

Recebido em jan. 2014

Aprovado em jun. 2014

SER HUMANO, COTIDIANIDADE E DECAÍDA EM HEIDEGGER

CEZAR LUÍS SEIBT *

RESUMO

Heidegger considera fundamental retomar a questão do sentido do ser. Na década de 20 o caminho passa por uma análise do ente que pergunta por esse sentido, que é o ser humano, agora chamado *Dasein*, através de uma descrição fenomenológica do seu modo de ser fático e cotidiano. Pensamos que nesta analítica o autor realiza um diagnóstico importante da situação do ser humano no mundo. Este *Dasein* encontra-se num mundo já aberto onde ele não existe, a princípio e na maioria das vezes, de forma própria, mas no âmbito do falatório, da ambiguidade e da curiosidade, ou seja, decaído. O texto quer descrever esse modo cotidiano, apontando para o ser de possibilidades do *Dasein*, para o seu ser-no-mundo, num retorno da constante distração providenciada pelo impessoal.

PALAVRAS-CHAVE

Analítica existencial. Cotidianidade. Ser humano. Decaída. Ser-no-mundo.

* Doutor em Filosofia pela PUCRS. Docente da UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ - UFPA.

ABSTRACT

Heidegger considers fundamental return to the question of the meaning of being. In the 20s the way goes through an analysis of the entity who asks for this sense, the human being, now called *Dasein*, through a phenomenological description of his factual and quotidian mode of being. We think that on this analytic the author does an important diagnosis of the situation of human being in the world. The *Dasein* is already opened in a world where he does not exist at first, and most of the time, in its own way, but in the talk, ambiguity and curiosity, or fallen. The text aims to describe this everyday way, pointing to the Daseins possibilities, to his being in the world, returning from the constant distraction provided by impersonal.

KEYWORDS

Existential analytics. Quotidianity. Human being. Fallness. Being-in-the-world.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O texto centra-se na análise do modo de ser do ser humano cotidiano realizada por Heidegger, focando especialmente a primeira parte de sua obra fundamental, intitulada *Ser e Tempo*. Acompanha o caminho percorrido para alcançar o ser desse ente na sua faticidade. Esse exercício fenomenológico realizado pelo autor caracteriza um processo de formação para a autonomia e para a responsabilidade, que se situa para além de modelos e teorizações prévias. É, por isso mesmo, uma tentativa de desobjetificar o ser humano, libertá-lo dos enquadramentos teóricos e projetos antropológicos a partir dos quais seu ser se constitui. Iremos mostrar como o autor descreve o modo impessoal e decaído do ser humano e enfatizar as estratégias ou instrumentos (falatório, curiosidade e ambiguidade) que produzem e garantem a vivência tranquila, normal e previsível do dia-a-dia, a captura do ser humano na cotidianidade.

O ser humano, que Heidegger chama de *Dasein*, se caracteriza como existência que acontece enquanto ser-no-mundo, na convivência com outros entes intramundanos e com outros *Daseins*. Inicialmente e em geral perde-se na cotidianidade e compreende a si mesmo a partir da lida com os entes. Na relação com outros *Daseins* compartilha de um mundo já aberto na publicidade e tem também a possibilidade de não se compreender propriamente. Em tal situação, fecha-se o originário ser-no-mundo, a temporalidade, e se oculta o modo de ser do *Dasein* enquanto aquele que abre e

forma mundo. Dito de outra maneira, “o homem está jogado na existência, não tem notícias de suas raízes” (STEIN, 2002, p. 67).

Essa análise do modo de ser do *Dasein*, para apanhá-lo na sua faticidade, na sua efetividade, não poderá ser feita tomando como ponto de partida alguma teoria prévia. Deverá mostrar fenomenologicamente como esse ente se encontra na cotidianidade, absorvido nos seus envoltórios, faticamente situado e orientado. Não há uma essência, uma determinação quiditativa que possa servir como ponto de partida. Isso porque isso que o ser humano é, suas determinações “são alcançadas apenas de maneira existencial a partir dos comportamentos que ele leva a termo em relação aos entes intramundanos, aos outros seres-aí e a si mesmo” (CASANOVA, 2012, p. 122).

Como não temos nenhum ponto de partida objetivo e definitivamente fundado, teremos de lidar com o modo como a princípio e em geral o *Dasein* existe. Ao descrever o modo como é no seu cotidiano, revela-se também, concomitante ao desvelamento do seu ser, um encobrimento, na medida em que ele esquece o seu modo próprio de ser e adota como padrão outros entes que tem o modo de ser da presença.

Safranski (2000, p. 206) diz que também o ser humano gostaria de repousar no tempo, gostaria de ter pontos de apoio seguros e constantes, tal como acontece com os outros entes que estão no mundo. No entanto, o *Dasein* se descobre como o ente que existe, que torna possível algo como mundo e que é ser-no-mundo. Na filosofia de Heidegger o homem encontra-

se com a sua temporalidade, o ser está conectado ao tempo, o que significa que ele é acontecimento, passagem e não presença, persistência. O *Dasein* é o ente que compreende o ser e que é o 'lugar' onde acontece a afirmação do 'é'. Ele é o 'espaço' aberto e que abre um horizonte de sentido, nunca a partir de uma referência absoluta, mas sempre a partir do seu envolvimento cotidiano, das suas ocupações com os entes e afazeres. O fundamento radica no próprio *Dasein*, no seu ser-no-mundo. Essa situação mantém-se, no entanto, em fuga e encoberta no cotidiano, quando o *Dasein* ignora sua temporalidade e esquece sua origem. Ser próprio significa, neste caso, vir ao mundo novamente, retomar-se na constituição originária, como a condição de possibilidade do acesso aos entes.

O ponto de partida consiste em evidenciar a situação na qual de início e na maioria das vezes o *Dasein* já sempre se encontra, ou seja, a cotidianidade, na qual a compreensão se dá segundo o modo de ser da decaída. Nela o *Dasein* se orienta pelo ser dos entes intramundanos. E, se esses são interpretados ao modo de entes simplesmente aí presentes, também o *Dasein* passa a ser concebido como coisa (*res*) que está-aí. Inclusive o sentido do ser adquire o sentido de realidade presente, é concebido como um ente que tem o modo de ser dos outros entes. A decaída do *Dasein* e a interpretação do ser como algo simplesmente dado leva a que a relação com os entes, na metafísica, seja conduzida e avaliada segundo comprovações, provas. Todos os modos de ser são determinados a partir da 'realidade' que pode ser provada. As ciências sobre o

ser humano movem-se neste horizonte dos objetos, da objetificação.

Esse modo de determinar a realidade tem consequências sobre a interpretação do ser dos entes intramundanos, mas, sobretudo, sobre a compreensão do *Dasein* e da questão do sentido do ser. O acesso originário aos acontecimentos fica obstruído. Para que se possa desobstruir esse acesso, é preciso esclarecer previamente o fenômeno do mundo, ele mesmo encoberto nesse processo. Com o fenômeno do mundo se diz que todo encobrimento e desencobrimento da realidade só é possível a partir de um horizonte já aberto, do âmbito que é a condição de possibilidade de qualquer encontro com o ente.

Nesta descrição encontraremos um jogo duplo no qual convivem o manifestar e o ocultar, o descobrir e encobrir. A cotidianidade mostra possibilidades, que são as do âmbito aberto pelo público, enquanto oculta as próprias e autênticas. A passagem para a temporalidade deverá exatamente poder desocultar, desencobrir o modo próprio de ser do *Dasein*, as suas possibilidades singulares, mostrar o seu aí (*Da*), ser-no-mundo, que permanece oculto. Nascemos num determinado tempo e espaço, num ambiente cultural determinado. Começamos a ser o que somos na interação com este ambiente, na lida com os entes do mundo. Apropriamo-nos da interpretação comum, cotidiana, que aí se desenvolveu. Pensamos, sentimos, avaliamos a partir das possibilidades que ela oferece. Aprendemos a falar, a interessar-nos ou desinteressar-nos pelas coisas. Ou seja, o que nos tornamos na existência não depende

a não ser das condições fáticas do mundo em que nascemos. Não somos ou nos tornamos algo previamente determinado por alguma instância externa ao mundo. Nosso ponto de partida são sempre as condições concretas em que existimos.

Não nos ocuparemos com a totalidade destas questões, mas unicamente com o modo como cotidianamente o *Dasein* encontra-se decaído, mostrando este fato através da análise dos existenciais do falatório, da curiosidade e da ambiguidade. Esses existenciais apresentam um diagnóstico que Heidegger faz da existência humana, do modo como nos mantemos numa vida tranquila e previsível, longe de percalços e de responsabilidades pessoais. Uma existência que não assume possibilidades próprias, mas vive das possibilidades oferecidas pela cotidianidade, pela impessoalidade.

Sugerimos que o pensamento desenvolvido pelo autor representa um importante diagnóstico da situação do ser humano no mundo, sobretudo ao realizar um encurtamento em relação às tendências metafísicas. Insere o acontecimento humano no âmbito do tempo, a constituição do seu ser enquanto resultado da abertura compreensiva e afetivamente disposta no mundo. Não recorre a expedientes metafísicos, essencialistas, a-históricos e teóricos. Pensa e descreve o ser humano a partir da sua situação concreta, cotidiana, indicando que estas são as condições fundamentais do seu ser. Não faz o ser humano depender de modelos e ideias eternas às quais ele teria de se conformar para alcançar seu dever-ser. Anuncia que o que somos é resultado da nossa

interação originária com o mundo, da abertura e transcendência que acontece nesse envolvimento, do projeto que inventamos para nós.

1 A COTIDIANIDADE

Já indicamos que o *Dasein*, inicialmente e em geral, se encontra no impessoal e é por ele absorvido e dominado. Por isso, será necessário “esclarecer, com base em alguns fenômenos particulares, a abertura do impessoal, elucidando o modo de ser cotidiano do discurso, da visão e da interpretação” (HEIDEGGER, 1998, p. 190). A fala, a visão e o modo de interpretar do *Dasein*, modos em que se expressa a abertura do mundo, estão, na cotidianidade, determinados pelo impessoal (*Man*), pelo modo público de lidar com a realidade.

Enquanto se move na cotidianidade, o discurso do *Dasein* torna-se falatório (*Das Gerede*), a visão se caracteriza pela curiosidade (*Die Neugier*) e a interpretação opera no modo de ambiguidade (*Die Zweideutigkeit*). As características da abertura cotidiana são, portanto, o falatório, a curiosidade e a ambigüidade. Trataremos agora de cada uma delas.

1.1 O FALATÓRIO (*DAS GEREDÉ*)

O discurso (*Rede*) que se dá na cotidianidade do *Dasein* é apresentado por Heidegger com a expressão ‘falatório’ (*das Gerede*). Mas esse termo não é usado em sentido pejorativo ou negativo, pois caracteriza “o modo de ser da compreensão e da interpretação do *Dasein* cotidiano” (HEIDEGGER, 1998, p. 190). É que o *Dasein* já sempre se encontra jogado e decaído numa

compreensão e interpretação mediana e seu discurso se move, por isso, neste âmbito. O discurso manifesta a compreensão e interpretação cotidiana na qual o *Dasein* já sempre se encontra. Isso significa que o pronunciamento do discurso “alberga, no todo articulado de suas conexões de significação, uma compreensão do mundo aberto e, cooriginariamente com ela, uma compreensão da coexistência dos outros e do próprio estar em” (HEIDEGGER, 1998, p. 191). Cabe investigar o que o discurso cotidiano, ou seja, o falatório pode nos mostrar sobre o modo de ser do *Dasein* e também perguntar pelo ser do próprio discurso. Se o existencial do discurso se dá na forma do modo de ser do *Dasein*, então é possível mostrar algo do modo de ser do *Dasein* cotidiano ao fazer a análise do discurso tal como este se dá na cotidianidade.

O discurso pode assumir (e efetivamente assume) o modo de falatório no sentido de que o que se expressa na comunicação passa a ser regulado pelas possibilidades do já aberto, do que já foi des-encoberto pela tradição. Nele também a possibilidade de novas interpretações já está determinada. Cada *Dasein* singular encontra-se inicialmente e geralmente neste compreender e dizer do já aberto, no espaço das possibilidades reguladas.

A própria linguagem, segundo Steiner (1982, p. 44), é vítima de um esquecimento que nela já está solidamente instalado, que faz com que ela se encontre gasta e exaurida. Essa exaustão nos mostra que aquilo que constitui o âmago e fundamento da fala humana, ou seja, nossas relações com a existência, encontra-se

inacessível em virtude da banalidade gramatical ou do esquecimento. Ou, como diz Resweber, o sentido foi esquecido, a “palavra mascarada pelo discurso da razão” (1979, p. 44). A experiência efetiva que se faz da vida pode ser encoberta pelos conceitos, porque esses lhe permanecem impróprios. Os conceitos não se orientam pela vida efetiva mas, ao contrário, esta se vê conduzida por aqueles, como mostra Pöggeler (2001, p. 41 e 42). Para ele, a conceptualidade presentifica o acontecimento da existência efetiva e está, por isso, associada ao ato de ver no qual ser significa estar sempre posto diante do olhar, continuamente presente.

O problema reside, sobretudo, no fato de que o desencoberto encobre sua proveniência e a experiência originária. O discurso se põe e acontece como se aquilo que se expressa fosse da maior clareza e evidência. Diz Heidegger (1998, p. 191) que, na compreensão mediana, o discurso enquanto comunicação pode ser compreendido porque todos estão nesta mesma possibilidade de compreensão, na mesma medianidade. A convivência se dá a partir dessa compreensão comum expressa no falatório, mas na qual importa mais a fala do que o objeto referencial dela. Nesse sentido, se tornou mais importante o falar do que o objeto do qual se fala.

Perde-se a referência originária ao objeto na medida em que o discurso toma o lugar daquilo para que ele mesmo indica. De forma extrema, isso pode significar que o discurso, a linguagem, o conceito tomam o lugar da realidade. O que é real, o que é verdadeiro? Aquilo que foi dito, que foi expresso no

discurso através da linguagem. O que garante a autenticidade do que se comunica e sua conformidade com as coisas é o próprio fato de ter sido dito, comunicado: “a coisa é assim, porque foi dita” (HEIDEGGER, 1998, p. 191). Dessa forma, “o falar perdeu ou não alcançou a relação primária de ser com o ente do qual se fala, não se comunica na forma da apropriação originária deste ente, senão pela via da difusão e repetição do dito” (HEIDEGGER, 1998, p. 191). A comunicação perde as suas raízes por meio da repetição e difusão praticamente mecânicas do dizer, chegando a uma ausência total de fundamento, sem nenhuma relação com a experiência originária.

O que se sabe ou se acredita que seja, o é pelo fato de que foi falado, de se ter ouvido dizer que é assim. O discurso é repetido e reproduzido e se passa adiante uma suposta apreensão de algo quando, na verdade, a linguagem se esvazia cada vez mais e encobre os entes, inclusive o próprio *Dasein* e seu modo de ser-no-mundo. Há uma cisão entre as palavras e as coisas ou entre o discurso e o seu objeto, o que produz uma vacuidade na comunicação por dissimular aquilo que já se desvelou.

O fato de que a atenção se volta para o próprio discurso e não para aquilo que é referido por ele e, ao mesmo tempo, tornar-se um ouvir e repetir, leva a que se dispense da necessidade de experimentar, por si mesmo, aquilo que se descobre com a palavra. Com isso cada vez mais os conceitos são esvaziados na comunicação, afastados do solo do qual se originaram, do “terreno vivo e fértil dos fenômenos” (MACDOWELL,

1993, p. 174). Com o passar do tempo, com a tradição, cada vez mais se encobre aquilo que foi experimentado originariamente. A própria comunicação propicia esse acontecimento, pois põe algo no lugar da experiência. O fato singular não se preserva na palavra, pois essa o introduz numa compreensão comum e média.

Isso que acontece com o discurso falado, também se passa com o escrito. O falatório se alimenta, neste caso, do que se leu. Heidegger chama isso de “*Geschreibe*”, que pode ser traduzido por ‘escritório’¹. Tanto no discurso falado como no escrito, não se distingue mais “entre o que tem sido conquistado e alcançado originariamente e o meramente repetido” (HEIDEGGER, 1998, p. 191). Aliás, não se pergunta e nem se admite qualquer distinção, pois na medianidade tudo já está previamente compreendido. Nesse modo de ser, qualquer dúvida, questionamento e discussão é evitada, pois o falatório age como se tudo já estivesse compreendido, mas compreendido sem uma aproximação prévia da própria coisa e sem apropriar-se dela. Mais que isso, ele não só “exime da tarefa de uma compreensão autêntica, senão que desenvolve uma compreensibilidade indiferente, a que já nada está fechado” (HEIDEGGER, 1998, p. 192).

O que o discurso que se mantém no falatório propicia é que os entes se mantenham encobertos. Na aparência construída pelo discurso que abre os entes no modo de falatório, não se tem a experiência

¹ Essa é a tradução de Márcia de Sá Cavalcante para o português, p. 228 de *Ser e Tempo* (Vozes). Já a tradução de Jorge Rivera para o espanhol fala de ‘*escribiduría*’, p. 191 (Universitária, Chile).

originária deles próprios. Até o próprio *Dasein* se mantém encoberto para si mesmo através do que diz sobre si. O que não se faz é “voltar ao fundamento das coisas de que se fala” (HEIDEGGER, 1998, p. 192) e, por isso o falatório é sempre um ocultar.

O *Dasein*, desde que é, já é presa do falatório, do que é dito na interpretação cotidiana e se instalou e consolidou nesta interpretação. “Muitas coisas são as que primeiramente chegamos a conhecer desta maneira e não poucas as que nunca irão mais além de semelhante compreensão média” (HEIDEGGER, 1998, p. 192). Nesse estado, ou contra ele, se desenvolve qualquer compreensão, interpretação e comunicação. Nela também se cumpre toda descoberta e redescoberta. Isso mostra que o *Dasein*, pelo fato de ser ser-no-mundo, não encontra os entes num estado puro, estado do qual pudesse extrair a verdade. Ele não está neste estado puro e nem pode produzi-lo com a intenção de encontrar-se com os entes de uma forma virgem, intocada, não contaminada, direta. Há sempre a mediação da palavra, do discurso, do falatório.

Para Steiner, o falatório é “simultaneamente o sintoma e a concretização da ausência de raízes, do vazio e da intranqüilidade que dominam a cultura da inautenticidade” (1982, p. 83). Com ele se alimenta a ilusão de que se compreende sem que haja realmente uma apreensão genuína.

O *Dasein*, no entanto, não consegue eliminar este estado no qual se desenvolve. Esta abertura é sua condição de possibilidade de acesso a um mundo, ao sentido. O ser humano não se torna humano fora dum

ambiente humano histórico determinado, constituído de sentidos, valores e relações. Nesse ambiente apreende o ser das coisas e de si mesmo, ser esse que é constantemente alimentado e reafirmado numa conversa que nunca cessa. Uma conversa que inclui não somente o discurso falado e escrito, mas que transparece no uso das coisas, nas formas de vida. Na medida em que o humano se constitui neste âmbito, inicialmente não tem outras possibilidades e normalmente assim se mantém. Já sempre interpreta, compreende e se comunica no âmbito da interpretação cotidiana. Como diz Heidegger, o impessoal prescreve previamente a disposição afetiva e determina “o que se ‘vê’ e como se ‘vê’” (HEIDEGGER, 1998, p. 192). O *Dasein* se vê encerrado num espaço de determinadas possibilidades, aquelas abertas pelo discurso cotidiano, chamado de falatório. E se sustenta assim enquanto mantém encoberto o seu fundamento.

Heidegger chama este estado de “compreensão desarraigada do *Dasein*” (1998, p. 192). O *Dasein* se encontra desenraizado. E isso significa que “o *Dasein* que se move no falatório tem, enquanto ser-no-mundo, cortadas as relações primárias, originárias e genuínas com o mundo, com a coexistência e com o próprio estar-em” (HEIDEGGER, 1998, p. 193). A ausência de solidez e de fundamento desse modo de ser é compensado pela auto-evidência e auto-certeza. A eliminação da dúvida protege o *Dasein* neste estado e garante a manutenção da estrutura de compreensão. A partir dessas condições a compreensão, interpretação e discurso que o próprio *Dasein* faz de si mesmo são regulados e abertos.

Diante da descrição do desenraizamento em que o *Dasein* se encontra e da sua persistência nele, se põe a tarefa da fenomenologia hermenêutica, que é a de mostrar esse desenraizamento e encobrimento e abrir a possibilidade de um dizer, ler, escrever que sejam originários, que não pratiquem violência contra os fenômenos, mas permitam o seu aparecimento a partir de si mesmos, e não a partir das possibilidades do que se abre nas determinações do discurso da medianidade. É abrir para o acontecimento dos entes e do ser humano para si mesmo.

A questão da conceptualidade que se expressa na linguagem se apresenta como sério problema quando se mostra que no conceito se fecha ou se encobre a experiência efetiva. Precisaríamos, assim, de um conceito para cada experiência singular, o que tornaria impossível a comunicação devido à especificidade do sentido de cada palavra. Os sentidos não seriam compartilhados anteriormente como condição para a comunicação, pois dependeriam unicamente da experiência cada vez singular e única. Como então, tornar possível uma linguagem que mantenha comunicação, mas que também não nivele e encubra a originalidade do acontecer das coisas no tempo?

1.2 A CURIOSIDADE (*DIE NEUGIER*)

Quando fala da compreensão e da abertura do 'aí' (*Da*), Heidegger aborda a 'visão' como um modo de ser da compreensão, no qual se daria uma "genuína apropriação do ente" (1998, p. 193). Agora, a 'visão' será abordada no modo da 'curiosidade' na cotidianidade. Ela caracterizará a visão que se efetiva

nas condições em que o *Dasein* se encontra inicial e geralmente jogado, ou seja, no impessoal.

O importante é buscar tornar visível o que o fenômeno da ‘curiosidade’ pode mostrar da constituição existencial do *Dasein*. Ela expressa “a tendência a uma particular forma de encontro perceptivo com o mundo” (HEIDEGGER, 1998, p. 193), diferente da visão e, segundo Steiner (1982, p. 83), numa obsessiva sede de novidades, que resulta do falatório.

O *Dasein* é ser-no-mundo e, enquanto tal, está num lidar com os entes na ocupação e numa preocupação com outros *Daseins*. Os entes com que lida já estão no âmbito do aberto, portanto, num espaço familiar, numa circunvisão. Heidegger (1998, p. 195) mostra que é a partir desse espaço familiar, aberto, da circunvisão, do imediatamente à mão que se dá a tendência para ir mais além, para o estranho e distante. Mas também já mostra que o “*Dasein* busca o distante somente para aproximá-lo em seu aspecto” (1998, p. 195). Enquanto a ‘visão’ busca o objeto para se apropriar genuinamente dele, a busca orientada pela curiosidade intenta seu objeto pela simples curiosidade, no ver por ver, buscando a sua aparência. Ela abandona-se ao mundo, buscando sempre novas possibilidades de diversão, de renovação constante.

Esse ver da curiosidade caracteriza-se por uma incapacidade de manter-se junto ao que está próximo. Necessita sempre uma busca renovada da visão, indo de novidade em novidade, sem buscar uma “captação (das coisas), nem tampouco estar na verdade mediante o saber, senão que nela procura possibilidades de

abandonar-se ao mundo” (HEIDEGGER, 1998, p. 195). Ela também não suporta o ócio e nem a contemplação, pois que se alimenta de inquietação e excitação diante do constantemente novo e diferente. Assim, a curiosidade “busca a constante possibilidade de distração” (HEIDEGGER, 1998, p. 195).

Com isso Heidegger (1998, p. 195) mostra que, pela incapacidade de manter-se no mundo circundante (*Unverweilens*) e pela constante dispersão (*Zerstreuung*) em novas possibilidades, funda-se outro aspecto do fenômeno da curiosidade, que é a carência de morada, o desamparo (*Aufenthaltslosigkeit*). Nesse modo de ser-no-mundo cotidiano, o *Dasein* se mostra também desenraizado, da mesma forma como no falatório.

A curiosidade é guiada pelo falatório naquilo pelo que ela deve se interessar. Um não se dá à margem do outro, são concomitantes. Um arrasta o outro, como diz Heidegger (1998, p. 195). Para o falatório tudo está explicado e compreendido, enquanto que para a curiosidade nada escapa ou está fechado. Dessa forma, garantem para o *Dasein* a impressão de que a vida está sendo bem e plenamente vivida.

Mostramos então, até o momento, como o desenraizamento do *Dasein* se dá no cotidiano a partir de dois modos possíveis de ser: do falatório e da curiosidade. Mas Heidegger mostra que estes dois já apontam para outro fenômeno que é a ambiguidade.

1.3 A AMBIGUIDADE (DIE ZWEIDEUTICHKEIT)

A ambiguidade representa o modo como as coisas sempre já vêm ao encontro e são interpretadas no impessoal do cotidiano do *Dasein*. É um modo no

qual parece que já está tudo “autenticamente compreendido, apreendido e expressado” (HEIDEGGER, 1998, p. 196) quando não está ou, ao contrário, parece que não está quando na verdade está. Ela já não possibilita mais distinguir aquilo que se abre e aquilo que não se abre, exatamente por já se ter consolidado na compreensão mediana, levando a tomar uma coisa por outra. E ela não se dá só na compreensão do mundo dos instrumentos disponíveis, mas também na compreensão do ser-com os outros e do *Dasein* em relação a si mesmo. Além disso, ela fixa as possibilidades do poder-ser do *Dasein*.

Como diz Heidegger, pela ambiguidade, todo mundo já discute e sabe de tudo, todos mantêm já uma atitude de estar na pista e na verdade. Mas essa atitude haurida da publicidade, do ouvir dizer, “é a forma mais insidiosa com que a ambiguidade apresenta possibilidades ao *Dasein*, para logo despojá-las de sua força” (1998, p. 196). As possibilidades que se abrem para o *Dasein* dessa forma, não têm vigor e precisam ser constantemente substituídas.

Nesse modo de ser, o interesse pelas coisas que se realiza acaba esmaecendo rapidamente. Ninguém permanece por muito tempo na proximidade de algo que desperte interesse, pois isso poderia comprometer o falatório e a curiosidade. O interesse, desse modo, se mantém no “modo da curiosidade e do falatório” (HEIDEGGER, 1998, p. 196). As coisas só podem ser pressentidas, pois se acontecessem realmente, acabariam por impedir que se continue pressentindo. O que importa realmente é que se continue pressentindo, sem fixar-

se. Para isso é necessário que permaneça a “possibilidade de um mero-presentir-em-comum sem maior compromisso” (HEIDEGGER, 1998, p. 196).

Dissemos que o *Dasein* se encontra sempre de início e em geral no modo do impessoal. Nessa situação está comprometido com o outro, enquanto ser-com, num mesmo destino, digamos assim, encoberto. Para evitar que ele, diante da realização de um presentimento, chegue a encontrar a si mesmo e, dessa forma quebre e renuncie ao seu compromisso com os outros no impessoal, é que trabalha a ambiguidade. Ou seja, a ambiguidade age para que o poder do falatório e da curiosidade não seja comprometido. Evita que o *Dasein* renuncie ao que já foi aberto pela interpretação pública, e faz com que se mantenha nela.

Heidegger (1998, p. 196) nota que, para evitar que o *Dasein* se comprometa com uma autêntica realização ou mesmo com um autêntico fracasso, é necessário que o falatório e a curiosidade apontem sempre para novos interesses. É preciso que, antes que o *Dasein* se comprometa numa realização, o falatório e a curiosidade já estejam em outra coisa, sempre nova. Isso se torna possível pela ambiguidade que o falatório e a curiosidade carregam em si mesmos. Garantem, assim, que “aquilo criado genuína e recentemente esteja envelhecido para a opinião pública, já no momento de fazer sua aparição” (HEIDEGGER, 1998, p. 197).

O que faz a ambiguidade? Ela, no modo público da interpretação, apresenta “o dizer prévio acerca de algo e o presentir da curiosidade como o verdadeiro acontecer, e qualifica a realização e o atuar como coisa

adventícia e sem importância” (HEIDEGGER, 1998, p. 197). Ela mantém a aparência de que tudo está naturalmente claro, explicado, bem feito. Garante a convicção de que no público as coisas acontecem na sua verdade e de que não há nada que possa ser posto em dúvida. Tudo se torna presente a partir do discurso da cotidianidade. Os interesses são orientados pela curiosidade e tudo se garante neste estado pela ambiguidade. Diz Heidegger que

[...] ambíguo, o *Dasein* é sempre ‘aí’, ou seja, na abertura pública do conviver, onde o mais bulicioso falatório e a curiosidade mais engenhosa mantêm o ‘negócio’ em marcha, ali onde cotidianamente tudo sucede e no fundo, não sucede nada (1998, p. 197).

O ser-com do *Dasein* fica, dessa forma, totalmente impregnado por esse modo de ser na abertura do cotidiano. O outro vem ao encontro, torna-se presente, a partir dessa abertura e, nesse caso, a convivência torna-se um “tenso e ambíguo vigiar-se uns aos outros, uma espionagem secreta e recíproca” (HEIDEGGER, 1998, p. 197). E, mais que isso, “debaixo da máscara do altruísmo, se oculta um estar contra os outros” (HEIDEGGER, 1998, p. 197). É como se o impessoal mantivesse todos no controle de todos, para que ninguém quebre a normalidade da interpretação. Dessa forma todos são, ao mesmo tempo, aliados e também de certa forma inimigos e todos se tornam responsáveis pelo controle. Há uma auto-regulação do conviver cotidiano, onde todos já estão sempre implicados e no qual se dá um controle das possibilidades.

Heidegger (1998, p. 197) mostra que nesta situação está subjacente o estar jogado do *Dasein*, mas que este se mantém encoberto, está oculto e por isso garante que a interpretação pública apareça como certa e inquestionável. Mas não há uma intenção de ocultação por parte do *Dasein* singular, pois ele já está sempre jogado nesta situação, esse é o seu 'aí'.

Diante do que foi exposto, manifesta-se que as possibilidades próprias do *Dasein* só aparecem quando o falatório e a curiosidade perdem sua força e, dessa forma, o interesse 'comum' deixa de ser determinante, o *Dasein* se apropria de si mesmo, do seu ser-no-mundo.

2 A DECAÍDA (VERFALLENHEIT) E A CONDIÇÃO DE JOGADO (GEWORFENHEIT)

Os fenômenos do falatório, da curiosidade e da ambiguidade revelam o modo como cotidianamente se dão o discurso, a visão e interpretação. Eles se articulam entre si e apontam para outro elemento que é a decaída (*das Verfallen*) do *Dasein* e a sua condição de jogado (*die Geworfenheit*). Assim, "o ser-em no ser-no-mundo é o projeto articulado jogado" (PÖGGELER, 2001, p. 60). Desvela-se o modo como cotidianamente se dá o ser do *Dasein* como 'decaída'. A existência transcorre na impessoalidade da cotidianidade, garantida pelo falatório, pela curiosidade e pela ambigüidade. O cotidiano providencia as condições para que cada qual se mantenha nessa situação decaída (sem conotação moral), absorvidos pelas ocupações e distrações com objetos e atividades do dia-a-dia. E isso não pode ser diferente: não temos outro mundo, um mundo isento e livre das condições históricas, objetivamente disponível.

Com o fenômeno da decaída no mundo, aparece a questão da impropriedade do *Dasein*. Mas impropriedade não é um modo deficiente de ser ou um modo no qual se perde o ser-no-mundo, mas é um modo possível de ser-no-mundo e o modo como inicial e geralmente o *Dasein* é. Devemos lembrar também que o impessoal é inclusive um modo originário de ser do *Dasein*, no sentido ontológico, pois ele sempre está ocupado em uma situação. O *Dasein* está absorvido pelo mundo ao se ocupar com ele, esse é seu modo de ser. Esse modo de ser, ou seja, “não-ser-si-mesmo, deve conceber-se como o modo de ser imediato do *Dasein*, no qual ele se move ordinariamente” (HEIDEGGER, 1998, p. 198) e que, como tal, é uma determinação do *Dasein* mesmo.

O *Dasein* sempre já decaiu no mundo, essa é sua condição existencial. Enquanto tal, de início e na maior parte das vezes, também já perdeu a si mesmo. E não podemos entender essa queda como um estágio primitivo ou menos avançado que deverá ou poderá ser superado por outro mais avançado. Este estado não pode ser eliminado, pois com ele se eliminaria o próprio *Dasein* enquanto ser-no-mundo. Enquanto ser-no-mundo, ele está preso a condições inelutáveis nas quais está jogado. A decaída deverá ser entendida no sentido prático, anterior à distinção entre teoria e prática e, portanto, sem interpretações de cunho ético, religioso ou mesmo metafísico.

Enquanto decaído, o *Dasein* não tem um solo absoluto no qual possa repousar, está desarraigado. É como se estivesse “suspendido no vazio” (HEIDEGGER, 1998, p. 199). Neste estado acontece o falatório, se

orienta a curiosidade e se dá a interpretação no modo da ambiguidade. Estes, no entanto, são modos de ser da própria convivência. É assim que a convivência se constitui e se mantém.

Mas quais seriam as características da decaída? Heidegger fala de quatro fenômenos: a tentação, a tranquilidade, a alienação e o enredar-se em si mesmo. Vamos procurar mostrar cada um deles, tornando manifesto o fenômeno da decaída.

É o próprio *Dasein* que confere a si mesmo a possibilidade de perder-se no impessoal. Como diz Heidegger, “o estar-no-mundo é em si mesmo tentador” (1998, p. 199). E, como tentador, mantém o *Dasein* preso à decaída. Neste sentido,

[...] falatório e ambiguidade, ter visto e compreendido tudo, criam a presunção de que a abertura assim disponível e dominante do *Dasein* seria capaz de garantir-lhe a certeza, autenticidade e plenitude de todas as possibilidades do seu ser. A auto-segurança e ambiguidade do impessoal propaga uma crescente falta de necessidade em relação ao modo próprio de compreender afetivamente disposto. A presunção do impessoal de alimentar e dirigir a ‘vida’ plena e autêntica procura para o *Dasein* uma tranquilização para a qual tudo está em ‘perfeita ordem’ e todas as portas estão abertas. O decaído estar-no-mundo, que é para si mesmo tentador, é, ao mesmo tempo, tranquilizante (HEIDEGGER, 1998, p. 199 e 200).

A decaída no impróprio é uma tentação e é tranquilizadora. É uma tentação porque, estando em meio aos entes e na lida com eles, o *Dasein* os toma como modelo para a compreensão do próprio ser. O

Dasein se entrega à convivência nesse modo de ser e essa entrega é uma tentação. Já no caso da tranquilidade, ao contrário do que a palavra sugere, ela promove a mudança constante, a agitação, algo como uma “inércia frenética” (STEINER, 1982, p. 86). Isso porque a tranquilidade se dá a partir da constante busca de novidade, do não fixar-se nas realizações. A tranquilidade se torna possível graças ao envolvimento constante com elementos novos que despertam a curiosidade. A tranquilidade, na verdade, mantém o *Dasein* constantemente ocupado. Esse estado leva à impressão de que juntando as mais diferentes informações sobre o *Dasein* seria possível compreender melhor seu ser. Mas mantém-se incompreendido o fato de que “a compreensão mesma é um poder-ser que só será liberado no *Dasein* mais próprio” (HEIDEGGER, 1998, p. 200).

Cedendo à tentação e mantendo-se conformado em meio à constante agitação, o *Dasein* se aliena, ou seja, nela (na alienação) se oculta para ele o seu mais próprio poder-ser. Essa alienação o leva a uma fragmentação de si mesmo, na qual as mais diversas possibilidades de interpretação de si mesmo podem tornar-se tentações. A fragmentação de si mesmo nas mais diversas possibilidades de interpretação, encobre as possibilidades mais próprias, garantindo e mantendo o estado de impropriedade. A impropriedade é o modo possível de ser do *Dasein* que fica, em função da alienação que fragmenta a si mesmo, como a única possibilidade disponível a que a existência terá de aderir.

Nesse conjunto de fenômenos, “a alienação tentadora e tranquilizante da decaída leva, em sua própria mobilidade, a que o *Dasein* se enrede em si

mesmo” (HEIDEGGER, 1998, p. 200). Temos, assim, ainda outro elemento que caracteriza a decaída, ou seja, o enredar-se em si mesmo. Não é um jogar-se para fora de si mesmo, mas um amarrar-se aos próprios envoltórios com o mundo. É, dessa forma, um modo de ser-no-mundo.

Enquanto caracteriza a decaída, Heidegger demonstra a possibilidade da mobilidade do *Dasein* e a chama de despenhamento, precipitação (*Absturz*). Nele o *Dasein*

[...] se precipita desde si mesmo em si mesmo, na carência de fundamento e na nulidade da cotidianidade imprópria. No entanto, o estado interpretativo público oculta ao *Dasein* a decaída, interpretando-a como ‘progresso’ e ‘vida concreta’ (HEIDEGGER, 1998, p. 200).

Enquanto decaído, o próprio *Dasein* em geral não tem acesso ao fenômeno da decaída. Esta se mantém encoberta pelo falatório, pela curiosidade e pela ambiguidade. E, enquanto tal, o mantém na carência de fundamento, característica do impessoal, e o afasta da possibilidade de se apropriar de si mesmo. Constantemente o *Dasein* é retirado de suas possibilidades próprias e jogado na tranquilidade e certeza de já tudo compreender e possuir. Esse envolvimento no impessoal e o fato de ser arrastado junto com ele, Heidegger chama de turbilhão (*Wirbel*). Estar absorvido no turbilhão é próprio do *Dasein* impróprio e caracteriza a sua existência fática.

Na decaída mostra-se o poder-ser-no-mundo, mas no modo impróprio. Isso nos lembra que, sendo,

para o *Dasein* está em jogo seu próprio ser, enquanto ser-no-mundo através da disposição afetiva e da compreensão. Somente com base nisso é possível a decaída. Em seguida Heidegger mostra que “a existência própria não é nada que flutue por cima da cotidianidade decaída, senão que existencialmente só é uma maneira modificada de assumir essa cotidianidade” (HEIDEGGER, 1998, p. 201).

A decaída não representa o lado negativo do *Dasein*, ou como diz Heidegger, não nos dá uma “visão noturna” (1998, p. 201). Mas ela mostra dele uma estrutura ontológica essencial. É assim que o *Dasein* é na sua cotidianidade, assim ele existe no mundo.

Uma citação do final do parágrafo 38 de *Ser e Tempo* resume o que foi mostrado até aqui e nos situa na intenção de Heidegger. Diz ele:

A pergunta que guiou este capítulo apontava para o ser do Aí. Seu tema foi o da constituição ontológica da abertura que pertence essencialmente ao *Dasein*. Seu ser se constitui na disposição afetiva, no compreender e discurso. O modo cotidiano de ser da abertura está caracterizado pelo falatório, pela curiosidade e ambiguidade. Estes fenômenos mostram a mobilidade da decaída, com os caracteres essenciais da tentação, da tranquilização, da alienação e do enredar-se em si mesmo (HEIDEGGER, 1998, p. 202).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em *Ser e Tempo*, e em outras obras da década de 20, Heidegger realiza uma interpretação que busca compreender a existência humana a partir dela mesma, a partir da descrição das condições concretas nas quais

ela normalmente e cotidianamente se desenvolve. Anuncia, com esse empreendimento, que as teorias explicativas são normalmente do mesmo universo da cotidianidade, produzidas dentro do horizonte de abertura do mundo com possibilidades abertas e limitadas por esse mesmo horizonte. Nessa ‘analítica do *Dasein*’ mostra que ele está sempre junto, ocupado e familiarizado com os entes. Ele é e está na abertura e, enquanto tal, se encontra já sempre lançado num mundo e junto a determinados entes intramundanos.

Em outras palavras, quando nascemos não produzimos o mundo, o sentido das coisas, os objetos. Mas nos apropriamos de um universo de sentidos já prontos, produzidos ao longo da história pelos seres humanos que nos precederam. Entramos num mundo já aberto, numa cultura e nos tornamos um ser humano dentro e a partir desse horizonte prévio. Inicialmente e geralmente não podemos ser outra coisa a não ser o que as condições do mundo no qual crescemos nos oferecem. Decaimos dentro do mundo, somos como que jogados para dentro de uma determinada situação.

Podemos manter-nos decaídos, capturados pelas condições e sentidos que nos abrem o mundo e nos abrem enquanto humanos para nós mesmos. Mas podemos também apropriar-nos do próprio ser-no-mundo, projetar a partir de nós mesmos a nossa existência, tomar-nos nas mãos como tarefa e responsabilidade. Inicialmente pensamos, vivemos, avaliamos, valoramos, condenamos, criticamos como todos o fazem, amparados na autoridade do impessoal. Mas podemos tornar nossas as razões impessoais ou,

inclusive rejeitá-las ou alterá-las. O *Dasein* pode alcançar a possibilidade de distinguir-se da totalidade, da cotidianidade, da impessoalidade, da impropriedade sem, no entanto, transportar-se para fora do mundo.

Enquanto jogado, mediante a compreensão o *Dasein* se projeta para o seu poder-ser. A projeção pode dar-se a partir do ‘mundo’ e dos outros entes, ou a partir de possibilidades próprias. No primeiro caso o projeto desenvolve-se no modo da impessoalidade e, portanto, da impropriedade. No segundo, da própria verdade originária da existência enquanto acontecimento do mundo.

Acontece que de início e na maior parte das vezes o *Dasein* já se perdeu em seu ‘mundo’, em meio aos demais entes que o cercam e interpreta a si mesmo a partir das relações que estabelece com esses outros entes. A ele pertence ontologicamente a decaída. O que ele descobre e o que para ele se abre se dá no âmbito do impessoal, da interpretação pública e, desse modo, desarraigado. O que se abre, ao mesmo tempo se deturpa e fecha através do falatório, da curiosidade e da ambiguidade. O que se abre se mostra somente no modo da aparência. Por isso Heidegger (1998, p. 242) afirma que o *Dasein* é na verdade e na não-verdade. À abertura da faticidade pertence também o fechamento e o encobrimento, mas porque primeiro o *Dasein* já se abriu e se encontra na própria abertura.

Nesse sentido mostra-se a importância da analítica existencial, que liberando o *Dasein* para suas próprias possibilidades através do desencobrimento de suas possibilidades veladas, pode tomar posse do que

se descobre de forma não distorcida e contra a aparência. Assim ela pode realizar o desencobrimento de forma originária, evitando que no dizer, na proposição, se encubra o descoberto, ou seja, pode promover um dizer que preserve a originariedade do acontecimento no discurso.

A análise do *Dasein* quer preparar as condições suficientes para uma interpretação mais originária da questão do sentido do ser. Ao estabelecer o cuidado como o ser do ente que tem o modo de ser da compreensão, possibilita-se igualmente a diferenciação com os outros entes que não tem esse modo de ser. Estes estão simplesmente aí, enquanto aquele é cuidado. Mas é a temporalidade que irá permitir o acesso originário a esses fenômenos. Com isso supõe-se adquirir uma compreensão originária da constituição ontológica do *Dasein* e, assim, avançar na questão do sentido do ser.

Buscamos mostrar brevemente alguns aspectos de como Heidegger realiza esse esclarecimento do *Dasein*, não mais a partir de uma imagem ideal, de uma determinação externa a esse ente, de alguma teoria, mas sim da descrição da sua faticidade. Como ser-no-mundo encontra-se decaído de si mesmo para dentro da tradição, do mundo público de seu tempo e lugar. Essa decaída se mostra no falatório, na curiosidade e na ambiguidade, elementos facilmente identificáveis no mundo da informação e da comunicação hoje.

Essa descrição e diagnóstico realizados pelo autor podem sugerir também um caminho pedagógico. Na descrição da cotidianidade e no exercício de

superação do envolvimento capturado em que o ser humano se encontra, na passagem da impessoalidade para a pessoalidade, da impropriedade para a propriedade, da inautenticidade para a autenticidade, acontece um trabalho de libertação e de amadurecimento. É, no entanto, uma educação que não se efetiva a partir de métodos e conteúdos objetificados, mas exatamente na desconstrução, na crescente disponibilidade para o acontecimento dos entes, de si mesmo e do mundo. Não é um caminho que previamente decidiu o destino, mas um caminhar que o constrói, se abre para o ser de possibilidades. Se dá com a re-aprendizagem da fala, da linguagem, do discurso; com a re-aprendizagem da escuta, da atenção e da disciplina; com a descoberta do ser-no-mundo, da responsabilidade pelo que somos e seremos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASANOVA, Marco A. *Compreender Heidegger*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. 2. ed. Tradução Jorge Eduardo Rivera. Santiago do Chile: Editorial Universitária, 1998.

MACDOWELL, João A. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger – ensaio de caracterização do modo de ser de Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993.

PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Tradução de Jorge T. de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

RESWEBER, Jean-Paul. *O pensamento de Martin Heidegger*. Coimbra: Livraria Almedina, 1979.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração, 2000.

STEIN, Ernildo. *Introdução ao Pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

STEINER, George. *As idéias de Heidegger*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1982.