibidem.

³⁴⁴ Ibidem, p. 11.

³⁴⁵ Ibidem, p. 10.

³⁴⁶ ANTESI; REALE, p. 449

³⁴⁷ HEIDEGGER, 2015, p. 11.

do ente se estabelece a relação entre o ser-aí (a presença) e o seer que, segundo o pensador, possui uma riqueza imensurável e é de plenitude incalculável³⁴⁸.

O acontecimento apropriador perfaz a essencialização do seer, que, em sua ressonância, resgata os homens do abismo do não-ente. Mas existe aí a possibilidade da recusa do homem mediante esse resgate, possibilidade que se faz sempre presente. Essa recusa se dá “porque o homem perdeu a força para o ser-aí (a presença), uma vez que a violência desencadeada para o desvario em meio ao gigantesco o dominou sob a aparência de ‘magnitude’”³⁴⁹. Mesmo conhecendo a essência do seer, o homem pode recusar o resgate. Isso ocorre, pois, por mais que possa conhecer a essência do seer, o homem muitas vezes desconhece o perigo da recusa, mas é importante que esteja sempre pronto para superá-la. Essa prontidão constante para a superação da recusa consiste em sempre colocar o seer em questão.

O seer, por sua vez, deve sempre ser colocado em questão. Ao fazer isso, a presença não apenas se coloca em prontidão para a superação da recusa, com também se lança-para-além-de-si-mesma, projeta-se para o seu destino, o próprio seer. Desse modo entendemos a pergunta sobre o sentido de ser como a maior de todas as perguntas, sem a qual a presença não se projetaria em direção ao seer.

O projetar-se da presença em direção ao seer é denominado salto, o mesmo é realizado pelo homem como um movimento pensante de busca pelo seer. Esse salto, porém, não se reduz apenas ao movimento no sentido físico. No original alemão, Heidegger cria o neologismo *er-springer*, que deriva do verbo *springen*, saltar, que segue o verbo *gründen*, fundar, junto com o seu neologismo correspondente *er-gründen*, que tem o sentido de inserção plena no fundamento, enquanto ir ao fundo da questão, investigar, sondar³⁵⁰. Desse modo, salto indica muito mais que um mero deslocamento físico, mas constitui um projetar-se para o fundamento da questão do seer, ganhando assim, portanto, aspecto fundacional. Sendo assim, podemos afirmar que a questão do sentido de seer encontra seu fundamento no salto.

É esse mesmo salto fundacional que acontece e se mostra na estrutura da presença enquanto irrupção, algo sem antes ou depois, que simplesmente ocorre, sem um porquê ou para quê, fazendo assim oposição a qualquer tipo de lógica presente no pensamento linear, marcadamente presente no tempo dos sistemas, como, por exemplo, uma relação necessária de causalidade. Acerca disso Gilvan Fogel esclarece:

Aqui, porém, em questão está um salto, o salto que abre ou instaura um círculo, isto é, inserção. Salto, súbito, i-mediato, é o i-lógico, o sem razão – a insensatez. É mais ou menos como um milagre, que é quando algo acontece, ainda que sem nenhuma razão para acontecer, para que possa ou pudesse acontecer.³⁵¹

O homem é sempre desde um salto, salto esse que dispensa toda e qualquer ideia de razoabilidade ou mediação anterior a ele. A ec-sistência do homem é gratuita, não possui destinação ou motivação que lhe seja anterior. O homem não é antes de ser, ele é sendo. Na citação acima, vemos a imagem do círculo, figura geométrica na qual não se pode encontrar o início. Assim também é o homem, que desde sempre já se deu, e esse dar-se ocorre dentro de um mundo, conforme vimos anteriormente.

³⁴⁸ Ibidem.

³⁴⁹ Ibidem.

³⁵⁰ Cf. Nota 3 presente em: HEIDEGGER, Martin. **Contribuições à Filosofia** (Do Acontecimento Apropriador). 2. Ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015. p. 13.

³⁵¹ FOGEL, 2019, p. 25.

O homem só é homem ao estar ligado a um sentido, um *lógos*. A própria palavra sentido remete-se à orientação, palavra que, por sua vez, se liga a oriente, lugar onde nasce o sol. Desse modo, podemos dizer que sentido denota nascimento, a gênese. E, por isso, é entendido como a força que faz nascer, que faz acontecer.

Esse mesmo sentido toca o pre da presença abrindo-o à possibilidade de ser. O homem é uma coisa que não é coisa nenhuma³⁵². Ou seja, não se encontra definido, fechado em suas possibilidades como se encontram os entes não dotados do caráter de presença. O homem é possibilidade para a possibilidade, que tocado por um sentido se mostra enquanto ec-sistente, agindo, operando dentro do sentido que o toca e dele se apodera.

Por sempre se encontrar no modo da ocupação o homem é entendido como um fazer-se, conforme o sentido se apresenta. O homem se faz, ou seja, “o homem vem a ser à medida que, e só à medida que é feito pelo fazer-se de sentido que dele, homem, faz uso”³⁵³. É desde esse fazer, que se dá a irrupção, ser, aparecer e mostrar-se, que constituem a articulação presente no ato da irrupção do homem em seu acontecer, que ocorre na liberdade, entendida aqui como a abertura para a possibilidade de ser tocado pelo sentido.

A abertura do homem ao toque do sentido é originária, ou seja, quando mundo se dá, a abertura já se deu. A distinção entre homem e mundo é posterior à abertura. Essa abertura, por sua vez, é constitutiva do salto do qual falamos, salto esse que se dá na gratuidade, ou seja, sem um porquê ou um para quê, fazendo assim com que o homem seja originalmente o ser aberto à possibilidade de ser.

Pelo fato de postar-se anterior a tudo o que há e é, podemos dizer que o salto que insere o homem na questão do sentido de ser faz dele condição de possibilidade de todo o real. Sendo assim entendemos que “só a partir do homem faz-se realidade – toda e qualquer. Sem homem, *fora* do homem, quer dizer, além ou aquém da vida, da existência [ek-sistência] humana, nada há.”³⁵⁴. É importante ressaltar que o entendimento de real aqui expresso não se confunde com o tradicional conceito de *res*, coisa, além disso a realidade é um acontecer que se dá por meio do homem. Todavia, o fato de ser condição de possibilidade de todo o real possível não faz do homem senhor do real. O homem é entendido como “pastor do real”³⁵⁵, como aquele que é e fornece passagem para o real, deixando ser, acontecer. Real e homem se dão conjuntamente em seu fazer aparecer.

Se interpretarmos o deixar ser pela ótica da linguagem comum, corremos o risco de entendê-lo como passividade ou apatia, o que não procede no sentido aqui empregado. O deixar ser aqui apresentado encontra-se aquém do binômio atividade-passividade, constitui uma tensão, vinculada ao modo de ser da escuta, que não é meramente passiva, mas a escuta tomada enquanto elemento ek-sistencial.

Como tratamos no segundo capítulo, a ek-sistência é in-sistência, ou seja, o homem só e sempre ek-siste *in*, ou seja, dentro do sentido que dele se apropria, envolvido pelo círculo, imagem usada acima. O homem desde sempre já ec-siste.

Entendido como ser de e para a possibilidade, o homem, encontra-se no aberto de possibilidades, ou seja, na indeterminação. Essa indeterminação faz com que o homem não possa ser analisado em um laboratório, pois, por mais que as ciências particulares observem aspectos importantes do ser humano, podemos dizer que nelas o homem encontra-se distribuído como que em partes pelas ciências particulares, onde cada uma delas, porém, detém sua análise sobre alguns aspectos, mas nunca sobre a totalidade do homem. A vida

³⁵² Ibidem, p. 24.

³⁵³ Ibidem, p. 28.

³⁵⁴ Ibidem, p. 43 [acréscimos nossos].

³⁵⁵ ANTISERI, REALE, p. 449.

biológica é analisada pela biologia, a psíquica pela psicanálise, ou pela psicologia, e assim por diante. Nelas o ser humano encontra-se dividido em várias partes sem que o seu todo e sua essência sejam considerados. Por mais que a antropologia, enquanto estudo do homem, procure reunificar o ser humano em suas diferentes partes, erra quando passa a tratá-lo como um ser simplesmente dado, tematizando-o e destituindo-o de sua relação com o seer³⁵⁶. Por conta disso nenhuma delas consegue alcançar a homidade³⁵⁷ do homem, ou seja, aquilo que faz com que o homem seja o que é desde sua gênese.

Isso ocorre, pois as mesmas ciências particulares chegam tardiamente, visto que, quando elas se dão, o homem desde sempre já se deu. Elas existem sempre a partir do homem e pelo homem, nunca antes ou sem ele. Por isso também entendemos que a tradicional conceituação do homem enquanto animal racional é tardia, pois advém das ciências e possui cunho meramente predicativo, não indo ao encontro daquilo que o homem é em sua totalidade. Desse modo vemos que o homem enquanto tal, ou seja, em sua quididade e totalidade não pode ser empiricamente alcançado, pois não se encontra reduzido ao campo do empírico, ou seja, à matéria, mas é, sobretudo, pura possibilidade de ser.

Desde a antiguidade se faz presente a busca por aquilo que é o homem a partir de um princípio, princípio que nunca foi encontrado pelo fato de ser inexistente. Sendo o homem a condição de possibilidade do real, o pastor do real, não há nada antes dele e, desse modo, teria que ser buscado um princípio antes do próprio princípio que é o homem. O homem é o começo que não possui começo, é a irrupção que se dá no tempo, no qual encontramos sua quididade³⁵⁸.

Essa irrupção é, pois, o momento desde o qual o real se apresenta ao homem. Essa se dá pela articulação existente entre liberdade, na qual o homem se abre à possibilidade de ser, e a história, tempo no qual o homem exerce a ec-sistência. Na irrupção as ideias fixas de antes e depois não acham lugar, visto que são tardias à própria irrupção: só é possível pensar o antes e o depois a partir do momento no qual o homem já se deu³⁵⁹.

Ao pensar na ec-sistência, vemos que nela não há dentro ou fora, não há possibilidade do homem adentrar na ec-sistência. Antes de ser, o homem já é e por isso desde já sempre esteve nela, sendo assim não se pode procurar explicar o homem por meios que sejam externos à ec-sistência, na qual se dá a sua essência, o seu ter de ser.

É no dar-se da ec-sistência, presente na cura, ser da presença, que esse ente é tocado pelo chamamento mais originário e assim sendo projeta-se em direção ao seer. Partindo da voz do seer, enquanto um mostrar-se do mesmo, há o salto originário para a apropriação do seer, desde o qual e a partir do qual o homem pode não mais ser observado em sua tradicional definição, como um animal racional, tematizado, tratado como algo simplesmente dado, mas como aquilo que de fato é o ser aberto à possibilidade de ser, manifestada em sua ec-sistência.

³⁵⁶ INWOOD, 2002, p. 88.

³⁵⁷ FOGEL, 2019, p. 63.

³⁵⁸ Ibidem, p. 64.

³⁵⁹ Ibidem, p. 66.

4. CONCLUSÃO

Após termos analisado alguns aspectos do pensamento de Martin Heidegger acerca do ente dotado do caráter de presença, ente esse que somos nós mesmos, pudemos compreender que o ser da presença se encontra em jogo no aberto de possibilidades. É a partir dessa abertura que esse mesmo ente se dá no mundo, enquanto condição de possibilidade do próprio mundo no qual se dá.

Na irrupção presente em sua força de nascividade, a presença eclode juntamente com o mundo, com aquilo que entendemos por realidade, visto que a própria presença constitui a passagem para que o real seja possível. E é nesse mundo do qual é consanguínea, pois juntamente com ele salta do nada em direção ao ser, a presença manifesta sua ec-sistência dando vazão à sua essência que está em ter de ser, que se dá de modo impositivo à presença, não cabendo ao seu juízo ou arbítrio decidir ser ou não ser. Desse modo, ou seja, sendo, a presença opta pela maneira com a qual se dará no aberto da ec-sistência, escolhendo ganhar-se ou perder-se. Ec-sistindo, pois, autenticamente ou inautenticamente, ou seja, indo ao encontro do ser ou seguindo em direção oposta a ele.

A relação entre ser e presença é por si discursiva, nela o dizer do ser se dirige à presença, apropriando-se dela de modo originário e único, possibilitando que ela salte em direção ao próprio ser. É desde esse salto que passamos a pensar a presença, não mais como um animal racional, ou um simples algo sustentado desde uma substância previamente disposta.

A partir daí passamos a compreender que o *quid* do homem não consiste em algo simplesmente dado, como um ente cuja substância, princípio que o sustenta, já se encontrasse previamente fixada, e, por isso, fechada em si mesma. Também pudemos perceber que a tradicional definição de homem enquanto animal racional não é capaz de abarcar o princípio da abertura, visto que entende o homem como um animal, ente simplesmente dado, ao qual é externamente acrescido o caráter racional. Pudemos assim entender que nem a ideia de substância e nem tampouco a ideia de homem enquanto animal racional se mostram suficientes para abarcar aquilo que Heidegger compreende por homem.

No decorrer desse percurso entendemos o homem como a possibilidade aberta para a possibilidade, conhecimento que nos conduz ao ponto nevrálgico de nossa caminhada. Ponto esse que, por sua vez, abre caminho para uma nova investigação que deverá prosseguir para além do caminho até aqui trilhado.

CITAÇÕES BIBLIOGRÁFICAS

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **História da Filosofia (vol. III)**. Tradução de José Bortolini. Ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Filosofia).

CASANOVA, Marco Antonio. **Compreender Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2009.

COSTA, Affonso Henrique Vieira da. Arte e civilização planetária cibernética. In: COSTA, Affonso Henrique Vieira da et al (orgs). **Heidegger, Jonas e Levinas**. São paulo: ANPOF, 2019. p. 25-32.

_____. Acerca do surgimento da filosofia. **Anais de Filosofia Clássica**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 17, p.75-86, jul. 2015. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/issue/view/303>>. Acesso em: 10 out. 2017.

_____. Meditação em torno da essência da Metafísica. In: ENCONTRO DA ANPOF, 16., 2015, São Paulo. **Heidegger**. São Paulo: Anpof, 2015. p. 111 - 119.

DOWELL, João A. Mac. **A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

DUBOIS, Christian. **Heidegger: introdução a uma leitura**. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

FOGEL, Gilvan. **Da solidão perfeita – Escritos de Filosofia**. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. Uma coisa nela mesma e desde ela mesma. In: **Linguagem e poesia – II Simpósio Nacional de Linguagem e Filosofia/UFOP**, Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001.

_____. **Conhecer é criar**: um ensaio a partir de F. Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2005.

_____. **Sobre o homem e a história**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

GAOS, José. **Introducción a el Ser y tiempo de Martin Heidegger**. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

GORNER, Paul. **Ser e Tempo**: Uma chave de Leitura. Tradução Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

HARADA, Hermógenes. **Iniciação à filosofia**. Teresópolis: Daimon Editora, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 10. ed. Petropolis: Vozes, 2016. Tradução Márcia Sá Cavalcante.

_____. O que é isto – A Filosofia?. In:_____. **Conferências e Escritos Filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 23 - 42. (Coleção os Pensadores)

_____. Que é metafísica?. In:_____. **Conferências e Escritos Filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 43 - 88. (Coleção os Pensadores)

_____. Sobre a essência da verdade. In:_____. **Conferências e Escritos Filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 149 - 170. (Coleção os Pensadores)

_____. **Contribuições à Filosofia** (Do Acontecimento Apropriador). 2. Ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

_____. **Sobre o humanismo**. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2009.

INWOOD, Michael. **Diccionario Heidegger**. Trad. de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

_____. **Heidegger**. Trad. de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

NUNES, Benedito. **Passagem para o poético – Filosofia e poesia em Heidegger**. São Paulo: Ática, 1992.

_____. **Hermenêutica e poesia – O pensamento poético**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

SCHÜRMAN, Reiner. Introdução: situando Ser e Tempo. In: LEVINE, Steven. (Org.). **Sobre o Ser e Tempo de Heidegger**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016. p.101.

SOUSA, Francisco António de. In: SOUSA, Francisco António de. **Novo Dicionário Latino-Português**. Porto: Lello& Irmão - Editores, 1958.