

OS MODOS DE EXISTÊNCIA DO *DASEIN*: INAUTENTICIDADE
E AUTENTICIDADE EM *SER E TEMPO*

Helena de Lima Marinho Rodrigues Araújo *

RESUMO

Este artigo tem por objetivo tematizar a distinção entre os modos de existência do *Dasein*: *inautenticidade*, o ser-próprio (o impessoal), e a *autenticidade*: trataremos do ser do *Dasein*, que Heidegger denomina *cura*, a impossibilidade da existência, o *ser-para-a-morte* e o *poder-ser* em sentido próprio (a decisão).

PALAVRAS-CHAVE: *Dasein*. Existência. Ser. Inautenticidade. Autenticidade.

ABSTRACT

This article aims to understand discuss the distinction between the ways of existence of *Dasein*: *unauthencity*, the *self-being* (the impersonal), and a *authencity*, we discuss the being of *Dasein*, that Heidegger names *cure*; the impossibility of the existence the being-to-death and the *can-be* in its proper sense (the decision).

KEY-WORDS: *Dasein*. Existence. Being. Unauthencity. Authencity.

* Coordenadora do Projeto de Pesquisa *Convite à Fenomenologia* (<http://www.conviteafenomenologia.com.br/>).

1. INTRODUÇÃO

[...] A pre-sença não é algo simplesmente dado que ainda possui de quebra a possibilidade de poder alguma coisa. Primariamente, ela é possibilidade de ser. Toda pre-sença é o que ela pode ser e o modo em que é a sua possibilidade. A possibilidade essencial da pre-sença diz respeito aos modos caracterizados de ocupação com o “mundo”, de preocupação com os outros e, nisso tudo, à possibilidade de ser para si mesma, em função de si mesma¹.

Este trabalho visa compreender como é tratada a questão dos modos de existência do *Dasein* na cotidianidade. Heidegger ressalta que a resposta a *quem* é o ente na cotidianidade? Só poderá ser obtida tendo como fundamento a existência; para ele, “[...] a ‘essência’ da pre-sença está fundada em sua existência”². Sua investigação tem como limiar, a estrutura ser-no-mundo, que é a constituição fundamental do *Dasein* e que delimita todos os modos de ser deste ente. O *Dasein* sempre busca tornar *possível* cada maneira de existir que se correlaciona a um significado. Este se torna possível através da compreensão, que é inerente ao *Dasein*. O projetar do *Dasein* nunca é sua totalidade, pois está-sendo a realização das possibilidades que não tinham sido ainda desveladas. Ao contrário dos outros entes, o *Dasein* é constituído de mundo, por isso, ele não está dentro do mundo e sim, *junto* ao mesmo. Porém, mundo ora refere-se ao mundo público através do domínio do impessoal, ora ao mundo mais

¹ Cf. HEIDEGGER. *Ser e tempo* (Parte I), p. 198-199. *Être et temps*, p. 188. As citações posteriores destas obras serão designadas pelas siglas *ST* (acompanhada por P.I ou P.II para determinar a qual parte da obra refere-se) e *ET*.

² Cf. *ST* (P. I), p. 168. *ET*, p. 158.

próximo (doméstico)³. Dessa forma, qual é a relação entre essas duas possibilidades com os modos de existir do *Dasein*, isto é, na inautenticidade e na autenticidade? Quem é, então, o *Dasein* na cotidianidade?

2. Inautenticidade: o *impessoal como ser próprio*

O *Dasein* é um estar-lançado (*Geworfenheit*)⁴ no mundo de possibilidades de *escolhas* que vêm ao seu encontro tanto na ocupação, através dos entes intramundanos, como também (*junto* ao mundo) o encontro dos entes mundanos que têm o caráter de existência. Com estes entes, ao contrário, o *Dasein* preocupa-se (*Fürsorgen*)⁵ através do zelo, do cuidado, ou seja, da *cura*, que advém do termo *Sorge*⁶ e que expressa a característica ontológica de referir-se sempre a outro ente mundano. Mas, como então se dá esse encontro, já que os outros entes mundanos lhe vêm ao encontro? Nesse sentido,

³ Cf. *ST* (P. I), p. 105. *ET*, p. 100. Dentre as acepções conceituais do termo mundo, Heidegger o concebe como um significado “[...] pré-ontologicamente existenciário. Deste sentido, resultam diversas possibilidades: mundo ora indica o mundo ‘público’ do nós, ora o mundo circundante mais próximo (doméstico) e ‘próprio’”.

⁴ Cf. *ST* (P. I), (N 49), p. 322. Ao conferir essa nota há uma indicação para a (N 46), p. 321 -322 que se refere ao estar-lançado (*Geworfenheit*). Para esclarecermos o que diz a expressão estar-lançado, ressaltamos a seguinte citação, Cf. *ST* (P. I), p. 189. *ET*, p.179: “[...] A expressão estar-lançado deve indicar a *facticidade de ser entregue à responsabilidade*”. Esse ‘fato de ser e ter de ser’, aberto na disposição da pre-sença, não é aquele ‘fato’ que, do ponto de vista ontológico-categorial, exprime a fatualidade pertencente ao ser simplesmente dado. Esse só se faz acessível numa constatação observadora. Em contrapartida, deve-se conceber o fato aberto na disposição como determinação existencial deste ente que é, no modo de ser-no-mundo”.

⁵ Cf. *ST* (P. I), (N 11), p. 312 - 313.

⁶ Veja *ST* (P. I), (N 12), p. 313.



não se estaria excluindo o *eu*, ao se especificar, ao se determinar esses *outros*? Heidegger chama atenção para o que ele quer designar quando usa o termo *outros*. Em *ST*, o autor ratifica que o termo *outros* não significa “[...] os outros, ao contrário, são aqueles os quais, na maior parte das vezes, *ninguém* se diferencia propriamente, entre os quais também se está”⁷. De saída, na cotidianidade, o *Dasein* encontra primeiramente a *si próprio* (*Selbst*)⁸, no que faz, usa, espera; no que está à mão na ocupação. Os *outros* chegam ao encontro nas mais diferentes formas, no que está imediatamente à mão dentro do mundo; pode encontrar-se através de seu ser-no-mundo: *junto ao lazer, junto ao trabalho*; o estar apenas *ao redor* no sentido de estar próximo fisicamente, o fato de presenciar essa condição já é também um existencial; até mesmo o fato de se *estar sozinho*, embora sendo um modo deficiente de *ser-com* no mundo é também um existencial e, ainda, o estar só *entre* muitos mostra que os co-presentes estão também no mundo. De qualquer forma, os entes que possuem o caráter de *Dasein* estarão sempre *junto* ao mundo, pois *ser-com* é uma determinação específica do *Dasein*. Na referida obra, Heidegger assinala que *ser-com*:

[...] É sempre uma determinação da própria pre-sença; ser co-presente caracteriza a pre-sença de outros na medida em que, pelo mundo da pre-sença, libera-se a possibilidade para um ser-com. A própria pre-sença só é na medida em que possui a estrutura essencial do ser-com, enquanto co-pre-sença que vem ao encontro de outros⁹.

⁷ Cf. *ST* (P. I), p. 169 -170. *ET*, p. 160.

⁸ Cf. *ST* (P. I), (N 34), p. 319.

⁹ Cf. *ST* (P. I), p. 172, *ET*, p. 163.

No mundo circundante, que é o mais próximo do *Dasein*, o mundo da publicidade (*Oeffentlichkeit*)¹⁰ está à mão quer seja através dos meios de comunicação (televisão, jornal), quer na escola, quer no trabalho. Este modo de convivência cotidiana torna o ser próprio do *Dasein* no modo de ser dos *outros*, no sentido de modo da impropriedade onde prevalece o impessoal (porém, como já mencionamos, para Heidegger esse termo se refere a *todos*). Isso acontece devido à falta de surpresa e diferenças no cotidiano, isto é, ao modo de estranheza; propicia toda uma conjuntura que permite tanto a evolução quanto a imposição do impessoal. Mas, quem é o impessoal? Como e por que se impõe na cotidianidade? E se é ele quem se impõe, qual é o lugar do ser-próprio? Segundo Heidegger, constata-se esse fato quando passamos a agir impessoalmente, por exemplo: comemoramos a vitória das eleições como impessoalmente se comemora, criticamos a política como impessoalmente se critica. Heidegger assinala que o impessoal,

Encontra-se em toda parte, mas no modo de sempre ter escapulado quando a pre-sença exige uma decisão. Porque prescreve todo julgamento e decisão, o impessoal retira a responsabilidade de cada pre-sença. O impessoal pode, por assim dizer, permitir-se que se apóie impessoalmente nele. Pode assumir tudo com a maior facilidade e responder por tudo, já que não há ninguém que precise responsabilizar-se por alguma coisa. O impessoal sempre “foi” quem [...] e, no entanto, pode-se dizer que não foi “ninguém”. Na cotidianidade da pre-sença, a maioria das coisas é feita por alguém de quem se deve dizer que não é ninguém¹¹.

¹⁰ Cf. *ST* (P. I), (N 42), p. 321.

¹¹ Cf. *ST* (P. I), p. 180. *ET*, p. 170 - 171.

O impessoal retira a responsabilidade de cada *Dasein*, pois ele pode assumir tudo, já que ele domina a cotidianidade. Entretanto, a resposta ao questionamento de *quem* é o impessoal, inicialmente, deve ser dada de forma negativa, posto que ele foi designado de *ninguém*, isto é, não há uma especificidade, pois o impessoal não se confunde com nenhuma esfera vigente (com os meios de comunicações, com a família, por exemplo). Nesse sentido, o domínio do impessoal apresenta-se com um caráter de irresponsabilidade, uma vez que ele assume todas as responsabilidades sobre as ações dos que estão sob o seu domínio. E se o *Dasein* está condicionado ao domínio do impessoal, logo, não pode ser responsável por suas ações, nem, tampouco, o próprio impessoal pode também se responsabilizar, já que ele mesmo é *ninguém*. É na compreensão mediana que, quase sempre, ele dita e regula suas possibilidades de ser, dispensando de realizar, de modo próprio e pessoal, o desvelamento do sentido dos entes. Sob o domínio da decadência (*Verfallen*)¹², este termo, segundo Heidegger, “[...] não exprime qualquer avaliação negativa. Pretende apenas indicar que, em primeira aproximação e na maior parte das vezes, a pre-sença está *junto* e no ‘mundo’ das ocupações”¹³. O *Dasein* se esquece de sua estrutura básica de interrogar já que, *de início e na maior parte das vezes*, toma-se um ente cujo modo de ser já está previamente dado, dessa forma, não modifica suas possibilidades existenciárias mais singulares. Então, como o *Dasein* escapa do impessoal e se apropria dessa sua condição de interrogar? E como o *Dasein* pode modificar suas possibilidades existenciárias singulares, ou ainda, como ele consegue atingir o seu ser-próprio?

¹² Cf. *ST* (P. I), (N 57), p. 324.

¹³ Cf. *ST* (P. I), p. 236. *ET*, p 223. Tomando a página 237. *ET*. P. 224. Heidegger explicita que o fenômeno da de-cadência é inerente à pre-sença, “[...] a de-cadência é uma determinação existencial da própria pre-sença e não se refere a ela como algo simplesmente dado, nem a relações simplesmente dadas com o ente do qual ela ‘provém’, ou com o qual ela posteriormente entra em *commenium*?”.

3. OS CARACTERES ONTOLÓGICOS DO PODER-SER PRÓPRIO NA AUTENTICIDADE DO *DASEIN*

3.1. O estar-lançado: a *cura*

Na existência do *Dasein* o que está em jogo é o seu próprio ser; enquanto ele está sendo ele é e, neste momento, ele se abre para si mesmo devido a sua compreensão antepredicativa que possibilita a interpretação, já que ele é o ente da linguagem. Os modos que constituem essa abertura são a compreensão e a disposição. Mas, será que no âmbito do modo de ser da compreensão pode existir um modo de disposição primordial que permita o ser do *Dasein* se abrir para si mesmo? Nesse sentido, Heidegger propõe uma interpretação ontológico-existencial do ser do *Dasein*, com o intuito de esclarecer qual é o fenômeno que torna possível de maneira igualmente originária o todo do *Dasein*. Neste, o fenômeno da angústia revela, como afirma Heidegger, “[...] o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o *ser-livre para a liberdade de assumir e escolher a si mesmo*”¹⁴. Desse modo, a angústia se mostra com uma posição privilegiada, posto que ela possibilita a singularização do *Dasein* porque o coloca em contato com o seu próprio ser, isto é, com a *cura*. Em *ST*, Heidegger ressalta que,

[...] A angústia retira, pois, da pre-sença a possibilidade de, na de-cadência, compreender a si mesma a partir do ‘mundo’ e na interpretação pública. Ela remete a pre-sença para aquilo pelo que a angústia se angústia, para o seu próprio poder-ser-no-mundo. A angústia singulariza a pre-sença em seu próprio ser-no-mundo que, na compreensão, se projeta essencialmente para possibilidades. Naquilo pelo

¹⁴ Cf. *ST* (P. I), p. 252. *ET*, p. 237.



que se angustia, a angústia abre a pre-sença *como ser-possível* e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se numa singularidade¹⁵.

Segundo Heidegger, a *cura* foi determinada como preceder-a-si-mesmo, visto que, como já citamos, no existir do *Dasein* o que está em jogo é o seu próprio ser, a *cura*. O ser-no-mundo em sua essência é *cura*, porque se pode compreender como ser junto ao manual na ocupação, como também através da preocupação com os outros entes que possuem o caráter do *Dasein* como co-pre-sença. Dessa forma, na análise ontológico-existencial, a *cura* não se consolida numa relação do eu consigo mesmo, pois a expressão *cura de si mesmo*, ontologicamente, já inclui o *ser-em* e o *ser-junto-a* por serem momentos estruturais da *cura*. Heidegger, em *ST*, designa a estrutura ontológica essencial do *estar em jogo* como o preceder a si mesmo do *Dasein* e ressalta que,

[...] Esse preceder a si mesma não significa uma espécie de tendência isolada num “sujeito” sem mundo, mas caracteriza o ser-no-mundo. Pertence a esse ser-no-mundo, contudo, o fato de, entregando-se à responsabilidade de si mesmo, já se ter lançado *em um mundo*. É na angústia que o abandono da pre-sença a si mesma se mostra em sua concreção originária. Apreendido em sua plenitude, o preceder a si mesma da pre-sença diz: *preceder a si mesma por já ser-no-mundo*¹⁶.

A expressão *cura* no decorrer da história da filosofia já foi anteriormente usada, porém não do ponto de vista ontológico-existencial, como propõe o autor de *ST*. Mas, como uma análise pré-ontológica (não teórica ou temática),

¹⁵ Cf. *ST* (P. I), p. 251 - 252. *ET*, p. 237.

¹⁶ Cf. *ST* (P. I), p. 256. *ET*, p. 241.

por se tratar de uma história, Heidegger se refere à *Fábula de Higino*¹⁷, da qual frisa dois pontos relevantes que fazem este testemunho ter um significado especial. Primeiro, o fato da *cura*, enquanto viver, pertencer ao *Dasein* humano e, segundo, a esse caráter primordial da *cura* surgir no contexto que apreendia o homem como dotado de corpo e espírito. À guisa de conclusão, Heidegger faz o seguinte comentário sobre essa história da *cura* “[...] a determinação pré-ontológica da essência do homem expressa na fábula visualizou, desde o início, o modo de ser em que predomina seu *percurso temporal no mundo*”¹⁸. Embora, como salienta Heidegger, seja uma comprovação de caráter apenas histórico, evidencia-se que a interpretação ontológica possui sua base e, neste caso, não se afigura como uma intenção solta no ar. Essa interpretação pré-ontológica que esse ente se deu como *cura* é trazido para o conceito ontológico existencial da filosofia heideggeriana.

¹⁷ Cf. *ST* (P. I), p. 263 - 264. *ET*, p. 248. “Certa vez, atravessando um rio, ‘cura’ viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a lhe dar forma. Enquanto refletia sobre o que criara, interveio Júpiter. A cura pediu-lhe que desse espírito à forma de argila, o que ele fez de bom grado. Como a cura quis então dar seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter a proibiu e exigiu que fosse dado o nome. Enquanto ‘Cura’ e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu também a terra (*tellus*) querendo dar o seu nome, uma vez que havia fornecido um pedaço de seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão, aparentemente equitativa: ‘Tu, Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito e tu, terra, por teres dado o corpo, deves receber o corpo. Como, porém, foi a ‘cura’ quem primeiro o formou, ele deve pertencer à ‘cura’ enquanto viver. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve se chamar ‘homo’, pois foi feito de humus (terra)’ ”.

¹⁸ Cf. *ST* (P. I), p. 264. *ET*, p. 248 - 249.

Portanto, o ser do *Dasein* (*cura*) não pode ser originado da realidade como um caráter de ser simplesmente dado, ou ainda, como evidência, pois, do ponto de vista ontológico, *realidade, mundo, manualidade* e *Dasein* se acham num nexo que não permite se fundar numa realidade simplesmente dada, como aquela herdada da filosofia grega. A metafísica clássica apreendeu o conceito de ser no âmbito das categorias de *universalidade, indefinição* e *evidência*, além de não estabelecer uma distinção entre ser e ente. Estes foram interpretados como ser simplesmente dado. A realidade se apresentava ao mundo real e, nesse contexto, se inclui o ser do homem. Parmênides, considerado o primeiro grande metafísico da História da Filosofia, (Sua obra principal é o poema *Sobre a Natureza* dividida em duas partes: *Da verdade e da Opinião*, que restam apenas alguns fragmentos) foi quem primeiro afirmou a existência do ser dos entes. A relação entre *ser* e *pensar* significa presença eterna e determina a questão do sentido no decorrer do pensamento ocidental. Na metafísica tradicional, verdade significa adequação, correspondência entre o intelecto e as coisas do mundo, apresentando-se como uma relação entre o sujeito e o objeto. Para Aristóteles, por exemplo, o conhecimento apresenta-se como uma relação de analogias¹⁹ em que, através de proposições, postula-se a veracidade ou a falsidade das sentenças. Ao contrário, para Heidegger, nem toda relação é uma concordância, “[...] a concordância de algo com algo tem o caráter formal da relação de algo com algo. Toda

¹⁹ Cf. ARISTÓTELES. *Organon* (Livro I – Categorias), p. 68. “Chamamos relativas às coisas quando se diz que elas estão na dependência de outras, porque a sua existência está de algum modo relacionada com outras. Assim, maior diz-se maior porque consiste em ser dito em relação à outra coisa, porque maior diz-se de alguma coisa; e dizemos dobro o que é dito dobro de outra coisa; e o mesmo ocorre com todos os termos análogos”.

concordância e, assim também, toda ‘verdade’ é uma relação. Mas nem toda relação é uma concordância”²⁰. Segundo Heidegger, esta concepção da metafísica tradicional limita-se ao âmbito de uma verdade com caráter parcial, pois ela pertence ao primado lógico²¹ tradicional, que caracteriza a relação entre o juízo e o estado de coisas.

O conceito de verdade, para Heidegger não deve ser concebido a partir de uma perspectiva lógica, pois o que deve ser mostrado não é a relação entre sujeito e objeto, mas sim a compreensão do ser no desvelar dos entes. Trata-se de descobri-lo e compreendê-lo através de seu desvelamento. A verdade significa aquilo que ele encontrará no termo *αλεθηεια* (*aletheia*), que é revelação, desvelamento. A clareira (*Lichtung*)²² do ser está relacionada ao conceito de verdade. Esta se mostra em forma de luz mas, ao mesmo tempo, pode ser obnubilada, pois sobre ela pode cair o manto da escuridão. O ser só se mostra porque a verdade é. Esta só é enquanto se manifesta no *Dasein* que, por sua vez, constitui-se pela abertura. Heidegger assinala em *ST* que “[...] na medida em que ela abre e descobre o que se abre, a pre-sença é essencialmente ‘verdadeira’. A pre-sença é e está ‘na verdade’ ”²³. O

²⁰ Cf. *ST* (P. I), p. 283. *ET*, p. 266 - 267.

²¹ Cf. ARISTÓTELES. *Organon* (Livro III – *Analíticos anteriores*), p. 11. Veja também, LEFEBVRE, Henri. *Lógica formal. Lógica dialética*, p. 153 - 154.

²² Cf. STEIN, Ernildo. *A questão do método na filosofia*, p. 150. “[...] A clareira não é uma simples afirmação de um espaço transcendente (fora o independente do homem), nem simplesmente o horizonte transcendental (no interior e dependente do homem). Enquanto surge da recíproca apropriação entre ser e homem ela é a reconciliação da ontologia do transcendente com o pensamento transcendental. A clareira, (enquanto palavra que resume o legado heideggeriano), é a superação do objetivismo e subjetivismo”.

²³ Cf. *ST* (P. I), p. 289. *ET*, p. 272.

Dasein desentranha-se de modo igualmente originário no tocante ao mundo, ao *ser-em* e ao *ser-próprio* e, na abertura do mundo, descobre-se também o ente intramundano. Nesse sentido, o *Dasein* não pode ser tomado nem como realidade nem como substancialidade e essa condição justifica-se mediante a tese heideggeriana que diz: “a substância do homem é a existência”²⁴. E como se dá, então, o nexos entre existência e morte na analítica existencial?

3.2. O *Dasein* como ser para-a-morte

Sendo o *Dasein* em sua existência um poder-ser, torna-se impossível sua apreensão numa totalidade. Dessa forma, ele permanece numa constante inconclusão, pois há sempre algo pendente e, nesse poder-ser, para Heidegger, está a morte, que representa o *fim* da estrutura ser-no-mundo. Mas, como se dá, portanto, o caráter de *fim* representado pela morte? Qual a concepção que Heidegger possui desse fenômeno? Como ele expõe a questão do ser-para-a-morte na analítica existencial? Segundo o autor de *ST*, há uma dificuldade ôntica em se fazer a experiência ontológica da morte. Não se pode tomá-la tendo como ponto de partida a morte dos outros já que ao morrer parte-se, deixando o mundo e este será o referencial para os que ficaram poderem *conviver* com aquele que partiu; não se pode experimentar a morte dos outros, e sim apenas ficar *junto*. Dessa maneira, a morte não pode ser transferida para o outro no sentido de uma possível substituição, pois, para Heidegger, “[...] a morte é essencialmente e cada vez, minha”²⁵. Ela é singular a cada *Dasein*; nesse sentido, ela só poderá ser apreendida no âmbito da existencialidade do *Dasein*, como o autor ressalta em *ST*:

²⁴ Cf. *ST* (P. I), p. 279 - 280. *ET*, p. 263.

²⁵ Cf. *ST* (P. II), p. 20. *ET*, p. 293 - 294.

A interpretação existencial da morte precede toda biologia ou ontologia da vida. É ela que fundamenta qualquer investigação histórico-biográfica e psico-etnológica da morte. Uma “tipologia” do “morrer”, entendida como caracterização dos estados e dos modos em que se “vivencia” esse deixar de viver, já pressupõe o conceito de morte. Ademais, uma psicologia do “morrer” acaba fornecendo mais soluções sobre a “vida” “dos que morrem” do que propriamente sobre o morrer. Isso apenas reflete que a pre-sença não morre simplesmente ou até propriamente numa vivência do fato de deixar de viver. De igual modo, as apreensões acerca da morte junto aos primitivos e de seus comportamentos diante dela na magia e no culto esclarecem, primeiramente, a compreensão da pre-sença, cuja interpretação já reclama uma analítica existencial e um conceito correspondente da morte²⁶.

O *Dasein* está sempre inacabado e o que está em jogo é sempre o ser de cada *Dasein*, que, como vimos foi denominado por Heidegger de *cura* (o preceder a si mesmo), pois o *Dasein* enquanto *é* e até o fim, em sua existência, está sempre em contato com o seu poder-ser. Nesse sentido, o *Dasein* mostra-se como uma pendência, um *ainda-não* que, para o autor de *ST*, distingue-se dos outros entes, como ele mostra em seu exemplo citado nesta mesma obra acerca do “ainda não está cheia da lua”²⁷. O

²⁶ Cf., *ST* (P. II), p. 29. *ET*, p. 301 - 302.

²⁷ Cf. *ST* (P. II), p. 24. *ET*, p. 297. “Pode-se dizer, por exemplo, da lua que o último quarto ainda está pendente até chegar à lua cheia. O ainda-não minguia com o desaparecimento da sombra que oculta. Aí a lua como um todo já está sempre simplesmente dada. Abstraíndo-se que, mesmo cheia, a lua nunca pode ser *totalmente* apreendida, isso não pode significar que as partes pertinentes ainda não *sejam* e estejam juntas. Esse ainda-não refere-se unicamente à *apreensão* perceptiva. Todavia, o ainda-não que pertence à pre-sença não apenas se mantém, provisória momentaneamente, inacessível à experiência própria ou estranha como, sobretudo, ainda não é ‘real’ ”.

Dasein não é completude, no sentido de *acabamento*, pois está sempre diante de possibilidades a serem desveladas e, dentre elas, está a morte como o *findar* (*Enden*)²⁸ do ser-no-mundo. Entretanto, Heidegger chama atenção que o *findar* refere-se ao ser-para-o-fim do *Dasein* e não o seu estar-no-fim, pois o termo *finitude*, para Heidegger, “[...] é um caráter da própria temporalização”²⁹. Enquanto poder-ser, o *Dasein* não pode esquivar-se da morte. Dessa forma, ela torna-se extrema, como indica Heidegger a morte é, “[...] em última instância, a possibilidade da impossibilidade absoluta de pre-sença. Desse modo, a morte desentranha-se como possibilidade *mais própria, irremissível e insuperável*”³⁰. Com a morte do *Dasein* cessam as possibilidades, já que ele não é mais no mundo. A morte é algo impendente (*Bevorstand*)³¹, iminente. O *Dasein* é o único ente que sabe que é um ser-para-o-fim por estar jogado nessa possibilidade. Porém, *de início e na maior parte das vezes*, ele não tem uma forma ainda teórica esclarecida ou a convicção de que a morte faça parte de seu ser-no-mundo. Na maioria dos casos, o caráter de ser-para-a-morte permanece na pré-compreensão não explicitada:

[...] O ‘saber’ ou ‘não-saber’, que, de fato, sempre vigora em cada pre-sença, a respeito do ser-para-o-fim mais próprio, é apenas a expressão da possibilidade existenciária de se manter nesse modo de ser. O fato de, inicialmente e na maior parte das vezes, muitos não saberem da morte não pode ser aduzido como prova de que o ser-para-a-

²⁸ Cf. *ST* (P. II), (N 3) p. 257 - 258. O termo *findar* = ‘Enden’ é utilizado para distinguir o fim próprio do *Dasein* em oposição ao *finar* = ‘Verenden’ que expressa o fim dos demais entes vivos.

²⁹ Cf. *ST* (P. II), p. 124. *ET*, p. 390.

³⁰ Cf. *ST* (P. II), p. 32. *ET*, p. 305.

³¹ Cf. *ST* (P. II), (N 4), p. 258.

morte não pertence “universalmente” à pre-sença. Esse fato apenas demonstra que, de início e na maior parte das vezes, a pre-sença, em fugindo, encobre para si mesma o ser-para-a-morte mais próprio³².

Para Heidegger, com a proposição “[...] a morte certamente vem, mas por ora ainda não”³³, com essa partícula *mas*, o impessoal exclui a certeza da morte, tornando-a, na interpretação cotidiana, um fato que *ocorre* como algo que vem ao encontro através de *casos de mortes* dos outros, mas que um dia também se morre. É através desse discurso expresso no falatório que o impessoal, dominador da publicidade no cotidiano, enaltece o encobrimento para si do ser-para-a-morte. A morte é tomada com um caráter de indeterminação, já que o impessoal é o (*a gente*), ninguém. Não se tem dúvidas da mortalidade de todo ser vivo, mas, sua certeza apreendida através do falatório que nos coloca diante das mortes dos outros, essa certeza empírica, segundo Heidegger, de forma alguma é um fator decisivo para a experiência do ser-para-a-morte próprio. O *Dasein* é poder-ser e, nesse sentido, a morte é possibilidade extrema que antecede todo o seu poder-ser de fato, pois desde o início da vida ele já se antecipou para a morte e o *Dasein* se angustia diante dessa possibilidade. Através desta disposição fundamental do *Dasein*, há a possibilidade de singularização, já que a angústia coloca o *Dasein* em contato com o seu ser mais próprio, com sua essência que, para Heidegger, é a existência enquanto abertura para o sentido. Em *ST*, ele ratifica que:

[...] Na angústia, a pre-sença se dispõe *frente* ao nada da possível impossibilidade de sua existência. A angústia se

³² Cf. *ST* (P. II), p. 33. *ET*, p. 306.

³³ Cf. *ST* (P. II), p. 41. *ET*, p. 313.

angústia *pelo* poder-ser daquele ente assim determinado e lhe abre a possibilidade mais extrema. Porque a antecipação simplesmente singulariza a pre-sença e, nessa singularização, torna certa a totalidade de seu poder-ser, a disposição fundamental da angústia pertence à compreensão de si mesma, própria da pre-sença. O ser-para-a-morte é, essencialmente, angústia³⁴.

Na tentativa de escapar a todo instante da angústia da morte, o *Dasein* busca, nas ocupações e preocupações da cotidianidade, *ocupar-se*, uma vez que na impropriedade do impessoal a morte é tomada como um fato que se desvela num tempo também dado. Porém, para Heidegger, o projeto existencial de um ser-para-a-morte em significado próprio deve, então, “[...] elaborar os momentos desse ser que o constituem como compreensão da morte, no sentido de um ser para a possibilidade caracterizada, que nem foge e nem encobre”³⁵. É somente *antecipando* que o *Dasein* desentranha a possibilidade de ser-para-a-morte enquanto modo próprio de ser-no-mundo em que sempre está em jogo o seu existir; volta-se para suas possibilidades mais próprias, determinadas a partir de sua finitude, desvencilhando-se do impessoal.

3.3. O poder-ser em sentido próprio: a decisão

Em sua analítica existencial, Heidegger busca a possibilidade de um poder-ser em sentido próprio do *Dasein*. No entanto, como já ressaltamos, a cotidianidade é regida pelo impessoal que encobre as possibilidades de o *Dasein* ser-si-mesmo, posto que, na impropriedade fica indeterminado *quem* propriamente as escolhe. Quando o *Dasein* encontra-se

³⁴ Cf., *ST* (P. II), p. 50. *ET*, p. 320 - 321.

³⁵ Cf. *ST* (P. II), p. 44. *ET*, p. 315.

lançado, perdido na impessoalidade, tal fato revela o poder-ser do *Dasein* em sua facticidade do ser-no-mundo da ocupação e preocupação. Nesse sentido, como se dá a passagem do modo impessoal para o ser-si-mesmo em sentido próprio? Ou ainda, como Heidegger vai articular a questão da decisão como um poder ser próprio, se o que é próprio da cotidianidade é o impessoal? Para o autor de *ST*, essa passagem deve ser apreendida como uma recuperação de uma escolha, como ele enfatiza nesse tratado: “[...] apenas escolhendo a escolha é que a pre-sença *possibilita* para si mesma o seu próprio poder-ser”³⁶.

Heidegger chama atenção para a questão de que há vários enfoques e análises sobre o fenômeno da consciência e ressalta que sua análise parte do fato de que, de alguma forma, este fenômeno propõe algo que se deve compreender. Sua análise terá como fio condutor o viés estritamente existencial. Para o autor de *ST*, a consciência (*Gewissen*)³⁷ não é algo que simplesmente ocorre, e sim, um modo de ser do *Dasein*, portanto, é um fato que se mostra na experiência. Então, ela é testemunho, segundo o modo de ser do *Dasein*,

³⁶ Cf. *ST* (P. II), p. 53. *ET*, p. 324.

³⁷ Cf. *ST* (P. II), p. 13. *ET*, p. 287. “[...] O testemunho de um poder-ser próprio é fornecido pela consciência”. Cf. (N 1) p. 257. *Gewissen* = consciência “a palavra alemã designa, usualmente, a consciência moral dos deveres e obrigações. *Ser e Tempo* questiona essa designação corrente aprofundando os fundamentos antológicos da ética, da moral e de qualquer obrigatoriedade. Uma vez que toda forma de consciência supõe e provém de uma experiência originária de saber (*wissen*), atingindo a esfera da convivência e co-presença em que os homens realizam a sua existência comum e individual, o aprofundamento da consciência se articula com os existenciais. A tradução manteve o termo consciência que, em sua origem, também se articula com o saber (*scientia*)”.

já que há a possibilidade deste consigo mesmo, a consciência é o veículo de abertura que permite que o *Dasein* compreenda todas as possibilidades. O clamor, que é um modo de discurso, aclama para a consciência, para o poder-ser si mesmo do *Dasein*. Em *ST*, Heidegger explicita que,

[...] Ao clamor da consciência corresponde a possibilidade de uma escuta. A compreensão do aclamar desentranha-se como um *querer-ter-consciência*. Nesse fenômeno, porém, dá-se a escolha existenciária que escolhe um ser-si-mesmo denominado, em correspondência à sua estrutura existencial, de de-cisão³⁸.

Utilizando a expressão de *ST*, *de início e na maior parte das vezes*, o *Dasein* é abarcado pelo domínio do impessoal no cotidiano, pois ele, na condição de *ser-com*, através do ato de ouvir, perde-se no falatório do impessoal, não escutando, assim, a si mesmo. A interrupção dos ruídos do falatório torna-se possível através da aclamação sem levar em conta, sem dar ouvidos ao falatório do impessoal. O que clama é a consciência, pois o clamor articula a compreensão através do discurso. Para Heidegger, somente quem quer se recuperar é quem pode ouvir o clamor da consciência. Através da escolha, o *Dasein* adquire a consciência, recupera seu projeto, que é sua escolha mais própria. O *Dasein* é convocado a esta escolha, porém a convocação dá-se de modo silencioso, já que *a voz da consciência*, como todos conhecemos e que Heidegger designa de *clamor*, é tomada como aquilo que proporciona a compreensão de algo. Nesse sentido, essa convocação esquiva-se de qualquer determinação e rompe com a linguagem do cotidiano, não oferecendo, por isso,

³⁸ Cf. *ST* (P. II), p. 55. *ET*, p. 326.

nenhuma interpretação universal. Através da abertura, o *Dasein* encontra-se com o seu poder-ser mais próprio, uma vez que foi convocado pelo clamor para assumir sua liberdade, isto é, o limite de sua existência – a apropriação do seu-poder ser mais próprio, deixando de lado outras possibilidades. Em *ST*, o autor ressalta que:

Pertence à pre-sença, no entanto, de modo essencial, o fato de, com a abertura de seu mundo, ela estar aberta para si mesma, de tal modo que ela sempre já *se compreende*. O clamor alcança a pre-sença nesse movimento de sempre já se ter compreendido na cotidianidade mediana das ocupações. O próprio-impessoal do ser-com os outros nas ocupações é também alcançado pelo clamor³⁹.

A possibilidade mais própria só pode ser atribuída ao *Dasein* devido à sua situação privilegiada, de sua condição antepredicativa. Ele possui em si mesmo a possibilidade de antecipação, podendo, nesse sentido, assumir seu próprio ser a partir de si e para si mesmo, já que o clamor aclama para si-mesmo em sentido próprio. Através da aclamação do clamor, o *Dasein* escolhe sua possibilidade existencial mais própria que é seu poder-ser. O clamor chama sem precisar de nenhuma verbalização; ele não aclama para o falatório do impessoal e sim para fugir dele para o silêncio do poder-ser em sua existência. Em *ST*, Heidegger afirma que a expressão “[...] ‘eu sou clamado’ ”⁴⁰ é um discurso primordial do *Dasein* e destaca nesse mesmo tratado que:

[...] O clamor apresenta o contínuo ser e estar em débito, retirando, assim, o si-mesmo da algazarra da compreensão

³⁹ Cf. *ST* (P. II), p. 58. *ET*, p. 329.

⁴⁰ Cf. *ST* (P. II), p. 63. *ET*, p. 334.

impessoal. Por isso a *silensiosidade* é o modo de articulação do discurso que pertence ao querer-ter-consciência. Caracterizou-se o silêncio como possibilidade essencial do discurso. Aquele que, silenciando, quer dar a compreender, deve “ter algo a dizer”. Na aclamação, a pre-sença dá a compreender o seu poder-ser mais próprio. Por isso, o clamor é um silêncio. O discurso da consciência nunca chega a articular-se. A consciência só clama em silêncio, ou seja, o clamor provém da mudez da estranheza e reclama a pre-sença conclamada para aquietar-se na quietude de si mesma. É só na silensiosidade, portanto, que o querer-ter-consciência compreende, adequadamente, esse discurso silencioso. A silensiosidade retira a palavra do falatório e da compreensão impessoal⁴¹.

O querer-ter-consciência é, portanto, uma decisão? Como Heidegger concebe o termo decisão? A partir de onde ela se constitui? Para ele, a compreensão própria do clamor é o querer-ter-consciência, que é um modo de abertura do *Dasein*. Esta abertura constitui-se de disposição da angústia, posto que esta permite a abertura do *Dasein* na estranheza de sua singularidade, na compreensão, através do projetar-se para a possibilidade mais própria do poder-ser-no-mundo, do projetar-se para o ser e estar em débito (*Schuld*)⁴² mais próprio e pelo discurso, enquanto silensiosidade. A esta abertura privilegiada do *Dasein*, Heidegger designa de *decisão* que, para ele, é “[...] o projetar-se silencioso e prestes a angustiar-se para o ser e estar em débito mais próprio”⁴³. Porém, não há um isolamento do

⁴¹ Cf. *ST* (P. II), p. 86. *ET*, p. 354 - 355.

⁴² Cf. *ST* (P. II), (N 9) p. 259. “A tradução se decidiu por ‘débito’ em razão de seu sentido primitivo e por apresentar o maior espectro semântico do radical. Porque um dos integrantes desse espectro é a culpa, traduziu-se *Schuld*, em seu sentido derivado, por culpa”.

⁴³ *Ibid.* 86. *ET*, p. 355.

ser-si-mesmo mais próprio do mundo, como já mencionamos. Para Heidegger, isso não se concretiza, pois como abertura própria, o *Dasein* é ser-no-mundo, uma vez que através da decisão o si-mesmo é conduzido sempre para o ser da ocupação, para o ser que se ocupa do que está à mão e o conduz para o *ser-com* dos outros através da preocupação. O *Dasein* decide-se através do projetar-se, que abre as possibilidades. Dessa forma, é o projeto que atua como uma determinação de cada *Dasein*. Em *ST*, Heidegger assinala que: “[...] Somente a de-cisão de si-mesma coloca a pre-sença na possibilidade de, sendo com outros, se deixar ‘ser’ em seu poder-ser mais próprio e, juntamente com este, abrir a preocupação que libera numa antecipação.”⁴⁴.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Heidegger parte da estrutura ser-no-mundo e mostra a impropriedade do *Dasein* através do domínio do impessoal e, posteriormente, a propriedade (a *cura* – o poder-ser-si-mesmo; o *ser-para-a-morte* – a antecipação; e a *de-cisão* – o querer-ter-consciência). A investigação destes modos de ser do *Dasein* nos mostrou que não se dá uma passagem definitiva de um para outro modo, pois o *Dasein* encontra-se como um lançado às possibilidades e escolhas. Todavia, o *Dasein* permanece de início e na maior parte das vezes, regido pelo impessoal na cotidianidade (no modo inautêntico). Neste modo, o *Dasein* encontra-se fechado para sua situação, isto é, sua posição como existência. É somente fugindo destes ruídos do falatório que o *Dasein*, através da decisão antecipadora (autenticidade), elege suas escolhas mais singulares, visto que escuta o clamor da consciência. Compreender o clamor da consciência equivale a querer ter consciência, é um escolher a si mesmo.

⁴⁴ Cf. *ST* (P. II), p. 88. *ET*, p. 356 - 357.

A última análise da analítica existencial se depara com a temporalidade como última instância. É através da antecipação que o *Dasein* entreabre a temporalidade enquanto horizonte sobre o qual ele compreende e interpreta. A *decisão* aponta para um ser-si-mesmo em sentido próprio, entretanto, essa escolha não parte de uma vontade subjetiva aleatória, mas é movida pela escuta do clamor da consciência, já que a decisão se compreende no poder-ser. Todavia, para que o clamor da consciência seja escutado, é necessário não ouvir os ruídos do falatório do mundo público do impessoal. É somente na compreensão do ser-para-a-morte que a totalidade do *Dasein* se torna totalidade transparente, posto que, vivenciando a finitude, o *Dasein* pode dissipar todo encobrimento de si mesmo e lançar-se nas suas possibilidades mais singulares, mudando, com isso, seu projeto existencial. Dessa forma, a decisão antecipadora é a resposta dada ao fenômeno do clamor da consciência. Se no projetar do *Dasein* ele projeta-se no ser-para-a-morte, antecipando-a, convém indagar: como o *Dasein* compreende e interpreta o seu sentido? Em *ST*, Heidegger esclarece que: “*Somente a pre-sença pode ser com sentido ou sem sentido*. Isso significa: o seu próprio ser e o ente que se lhe abre podem ser apropriados na compreensão ou recusados na incompreensão”⁴⁵.

⁴⁵ Cf. *ST* (P. I), p. 208. *ET*, p. 197.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. 390 p. (Coleção Filosofia: 135).

ARAÚJO, Helena de Lima Marinho Rodrigues. Heidegger e a metafísica tradicional (123 – 133). In. *Temas de filosofia contemporânea*. Fortaleza (CE): edições UFC, 2004. 279 p. (Série Filosofia 2).

_____. O conceito de fenomenologia em Ser e tempo. *Encontro de Pesquisa em Filosofia*, 1. 2003. Minas Gerais (BH), resumos dos trabalhos apresentados em Anais.

_____. A influência heideggeriana na concepção de homem em Sartre. *Encontro de Pesquisadores*, XI: *Ciência e Consciência*, 9. 2003. Fortaleza (CE), resumos dos trabalhos apresentados em Anais.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Leonel Vallandro, apresentação de Sir David Ross. Porto Alegre: Globo, 1969. 311 p.

_____. *Organon* (Livro I – Categorias). 1. ed. Tradução, prefácio e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 1985. 118 p. (Coleção Filosofia & Ensaios).

_____. *Organon* (Livro III – Analíticos Anteriores), 1. ed. Tradução e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 1986. 257 p. (Coleção Filosofia & Ensaios).

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo* (Parte I). 12. ed. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis (RJ): Vozes, 2002. 325 p. (Parte II), 8. ed., 2001. 262 p.

_____. *Être et temps*. Trad. de François Vezin. Paris: Gallimard, 1986. 594 p.



_____. *El ser y tempo*. Tradução de José Gaos. 4. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1971. 590 p.

_____. *Conferências e escritos filosóficos*. 2. ed. Tradução, introduções e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. 304 p. (Coleção Os Pensadores).

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda, revisão técnica de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. 239 p. (Dicionários de Filósofos).

LEFEBRE, Henri. *Lógica formal, lógica dialética*. 3. ed. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983. 301 p.

LOPARIC, Zeljko. *Heidegger réu*. Campinas (SP): Papirus, 1990. 254 p.

MACDOWELL, João A. Amazonas. *Gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993. 206 p. (Coleção filosofia).

NUNES, Benedito. *Heidegger & Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. 60 p. (Coleção Passo-a-passo).

_____. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1992. 304 p.

OLIVEIRA, Manfredo Araujo de. *A filosofia na crise da modernidade*. 3. ed. São Paulo: Loyola: 2001. 197 p.

PÖGGELER, Otto. *El camino del pensar Martin Heidegger*. Madrid: Alianza editorial, 1986. 407 p.

RESWEBER, Jean-Paul. *O pensamento de Martin Heidegger*. Tradução de João Agostinho A. Santos. Coimbra: Almedina 1979. 201 p.

STEIN, Ernildo. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. 3. ed. Porto Alegre: Movimento, 1983. 170 p.

_____. *Seis estudos sobre "Ser e Tempo"*. 2. ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 1990. 132 p.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Tradução. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1987. 193 p.

WAELEHENS, Alphonso de. *La filosofía de Martin Heidegger*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1952.