

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA

**JOSIANE PAULA DA SILVA**

**A TEMPORALIDADE ORIGINÁRIA  
O HORIZONTE DA “COMPREENSÃO DE SER” EM *SER E TEMPO***

TOLEDO-PR

2021



JOSIANE PAULA DA SILVA

A TEMPORALIDADE ORIGINÁRIA  
O HORIZONTE DA “COMPREENSÃO DE SER” EM *SER E TEMPO*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e teoria do conhecimento

Orientador: Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto.

TOLEDO - PR  
2021

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas daUnioeste.

Paula da Silva, Josiane

A TEMPORALIDADE ORIGINÁRIA O HORIZONTE DA "COMPREENSÃO DE SER" EM SER E TEMPO / Josiane Paula da Silva; orientador Libanio Cardoso Neto. -- Toledo, 2021.

162 p.

Dissertação (Mestrado Acadêmico Campus de Toledo) -- Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2021.

1. Ser . 2. Sentido. 3. Compreensão de ser . 4. Temporalidade. I. Cardoso Neto, Libanio, orient. II. Título.

**JOSIANE PAULA DA SILVA**

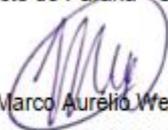
A temporalidade originária. O horizonte da compreensão de ser em Ser e tempo.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Mestra em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Metafísica e Conhecimento, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:



Orientador(a) - Libanio Cardoso Neto

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)



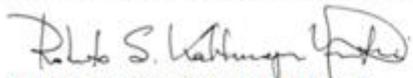
Marco Aurélio Werle

Universidade de São Paulo (USP)



Renato Kirchner

Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-CAMPINAS)



Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Toledo, 16 de dezembro de 2021



## DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, JOSIANE PAULA DA SILVA, pós-graduanda do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 16 de dezembro de 2021.

---

Assinatura



## **AGRADECIMENTOS**

A Capes; a Unioeste, especialmente ao PPGFIL; aos meus colegas; aos professores integrantes da banca; ao professor Roberto; a minha família; aos meus amigos, ao Libanio e ao Gui.



## RESUMO

SILVA, Josiane Paula da. *A temporalidade originária: o horizonte da “compreensão de ser” em Ser e Tempo*. 2021. 162 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2021.

Nossa investigação busca elucidar a temporalidade como horizonte da compreensão de ser, tendo como guia a ontologia fundamental empreendida na obra *Ser e Tempo*, de 1927, do filósofo alemão Martin Heidegger. Nesta obra, Heidegger tem por tema a questão do ser, que o autor julga não explicitamente considerada ao longo da história da filosofia. A analítica do ser-aí é então empreendida como via de acesso a esta questão, ao mesmo tempo que é proposta a temporalidade como o horizonte que possibilita a compreensão do ser. A tarefa metodológica da escolha do ente a ser primeiramente interrogado relativamente à questão do ser, acaba optando por aquele ente ‘que nós mesmos somos’, nomeado ser-aí (*Dasein*), indicando aquele que ‘é’ (*sein*, ser) o ‘aí’ (*Da*). O ser-aí é o único que pode testemunhar o sentido do ser pois está envolvido em uma compreensão não temática, que caracteriza seu modo de ser, muito mais do que algo que ele faça (por exemplo, ao pesquisar ou meditar). Compreensão de ser é o horizonte a partir do qual ser-aí se comporta, vive, existe, em qualquer atividade, ou na privação da ação. A analítica do ser-aí interroga pelo seu ser como compreensão e expõe as estruturas ontológicas mediante as quais o ser-aí se articula e articula o sentido dos demais entes. A expressão ser-no-mundo é examinada chegando à exposição do cuidado (*Sorge*) como modo de ser desse ente que compreende ser. Compreensão de ser e cuidado apontam para o mesmo. O sentido fundamental de ser, porém, será apontado, no parágrafo 65, como a temporalidade originária – por sua vez articulada nas ekstases porvir, vigor de ter sido e atualização. Nosso trabalho problematiza a conexão conceitual entre a temporalidade e o conjunto da analítica da existência. Pretendemos compreender como se articulam as estruturas expostas na analítica, que constituem o teor da expressão ‘compreensão de ser’, com a temporalidade e suas ekstases. Metodologicamente, pretendemos cumprir essa tarefa por meio da confrontação entre o esclarecimento da temporalidade, sobretudo nos parágrafos 65 ao 68, e a expressão compreensão de ser. Aspiramos indicar portanto: a estrutura e sentido do caminho da ‘analítica’ até a temporalidade; a estrutura e sentido da temporalidade; a conexão entre compreensão de ser e temporalidade originária. Assim, no primeiro capítulo, analisaremos como, desde a questão do sentido do ser, Heidegger desenvolve alguns dos principais existenciais do ser-aí, enquanto ser-no-mundo, e como eles são possíveis desde a estrutura do cuidado, cujo sentido é a temporalidade. Já no segundo capítulo veremos como o ser si-mesmo próprio do ser-aí é possível a partir da descrição dos existenciais liberados pela temporalidade. No terceiro e último capítulo acompanharemos o modo como o autor desenvolve o conceito de temporalidade originária, a partir de escritos anteriores a *Ser e Tempo*; e como o conceito desenvolvido pelo autor difere da interpretação de tempo da tradição (interpretação essa que toma como base Aristóteles), ao conectá-lo com o destino da existência humana.

**Palavras-chave:** Heidegger, Ser e Tempo, ser, sentido, ser-no-mundo, compreensão de ser, cuidado, temporalidade



## ABSTRACT

SILVA, Josiane Paula da. *A temporalidade originária: o horizonte da “compreensão de ser” em Ser e Tempo*. 2021. 162 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2021.

Our investigation seeks to elucidate the temporality as a horizon of the understanding of being, having as a guide the fundamental ontology undertaken in the work *Being and Time*, from 1927, by the German philosopher Martin Heidegger. In this work, Heidegger has as its theme the question of being, which is judged as not explicitly considered by the author through the history of philosophy. The analytics of the being-there is, then, undertaken as a way of accessing this question, at the same time that temporality is proposed as the horizon that enables the understanding of being. The methodological task of choosing the entity to be first relatively interrogated to the question of being, ends up opting for that entity 'that we ourselves are', named being-there (*Dasein*), indicating the one that 'is' (*sein*, being) the 'there' (*Da*). The being-there is the only one that is able to testify the meaning of the being, because they are involved in a non-thematic understanding, which characterizes their way of being more than something that they do (for example, when they research or meditate). The comprehension of being is the horizon from which the there-being behaves, lives, exists, in any activity, or in deprivation of action. The analytics of being-there interrogates its being as an understanding and exposes the ontological structures through which being-there articulates itself and articulates the meaning of other entities. The expression being-in-the-world is examined arriving to the exposition of care (*Sorge*) as a way of being of this entity that understands being. The understanding of being and care point to the same. The fundamental sense of being, however, will be pointed out, in paragraph 65, as the originary temporality – in turn articulated in the ecstases to come, the vigor of having been and actualization. Our work problematizes the conceptual connection between temporality and the set of the analytic of existence. We intend to comprehend how the structures exposed in the analytic, which constitute the content of the expression 'understanding of being', are articulated with the temporality and its ecstases. Methodologically, we intend to accomplish this task through the confrontation between the clarification of temporality, especially in paragraphs 65 to 68, and the expression understanding of being. Therefore, we aspire to indicate: the structure and meaning of the path from 'analytic' to temporality; the structure and meaning of temporality; the connection between the understanding of being and the originary temporality. Thus, in the first chapter, we will analyze how, from the question of the meaning of being, Heidegger develops some of the main existentials of being-there, while being-in-the-world, and how they are possible from the structure of care, whose meaning is the temporality. In the second chapter, we will see how the being-itself of being-there is possible from the description of the existentials released by temporality. In the third and last chapter, we will follow the way in which the author develops the concept of originary temporality, based on previous writings to *Being and Time*; and how the concept developed by the author differs from the traditional interpretation of time (an interpretation based on Aristotle), by connecting it with the destiny of human existence.

**Keywords:** Heidegger, Being and Time, being, meaning, being-in-the-world, understanding of being, care, temporality



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	17
<b>1. DA COMPREENSÃO DE SER AO CUIDADO – AS ESTRUTURAS FUNDAMENTAIS DO SER-AÍ</b> .....	24
<b>1.1 Diferença ontológica e compreensão de ser</b> .....	24
1.1.1 Sobre a diferença entre ser e ente .....	24
1.1.2 Ser-aí como compreensão de ser .....	29
<b>1.2 Qual o papel do ser-aí na recolocação da questão do ser?</b> .....	40
1.2.1 A questão do ser .....	40
1.2.2 Ser-aí .....	44
<b>1.3 Ser-aí formulado como cuidado</b> .....	49
1.3.1 Ser-no-mundo .....	49
1.3.2 O caminho para o cuidado (ser-no-mundo ao cuidado).....	67
1.3.3 O cuidado em sua formulação.....	71
<b>2. DO CUIDADO À TEMPORALIDADE</b> .....	76
<b>2.1 Antecipação e poder-ser</b> .....	79
2.1.1 Propriedade (Eigentlichkeit) .....	85
<b>2.2 Antecipação como projeção na possibilidade – decisão antecipadora (§62 e §63)</b> .....	91
<b>2.3 Ex-sistir como projeto (antecipação na possibilidade). O problema do si mesmo (§64)</b> .....	101
<b>3. TEMPORALIDADE ORIGINÁRIA E TEMPORALIZAÇÃO DAS EKSTASES</b> .....	106
<b>3.1 Tempo e temporalidade – tempo ôntico / ontológico</b> .....	108
3.1.1 Tempo e Mundo .....	113
3.1.2 Temporalidade .....	115
<b>3.2 A gênese da temporalidade: leitura de <i>O conceito de tempo</i>, 1924</b> .....	124
<b>3.3 O tempo em Aristóteles: leitura de <i>Os problemas fundamentais da fenomenologia</i></b> .....	132
<b>3.4 Ekstases em <i>Ser e Tempo</i></b> .....	147
<b>4 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	153
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	158

## INTRODUÇÃO

Com a pergunta “O que é o tempo?”, Heidegger inicia uma de suas principais conferências, publicada em 1924<sup>1</sup>, intitulada *O conceito de tempo*. Longe de nos dar uma resposta, o texto põe em questão a estrutura mesma do questionar. Nesse movimento de retorno à estrutura, somos levados pelo filósofo a repensar tudo que sabemos sobre o tempo, sobre o que significa ser e sobre desde onde, ou desde quem, faz sentido perguntar assim. De saída, podemos ver como ela carrega *outras* questões consigo, e podemos suspeitar de que uma resposta do modelo “tempo é x” não será possível. Heidegger, de fato, não dará, nem poderia, uma resposta determinante sobre a temporalidade. Não à toa o pensamento heideggeriano sobre o tempo despertou e desperta a necessidade de ainda nos debruçarmos sobre ele uma vez mais.

A necessidade de uma volta à temática do tempo não quer significar que não o compreendamos, pois moramos nessa compreensão. Todavia, há que se notar que conceituação ou determinação por meio de definições são, de início e não explicitamente, distinguidas do compreender. Nesse sentido, na pergunta pelo tempo, ele já nos é dado de alguma maneira como um ‘isso’, já possui um “lugar” junto a nós, como um quê, pelo qual questionamos. Esse lugar, porém, se questionado assim, mediante a fórmula metafísica tradicional pelo “o que é?”, parece o mesmo de tudo mais: árvores, casas, ruas, vizinhos, sistema financeiro, impressoras e tempo. A questão pelo tempo, no entanto, não se identifica com a pergunta pelo que é árvore, o que é cidade, o que é bolsa de valores. Heidegger se depara com a questão pelo tempo quando procura pensar “o ente na totalidade”, ou, em outras palavras, o sentido do ser em geral ou a possibilidade de lidarmos *simultaneamente* com tantos entes tão diferentes entre si. Como se dá, porém, essa passagem do tempo como um ‘o que’ para o ente na totalidade?

Em suas investigações, o filósofo não ignora a tradição que buscou pensar o tempo. O diálogo que estabelece tem como principal interlocutor Aristóteles. Para Heidegger, as tradicionais teorias sobre o tempo se desenvolveram a partir das

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, 1924.

investigações aristotélicas sem, no entanto, levarem sempre em conta o que preocupou o pensador grego em primeiro lugar. Ele denuncia que, partindo do pensado por Aristóteles, essas teorias pressupõem uma linha sequencial e infinita de agoras, desde um passado infinito em direção a um futuro infinito; os “agoras”, homogêneos e idênticos, poderiam ser contados, e o são, “objetivamente”, na passagem do ponteiro do relógio e são levados em consideração em toda divisão de tempo.

Heidegger retorna a Aristóteles, ao questionamento que o filósofo dirigiu ao tempo, investigando como o tempo possibilita a compreensão do que é, e como essa compreensão, por sua vez, só se dá com o acontecimento da existência humana; contrapõem-se, assim, a investigação que busca determinar o tempo junto às categorias (cujo correlato no senso comum é a noção do tempo que passa) e a pergunta pelo nexos ontológico entre temporalidade e existência. A questão heideggeriana pelo tempo não resulta, nem pode resultar, em uma teoria sobre o tempo substantivo, *aquilo* “em que” os eventos ocorrem. Isso significa que o tempo será questionado em seu dar lugar a tudo que é, tudo que *vem a ser*, mas não como um “o que” último a partir do qual todas as coisas são, não como o recurso da contagem dos eventos (mudança, movimento): tempo soa, em Heidegger, como o próprio aparecer, como a dinâmica do aparecer do que aparece. Desloca-se o tema: daquilo “que” aparece, o ente, para o aparecer mesmo, modo de dar-se.

À primeira vista parece que esse tempo não tem nenhuma relação com o tempo com que lidamos constantemente: com a contagem das horas. No entanto, o modo como *nós* lidamos com o tempo cotidianamente (um acompanhar fixando o que aparece) Heidegger diz ser derivado do tempo originário, horizonte de tudo que é (o aparecer ou vir a ser enquanto tal). Essa derivação não é de modo algum arbitrária, imposta de fora, mas desdobramento do próprio modo de se dar da temporalidade, um desdobramento do nosso existir que, de acordo com o filósofo, como veremos (no primeiro capítulo desta dissertação), é compreensão: de tempo, de tempo como passagem das horas, de tempo como possibilidade de tudo que é, de tudo que é em geral. Ou seja, porque já dispomos de tempo, no sentido de ser ele horizonte para nosso ser junto a entes, damos tempo aos entes que vêm ao encontro, contando, quantificando.

Ora, nada disso é claro por si mesmo, e o esforço de identificar as dificuldades do diálogo heideggeriano com o “fenômeno” do tempo e com a tradição que o enfrentou merecem a dedicação de novas tentativas. Além disso, se *Ser e tempo*<sup>2</sup> é a obra em que se demarca o primeiro posicionamento rigoroso do filósofo quanto ao tema, cabe perguntar pelo sentido e limite dessa posição filosófica. Temos, assim, dois passos conectados, mas diversos. Primeiro, esclarecer dificuldades intrínsecas ao problema, enfrentadas por Heidegger (isso implica algo de seu debate com a tradição). Segundo: examinar as linhas de força de sua elaboração, tendo ST como centro (e limitando-nos a essa época do pensamento do filósofo).

Uma das dificuldades do tema do tempo é justamente o fato que nós já sempre contamos com ele. Nós o celebramos, lamentamos, amaldiçoamos, requisitamos. Nós lidamos com tempo mesmo quando não o medimos, mesmo quando não o contamos. No entanto, toda vez que precisamos tematizá-lo, ele sai dessa lida mais imediata, dessa compreensão prévia, e não para compreender o que tornou ela possível, em primeiro lugar, mas salta para outra compreensão derivada, formal e generalizante. Essa compreensão formal e geral tem por base os diversos modos nos quais o tempo foi tratado historicamente (ou seja, de como o tempo foi tratado desde tempo) pela filosofia, pelas ciências, e que assumiram o valor de fundamento.

Trata-se, então, em ST, ao questionar o sentido do ser em geral através da analítica existencial do ente cujo modo de ser é compreender ser, de *destruir a história da ontologia*, e “[...]perguntar de saída se, e até onde, no curso da história da ontologia, a interpretação de ser está tematicamente articulada com o fenômeno do tempo [...]” (HEIDEGGER, 2015, p. 61). Embora nos mostre explicitamente o tempo como horizonte da questão do sentido do ser e anuncie como a articulação temporal é a mesma que leva o ser-aí (*Dasein*, designação de Heidegger para nosso ser), ontologicamente, a se interpretar intratemporalmente, o tempo só volta como tema após os parágrafos sobre o cuidado, quando então a exposição da existência encontra a temporalidade como seu sentido. Dessa forma, o que num primeiro momento é aprendido quase que formalmente, só vai ser esclarecido com

---

<sup>2</sup> Doravante referenciado com a abreviatura ST.

a revelação das ekstases e suas articulações. É o que ocorre com o caráter formal do *ser do ser-aí ser sempre meu*, que Heidegger nos chama atenção no parágrafo 25 para que não seja tomado como o meu de um eu, e cuja unidade, cuja si-mesmidade, se fará compreensível tão somente com a temporalização da temporalidade.

Com o objetivo de elucidar o sentido do conceito existencial de “temporalidade” e sua ligação com a ideia de “horizonte da compreensão de ser”, faremos, não necessariamente nessa ordem, a confrontação da concepção tradicional de tempo como temporalidade originária, em *Ser e tempo*, de Martin Heidegger; a conexão entre os ‘existenciais’ que mais estritamente estariam ligados à noção de temporalidade (presumidamente: ser-aí, existência, projeto) e a temporalidade ela mesma; e, por via de consequência, esperamos lançar as bases para o entendimento da conexão entre temporalidade e si mesmo, por um lado, e temporalidade e cuidado, por outro, nos limites do pensamento heideggeriano à época de ST.

Onde esperamos chegar? Qual será o resultado positivo, não certamente original, mas esperadamente autêntico, do presente esforço? Mediante capítulos: 1. Exposição das estruturas existenciais articuladas no cuidado, 2. Concepção e possibilidade da decisão antecipadora e 3. Análise da constituição da temporalidade originária como sentido ontológico do cuidado; chegar a: a) conceber os modos da abertura de sentido da compreensão de ser, b) compreender como o cuidado pode apropriar-se de si temporalmente e c) expor como a temporalidade originária articulada em seus momentos estruturais é horizonte para a compreensão de ser tanto própria quanto impropriamente.

Conceitualmente, porém, resta um problema introdutório. Heidegger, pelo que podemos antecipar, responde à tradição e examina o fenômeno do tempo em estreita conexão com o modo de ser do “ente que nós mesmos somos”. Ora, em princípio, isso não é diferente do que fez a tradição. Aristóteles – ao ligar tempo a movimento e mudança, em *Física IV-14* – pergunta se só há tempo quando há alma. Agostinho, *Confissões X e XI*, liga tempo à memória e à vida humana. Em Kant, o tempo é visto como forma da intuição sensível; portanto, forma de receber os dados da sensibilidade. O que é diferente na investigação da ontologia

fundamental de Heidegger? Resposta: justamente o modo de compreender o ser e o lugar ontológico do ente que somos. Negativamente, o ser-aí “não é um ente entre outros”, e isso exige que o ser desse ente seja examinado, para que se entenda o que significa conectar tempo a existência. Positivamente, o ser-aí compreende ser, existe – e essas designações ontológicas devem ser esclarecidas, para que o projeto desta dissertação não pareça confundir a temporalidade da existência com a compreensão do tempo que caracterizaria a essência do ser humano racional. A chave é, pois, antecipar, em traços breves, o sentido do ser do ser-aí mediante os conceitos de “compreensão de ser” (*Seinsverständnis*) e “existência” (*Existenz*).

Na filosofia heideggeriana, ao menos à época da publicação de *Ser e tempo* (1927), tempo é o sentido da compreensão de ser, horizonte no qual toda e qualquer compreensão e interpretação de ser se faz possível (HEIDEGGER, 2015, p. 55). *Seinsverständnis*, diz o filósofo, é o modo como existimos: “A compreensão de ser é em si mesma uma determinação de ser do ser-aí” (HEIDEGGER, 2015, p. 48)<sup>3</sup> e não se confunde com conhecimento, entendimento, conceituação, com uma articulação intelectual: é prévia a tudo isso. Tem, pois, em Heidegger, antes esse sentido mais “prático”, e certamente não teórico, de poder alguma coisa, e mesmo de já poder alguma coisa ainda quando não fazemos nada: está-se envolvido com a tarefa mundana de existir, junto aos entes, antes mesmo de nos perguntarmos o que é este ou aquele ente, este ou aquele estado de coisas. Compreensão de ser significa antes estar na possibilidade de lidar, de que modo for, com diferentes entes em seus diferentes sentidos: por existir como compreensão de ser é que podemos, entre outras coisas, perguntar “o que é?” sobre o que não sabemos, sobre os entes em geral, sobre nós mesmos.

Por isso, quando se diz que o tempo possibilita a compreensão do ente na totalidade, não se está afirmando que é um recurso de inteligibilidade, do qual se pode dispor para tornar possível, somente então, compreender o ente na totalidade. Compreender o ente na totalidade, o sentido do ser em geral, vem antes de todo e qualquer comportamento, inclusive da investigação (ontológica ou científica ou cotidiana). Trata-se do modo como já desde sempre existimos, como já sempre nos

---

<sup>3</sup> E ainda: “O ser-aí é de tal modo que, sendo, realiza a compreensão de algo como ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 55); “[...]ser-aí, que se perfaz no movimento de compreensão de ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 55).

movemos. Não há um momento em que, existindo, não compreendemos ser e então passamos a compreender; existir significa que já compreendemos ser, que já compreendemos que ser não é ente, que somos compreensão. Nesse sentido, a pergunta pelo tempo em Heidegger é indissociável da pergunta por nosso modo de ser, a compreensão de ser.

Se em algum momento a estrutura interna do ser-aí será dita como ser-no-mundo, e este esclarecido por disposição de humor/tonalidade afetiva (*Befindlichkeit*), compreensão (*Verstehen*) e discurso (*Rede*), o segundo item não se deve sem mais igualar a *Seinsverständnis*. Segundo nos parece, não haveria sentido na insistência de Heidegger sobre compreender ser, sem menção a *Befindlichkeit* e *Rede*, se de algum modo *Seinsverständnis* já não apontasse para o todo e a unidade do ser-aí, isto é, também para o todo e a unidade da tríplice estrutura do ser-no-mundo. Em resumo, parece-nos que porque existimos e porque isso significa compreendermos ser, somos ser-no-mundo, dispostos ou afinados em humores, compreendedores interpretando os entes sob o modo “isto como martelo”, e falantes. Por isso, a estratégia conceitual desta dissertação equipara *Seinsverständnis* muito mais a diferença ontológica, como expressão geral do ser do ser-aí, que a um dos componentes estruturais do ser-em, instanciação do ser-no-mundo. Como podemos ver nessa passagem de *Os problemas fundamentais da fenomenologia*<sup>4</sup>:

O ser-aí sabe de algum modo de algo do gênero do ser. Ele compreende, se é que ele existe, ser e se comporta em relação ao ente. A diferença entre ser e ente *está*, ainda que não seja sabida expressamente, latentemente *presente* no ser-aí e em sua existência. A diferença *está aí*, isto é, ela possui o modo de ser do ser-aí, ela pertence a existência. Existência significa por assim dizer “ser na realização dessa diferença. (HEIDEGGER, 2012, p. 462).

Assim, se ‘compreensão de ser’ nos constitui ontologicamente, e não é um dos ‘atos’ que exercemos, sua relação com a temporalidade deve ser essencial, visto que a temporalidade é, conforme o § 65, de *Ser e tempo*, ‘sentido ontológico’ do ente que somos. Desse modo, conduziremos nossa investigação, de como a temporalidade esclarece o ‘horizonte da compreensão de ser’, mediante, primeiramente, um exercício de aproximação e compreensão dos componentes

---

<sup>4</sup> Doravante, PFF.

nucleares do 'ser-no-mundo' (mundanidade, quem e ser-em), pelos quais Heidegger primariamente determina nosso modo de ser, e pela formulação do cuidado (*Sorge*), título geral para o modo de ser específico do ser-aí; tudo isso a fim de apreender e distinguir o modo ontológico do nosso existir frente ao modo substancializado que colocamos à base de nossas interpretações. Para tanto, estabeleceremos a conexão entre os existenciais mais estritamente ligados à noção de temporalidade (presumidamente: ser-aí, existência, projeto) e a temporalidade.

A liberação dos existenciais como movimento de compreensão de ser pretende mostrar que, como temporalidade, nos conjugamos enquanto um *como* (o como da *Seinsverständnis*) e não enquanto um 'o quê'. Para essa distinção, devemos nos manter sempre em alerta, pois somos sempre levados para uma interpretação do ser, do tempo e de nós mesmos como entes simplesmente dados, "presentes no mundo". No segundo momento do nosso trabalho, veremos como estamos na possibilidade de compreender que o horizonte a partir do qual nos damos a nós mesmos não é outro, não se dá de outra forma a não ser no próprio movimento de virmos a sermos quem somos, *entre* um porvir e um ter sido indeterminados (trata-se da decisão antecipadora). No terceiro e último momento, veremos como esse movimento é a própria temporalidade se temporalizando através das ekstases – porvir, vigor de ter sido e atualização – que lhe são estruturantes, e como a temporalidade repercute retroativamente sobre as articulações do ser-no-mundo e do cuidado.

Advertimos que nesse esforço, guiado essencialmente por *Ser e Tempo* e obras cronológica e tematicamente próximas, não problematizaremos a proposta do projeto filosófico heideggeriano, anunciada no início da obra, e seu não acabamento. Nos propomos nesse trabalho a compreender como Heidegger chega a liberar a compreensão de ser do primado da subsistência de um "em si", a ponto de poder perguntar, a ponto de estar na possibilidade de lidar com o tempo como o "aparecer do que aparece", como a própria dinâmica do acontecimento que nos dá a nós mesmos *a cada vez*.

## 1. DA COMPREENSÃO DE SER AO CUIDADO – AS ESTRUTURAS FUNDAMENTAIS DO SER-AÍ

Neste primeiro capítulo, analisaremos como Heidegger estabelece e articula alguns dos existenciais do ser-aí, sem deixar de lado, com isso, a necessidade de repetir a questão do ser, e de trazer à lembrança a diferença entre ser e ente. Os existenciais que julgamos necessário analisar são: existência, compreensão, ser-no-mundo e cuidado. A escolha desses existenciais é justificada devido à importância e à necessidade de compreendermos as estruturas da fórmula do cuidado, que nitidamente são temporais: *anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-em- (no mundo) -como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo)*. Com essa investigação, nossa pesquisa ganha, nesse primeiro momento, elementos necessários para a interpretação da compreensão de ser como a abertura característica de nossa existência e do cuidado como a totalidade do todo estrutural do nosso ser-aí. À medida que essa interpretação é desenvolvida, estimamos que ficará cada vez mais clara a essencialidade da temporalidade originária como horizonte.

### 1.1 Diferença ontológica e compreensão de ser

#### 1.1.1 Sobre a diferença entre ser e ente

Em *Ser e Tempo*, Heidegger traz à luz o esquecimento da questão do ser e as consequências desse esquecimento na filosofia. Embora sempre nos movamos em uma compreensão do ser e embora o ser sempre tenha despertado questões, nossas respostas, no entanto, de acordo com o autor, sempre foram no horizonte dos entes. Isso porque, segundo Heidegger, o ser é sempre ser de um ente. Quando dizemos que algo é, o que vemos é esse algo, e não o “é”. Quando perguntamos o que é esse algo podemos dizer que ele é grande, leve, meu, está aqui. Mas o que podemos responder sobre o é? Nós nem mesmo listamos o é ao caracterizar o que temos diante de nós. O é, o ser, o sendo da coisa, parece ter que se dar “antes”, é condição para que a coisa seja a coisa que é. Então, quando a filosofia perguntou sobre o ser, sobre esse é, ela olhou para as coisas que são,

para os entes, e perguntou o que nesses entes correspondia a esse ser. É mais, quando perguntou o que é ser, ela não viu o é, mas perguntou por algo que o ser (que o é) ilumina. Via de regra, quando a tradição filosófica questionou o ser, a própria maneira de perguntar, e, portanto, as respostas a essa pergunta, já se deram no interior de uma interpretação do ser ao nível dos entes, ou seja, como se o ser “fosse” encontrado do mesmo modo que encontramos os entes. Dizer como questionamos o ser, como respondemos a esse questionamento, como compreendemos o ente a cada vez em seu ser, não é mero modo de escrever, mas indica a intimidade dessa questão conosco, que questionamos. Não se trata, desse modo, de uma questão teórica ou abstrata, mas um modo de ser que já desde sempre somos.

Compreendemos como ente, de acordo com Heidegger, tudo que possui determinações nos campos de sentido, “[...] tudo aquilo de que falamos dessa ou daquela maneira” (HEIDEGGER, 2015, p.42), tudo o que podemos definir, que “[...] pode ser interpelado discursivamente e discutido com o ‘*e/le é*’ de tal e tal modo” (HEIDEGGER, 2012, p. 32). Ente é mesa, é sonho, é deus, é estado. Cada ente tem suas características específicas, que o definem e o distinguem essencialmente de outros entes. Sabemos que mesa não é sonho, que sonho não é deus, que deus não é estado; contudo, todos compartilham do fato de serem: sabemos que cada um é, foi ou será. É do fato desse compartilhar que Heidegger afirmará que a questão do ser, “[...] que deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles” (HEIDEGGER, 2015, p.37) e que “[...] inquietava o filosofar antigo” (HEIDEGGER, 2015, p.37) foi levantada a fim de saber sobre esse “é”, dito expressamente ou implícito, comum a todos os entes. Por conta disso, percebemos que as respostas sobre a questão do ser (sobre o é) aconteceram no horizonte dos entes, não por uma incapacidade cognitiva de nós que questionamos, mas devido ao próprio caráter do ser de se velar e deixar se manifestar o ente.

Em Heidegger, a questão do ser é, na verdade, a questão sobre o sentido do ser. De acordo com o autor: “Por vivermos sempre numa compreensão de ser e o sentido de ser estar, ao mesmo tempo, envolto em obscuridade, demonstra-se a necessidade de princípio de se retomar a questão sobre o sentido de ‘ser’” (HEIDEGGER, 2015, p. 39). Sentido, tal como aqui mencionado e elaborado no §

65, de ST, “[...] é o contexto no qual se mantém a possibilidade de compreender alguma coisa, sem que ele mesmo seja explicitado ou, tematicamente, visualizado” (HEIDEGGER, 2015, p. 408). O esclarecimento sobre o que seja sentido e a recondução da questão pelo ser a ele, nos faz entender que perguntar “o que é o ser?” é exigir uma definição, é exigir do ser que ele se dê em determinações, o que Heidegger nos diz não ser possível, conforme uma citação em nota que ele faz de Pascal, no primeiro parágrafo de ST: “Não se pode tentar definir o ser sem cair no seguinte absurdo: quer se exprima, quer se o subentenda. Porquanto, para definir o ser seria preciso dizer o é, e assim empregar a palavra definida para a sua própria definição” (HEIDEGGER, 2015, p. 39). Ao perguntar, dessa maneira, o que o ser é, de saída já não estamos mais no horizonte do ser, já se fecha para nós a possibilidade de saber algo sobre o é. Qualquer resposta que venhamos a dar a essa pergunta já fala sobre *o que é*, já usa o é para definir, já salta sobre o é, pois falamos sobre ente e não sobre ser. O que se busca é colocar a questão do ser de tal modo que se irrompa o âmbito desde o qual ela é possível.

Diferente da ontologia antiga, Heidegger não vai procurar um “é” comum a todos os entes, um *quid* que todo ente possuiria (HEIDEGGER, 2012, p. 32), mas o ‘desde onde’ o ente e aquilo que se pode falar dele podem ter sentido. Sobre isso, nos fala Heidegger em PFF:

Todo ente possui um modo-de-ser. A questão é saber se esse modo-de-ser possui em todo ente o mesmo caráter – como pretendia a ontologia antiga e como, no fundo, o tempo subsequente precisou continuar afirmando até hoje – ou se os modos de ser particulares são mutuamente diversos. Quais são os modos de ser fundamentais? Há uma multiplicidade? Como é possível a variedade dos modos de ser e como ela é compreensível a partir do sentido do ser em geral? Como é que se pode falar, apesar da variedade dos modos de ser, de um conceito uno de ser em geral? Essas questões podem ser resumidas no problema das modificações possíveis do ser e da unidade de sua variedade (HEIDEGGER, 2012, p. 32).

Vemos, nesta citação, que dizer que “o ser é sempre o ser de um ente” não significa que o ser dos entes se dê do mesmo modo “em todo ente”. Para Heidegger, são diversos os modos de ser em que um ente pode ser interpretado. A tradição, segundo o pensador, nivelou todos a um único modo de ser em geral. Heidegger, porém, afirma que não há um único modo de ser, mas um *sentido* do ser em geral que abarca todos os modos de ser dos entes. A compreensão dessa

multiplicidade não é possível com base em um caráter comum que todos os entes teriam, mas pela temporalidade que “possibilita a diferencialidade entre ser e ente” (HEIDEGGER, 2012, p. 31). Isso significa que o tempo é o horizonte desde o qual podemos compreender os diferentes modos de ser em que os entes vêm ao nosso encontro. O sentido do ser em geral é a unidade dos diversos modos de ser dos entes que possibilita que cada ente seja do modo que é, em referência uns aos outros: de uma aula, de um computador, de um aplicativo de reuniões virtuais, de um texto a ser lido. Porque compreendemos o sentido do ser, interpretamos os entes em seus diversos modos.

Ao tematizar o sentido do ser, Heidegger pergunta pelo horizonte desde o qual a própria questão faz sentido. O esquecimento dela, que aludimos no início, aparece então como o próprio movimento do ser, de acordo com o qual vemos e falamos do que o ser possibilita, daquilo que ele ilumina, e não nos voltamos para a própria luz, pra origem, que está “antes”, originariamente a todo modo de ser. Assim, junto com o esquecimento da questão do ser, com a não colocação da questão sobre o sentido do ser, portanto, tampouco se levou em consideração a diferença entre ser e ente, a posteriormente nomeada diferença ontológica. Diferença essa que não se dá ao modo da diferença entre dois entes, em suas categorias e propriedades, mas entre o ente e o campo de sentido que lhe torna cada vez possível ser tal como é. Em PFF, lemos que:

Precisamos poder levar a termo inequivocamente a diferença entre ser e ente para que possamos transformar algo assim como o ser em tema de investigação. Esta distinção não é arbitrária, mas é justamente por meio dela que se conquista pela primeiríssima vez o tema da ontologia e, com isso, da própria filosofia. Nós a designamos como diferença ontológica, isto é, como a cisão entre ser e ente. [...] Com esta distinção entre o ser e o ente e com a escolha do ser como tema, saímos em princípio da região do ente. (HEIDEGGER, 2012, p. 31).

Heidegger evidencia, como podemos ver, que não podemos nos mover de modo próprio no âmbito da compreensão do ser enquanto não formos capazes de compreender a distinção entre ser e ente, enquanto não compreendermos o que significa essa diferença mesma. Distinção essa que não é um recurso metodológico imposto por Heidegger, mas, enquanto estrutural, é condição para uma interpretação possível de ser sem considerá-lo mais uma vez como ente. Pretender tematizar a compreensão de ser na qual nos movemos requer, necessariamente,

compreender a diferença entre ser e ente. Sem jogar luz sobre essa diferença estamos fadados às interpretações no domínio do ente e às aporias alegadas pela tradição (das quais falaremos mais adiante) de se perguntar sobre o ser.

A não tematização da diferença entre ser e ente não significa que não possamos pensá-la ou que já não lidemos com ela. Na verdade, conforme depoimento de Gadamer, em seu livro *Hermenêutica em retrospectiva*, Heidegger disse que “Essa distinção não é de modo algum feita por nós”. (2007, p. 92), mas já moramos nela, “[...]somos colocados nessa diferenciação, nessa diferença” (2007, p. 92). Isso significa dizer que quando dizemos “flor vermelha”, por exemplo, compreendemos o que é flor e o que é vermelho e sabemos que vermelho não é uma flor, que flores não são cores, apesar de ambas “serem”. O é dá lugar a elas e, no entanto, ele não se confunde com elas. Isso não demanda de nossa parte nenhum esforço intelectual. A flor já nos aparece vermelha em um campo florido pelo qual passeamos. Não apreendemos primeiro o que é flor, o que é vermelho e somamos esses elementos para só então aparecer para nós algo como uma flor vermelha. Seu ser já se deu, já se abriu, e somente nessa abertura, na qual moramos, é que algo flor vermelha pode aparecer enquanto flor vermelha. Nesse sentido, compreendemos a afirmação heideggeriana de que essa diferença de modo algum é feita por nós: como poderíamos fazer a abertura, a totalidade na qual toda compreensão e possibilidade de ver e fazer alguma se dá?

Quando topamos com algo que não conhecemos (algo em que tropeçamos, algo que alguém nos contou, algo que aconteceu num país distante), podemos não saber nada sobre esse algo; todavia, sabemos que esse algo é (foi ou será), que ele já se apresentou a nós, e perguntamos, podemos perguntar, pelo seu como, sua constituição. Na lida com o ente, podemos perguntar “O que é isso que é?”. A tradição filosófica é herdeira desse modo de lidar. De acordo com Heidegger,

Quando Tales responde a pergunta sobre o que seria o ente e diz “água”, ele explica aquilo que o ente seria enquanto ente. Na questão, ele compreende algo assim como ser; na resposta, porém, ele interpreta o ser como um ente. Este tipo de interpretação do ser permaneceu usual por longo tempo na filosofia antiga, mesmo depois dos progressos essenciais na formulação do problema que aconteceram em Platão e Aristóteles. No fundo, essa interpretação é até hoje usual na filosofia. (HEIDEGGER, 2012, p. 462).

Essa citação referente a Tales torna possível entender, agora mais claramente, o que dizíamos no início desse texto: compreendemos ser sempre e a cada vez; compreendemos ser quando questionamos o sentido de tudo que é, no entanto, tendemos a compreender ser também como um ente, como o que é aberto pela própria compreensão de ser. Para Heidegger, a tradição filosófica segue na esteira dessa compreensão e, quando de fato realiza a pergunta pelo ser, responde ao nível dos entes. É essa tradição que motivará, por assim dizer, a tarefa de uma destruição da história da ontologia.

### 1.1.2 Ser-aí como compreensão de ser

No § 6, de ST, ao falar da tarefa de uma *destruição da história da ontologia*, Heidegger nos fala da tendência a decair no mundo em que somos e estamos e de interpretarmos a nós mesmos pela luz que dele emana (HEIDEGGER, 2015, p. 59). O projeto heideggeriano de destruição visa justamente um “nadar contra a corrente” a fim de retornar à experiência de origem da nossa compreensão e interpretação. De acordo com o filósofo alemão, interpretamos a nós mesmos da mesma maneira que interpretamos os entes com os quais lidamos no mundo, ou seja, interpretamos a partir de um horizonte específico, comumente proporcionado pela tradição a qual estamos atrelados, mesmo que essa tradição não seja explicitamente apreendida. Podemos ler em Kahlmeyer-Mertens que o projeto heideggeriano de desmonte da tradição

[...] permite o exame de seus conteúdos, a indicação de seus *preconceitos* e a busca por livrá-la da ação enrijecedora desse repertório conceitual que, por séculos, estiveram a ela agregadas obstruindo-lhe a compreensão do sentido do ser e obstaculizando abordagens da questão ontológica em outras bases (2015, p. 72).

Podemos perceber que a proposta desse projeto é ao mesmo tempo uma denúncia desse movimento em que desde sempre já estamos: de enrijecimento de conceitos e restrição da compreensão. E é porque sempre nele já estamos que há sempre a necessidade de novamente “destruir” e “retornar”. Não há, pois, uma destruição definitiva e um retorno à uma origem inabalada, que, enquanto tais, cumpriram o papel dessa tradição que o filósofo quer “destruir”. Para o Heidegger,

A tradição assim predominante tende a tornar tão pouco acessível o que ela “lega” que, na maioria das vezes e numa primeira aproximação, ela o encobre e esconde. Entrega o que é legado a responsabilidade da evidência, obstruindo, desse modo, a passagem para as “fontes” originais, de onde as categorias e os conceitos tradicionais foram hauridos, em parte de maneira autêntica e legítima (HEIDEGGER, 2015, p. 59).

Daqui depreendemos que lidamos junto aos entes na evidência em que eles nos aparecem e em uma indiferença pelos diferentes modos de ser. Em geral, não pensamos, e cotidianamente não precisamos pensar, em como tantos entes tão diferentes, nós entre eles, fazem sentido conjuntamente tão prontamente. Não precisar pensar quer dizer que eles já nos aparecem solicitando uso sem que necessariamente tenhamos que apreender suas características específicas e conexões com os outros entes ao redor. Essa significância já foi previamente doada. Para o filósofo, nós já herdamos esse modo de lidar com o ente da tradição em que fomos lançados, não por obra de um artifício qualquer, mas de acordo com nosso próprio modo de ser. Heidegger proporá uma investigação que abale a evidência e a rigidez “[...] de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados” (HEIDEGGER, 2015, p. 61) a fim de atentarmos para a inspiração do ser, uma vez que já residimos, sempre e em toda parte, na correspondência ao ser do ente (HEIDEGGER, 1999, p. 36). Atento à inspiração do ser, ou a questão pelo sentido do ser, o autor nos diz que há diferentes modos de ser, que, numa investigação filosófica, não podem ser nivelados.

De acordo com o filósofo, é próprio do nosso modo de ser cotidiano que, ao sermos perguntados sobre o ente, respondamos como o que está diante de nós, a mão, em uma neutralidade de uso e contextos em que podemos encontrá-los constantemente disponíveis, presentes à vista (HEIDEGGER 2003, p. 315). É como se nos relacionássemos com poemas, montanhas e liquidificadores, e com a gente mesmo, indistintamente, como coisas dadas, dispostas diante de nós para que a elas possamos retornar a qualquer momento. Não nos comportamos deste modo, mas respondemos como se assim fosse. Não nos comportamos deste modo porque, conforme Heidegger nos mostra no §. 12, de ST, “[...] o modo mais imediato de lidar não é o conhecer meramente perceptivo e sim a ocupação no manuseio e uso, a qual possui um ‘conhecimento’ próprio” (HEIDEGGER, 2015, p. 115), ou seja, a resposta que damos quando perguntados sobre o ente já saiu da lida mais

imediate na qual os entes vêm ao encontro, já se fixou com as tradicionais tendências de interpretação que encobrem o fenômeno da ocupação e se tornou disponível a nós como ente simplesmente dado.

Heidegger dirá que isso se dá por não vermos os *modos fundamentais de abertura do ente* e só lidarmos com o que aparece em meio a essa abertura (*Erschlossenheit*). Para Heidegger, ao respondermos que os entes que lidamos no mundo são em geral ‘coisas’, já recorreremos a uma *caracterização ontológica prévia*, na qual estão presentes noções como *coisalidade e realidade* (HEIDEGGER, 2015, p. 116). Desse modo:

[...] a explicação ontológica encontra sempre e constantemente, caracteres ontológicos como substancialidade, materialidade, extensão, justaposição, etc. Nesse ser, o ente que vem ao encontro na ocupação permanece, logo de saída, velado pré-ontologicamente (HEIDEGGER, 2015, p. 116).

Na citação, temos o indicativo de que substancialidade, extensão e justaposição, são propriedades que atribuímos aos entes, isoladamente, em uma investigação teórica, na qual parece ser indiferente a ocupação e o contexto a partir do qual eles emergem. Na mesma citação, Heidegger nos diz, no entanto, que primariamente o ente se dá na ocupação, no uso que dele fazemos enquanto utensílios, para só então poder ser objeto para um conhecimento teórico. Nós nos sentamos, escrevemos, tomamos água, nos ocupando com cadeiras, canetas e garrafas sem necessariamente lidar com as propriedades desses entes, que só numa impossibilidade do uso podem vir a ser tomados isoladamente como entes simplesmente dados em um certo sentido. O ente descoberto no uso é fixado, ou seja, tem fixadas suas características que o habilitaram para o uso a cada vez, tornando o assim disponível, como algo constante e previamente dado. Em geral, não questionamos o modo de ser do ente simplesmente dado e assim não o reconhecemos como o que foi fixado e disponibilizado desde e para o uso possível. Não nos atemos ao modo de ser desse ente que tem na utilização seu modo de ser originário, só nos ocupamos dos entes porque compreendemos previamente a ‘ocupabilidade’ enquanto tal.

Mas o que essa caracterização da diferença entre ente simplesmente dado e ente intramundano descoberto na ocupação, que será retomada mais tarde, nos fala sobre a diferença entre ser e ente e a questão sobre o sentido do ser? Nosso

objetivo é justamente evidenciar que, entendendo os entes tão somente como entes simplesmente dados, parece não ter lugar a questão pelo sentido do ser, e nosso modo de lidar mais cotidiano parece confirmar essa impressão. Ser, porém, não é o dar-se simplesmente dos entes; pelo contrário, ser simplesmente dado é um modo de ser possível, que, por sua vez, não se confunde com o ente que é simplesmente dado. Podemos ver com Heidegger que

[...] há algo que *precisa* se dar, para que tornemos acessíveis para nós o ente enquanto ente e possamos nos comportar em relação a ele, algo que em verdade não é, mas que precisa se dar, para que efetivamente experimentemos e compreendamos algo assim como o ente. Só conseguimos apreender o ente enquanto tal, o ente enquanto ente, se compreendemos algo assim como ser. Por mais que de início a compreensão se dê de maneira tosca e não conceitual, se não compreendêssemos o que realidade efetiva significa, então o ente efetivamente real permaneceria velado. Se não compreendêssemos o que significa realidade, então o ente real permaneceria inacessível. Se não compreendêssemos o que significa vida e vitalidade, então não conseguiríamos assumir um comportamento em relação ao vivente. Se não compreendêssemos o que é existência e existencialidade, então nós mesmos não conseguiríamos existir enquanto seres-aí. Se não compreendêssemos o que é consistência e o caráter daquilo que é consistente, então as ligações geométricas consistentes *ou as relações numéricas permaneceriam cerradas*. Nós precisamos compreender realidade efetiva, realidade, vitalidade, existencialidade e consistência, para que possamos nos comportar positivamente em relação ao efetivamente real, ao real, ao vivente, ao existente e ao consistente. *Nós precisamos compreender o ser para que possamos nos ver entregues a um mundo que é, a fim de existir nele e de poder ser o nosso próprio ser-aí* essente. Nós precisamos compreender realidade efetiva antes de toda experiência daquilo que é efetivamente real. Em relação a experiência do ente, essa compreensão de realidade efetiva ou ser no sentido mais amplo possível é *anterior*. A compreensão prévia do ser anterior a toda experiência fática do ente não significa naturalmente que precisaríamos ter antes um conhecimento explícito de ser para experimentar um ente teórico ou praticamente. Nós precisamos compreender ser – ser que não pode ser ele mesmo chamado um ente, ser que não ocorre entre outros entes enquanto ente, mas que, contudo, precisa se dar e de fato se dá na compreensão de ser (HEIDEGGER, 2012, p. 20).

Percebemos nesse excerto que a abertura do campo de sentido já deve ter se dado para que o ente apareça enquanto ente: algo como a ‘ocupabilidade’ e a presença à vista já são previamente compreendidas para que o ente se dê na ocupação e seja posteriormente sedimentado nas interpretações legadas pela tradição como presente à vista (CASANOVA, 2017). O ‘conhecimento próprio’,

aludido na citação sobre o modo mais imediato de lidar, não se refere de forma alguma a “um conhecimento de propriedades entitativas dos entes, mas uma determinação da estrutura de seu ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 115). Essa abertura do campo de sentido que possibilita a lida com o ente na qual ele pode ser interpretado como ‘isso ou aquilo’, originariamente ou derivadamente, como utensílio ou como presente à vista, é a compreensão de ser. A compreensão de ser, abertura horizontal na qual faz sentido descobrirmos entes na lida mais imediata do seu uso possível, longe de ser uma das nossas capacidades intelectuais, perfaz fundamentalmente nosso modo de ser.

Heidegger nomeia essa experiência característica de nós mesmos, desse ente que existe compreensivamente, de ser-aí<sup>5</sup> (*Dasein*). O ser-aí não tem o modo de ser dos entes simplesmente dados nem o modo de ser dos entes descobertos na ocupação, antes ele é abertura, o poder diferenciar ser e ente, a partir do qual entes podem aparecer enquanto tais. De acordo com o filósofo:

O ser-aí não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, ele 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 do ser-aí a característica de, em seu ser, isto é, sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser. Isso significa, explicitamente e de alguma maneira, que o ser-aí se compreende em seu ser, isto é, sendo. É próprio deste ente que seu ser lhe abra e manifeste com e por meio de seu próprio ser, isto é, sendo. A compreensão de ser é em si mesma uma determinação de ser do ser-aí (HEIDEGGER, 2015, p. 48).

*Estar em jogo seu próprio ser* significa que, diferente dos outros entes, o ser-aí questiona seu próprio ser e se constitui nesse questionar. Sendo, o ser-aí tem em jogo seu próprio ser e, de acordo com Casanova (2006), a compreensão de ser é o campo de jogo: “O ser-aí possui uma relação compreensiva com o seu ser porque é somente por meio da compreensão que ele encontra campo de jogo no interior do qual pode conquistar esse seu ser” (CASANOVA, 2006, p. 13). Ou seja, seu ser nunca é algo resolvido para ele, mas ele está a todo momento por ser quem

---

<sup>5</sup> Embora a tradução utilizada em nosso trabalho seja a da Márcia Sá Cavalcante, optamos por considerar, no tocante a termos fundamentais, diferentes traduções dentre tradutores autorizados. Entendermos que a tradução escolhida, e referenciada pelo termo original, suscitará menos dúvidas de interpretação quanto ao que se pretende no presente trabalho.

se é nos limites da compreensão de ser que lhe é constitutiva e tem nesse ‘se’ a abertura para o encontro com todo e qualquer ente.

*A relação de ser para com seu próprio ser*, de se compreender em seu ser, isto é, *sendo*, indica uma distinção do ser-aí em relação ao modo de ser dos outros entes, esta chamada por Heidegger de *existência*. Nas palavras do filósofo:

Chamamos existência ao próprio ser com o qual o ser-aí pode relacionar-se dessa ou daquela maneira e com o qual ele sempre se relaciona de alguma maneira. Como a determinação essencial desse ente não pode ser efetuada mediante a indicação de um conteúdo quididativo, já que sua essência reside, ao contrário, em sempre ter de possuir o próprio ser como seu, escolheu-se o termo ser-aí para designá-lo enquanto pura expressão de ser (HEIDEGGER, 2015, p. 48).

Em alemão, conforme explica o autor, comentador e tradutor Marco Casanova (2006) e o próprio Heidegger, no §. 43, de ST, e no §. 7, de PFF, o termo ser-aí (*Dasein*) é usado comumente para se referir aos entes que, de modo geral, se dão diante de nós. Ele corresponde ao conceito latino de *existentia* e é usado como sinônimo de existência. Heidegger, no entanto, consoante com o que ainda será explicitado do ser-aí, reserva existência para o nosso modo de ser, e chama de simplesmente dado ou presente à vista o modo de ser dos entes que aparecem desde o horizonte aberto pelo ente que compreende ser, conforme podemos ver nessa passagem de PFF:

Para Kant e para a Escolástica, a existência é o modo de ser das coisas naturais; para nós, em contrapartida, ela é o modo de ser do ser-aí. Por conseguinte, pode-se dizer de maneira exemplar: um corpo físico nunca existe, mas é presente à vista. Inversamente, o ser-aí, nós mesmos nunca somos presentes à vista, mas o ser-aí existe. Ser-aí e corpo físico são, porém, enquanto um existente e enquanto algo presente à vista, respectivamente entes. Consequentemente, nem tudo aquilo que não está presente à vista é um não ente: ele também pode muito mais existir ou, como ainda veremos, possuir consistência ou ser de um outro gênero ontológico (HEIDEGGER, 2012, p. 47).

Não subsistimos como os entes com os quais nos ocupamos, mas existindo somos o aí, que ainda não esclarecemos como se dá, no qual os entes podem ser. No parágrafo 9, de ST, vemos como Heidegger estabelece, de modo inequívoco, a distinção do nosso modo de ser e o modo de ser dos outros entes:

*A “essência” do ser-aí está em sua existência*. As características que se podem extrair deste ente não são, portanto, “propriedades”

simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela “configuração”. As características constitutivas do ser-aí são sempre modos possíveis de ser e somente isso. Toda modalidade de ser deste ente é primordialmente ser. Por isso o termo “ser-aí”, reservado para designá-lo, não exprime a quididade como mesa, casa, árvore, mas sim o ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 85-86).

A essência do ser-aí é a existência, ou seja, o ser-aí se faz enquanto existe e a compreensão é o modo como essa existência se dá. Em si mesmo o ser-aí não é nada senão o *como existe*. Só somos racionais ou irracionais, bons ou maus, livres ou cativos, à medida que existimos. Assim, toda determinação ontológica desse ente que nós mesmos somos são sempre modos de ser, e nunca propriedades referentes ao modo determinado como nossa existência se desdobrou: propriedades do ser racional, ser social etc.

De acordo com Lévinas (1995), a existência do ser-aí é caracterizada de tal modo [...] que o que está sempre em jogo na sua existência é essa mesma existência, e, nesse sentido, ela, a existência, “equivale à compreensão do ser pelo ser-aí” (LÉVINAS, 1995, p. 78). Isso significa que não estamos diante do ser num estado contemplativo e nem que existindo ainda tenhamos que vir a compreender que existimos, mas existindo estamos abertos à compreensão da existência (LÉVINAS, 1995, p. 78). É nossa existência, sempre e a cada vez, que enquanto compreensão de ser articula o campo de sentido onde o ente aparece enquanto ente. O aparecimento do ente em seu uso possível e sua posterior fixação em um conceito só se dá em virtude da nossa existência, mesmo que ela seja compreendida impropriamente como mais um ente presente à vista, mais um entre os demais entes presentes à vista.

Isso não significa, porém, que o ser dos entes seja algo subjetivo, dependente do nosso entendimento. Compreender o ser dessa forma deriva da substancialização desde a qual o ser foi tradicionalmente determinado. “De acordo com este deslocamento da compreensão de ser, a compreensão ontológica do ser-aí volta-se para o horizonte desse conceito de ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 269). Como vimos no início desse item, temos a tendência de interpretarmos os entes e a nós mesmos a partir do que é legado pela tradição e isso significa que nos interpretamos como um dos entes abertos na compreensão e não como a

compreensão ela mesma: não nos vemos como abertura, mas tão somente como o que aparece desde a abertura. Para Heidegger,

[...] o ser-aí pode muito mais interpretar a si mesmo e ao seu modo de ser [...] ontologicamente com vistas ao ente presente à vista e ao modo de ser da presença à vista. A questão específica sobre a constituição ontológica do ser-aí é mantida de lado e confundida por múltiplos preconceitos que estão fundamentados na existência do próprio ser-aí (HEIDEGGER, 2012, p. 179).

Essa tendência não é algo a ser condenado, superado, mas é constitutiva de quem nós somos, se funda em nossa existência. A possibilidade de nos entendermos de qualquer modo, como horizonte ou desde um horizonte determinado, é prerrogativa de quem compreende ser, é prerrogativa da própria diferença ontológica acontecendo: só ela pode compreender o ser de um ente, sua constituição ontológica, porque só ela compreende ente. Essa prerrogativa leva a que possa aparecer ente: só porque entende o ente enquanto ente e porque compreende ser a diferença de ente, pode compreender ente como isso ou aquilo, como vivo, como flor, como obra de arte, como estado brasileiro, como o sonho de alguém.

Nosso ser, da compreensão de ser acontecendo como a própria diferença ontológica, é espaço para articulação ôntica-ontológica. Nessa articulação o que se articula é ente, o que aparece é ente, a articulabilidade do que é articulado desaparece. Vemos em PFF que

[...] o ser-aí mantém-se cotidianamente, de início e na maioria das vezes, unicamente junto ao ente, apesar de já precisar ter compreendido em meio a esta estada e para tanto o ser. A questão, porém, é que, de acordo com a imersão com o perder-se no ente, tanto em si mesmo, no ser-aí, quanto no ente que o ser-aí não é, o ser-aí não sabe nada sobre o fato de já ter compreendido ser. O ser-aí faticamente existente esqueceu esse anterior (HEIDEGGER, 2012, p. 472).

Daqui derivamos que a compreensão propicia que o ente que compreende ser se compreenda como um dos compreendidos e é por esse motivo que a tradição pôde, estando diante da diferença entre ser e ente, num comportamento filosófico, que advém mesmo a partir dessa diferença, perguntar pelo ser e operar sua entificação. Responder à questão do ser como ente não é, pois, um equívoco da tradição, mas um constitutivo esquecimento da diferença ontológica.

Ao trazer a diferença ontológica, impensada na tradição, para a compreensão de ser, Heidegger põe em questão o tradicional horizonte substancializante em que o ser foi interpretado. Isso significa que o projeto heideggeriano busca o *aí* que, embora seja abertura para tudo o que aparece, a totalidade do todo, não tem nem pode ter o mesmo modo de ser do aberto, do que aparece, nem mesmo uma diferença específica em relação aos outros entes. Esse *aí* não é encontrável a partir de nada que não de si mesmo.

A diferença ontológica não é uma diferença entre um ente originário e entes derivados, ou dos entes e uma propriedade, ou de um fundado e um fundador. No parágrafo 32, de ST, vemos que:

Ao questionar sobre o sentido de ser, a investigação não medita nem ruma sobre alguma coisa que estivesse no fundo do ser. Ela pergunta sobre ele mesmo na medida em que ele se dá dentro da compreensibilidade do ser-aí. O sentido do ser jamais pode contrapor-se ao ente ou ao ser enquanto “fundamento” de sustentação de um ente, porque o “fundamento” só é acessível como sentido, e isso, mesmo que em si mesmo seja o abismo de uma falta de sentido”. (HEIDEGGER, 2015, p. 213).

Ser e ente não possuem posições estanques, mas pertencem um ao outro: ser do ente e ente em seu ser, desde a compreensão de ser desse ente que nós mesmos somos. Nesse sentido, concordamos com Figal quando diz que “[...] ‘ser’ é em Heidegger o indeterminado que, na medida em que é experimentado juntamente com o determinado, se chama ‘ser-aí’. A ‘análise do ser-aí’ é a análise dessa experiência e de suas pressuposições [...]” (FIGAL, 2005, p. 67). A diferença entre ser e ente não é algo efetuado pelo ser-aí, mas estamos situados nesse diferenciar, a partir do qual somos compreensão de ser (STEIN, 2000).

Após o exposto foi possível perceber que o conceito de compreensão heideggeriano *lhe* é bem característico: é a constituição do ser-aí e não algo que ele realiza. Perfazendo sua constituição ontológica, compreensão de ser não é algo exercido por esse ente. Não deve ser confundida com entendimento ou conhecimento, que, por sua vez, se fundam na compreensão. Compreensão enquanto existencial não é um ato da consciência, um esclarecimento racional ou conhecimento, como um teorizar sobre o que é simplesmente dado: compreensão constitui o ser-aí em seu modo de ser. Toda lida com o ente tem por base uma

compreensão de ser, ainda que dela não tenhamos conhecimento. Conhecer ou não conhecer já são modos de lidar com o ente, abertos na compreensão. À luz da compreensão de ser é que um ente pode vir ao encontro como conhecido ou não conhecido. Somente a partir da abertura inaugurada pela compreensão de ser o ente pode ser acessado, descoberto: através da percepção, do conhecimento ou qualquer outro acesso.

Como campo de articulação de sentido, a compreensão de ser nunca é uma abstração estrutural, mas já é sempre fática, no mundo, junto aos entes. Em Casanova vemos que “[...] a compreensão nunca opera em um âmbito de pura idealidade, mas sempre se perfaz a partir do horizonte fático do seu mundo” (CASANOVA, 2006, p. 21). Compreensão é como o ser-aí existe faticamente, de modo não temático e principalmente não temático, no seu lidar mais cotidiano e irrefletido, no uso e manuseio dos entes. Heidegger distingue a facticidade (*Faktizität*) do ser-aí da fatualidade dos entes que encontramos no mundo: “Facticidade não é a fatualidade do *factum brutum* de um ser simplesmente dado, mas um caráter ontológico do ser-aí assumido na existência, embora, desde o início, reprimido” (HEIDEGGER, 2015, p. 194). Ou seja, nossa facticidade difere da fatualidade de um vaso de flor, por exemplo. Em outro texto, anterior à *Ser e Tempo*, chamado *Ontologia (Hermenêutica da Faticidade)*, Heidegger diz que “Facticidade é a designação para o caráter ontológico de ‘nosso’ ser-aí ‘próprio’” (HEIDEGGER, 2013, p. 13) e indica o fato do ser-aí no mundo e o *como se* compreende sendo junto aos outros entes, “O como do ser abre e delimita o ‘aí’ possível em cada ocasião” (HEIDEGGER, 2013, p. 13). No parágrafo 12, de ST, lemos que

O conceito de facticidade abriga em si o ser-no-mundo de um ente ‘intramundano’, de maneira que este ente possa ser compreendido como algo que, em seu ‘destino’, está ligado ao dos entes que lhe vêm ao encontro dentro do seu próprio mundo (HEIDEGGER, 2015, p. 102).

Ser-aí não é junto aos entes como um ente simplesmente dado junto a outro, como a xícara está ‘junto’ do pires. Ser junto só faz sentido porque ser-aí é ao modo da compreensão do sentido dos entes que lhe vêm ao encontro em meio a uma própria compreensão de si. Heidegger nos diz que “Ele é seu aí, no qual ele está presente para si, no qual outros estão concomitantemente aí e com vistas ao qual o à mão e o ente presente à vista vêm ao encontro” (HEIDEGGER, 2012, p. 436).

Ele é a abertura compreensiva, o horizonte de articulabilidade onde os entes e o próprio ser-aí, como este que está junto aos entes e se relaciona com eles, podem aparecer. De acordo com o autor, “O que está em questão para o ser-aí existente em sua existência é o seu ser, e isso significa ao mesmo tempo o seu poder-ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 393). Sendo em sua essência existência, o ser-aí não tem outro horizonte para ser que não seja o mundo, por isso é que precisa se orientar pelo que é dado no mundo como um determinante do seu ser. Esse ser junto ao mundo perfaz o ser-aí e não as determinações nas quais ele se dá e pelas quais se orienta; determinações e orientações essas que só se dão por que o ser-aí tem que ser junto ao mundo.

Em todo comportamento com o ente já se encontra previamente uma compreensão de ser. Não ascendemos a uma compreensão do ser após inúmeras lidas com o ente: a compreensão de ser é anterior, prévia, *a priori*<sup>6</sup>. A possibilidade de nos comportarmos em relação ao ente exige uma compreensão prévia de ser. Ela é que torna possível compreender ente como isso ou aquilo, ou seja, é possível dizer do martelo determinações que o caracterizam como grande para isso ou como pesado para aquilo ou mesmo desse ente enquanto martelo. Essa compreensão pré-temática, no entanto, não nos é facilitada pela linguagem. Se podemos dizer do martelo, enquanto ente simplesmente dado, o que e como ele é (o martelo é uma ferramenta com uma peça pesada presa a um cabo e pode ser pesado, leve, de madeira, de ferro, etc.), essa mesma estrutura não nos permite dizer nada do ser. Como vimos anteriormente, o “é” *já* é requerido, presumido, para toda e qualquer definição. Heidegger nos mostra já no primeiro parágrafo de ST que a tradição reconhece essa indefinibilidade do ser. O autor nos reconduz a três principais preconceitos que são alegados no intuito de mostrar a “impossibilidade” de se pretender fazer uma filosofia que fale sobre o ser: “ser” é o conceito “mais universal”, o conceito de “ser” é indefinível e “ser” é o conceito evidente por si mesmo (HEIDEGGER, 2015, p. 38).

---

<sup>6</sup> *A priori*, nessa dissertação, não indica as estruturas do sujeito transcendental, também não se ocupa com o conhecimento no sentido de partir da distinção entre um sujeito e um objeto já instituídos. Trata-se, pois, da indicação da estrutura ontológica do ser-aí; nesse caso, *a priori*, aqui, designa a compreensão como campo de sentido aberto para todo ente, inclusive para o ser-aí mesmo.

A “máxima universalidade” de ser, no entanto, Heidegger nos diz não estar totalmente esclarecida e, nessa indeterminação, ela implica os demais preconceitos. Não podemos recorrer a um conceito superior para explicar ou definir o ser. Ser já é requerido em toda definição feita. Todos nós usamos ser o tempo todo, e, o tempo todo, parece que compreendemos o que ele designa.

Estes preconceitos, porém, não ditam a falta de necessidade de perguntar pelo ser. Eles evidenciam o esgotamento da maneira como a questão foi constantemente posta, num horizonte substancializante. Ocorre que esse modo de ser, como vimos, não é nem “mais originário” e nem único. Nós não subsistimos como entes simplesmente dados. Não somos determinados e definidos pelo discurso predicativo. Nós existimos como compreensão de ser e essa compreensão possibilita todo comportar-se face ao ente. Ora, questionar e responder esse questionamento numa definição já são modos de lidar com o ente. Só porque compreendemos ser é que podemos questionar o seu sentido. Então, se, enquanto questionamos, estamos no poder visualizar o sentido do ser e na resposta nós o perdemos, somos incitados com Heidegger a investigar a estrutura da questão nela mesma, sem aspirar a fixação de uma resposta.

## **1.2 Qual o papel do ser-aí na recolocação da questão do ser?**

### **1.2.1 A questão do ser**

Questionar sobre o ser, ontologicamente, é a radicalização de uma tendência própria ao ser-aí (HEIDEGGER, 2015, p. 51), que tem seu próprio ser em questão, que se mostra no poder fazer perguntas sobre o sentido e teor dos entes. (TAMINIAUX, 1995). Ao questionar o sentido do ser de qualquer ente, estamos, já, numa compreensão do ser, ainda que ‘vaga e mediana’; esta última é um fato, um dado positivo da ‘experiência’, que deve ser fundado ontologicamente. Justamente por isso é necessário aclarar um modo próprio de seguir essa compreensão vaga e mediana, para evitar o risco de respondê-la de antemão com o que se fixou na tradição metafísica. Por se constituir em questionar seu próprio ser, o sentido do ser não é somente uma das tantas questões e comportamentos

que o ser-aí tem. Questionar sobre o ser é pôr em questão este ente que questiona em seu próprio ser.

Como *proponer* a questão do ser, sem recair na resposta da presença constante? Pois, recair na resposta da presença constante é assumir o ponto de partida das interpretações tradicionais sobre o ser como ente, ou como propriedade de ente, e ignorar, mais uma vez, a diferença entre ser e ente. No parágrafo 2, de ST, Heidegger expõe o que pertence à estrutura de uma questão para que, a partir da estrutura, possamos ver o *privilegio* da questão do ser. Distinguem-se, como estruturais, o questionado, o perguntado sobre o que se questiona e, por fim, o interrogado, ente a que se dirige a pergunta sobre o tema.

Todo questionar é um buscar. Toda busca retira do que se busca a sua direção prévia. Questionar é buscar cientemente o ente naquilo que ele é e como ele é. A busca ciente pode transformar-se em “investigação” se o que se questiona for determinado de maneira libertadora. O questionar enquanto “questionar acerca de alguma coisa” possui um *questionado*. Todo questionar acerca de..., é, de algum modo, um interrogar sobre... Além do questionado, pertence ao questionar um *interrogado*. Na questão investigadora, isto é, na questão especificamente teórica, deve-se determinar e chegar a conhecer o questionado; no questionado reside, pois, o *perguntado*, enquanto o que propriamente se intenciona, aquilo em que o questionamento alcança sua meta (HEIDEGGER, 2015, p. 40)

De acordo com essa citação, vemos que toda questão é uma busca e, em uma busca, nós sabemos o que estamos buscando e temos predelineadas as opções de onde iniciar a busca. Ao buscar um par de meias não as procuramos dentro da geladeira ou na estante de livros, mas procuramos dentro de gavetas ou do cesto de roupa suja, e saberemos que é a meia buscada assim que a encontrarmos. Aquilo que buscamos é que nos indica, que guia o caminho da nossa busca. Nesse exemplo, o questionado é a meia perdida, o interrogado é a gaveta ou o cesto, ao qual nos dirigimos em nossa busca, e o perguntado (uma vez que estamos buscando a localização da meia e não se temos meia ou se ela é apropriada), é “a meia está aqui?”, questão que fazemos ao abrir a gaveta e interrogá-la. Da mesma forma, ao questionar sobre o ser, já temos uma pré-compreensão do ser, essa pré-compreensão nos indica qual ente devemos interrogar em nossa busca e qual a pergunta que deverá ser feita para que possamos alcançar nossa meta.

Assim, ao expor a estrutura da questão, Heidegger nos indica um círculo de interpretação, no qual aquilo que buscamos não pode ser totalmente desconhecido. Se ser-áí faz perguntas, se ele procura, se perde, se entende os entes como sendo isto ou aquilo, tudo isto depende de tomar orientação prévia pelo que está em questão. Procuramos a meia porque a localização está em questão, mas, para procurá-la, devemos entender algo de seu ser, retirando do ser desse ente a orientação prévia (não vamos procurar meia pela casa toda, mas nos lugares que sabemos que meias podem estar). Logo, se a questão do ser se antepõe a todas as buscas, entendimentos, etc., dela nos vem, ainda que de modo incerto, a orientação geral. Sabemos alguma coisa do ser, quando perguntamos por ele. De alguma maneira, devemos conhecer o que buscamos para iniciar a busca:

Toda busca retira do que se busca a sua direção prévia. Questionar é buscar cientemente o ente naquilo que ele é e como ele é. A busca ciente pode transformar-se em “investigação” se o que se questiona for determinado de maneira liberadora (HEIDEGGER, 2015, p.40).

A direção prévia que nos orienta na questão pelo sentido do ser é a compreensão vaga, mediana e não temática na qual nos movimentamos em todo comportamento, inclusive e principalmente o de perguntar. É desde o que está mais próximo de nós, que é por nós o mais conhecido, que devemos partir para questionar o que queremos saber.

Na elaboração aqui empreendida, o questionado é o ser, “que determina o ente como ente, o em vista de que o ente já está sempre sendo compreendido, em qualquer discussão” (HEIDEGGER, 2015. p.41) e que devemos questionar sempre com o cuidado de não caracterizá-lo enquanto ente ou enquanto propriedade de um ente. O perguntado, por conseguinte, não pode ser ‘o que é o ser?’, mas, como vimos, *seu sentido*, desde o qual temos a possibilidade de fazer perguntas, e assim, poder entender essa mesma pré-compreensão

Como o “ser é sempre o ser de um ente” (HEIDEGGER, 2015, p. 44), há que decidir um ente a ser interrogado sobre o ser e seu sentido. Mas não se trata de escolher um ente qualquer. A busca por esse interrogado exige que o ente a ocupar esse posto tenha algum privilégio como testemunha (FIGAL, 2016).

Heidegger apresenta o ser-aí como esse ente privilegiado, que deve ser interrogado em sua *relação de ser para com ser*

[...] pertence a essa constituição de ser do ser-aí a característica de, em seu ser, isto é, sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser. Isso significa, explicitamente e de alguma maneira, que o ser-aí se compreende em seu ser, isto é, sendo (HEIDEGGER, 2015, p. 48).

O ser-aí é interrogado em seu ser, em sua constituição, a qual abarca a própria ação de interrogar. À medida que questiona sobre o ser o ser-aí questiona a si mesmo, em seu *sendo*, e descobre suas próprias possibilidades (FIGAL, 2016, p. 58). Vemos então que a pergunta pelo ser, que se antepõe a qualquer outra, é marcada em seu perguntar por aquilo que pergunta como sua própria condição. Deve ser dirigida ao ser-aí a pergunta pelo sentido (horizonte de compreensibilidade) de ser. “Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – que questiona - em seu ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 42). Significa questionar o sentido do ser voltando-se para quem faz o questionamento e, enquanto questiona, já pré-compreende o sentido de ser<sup>7</sup>. Por esse motivo, entendemos que, para Heidegger, não cabe fazer a pergunta “que é ser?”, como mencionamos logo no início, mas essa pré-compreensão na qual nos movemos nos guia no caminho mais adequado de se fazer a pergunta, que é pelo seu sentido mesmo. Não se trata de definir o conceito de ser, mas de questionar como é que ser já faz sentido antes mesmo de qualquer definição, antes mesmo que tenhamos estabelecido uma resposta. A questão do sentido busca o contexto mais fundamental de compreensibilidade do ser, como vimos, trata-se de o ‘desde onde’ entes podem ser interpretados enquanto entes, em seu ser, e não um “é” comum a todos os entes.

---

<sup>7</sup> O termo ‘sentido’ é mencionado aqui conforme aparece em ST, nos parágrafos 32 e 65: “Sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa. [...] é um existencial do ser-aí e não uma propriedade colada sobre o ente” (HEIDEGGER, 2015, p. 212-213) e “[...] sentido é o contexto do qual se mantém a possibilidade de compreender alguma coisa, sem que ele mesmo seja explicitado ou, tematicamente, visualizado. Sentido significa a perspectiva do projeto primordial a partir do qual alguma coisa pode ser concebida em sua possibilidade como aquilo que ela é (HEIDEGGER, 2015, p. 408).

## 1.2.2 Ser-aí

### 1.2.2.1 Existência e essência

Ser-aí é o ente a ser analisado desde a questão do ser. Ele, no entanto, não é um ente como o é uma cadeira, mas, como vimos, tem uma relação especial de ser para com seu ser. Seu privilégio é ser “[...] o ente que desde sempre, se relaciona e comporta com o que se questiona nessa questão” (HEIDEGGER, 2015, p. 51), do sentido do ser. “É no ser-aí que se há de encontrar o horizonte para a compreensão e possível interpretação do ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 79).

Como esse ente que nós mesmos somos, o ser-aí dispõe de muitas interpretações sobre si mesmo, “[...] à medida que uma compreensão de ser não apenas lhe pertence, como já se formou ou deformou em cada um de seus modos de ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 53). A análise heideggeriana, porém, não tem por base essas diversas interpretações, sejam elas psicológicas, biológicas, antropológicas, etc., mas pretende a elaboração de suas estruturas ontológicas. Tais estruturas não são propriedades que o ser-aí pode ou não apresentar: enquanto ontológicas, são determinantes em todos os seus modos de ser.

Por isso, Heidegger não se refere ao ente que somos, em ST, pelas designações usuais, como “ser humano”. O que é buscado é justamente compreender esse ente, quem questiona, em seu ser, como o interrogado na questão do ser. A questão do ser põe o ente aqui analisado em jogo e condiciona o modo de uma aproximação ontológica originária.

Como a determinação essencial desse ente não pode ser efetuada mediante a indicação de um conteúdo quididativo, já que sua essência reside, ao contrário, em sempre ter de possuir o próprio ser como seu, escolheu-se o termo ser-aí para designá-lo enquanto pura expressão de ser (HEIDEGGER, 2015, p. 48).

O termo “ser-aí” pretende expressar justamente o caráter de ‘ter seu próprio ser como questão’ e, de quebra, procura afastar noções prévias sobre homem e sujeito, impregnadas por uma interpretação substancialista.

Do mesmo modo que é possível, como vimos anteriormente, nos referirmos aos entes como ‘coisas’ após se fixarem as tradicionais tendências de interpretação que encobrem o fenômeno da ocupação e que os disponibilizam como entes simplesmente dados, também noções como homem e sujeito já não levam em

conta a abertura desde a qual nosso modo de ser é possível. Vemos em Heidegger que essas noções estão sedimentadas com diversas construções e interpretações cunhadas ao longo da tradição e chegam a nós como evidentes em si mesmas, nos dispensando de um questionamento pelo seu fundamento.

Toda ideia de “sujeito” – enquanto permanece não esclarecida preliminarmente mediante uma determinação ontológica de seu fundamento – reforça, *do ponto de vista ontológico*, o ponto de partida do *subjectum* (υποκειμενον), por mais que do ponto de vista ôntico, se possa vivamente polemizar contra a “substancia da alma” ou a “coisificação da consciência (HEIDEGGER, 2015, p. 90).

Falamos do sujeito como não coisificado, de acordo com o autor, depende de já termos compreendido ontologicamente a origem da coisificação. No entanto, essa busca pela origem permanece indiferente na utilização desses termos. Em uma interpretação substancialista, tanto nós mesmos quanto os entes em geral são apresentados como substâncias dotadas de propriedades específicas. Nesse caso, diferimos essencialmente dos demais entes, mas estamos igualmente dispostos e igualmente passíveis de sermos conceituados em definições gerais; estamos submetidos do mesmo modo a esse esquema de uma substância que suporta predicados. Essa interpretação toma como evidente tanto nosso ser quanto o ser de qualquer outro ente; trata-se de entes simplesmente dados, e não se desperta para nenhuma questão quanto à possibilidade de ambos. Todavia, assim como xícara é xícara para nós, somos enquanto homens, homens para nós. Ambos, homem e xícara, aparecem enquanto tais desde um âmbito que os torna possível. Dizer que o homem em sua essência tem uma distinção especial em relação aos outros entes não diz ainda o horizonte em que entes como homem e xícara fazem sentido.

A compreensão de ser para entes como o homem/sujeito não constitui seu ser, mas é algo realizado por ele. Seu modo de ser não é posto em questão, mas já está dado antes de qualquer lida com os entes, que pode acontecer ou não. Vimos, no entanto, que a essência do ser-aí é existência e que a compreensão é o modo como essa existência se dá. Porque existimos compreensivamente e compreendemos previamente algo como a coisidade é que entes podem vir ao nosso encontro como coisas ou não coisas. Homem e sujeito aparecem enquanto tais para uma compreensão que articula o campo de sentido onde o ente aparece

enquanto ente. Qualquer atividade que possamos desempenhar tem antes, previamente, uma compreensão de ser que, por sua vez, prevê necessariamente o encontro com os entes.

Existindo como compreensão de ser somos âmbito para que os entes se desvelem enquanto tais. Vimos, porém, que o que se articula na compreensão de ser é ente. De início e na maioria das vezes não nos compreendemos enquanto a abertura desde a qual é possível o desvelar dos entes, mas como mais um dos entes desvelados nessa abertura. Assim, tendemos a interpretar nosso ser como esse que é dado junto com os demais entes. Não se trata apenas de uma interpretação tradicional que sempre já temos de nós mesmos que nos dificulta questionar nosso próprio ser, mas o próprio fato de que existindo somos nosso próprio “aí”: o âmbito de articulabilidade do que é articulado.

Vemos então que o fato de nós mesmos sermos o ser-aí a cada vez não torna mais fácil a tarefa de compreendê-lo. Pelo contrário. De acordo com Heidegger, nossa constituição permanece encoberta devido a nosso próprio modo de ser. Ser-aí já sempre se compreendeu e interpretou a partir do modo de ser dos entes com os quais se depara no ‘mundo’. As expressões ‘já, sempre e ‘desde sempre’ sugerem o caráter temporal da compreensão de si em que o ser-aí está lançado. Ou seja, o ser-aí se interpreta e interpreta os demais entes, necessariamente, a partir da interpretação histórica na qual foi lançado. Assim, transfere para si mesmo a clareza de aparecimento e as explicações sobre o ser dos entes *que não compreendem ser* – sem dar-se conta de que esse ‘empréstimo’ se passa em meio à compreensão de ser *que lhe é exclusiva*.

#### 1.2.2.2 Ser-aí, ter que ser e ser-sempre-meu

No parágrafo 9, de ST, Heidegger indica formalmente os caracteres fundamentais da “relação de ser para com seu ser”, que já apareceram de forma não sistemática, e que são fios condutores para toda a analítica:

1. A ‘essência’ deste ente está em ter de ser. A quididade (*essentia*) desse ente, na medida em que dela se pode falar, há de ser concebida a partir de seu ser (*existência*). Neste propósito, é tarefa ontológica mostrar que, se escolhermos a palavra existência para designar o ser deste ente, esta não tem e nem pode ter o significado

ontológico do termo tradicional *existentia*. Para a ontologia tradicional, *existentia* designa o mesmo que *ser simplesmente dado*, modo de ser que não pertence à essência do ente dotado do caráter de ser-aí. Evita-se uma confusão usando a expressão interpretativa *ser simplesmente dado* para designar *existentia* e reservando-se existência como determinação ontológica exclusiva do ser-aí (HEIDEGGER, 2015, p. 85)

2. O ser, *que está em jogo* no ser deste ente, é sempre meu. Nesse sentido, o ser-aí nunca poderá ser apreendido ontologicamente como caso ou exemplar de um gênero de entes simplesmente dados. Pois, para os entes simplesmente dados, o seu “ser” é indiferente ou, mais precisamente, eles são de tal maneira que o seu ser não se lhes pode tornar nem indiferente nem não indiferente. Dizendo-se ser-aí, deve-se também pronunciar sempre o pronome *pessoal*, devido a seu caráter de *ser sempre meu*: “eu sou”, “tu és” (HEIDEGGER, 2015, p. 86).

*Ter que ser* não implica permanência de determinações simplesmente dadas; ser-aí não tem que ser como ‘subsistente’, ‘determinado’: Seu ser é (ou seja, ontologicamente *ser-aí é*) *lida com seu ser* – seja qual for, onticamente, o comportamento. O ser-aí não possui nenhuma categoria ou propriedade que poderia lhe fixar seu ser, que funcionasse como delimitação de um “interior” face a um “exterior”. De acordo com Heidegger, “O ser-aí se determina como ente sempre a partir de uma possibilidade que ele é e, de algum modo, isso também significa que ele se compreende em seu ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 87). Está a todo momento por fazer-se. Até a possibilidade de interpretar-se como simplesmente dado é aberta pelo ‘ter que ser alguma lida com seu ser’. Mesmo não entender ou negar seu modo de ser é possível porque ser-aí *tem que ser* esse lidar. Como podemos ler em Lévinas, o ser-aí é em virtude do seu próprio ser, existe em virtude de seu próprio existir (LÉVINAS, 1995, p. 83).

Por sua vez, o outro caráter anunciado no parágrafo 9, ‘*ser sempre meu*’, não significa que haja um eu, dado simples e determinadamente, detentor das possibilidades. ‘Meu’ significa concernente a um si mesmo, que indica um campo de possibilidades próprias, não um eu, conforme deveremos tornar mais claro adiante. Significa que o ser em jogo corresponde sempre a um ‘quem’, a um pronome pessoal, (*eu sou, tu és*), ao ente que concretamente sempre somos a cada vez (BORGES-DUARTE, 2008). Por isso, ‘ser sempre meu’ abre os modos fundamentais do ser do ser-aí: propriedade e impropriedade:

Os dois modos de ser propriedade e impropriedade – ambos os termos foram escolhidos em seu sentido rigorosamente literal – fundam-se em o ser-aí determinar-se pelo caráter de ser sempre meu. A impropriedade do ser-aí, porém, não diz “ser” menos e nem tampouco um grau “inferior” de ser. Ao contrário, a impropriedade pode determinar toda a concreção do ser-aí em suas ocupações, estímulos, interesses e prazeres (HEIDEGGER, 2015, p. 86).

Impropriamente, ele, *de início e na maior parte das vezes*, entende-se como um ente a mais, dotado apenas de diferenças específicas (razão, alma, linguagem etc.). Propriamente, como só se esclarecerá adiante, o ser-aí é a possibilidade de apropriar-se de si mesmo, do seu modo originário de ser âmbito. Tanto este quanto aquele modo de ser são possíveis porque o ser-aí se constitui pelo caráter de ser sempre meu.

Sendo, o ser-aí tem seu próprio ser como questão e se comporta com seu ser, assim sempre em questão, como sua possibilidade mais própria. Isso não significa que ser-aí é primeiro e que então pode escolher seus modos de ser. “O ser-aí se determina como ente sempre a partir de uma possibilidade que ele é e, de algum modo, isso também significa que ele se compreende em seu ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 87). A existência, desde a qual o ser-aí se compreende, compreendendo o ser que o constitui e toda e qualquer lida com os entes, é sua própria possibilidade, na qual desde sempre já se está.

Ser-aí tem a si mesmo em questão, mas é também a instância do questionamento. Ou seja, em suas possibilidades ônticas, ainda que desavisadamente, o ser-aí tem seu ser em questão, está respondendo sobre seu ser. Por isso é que pode, ontologicamente, questionar o sentido do ser, porque essa questão já lhe constitui enquanto possibilidade. De acordo com Benedito Nunes em *Passagem para o poético*, estamos

[...] aqui numa relação circular entre o questionante e a coisa questionada, que vai do *ôntico ao ontológico* – do ente que se interroga, dado que essa compreensão concerne à sua existência, ao ser relativamente ao qual se conduz, e a que antecipadamente dirige a interrogação (NUNES, 1986, p. 76).

O sentido do ser é compreendido e orienta a compreensão do ser-aí em sua existência. Nossa tarefa agora, pois, é entender como se dá essa circularidade, de como existindo o ser-aí compreende o sentido do ser. O sentido formal, de um ente que se compreende em seu ser, indica, de acordo com Heidegger, que a

interpretação ontológica do ser-aí deve partir “da existencialidade de sua existência” (HEIDEGGER, 2015, p. 87), não de uma ideia determinada de existência, mas da cotidianidade mediana. A cotidianidade é modo de ser no qual desde sempre nós já nos compreendemos em mundo e é indicada por Heidegger como a condição prévia para a interpretação da existência.

Para Heidegger, comumente não se leva em conta o significado ontológico disso que nos é mais próximo, não se leva em conta que “É a partir deste modo de ser e com vistas a este modo de ser que todo e qualquer existir é assim como é” (HEIDEGGER, 2015, p. 87). Essa compreensão pré-ontológica, da qual sempre dispomos, é o ponto de partida para a análise do ser-aí. A partir dela é que Heidegger extrairá as estruturas ontológicas do ser-aí que ele chama de *existenciais*. Os existenciais não devem ser confundidos com as determinações ontológicas dos entes que não são o ser-aí, as quais são chamadas pelo autor de *categorias*

Os caracteres apresentados de 1) *ter que ser*: que indica que todas as determinações do ser-aí são modos de ser e não categorias; e 2) *ser sempre meu*: caráter que possibilita a propriedade e impropriedade do ser-aí; são então analisados desde a estrutura fundamental ser-no-mundo.

### **1.3 Ser-aí formulado como cuidado**

#### **1.3.1 Ser-no-mundo**

Já sempre nos movemos numa interpretação prévia do sentido do ser, quando lidamos com os entes e com nós mesmos no ‘mundo’, ainda que não tenhamos respondido tematicamente à questão do sentido do ser. A ‘realidade’ já faz sentido, sempre fez, sem qualquer intelecção. A compreensão vaga e mediana, que tem a função de orientação prévia para a elaboração da questão do sentido do ser, e que apontou o ser-aí como o ente a ser interrogado sobre a questão do sentido do ser, pode agora ser esclarecida, seguindo este fio condutor.

Ser-no-mundo é denominado no §.12, de ST, como a constituição fundamental do ser-aí. Essa denominação indica a unidade da existência e do mundo, já que perfaz o ser-aí. Como sua essência é ter que ser, *ex-sistir*, ser lançado

para fora, não há como compreender seu ser em qualquer interioridade. Esse fora, sem nunca ser dentro, em que ser-aí tem que ser, e já sempre é, implica em mundo. Não é à toa que, quando Heidegger inicia a caracterização do ser-no-mundo, o primeiro momento dessa estrutura que o autor julga necessário destacar, ainda que de forma preliminar, é o existencial ser-em. Como fenômeno unitário, existir em mundo é compreensão de ser. A familiaridade que temos com o mundo, desde a qual podemos nos mover, só é possível porque estruturalmente somos ser-em. E aqui cabe mais uma vez o alerta para não entendermos esse existencial do ser-aí como uma categoria de um ente simplesmente dado: ser-aí não está *dentro* do mundo como uma carteira dentro de uma sala de aula. Como podemos perceber neste parágrafo de ST,

O ser-em, ao contrário, significa uma constituição de ser do ser-aí e é um *existencial*. Com ele, portanto, 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” por que, em sua origem, o “em” deriva-se de *innan-*, morar, habitar, deter-se; “*an*” significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui o significado de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo*. O ente ao qual pertence o ser-em, neste sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou. A expressão “sou” conecta-se a “junto”; “eu sou” diz, por sua vez: eu moro, detenho-me junto...ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar. Como infinitivo de “eu sou”, isto é, como existencial, ser significa morar junto a, ser familiar com. *O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser do ser-aí que possui a constituição essencial de ser-no-mundo* (HEIDEGGER, 2015, p. 100).

A familiaridade é estrutural, o que significa que as atitudes que assumimos por sermos no mundo já são desde essa familiaridade, por já nos compreendermos como sendo em mundo. Não ganhamos familiaridade por estarmos no mundo em meio aos entes, mas estar em meio aos entes só é possível desde essa estrutura. O ser-em significa esse compreender-se lançado no mundo, *ex-sistindo*. E porque desde sempre já nos compreendermos como sendo em mundo, existindo em mundo, nós lidamos com os entes que vem ao encontro no mundo antes de qualquer teorização, nem sobre os entes nem sobre o mundo. Mundo não é, pois, um espaço onde ser-aí pode existir ou não. A existência já implica em mundo. Só porque ser-aí é ser-no-mundo que entes e o próprio ser-aí podem vir ao encontro. Não somente podem vir ao encontro como já estão desde sempre encontrados.

Torna-se necessário, então, entendermos o que significa mundo nessa estrutura explicitada por Heidegger, uma vez que os tradicionais conceitos de mundo parecem não possibilitar a pertença indicada pela estrutura do ser-em.

#### 1.3.1.1 Mundo

Ao investigar o fenômeno mundo, Heidegger não está interessado no significado de algum mundo em particular, mas da *mundanidade do mundo em geral*, da estrutura que faz com que mundo possa ter sentido em seus vários significados regionais e ônticos. Como um dos momentos da estrutura ser-no-mundo, que foi denominada como constituinte fundamental do ser-aí, a mundanidade não pode ter o modo de ser de um ente simplesmente dado. Somente ser-aí tem mundo, os outros entes pertencem ao mundo.

Mas como interpretar a mundanidade? Heidegger não parte de uma explicação do que seria a mundanidade enquanto tal, mas inicia sua investigação a partir do que está mais próximo de nós e que a mundanidade torna manifesto. E o que está mais próximo de nós do que os entes com os quais lidamos sempre e a todo momento? Já vimos que, de maneira geral, é próprio do nosso modo de ser respondermos que os entes com os quais lidamos são coisas, que se apresentam a nós em suas diversas categorias, “simplesmente dados” em suas determinações. Quando respondermos assim, segundo Heidegger, partimos da concepção substancializante do ser, a mesma que permite o discurso predicativo. Essa concepção não está “errada” – mas, de acordo com Heidegger, é derivada. Podemos nos perguntar se, na ocupação na qual já estamos desde sempre, primeiro nos deparamos com as coisas, reconhecemo-las em suas determinações e depois percebemos que estão dispostas ao nosso alcance para delas fazermos uso, ou se as ‘coisas’ surgem em meio ao uso que fazemos delas na ocupação. Ou seja, se não quisermos caricaturar a concepção de ser como substância, vale perguntar se primeiro percebemos papel, ao lado de caneta, em cima de escrivaninha, próxima a cadeira, ou nos sentamos na cadeira e escrevemos no papel branco, com a caneta, apoiados na escrivaninha? O que queremos dizer com isso é que não precisamos conhecer e reconhecer teoricamente os entes, saber como se constituem, sua localização, características, para deles fazer uso. O ente

aparece “à mão”, contamos com ele; algo surge como útil, como *utensílio* (*Zeug*) em meio à ocupação na qual nos encontramos, na familiaridade em que existimos cotidianamente no mundo. Isso porque, nos diz Heidegger, “o modo mais imediato de lidar não é o conhecer perceptivo e sim a ocupação no manuseio e uso, a qual possui ‘conhecimento’ próprio” (HEIDEGGER, 2015, p. 114).

Entendemos que Heidegger não está de jeito algum dizendo que devemos substituir um entendimento sobre as coisas como entes simplesmente dados por seu entendimento como utensílios, igualmente dispostos. Não há uma infinidade de entes úteis por aí, dispostos ao nosso redor, que encontramos quando uma necessidade ou conveniência os requer. Os entes aparecem, primariamente, como à mão, isto é, em meio à ocupação, levados em conta desta ou daquela maneira. Não são visualizados diretamente, não requerem teoria, não é necessário estarmos conscientes deles – em primeiro lugar. Uma modificação peculiar ao ser-aí deve ocorrer para que os entes, aproximando-se desde esse horizonte de ocupação, passem a ser tomados como coisas e teorizados como substâncias, p.ex.

Em *Ser e tempo*, entre os entes à mão privilegiam-se os utensílios, os instrumentos. Ontologicamente, ou seja, quanto a seu modo de ser, utensílios seriam *ser para* (*Um-zu*). Por sua vez, o *ser para* do utensílio só tem sentido em uma totalidade utensiliar na qual ele vigora. Em Heidegger, temos, assim, que

Rigorosamente, *um* utensílio nunca “é”. O utensílio só pode ser o que é num todo utensiliar que sempre pertence a seu ser. Em sua essência, todo utensílio é “algo para...” Os diversos modos de “ser para” (*Um-zu*) como serventia, contribuição, aplicabilidade, manuseio constituem uma totalidade utensiliar. Na estrutura “ser para” (*Um-zu*), acha-se uma *referência* de algo para algo (HEIDEGGER, 2015, p. 116).

Ao evidenciar que *um* utensílio nunca é, Heidegger traz à tona o caráter referencial disso que se faz utensílio, que não vem ao nosso encontro sozinho, isolado, mas sempre em referência com outros utensílios que emergem *do e no* mesmo contexto: escrevemos com a caneta no papel, apoiados na escrivaninha, dentro de um escritório. Ou seja, nenhum utensílio é isolado e sem referência; o todo de referências requer seus utensílios. Esse campo referencial que possibilita, atravessa, une e oferece o utensílio é tal que não só aparecem em referência uns aos outros os instrumentos, mas também o material de que são feitos e para quem ou por quem são produzidos.

Não há, pois, primeiro *um* ente que em si possui uma utilidade qualquer; a utilidade é “antes” do ente. Num contexto em que há uma utilidade é que o ente pode vir a ser *como* isso ou aquilo, em referência àquele outro, isto é, em nosso lidar com o ente é que estes podem ser apreendidos. Essa apreensão no lidar, no uso e manuseio, nunca é num primeiro momento, teórica: só derivadamente os entes se apresentam como simplesmente dados para a teorização sobre eles. Ou seja, não escrevemos no papel porque ele tem tais e quais características, mas porque no uso descobrimos que ele serve, é útil, levamo-lo em conta. A *manualidade* dos entes não sabe sobre uma apreensão que seja somente teórica, seu modo de ver e ‘guiar’ o manuseio, diz Heidegger, é a *circunvisão* que circunvê a multiplicidade de referências do “ser para”.

A multiplicidade de referências, por sua vez, não acontece a esmo. Assim como não temos vários entes úteis dispostos por aí para que possamos fazer uso deles, também referências não estão igualmente dispostas, isoladas uma das outras, para que nós e/ou os entes intramundanos possamos vez ou outra entrar em uma referência e mudar para outra. Expliquemos. Heidegger nos diz que o termo referência quer indicar que o ente descoberto como referido a... tem o caráter de ser junto a... De acordo com o autor, “O ente tem *com* o ser que ele é algo *junto* [...] algo se deixa e faz junto *a*” (HEIDEGGER, 2015, p. 134). Esse caráter de ser junto a Heidegger chama de conjuntura. Dizer que algo possui uma conjuntura é dizer o para quê da serventia e o em quê da possibilidade de emprego (HEIDEGGER, 2015, p. 134). Como no exemplo que Heidegger nos dá: junto com o utensílio martelo, age a conjuntura do pregar, junto com o pregar, temos uma proteção contra intempéries e, por sua vez, a proteção das intempéries é *em virtude* do abrigo do ser-aí, ou seja, em virtude de uma possibilidade de ser do ser-aí. Essa totalidade conjuntural, do *em virtude de*, é que delinea a conjuntura na qual o manual pode se dar. Por exemplo: nós não usamos o martelo só por usá-lo, mas para pregar um prego, em uma casa na qual nos abrigaremos.

No entanto, para que isso possa acontecer, para que possamos descobrir os entes em meio a conjuntura, Heidegger nos diz que a perspectiva em virtude da qual os entes são descobertos, não pode ser descoberta do mesmo modo. Essa perspectiva deve estar previamente aberta para que entes possam ser

descobertos. Essa abertura prévia da perspectiva, em virtude da qual os entes vêm ao encontro, é a compreensão de ser. De acordo com Heidegger, “Compreensão tem seu ser no compreender. Se convém essencialmente ao ser-aí o modo de ser-no-mundo, é que compreender ser-no-mundo pertence ao teor essencial de sua compreensão de ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 136). A compreensão de ser, enquanto modo de ser do ser-aí e abertura da conjuntura dos manuais, é a perspectiva em virtude da qual o ser-aí e mundo se dão. “*O fenômeno do mundo é o em quê (Worin) a compreensão referencial, enquanto perspectiva de um deixar e fazer encontrar um ente no modo de ser da conjuntura*” (HEIDEGGER, 2015, p. 137). A compreensão em ser-no-mundo é significabilidade, ou seja, para que os entes possam aparecer em conjuntura é necessário que eles apareçam com significação. A *perspectiva de um deixar e fazer encontrar um ente* é o sentido dessa conjuntura. O sentido é o em virtude de que se articula a totalidade referencial. Na compreensão desse sentido dá-se ser-aí e mundo, conjuntamente. Essa compreensão de sentido, em que mundo se abre, em que entes são compreendidos em suas referências e conjunturas não é, porém, conhecimento teórico adquirido mediante observação dos entes, do como eles se referem entre si desde um contexto previamente aberto. Trata-se de uma estrutura ontológica: porque mundo, como instância do ser-aí, é totalidade referencial compreendida, é que entes podem vir ao encontro e aparecerem como isto ou aquilo.

Ao iniciar a análise de mundo através dos entes que vem ao encontro, Heidegger não sai da esfera da analítica do ser-aí, que constantemente tem seu ser como questão. Pelo contrário, o autor mostra justamente como a nossa lida cotidiana com os entes mais próximos revela como se constitui nosso modo de ser. O sentido de mundo como instância do ser-aí é alcançado através dos entes no interior do mundo.

A ocupação (*Besorgen*) em que os entes alcançam o seu “ser para” é um modo de ser do ser-aí em mundo. *De início e na maior parte das vezes* o ser-em mundo do ser-aí se dá no ser-aí ocupando-se, na ocupação, como podemos ver nessa passagem de ST:

Pode-se exemplificar a multiplicidade desses modos de ser-em mundo através da seguinte enumeração: ter o que fazer com alguma coisa, produzir alguma coisa, tratar e cuidar de alguma coisa, aplicar

alguma coisa, fazer desaparecer ou deixar perder-se alguma coisa, empreender, impor, pesquisar, interrogar, considerar, discutir, determinar... (HEIDEGGER, 2015, p. 103)

Ocupação não significa voltarmos nossa atenção para um utensílio e nos ocuparmos dele. Como modo de ser, ela indica que, ainda que estejamos sem nos 'ocupar' com nada, jogados no sofá, esse jogar-se no sofá é já um ocupar-se. O sofá é o utensílio com o qual nos ocupamos. Ou seja, de uma forma ou outra estamos sempre *nos* ocupando com algum ente enquanto utensílio e, como veremos adiante, *nos* preocupando com entes que são do mesmo modo que nós. Nessa lida, o ser-aí está a todo momento respondendo pelo seu ser.

Podemos agora ter um vislumbre do sentido de *cuidado* (*Sorge*), que é atribuído por Heidegger na citação que fizemos acima, de que *em* "possui o significado de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo*". O ser-aí tem seu ser em jogo no modo em que se encontra *de início e na maior parte das vezes*, lidando com os outros entes. O ser-aí cuida de seu ser, de ser quem se é, na lida com os entes. Com isso, entendemos juntamente com Heidegger que ser ser-aí não é usar martelo e caneta, mas que existir implica nesse já estar desde sempre lançado em mundo, seja martelando, seja escrevendo ou jogado num sofá, ocupando se com entes e, nesse ocupar-se, cuidando de si. Toda essa lida não é em virtude daquilo com o que se lida, mas em virtude de si mesmo, ainda que esquecidamente. Assim, concordamos com Escudero quando diz que "O mundo não é tanto o elemento no qual se movem a existência humana e os demais seres vivos como o horizonte significativo previamente compreendido pelo ser-aí" (ESCUADERO, 2010a, p. 98). Ex-sistindo o ser-aí é em virtude de si mesmo, os entes vêm ao encontro na totalidade referencial de cada conjuntura, isto é, vêm ao encontro conjunturalmente, sem que isso indique o caráter passageiro do termo usual "circunstância".

Dizer que mundo é essa totalidade referencial e conjuntural em que entes alcançam sentido não significa que mundanidade seja uma ideia do ser-aí, mas que mundo, como mundanidade, é a possibilidade articulada de sentido na qual ser-aí está lançado. Ser-aí alcança os entes através do sentido, que não é instituído por ele, mas que o constitui. No entanto, ser si mesmo como articulação de sentido do qual mundo é instância – isso não é claro se por "si mesmo" entendermos [ser-no-mundo como] um 'eu mesmo'.

Tendo alcançado a exposição ontológica da mundanidade como constitutiva do ser do ser-aí, Heidegger pode perguntar *quem* é no mundo, ou seja, pode deter-se no “quem” desse ente que é mundanidade, mas aparece “em princípio a na maior parte das vezes” desde conjunturas, como se fosse um ente a mais. Assim, Heidegger se encaminha para a questão que nos interessa, e que diz respeito ao si mesmo do ser-aí. A pergunta “quem?” implica a ‘si mesmidade’.

#### 1.3.1.2 Quem e Si-mesmo

De acordo com Heidegger, “Todas as estruturas de ser do ser-aí, e também o fenômeno que responde à pergunta quem, são modos de seu ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 169). Portanto, a pergunta ‘quem é no mundo?’ deve ser colocada de tal modo que se mantenha essa característica estrutural, à qual o autor nos convida, a todo momento, a não perder de vista. Responder ontologicamente à pergunta ‘quem?’, referida à estrutura ontológica ser-no-mundo, não passa por verificações, constatações ou quaisquer exames ‘empíricos’ acerca dos sujeitos singulares subsistentes. Tais investigações só se tornam possíveis desde a estrutura que descobre quem. Existindo, já descobrimos a nós mesmos e os outros como esses ‘quem’ que são no mundo.

Ao falar sobre o que propriamente pertence ao ser-aí, no parágrafo 9, Heidegger afirma: “O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e a cada vez *meu*” (HEIDEGGER, 2015, p. 85); diz, também, que “Em seu ser, isto é, sendo, este ente se relaciona com seu ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 85). Por isso, no parágrafo 25, quando inicia o questionamento sobre quem é o ser-aí, Heidegger nos diz que, aparentemente, essa pergunta já foi respondida. Se o ser-aí é sempre meu, se ser-aí é o ente que eu mesmo sou, então o ser-aí sou eu mesmo. Quem é o ser-no-mundo? Eu. E essa resposta valerá para todos: cada qual é um eu no mundo.

Contudo, esse caráter de *ser sempre meu* do ser-aí, já esboçado anteriormente, Heidegger diz *indicar* uma constituição *ontológica*, e somente isso. Ou seja, ainda não foi traçado existencialmente o significado dessa ‘minhidade’ do

ser-aí.<sup>8</sup> O senso comum, porém, dispõe de uma interpretação. “O quem responde a partir de um eu mesmo, do ‘sujeito’, do si-mesmo” (HEIDEGGER, 2015, p. 170). Partindo exclusivamente desse horizonte, em rápida consideração, o pronome ‘quem’ submete-se à força da evidenciação e constância do que se indica pelo pronome ‘eu’: algo que permanece idêntico a si mesmo face a toda mudança, que é compreensível em si mesmo e que não se determina por nada além de si. Para Heidegger, no entanto, esse sentido caracteriza, mesmo que implicitamente, o modo de ser de um ente simplesmente dado e não possibilita a compreensão do ser-aí enquanto ser-no-mundo. Se assim fosse, teríamos que dizer que algo assim caracterizado se relaciona com o mundo à medida que lhe serve de base, mas que não precisa do mundo para ser o que é. Além disso, o modo da conexão entre esse eu constante e fixo e o mundo compreendido e referencial jamais é explicitado, ontologicamente. Isto porque o eu, tão evidente para o senso comum e a filosofia nele fundada, não é mais que a fixação abstrata dos caracteres pressupostos nos entes ‘simplesmente dados’. O eu é uma ‘coisa lógica’, *res cogitans*, fonte de todos os juízos.

Mas essas considerações serão suficientes para afastar o efeito da obviedade do eu como resposta sobre quem é o ser-aí no mundo? Heidegger questiona se até mesmo onticamente é pertinente partir da evidência do eu: “Pode ser que o quem do ser-aí cotidiano justamente não seja sempre eu mesmo” (HEIDEGGER, 2015, p. 171). Heidegger aponta inclusive a possibilidade de perder a si mesmo como indício do caráter derivado do pronome eu, já que essa ‘perda de si’, em determinados contextos, não suspende o fato de continuarmos nos referirmos a nós mesmos.

Ao nos deixar guiar pela obviedade do ‘eu’, parece que nos desviamos do modo de ser próprio do ente, deixando que o pronome eu guie as interpretações sobre quem é o ser-aí, quando justamente o questionamento surgiu no caminho oposto. A doação do eu parece prescindir de mundo, dos outros ‘eus’ e de tudo

---

<sup>8</sup> O que se visava com essa indicação, à guisa de fio condutor da investigação, era evidenciar como o modo de ser do ser-aí, que relacionando-se com seu próprio ser, difere do modo de ser de um ente simplesmente dado, que nunca tem seu ser em questão. “O ser-aí não tem, nem nunca pode ter, o modo de ser dos entes simplesmente dados dentro do mundo” (HEIDEGGER, 2015, p. 86). O mundo é uma instância do ser-aí. Não nos encontramos no mundo do mesmo modo que encontramos os entes simplesmente presentes ou os manuais desvelados na ocupação.

mais, em sua elaboração. No entanto, se a pergunta aqui perseguida é ‘quem é no mundo?’, explicitamente referida a ser-no-mundo, de nada adianta dizer o ser desse ente justamente por uma instância que exclui mundo. Se é desde mundo que surge a pergunta pelo ‘quem’, como esse ‘quem’ poderia ser sem mundo? Heidegger não vê como um eu, haurido de uma autoevidência meramente formal, possa ter algum tipo de abertura para o modo como somos e estamos de *início e na maior parte das vezes*. Portanto, no contexto da analítica heideggeriana, de um ente que é fundamentalmente ser-no-mundo, que *em seu ser, isto é, sendo, se relaciona com seu ser*, não faz sentido identificá-lo a um ente que já está dado.

“E se este modo de ‘autodoação’ do ser-aí fosse, para a analítica existencial, uma tentação fundada no ser do próprio ser-aí?” (HEIDEGGER, 2015, p. 171). No parágrafo 9, vemos que “Dizendo-se o ser-aí, deve-se também pronunciar sempre o pronome  *pessoal*, devido a seu caráter de  *ser sempre meu*: ‘eu sou’, ‘tu és” (HEIDEGGER, 2015, p. 86). Quem é no mundo? Eu, vocês, nós, todo mundo, pessoas. A resposta ‘eu sou o ser-aí’ não está absolutamente errada. “Do ponto de vista ôntico, sempre se pode dizer com razão que ‘eu’ sou este ente” (HEIDEGGER, 2015, p. 172). No entanto, pode ser um equívoco entender que o ser do ser-aí é sempre meu porque o ser-aí sou eu, pois que o ‘eu sou’ é que parece surgir desde um ser sempre meu. A primeira vista, parece trivial essa inversão, mas o caráter de ser sempre meu, a ‘minhidade’ do ser-aí, não possibilita somente um eu, mas também um nós, um você, um eles.

Em situações do nosso dia a dia, podemos perguntar se o eu é quem sustenta nossos comportamentos, ou se nossa autointerpretação como eu é um dos comportamentos possíveis (ou ‘legítimos’) desde nossa constituição. “E se a constituição de ser sempre meu do ser-aí fosse uma razão para ele, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes,  *não ser ele mesmo*?” (HEIDEGGER, 2015, p. 171). De acordo com Heidegger, é como ‘os outros’ que nos encontramos cotidianamente. Devido à nossa própria constituição, acompanhamos a nós mesmos, sabemos de nós próprios em cada comportamento, ainda que não o façamos de modo temático. Por nos acompanhar, já sempre estamos abertos a encontrar o outro, que também está na iminência de dizer ‘eu mesmo’, em cada comportamento, em cada ocupação. Os outros, que vêm ao encontro no mundo,

não significam *o resto dos demais além de mim*. Como o ser-aí é estruturalmente co-ser-aí, acabamos também por nos interpretar desde o outro, isto é, como ‘eu mesmo e não outro’. Só podemos dizer ‘eu mesmo’ se não estiver claro que esse eu é a única possibilidade, mas que tanto poderia ser ele mesmo ou você mesmo ou nós mesmos (FIGAL, 2005). Cotidianamente, o eu é assim articulado desde o outro: o que eu interpreto enquanto eu-mesmo o faço desde o outro. Tal modo de ser, investigado principalmente nos parágrafos 26 e 27, é possível porque o ser sempre meu do ser-aí não significa o ser de um eu, mas a possibilidade dos pronomes pessoais: eu, tu, nós, vós...

A totalidade referencial compreendida, vista nas considerações sobre o mundo, mostrou que somente a partir dela é que um ente vem a ser como aquilo que ele é. Nessa compreensão não só os entes à mão encontram sentido, mas o próprio ente dotado do modo de ser do ser-aí. No entanto, o ser-aí não é desde outra totalidade referencial que o justificaria: seu ser é sendo essa totalidade compreensiva. Ele existe e se compreende, a si-mesmo, nessa totalidade referencial. Não é possível, pois, entender quem é o ser-aí *saltando por cima do fenômeno do mundo*, para um ponto fixo e ‘autoevidente’: essa evidência não passa da clareza do mundo projetada sobre o quem. Por isso, Heidegger afirma que não é de todo modo claro quem é o ser-aí, e que nós só o conhecemos, ainda que num desvio, através daquilo que ele torna possível.

A existência, o ter de ser, que distingue o ser-aí (conforme ST, parágrafo 9), difere do subsistir dos entes simplesmente dados e da manualidade em geral. Existir implica a compreensão de ser na qual está ancorada a totalidade referencial que possibilita que todo ente possa vir a ser como o que é. Por conseguinte, é desde a existência que o ser do ser-aí é sempre meu, e é a partir da existência que podemos nos orientar sobre a questão ‘quem é o ser-aí’. Não no eu, mas na compreensão de ser que abre mundo devemos procurar resposta para a questão ‘quem é no mundo?’.

Quando Heidegger pergunta ‘quem é o ser-aí’, esse caráter-quem é também um modo de ser, pois “Toda modalidade de ser deste ente é primordialmente ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 86); e não propriedade de um ente, ou ainda, algo ao qual se atribuem propriedades. Entendemos, portanto, que a questão sobre o ‘quem’,

elaborada desde o conceito de *existência*, tal como utilizado em ST, não só rejeita a interpretação sobre quem é no mundo como algo permanente e simplesmente dado, como, principalmente, libera a possibilidade de se interpretar, posteriormente, o ser-aí desde seu sentido ontológico: a temporalidade. Existindo, já em um mundo, ser-aí mostra-se como um si-mesmo, que *tem que ser* e, sendo, responde por *seu* ser como este ‘quem’ que é o *aí* do sentido do ser.

Desse modo, a resposta ontológica heideggeriana pelo ‘quem’ alcança algo mais originário que os pronomes específicos (eu, tu, etc.). Como modo de ser, o quem se conjuga existencialmente, ou seja, faticamente, como todos os pronomes. Quem é no mundo de *início e na maior parte das vezes*? Todos e ninguém em especial. Assim, Heidegger vai mostrar que o quem cotidiano é o impessoal. O impessoal é a forma como o mundo e ser-no-mundo necessariamente são primeiramente interpretados. Como vimos numa primeira aproximação, não existimos como nós mesmos, mas nos interpretamos desde os outros, que não são todos os outros além de mim, mas são aqueles entre os quais também se está. O quem, portanto, não sou eu, ou vocês, e muito a menos a soma de todos, o quem é o neutro, o impessoal, a possibilidade da mobilidade ‘pronominal’.

Não devemos, no entanto, compreender o impessoal de forma negativa, como se o sujeito devesse se separar do impessoal para então ser si-mesmo propriamente, pois, de acordo com Heidegger, a impessoalidade figura tanto à fuga de si mesmo quanto ao si-mesmo-próprio. Ressaltamos o exposto por Heidegger de que nem mesmo na cotidianamente (e talvez principalmente na cotidianidade) a resposta sobre o quem do ser-aí pode ser interpretada como um modo de ser simplesmente dado, uma vez que ser propriamente si-mesmo é determinado pela estrutura do impessoal e, enquanto estrutura, está separado por um abismo da “identidade do eu que se mantém constante na variedade das vivências” (HEIDEGGER, 2015, p. 188).

Nos parágrafos de ST destinados a responder à questão sobre ‘quem é no mundo’, ao mesmo tempo em que vemos como o quem não corresponde em princípio a um ‘eu’, vemos também como essa estrutura permitiu e permite que se pronuncie ‘eu’ a partir dela, derivadamente. Não só eu, mas vocês, nós, eles, etc.... Todavia, se o ser-aí compreende a si-mesmo, de início de na maior parte das vezes,

a partir dos outros descobertos na estrutura quem, como impessoal, como podemos compreender propriamente o ser-aí em si mesmo? O que significa esse si-mesmo do ser-aí?

Se o ser-aí, existindo, abre a possibilidade das conjunturas nas quais os entes são descobertos, tanto os entes manuais e simplesmente dados, quanto os outros e a nós mesmos, impropriamente interpretados, qual a conjuntura que possibilita que o ser-aí encontre a si mesmo propriamente? Como vimos, não há outra conjuntura nem outra totalidade referencial a partir da qual o ser-aí se encontraria: ser-aí é a possibilidade da conjuntura, ele abre conjunturas. O ser-aí encontra a si-mesmo desde e nessa abertura. Mas como a abertura encontra a si própria como abertura e não como outra coisa? Veremos, nos próximos capítulos, como Heidegger apresenta a temporalidade como resposta ao fenômeno 'quem' (uma vez que essa resposta não é resultado de uma investigação teórica e não irá recair sobre um ente simplesmente dado, fixo, mas é a possibilidade da mobilidade 'pronominal'), após a angústia arrancar o ser-aí da familiaridade das interpretações sobre si mesmo. Nosso próximo passo, então, será analisar a estrutura que possibilita ao ser-aí encontrar-se, ainda perdido ou já decidido, e, encontrando-se, abrir e unificar mundanidade e 'quem'.

### 1.3.1.3 Ser-em

Com a caracterização da mundanidade, Heidegger mostrou a estrutura do aí, da abertura em que podemos encontrar os entes manuais intramundanos. Já com a colocação da pergunta 'quem é no mundo?' nos deparamos com a estrutura de abertura que possibilita o encontro com os outros seres-aí. O fato de termos que ser implica em nos ocuparmos com os entes e com os outros, e, nesta lida, encontrar a nós mesmos. Sendo esse ocupar-se, que se dá do jeito que todo mundo se ocupa, "Eles (os outros) vêm ao encontro a partir do *mundo* em que o ser-aí se mantém, de modo essencial, empenhado em ocupações guiadas por uma circunvisão" (HEIDEGGER, 2015, p. 175). Nós nos ocupamos e somos do jeito que se ocupa e se é. "O ser-aí encontra, de saída, "a si mesmo", naquilo *que* ele empreende, usa, espera, resguarda – no que está imediatamente à mão no mundo circundante, em sua *ocupação*" (HEIDEGGER, 2015, p. 175).

Este encontrar os entes, os outros seres-aí e a si mesmo não sugere, no entanto, que o ser-aí saia de um interior para encontros fora de si. O ser-aí é abertura onde encontros podem acontecer e acontecem. De que modo ser-aí é essa sua abertura? Heidegger nos responde que “É preciso explicitar a constituição de ser. Como a existência constitui a essência desse ente, a frase existencial ‘o ser-aí é sua abertura’ diz, ao mesmo tempo, que o ser em jogo no ser deste ente deve ser o ‘aí’ do seu ser-aí” (HEIDEGGER, 2015, p. 192). Nós já acompanhamos com Heidegger uma primeira indicação desse ‘aí’ ao iniciar a caracterização do ser-no-mundo. Trata-se da estrutura ser-em que, num primeiro momento, nos orientou a pensar em uma unidade o que foi apreendido sobre mundo e sobre quem. Como vimos, o ser-aí não é quem habita o mundo como um ente simplesmente dado dentro de outro ente simplesmente dado. Assim, como não moramos em um espaço geométrico, determinado por metros quadrados, mas sim em um lar que significa abrigo, refúgio, e exprime nossa familiaridade e intimidade; habitar mundo também faz referência a essa familiaridade. Não somos primeiro alguma coisa e depois habitamos mundo, mas somos sempre o aí em que nós mesmos e mundo emergem. “A expressão ‘aí’ refere-se a essa abertura essencial. Através dela, esse ente está junto ao ser ‘aí’ do mundo, fazendo-se ser-aí para si mesmo” (HEIDEGGER, 2015, p. 191).

Esse ‘aí’, no qual somos abertura, Heidegger nos apresenta como disposto simultaneamente em três modos: disposição, compreensão e discurso. Encontramos, formalmente, no capítulo 5, de ST, o modo de ser que tem sido exposto ao longo desse nosso capítulo e que compõe o tema do nosso trabalho: a compreensão (*Verstehen*). A compreensão constitui originariamente o aí do ser-aí juntamente com a disposição (*Befindlichkeit*), à qual Heidegger atribui a unidade do todo que vem ao encontro no mundo.

A disposição significa um sempre *estar afinado num humor (Stimmung)*, ainda que estes humores sejam cotidianamente passageiros e diferentes. Alegre, triste ou “indiferente”, o ser-aí sempre descobre no humor a *quantas ele anda*, e esta autoafecção permite a totalidade da experiência de um modo que nenhum conhecimento teórico possibilitaria. Ou seja, existir em mundo nunca é indiferente

a nós mesmos, ainda que os humores possíveis desde a abertura da disposição nos desviem da abertura mesma.

A disposição diz respeito diretamente ao caráter *de ser sempre meu*, indicado no parágrafo 9. O ser-aí 'se' sente assim ou assim, e nesse 'se' está indicada a unidade prévia da 'relação de ser com seu ser'. "Na afinação do humor, o ser-aí já sempre se abriu em sintonia com o humor como o ente a cuja responsabilidade o ser-aí se entregou em seu ser e que, existindo, ele tem de ser" (HEIDEGGER, 2015, p. 193). Ou seja, Heidegger pretende mostrar que o ser-em-virtude-de-seu-ser, o ter que lidar com seu ser, isto é, o '-se', índice do ser afetado por si mesmo, constitui a raiz da unidade da experiência, a raiz da totalidade *em* que os entes podem aparecer.

No humor, Heidegger diz que se mostra o fato de o ser-aí estar lançado em seu aí. Nós somos e temos que ser no mundo ainda quando nos esquivamos de sê-lo, e mesmo esse esquivar se faz porque temos que ser. O humor revela essa responsabilidade em ser, em ter que responder de alguma maneira pelo nosso ser e o fato de já termos respondido de alguma maneira. "A expressão estar-lançado deve indicar a *facticidade da responsabilidade*" (HEIDEGGER, 2015, p. 194). A afinação do humor determina como o mundo se abre à nós, e como já sempre foi compreendido, na experiência da facticidade.

De início e na maior parte do tempo, disposição significa fuga para o que ela descobre no mundo, e não lança luz sobre o que torna possível algo ser descoberto, pelo contrário, encobre. Segundo Heidegger,

A afinação do humor não realiza uma abertura no sentido de observar o estar-lançado e sim de enviar-se e desviar-se. Na maior parte das vezes, ele faz pouco caso do caráter pesado do ser-aí que nele se revela e, muito menos ainda, quando se alivia de um humor. Esse desvio é o que é, no modo da disposição" (HEIDEGGER, 2015, p. 194-195).

Ao mesmo tempo que revela a responsabilidade pelo existir, o peso de ser-aí, a disposição origina a fuga desse peso na absorção, na familiaridade do que ela abre no mundo. Estamos sempre ou contentes com isso, ou chateados com aquilo, ou entediados com tudo, sem que o si mesmo na abertura desses humores se dê conta de si enquanto abertura.

Nossa existência, as possibilidades nas quais existimos, não são meras possibilidades indiferentes ou que nos dizem respeito porque fomos nós que as ‘escolhemos’ (não se confundem com opções óticas), mas estamos a todo momento sendo quem se é, nós mesmos, nas possibilidades em que existimos. Nesse sentido, fica mais uma vez evidente como a existência heideggeriana difere radicalmente de um ente simplesmente dado. Existência implica em mundo que implica numa autoafecção por ser em mundo e, nessa autoafecção, compreender o ser dos entes e ser si mesmo.

Tanto a compreensão quanto à disposição constitui o ser-aí de modo originário, ainda que, metodologicamente, a descrição seja feita separadamente. Heidegger nos diz que “Toda disposição sempre possui a sua compreensão, mesmo quando a reprime. O compreender está sempre afinado pelo humor” (HEIDEGGER, 2015, p. 202). O ser-aí existe compreensivamente ainda quando afinado por uma ira violenta, por exemplo. O estar afinado pela ira pode reprimir que a compreensão de uma situação se dê, mas nunca a suprimir. Podemos, por exemplo, ao assistir aula tomados de uma ira violenta, não aprender nada do que está sendo ensinado, mas aula ainda está se dando enquanto aula. A compreensão é sempre afinada pelo humor, pois a rede de articulação da compreensão é sempre em virtude de um si mesmo, autoafectado. Em Casanova, lemos que “[...] a existência sempre abre um campo de sentido, a partir do qual, então, a facticidade se articula. E ela é compreensiva, exatamente porque tal abertura se dá de maneira cooriginária ao existir” (CASANOVA, 2017, p. 170). Como o ser-aí tem que ser para ser e essa existência é compreensiva, logo ser-aí é compreensão, e não tem a compreensão como uma de suas faculdades. Antes de ser tematizada ou conceitualizada, a compreensão de ser é ação (DASTUR, 1990), ação essa que não exclui uma tematização ou conceitualização, mas é sua condição.

Como ser-em, a compreensão de ser originária constitui o aí. Existindo o ser-aí é e coincide com o aí do mundo. Este aí é o em virtude de que o ser-aí é e, sendo em virtude desse aí, mundo e tudo mais é aberto. A essa abertura do ser-aí em virtude de si, foi que Heidegger chamou de compreensão. Na compreensão, ou seja, na articulação de significância da totalidade referencial, mundo se abre.

Descobrir entes na ocupação, lidar com eles, só é possível por que ser-aí se compreende nesse aí onde há lida. Ao afastar do si mesmo do ser-aí a noção do 'eu' como simplesmente dado, entendemos que ser em virtude de si do ser-aí, no qual está ancorada a totalidade referencial, não pode significar ser em virtude de um eu, mas em virtude da própria possibilidade que é a compreensão.

De acordo com Heidegger, compreender é um poder-ser (HEIDEGGER, 2015). A possibilidade de o ser-aí questionar o sentido do ser é desde a compreensão de ser que ele em si mesmo é. Só faz sentido perguntar pelo sentido de ser porque previamente seu sentido já se abriu para nós. O ser-aí não é e tem diante de si possibilidades dentre as quais pode escolher (de novo, não são opções), mas existe em suas possibilidades. Sobre isso podemos ver em Heidegger que

Enquanto existencial, a possibilidade não significa um poder-ser solto no ar, no sentido de uma 'indiferença do arbítrio' (*libertas indifferentiae*). Sendo essencialmente disposto, o ser-aí já caiu em determinadas possibilidades, doando constantemente a si mesmo as possibilidades de seu ser, assumindo-as ou mesmo recusando-as. Isso diz, no entanto, que para si mesmo o ser-aí é a possibilidade de ser que está entregue à sua responsabilidade, é a *possibilidade* que lhe foi inteiramente *lançada*. O ser-aí é a possibilidade de ser livre *para* o poder-ser mais próprio. A possibilidade de ser é, para ele mesmo, transparente em diversos graus e modos possíveis" HEIDEGGER, 2015, p. 204).

O ser-aí é fundamentalmente compreensão de ser e compreender é um poder-ser. No entanto, isso não significa que todas as possibilidades estão abertas para o ser-aí. Podemos perceber na citação acima que o poder-ser do ser-aí é lançado, ou seja, cotidianamente já somos em possibilidades abertas impessoalmente na facticidade; a disposição afetiva já nos afinou com o mundo; já somos em uma abertura de sentido que acompanha nosso próprio existir. O nosso poder-ser se articula desde essa abertura de sentido. Isso significa que, primeiramente, enquanto lançados em determinadas possibilidades na facticidade, não só nos movemos nas possibilidades cotidianas nas quais fomos lançados, mas nos compreendemos, compreendemos nosso ser, a partir delas, nessas possibilidades. Como podemos perceber no trecho em que Heidegger escreve: "[...] para si mesmo o ser-aí é a possibilidade de ser que está entregue à sua responsabilidade, é a *possibilidade* que lhe foi inteiramente *lançada*." No entanto,

como sua responsabilidade, como ter que ser sempre seu aí, o ser-aí é livre para jogar essa responsabilidade pelo seu ser para o mundo, que se abre no ser lançado, ou para assumir *seu poder-ser mais próprio*, como mostra a frase subsequente do trecho citado acima.

Ainda que, enquanto lançado e disposto, de saída o ser-aí já sempre tenha se perdido de si mesmo, compreendendo-se como mais um ente no mundo, ele está na “[...] possibilidade de se reencontrar em suas possibilidades” (HEIDEGGER, 2015, p. 204). Isso porque, como vimos com a caracterização da disposição, o ser-aí é auto afetado, sabe de si, do seu aí, em cada poder-ser. “[...] ele ‘sabe’ a *quantas* ele mesmo anda, [...]” (HEIDEGGER, 2015, p. 204). Essa liberdade situada do ser-aí, de ser seu-poder ser mais próprio, se torna mais clara com a apresentação da estrutura existencial do existir, chamada por Heidegger de *projeto (Entwurf)*:

O compreender projeta o ser do ser-aí para o seu em virtude de e isso de maneira tão originária como para a significância, entendida como mundanidade do seu mundo. O caráter projetivo do compreender constitui o ser-no-mundo no tocante à sua abertura do seu aí, enquanto aí de um poder-ser. O projeto é a constituição ontológico-existencial do espaço de articulação do poder-ser fático. E, na condição de lançado, o ser-aí se lança no modo de ser do projeto” (HEIDEGGER, 2015, p. 205).

O compreender não projeta ser-aí em determinações, como um ente entre os demais, mas projeta o ser-aí para seu em virtude de, para seu destino, que não é nem está em algo diferente dele mesmo, mas que é o seu aí. O ser lançado não significa um estar dado em mundo. Não ocupamos um lugar determinado e estático junto aos outros entes. A possibilidade de os entes virem ao encontro, em sua aplicabilidade, sua utilidade, sua inutilidade, são em virtude do poder-ser do ser-aí, que em sendo sua própria possibilidade, abre mundo conjuntamente. Como podemos perceber nessa citação de Heidegger,

O compreender *pode* colocar-se primariamente na abertura de mundo, ou seja, o ser-aí 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, o ser-aí existe como ele mesmo. Brotando de seu em si mesmo em sentido próprio, o compreender é próprio ou impróprio (HEIDEGGER, 2015, p. 206).

Próprio e impróprio são, de acordo com Heidegger, possibilidades fundamentais da compreensão. Enquanto ser-aí fático, o poder-ser já sempre

decaiu em uma possibilidade de compreender a si e ao mundo, mas isso não significa a impossibilidade da propriedade. E nenhuma dessas possibilidades fundamentais significa excluir mundo ou a si mesmo. Assim, como compreender impropriamente não significa abrir mão de si mesmo e só compreender mundo (até porque mundo não é outro em relação ao si mesmo do ser-aí), compreender propriamente não significa uma abstração de si mesmo e um abandono de mundo. Compreensão é abertura de mundo, seja ela em uma possibilidade própria ou imprópria.

A análise do modo de ser do ente que sendo compreende ser nos revelou a compreensão e a disposição afetiva como suas estruturas fundamentais e cooriginárias. Questionar o sentido do ser é um comportamento aberto no ser-aí, portanto, pela compreensão e pela disposição. O que isso significa? O ser-aí interpreta, de início e na maior parte das vezes, o ser dos entes descobertos no mundo e seu próprio ser, afinado por um humor que absorve o ser-aí na familiaridade daquilo que a abertura abre. Seu próprio modo de ser o aí indica que o ser-aí já está desde sempre jogado nessas interpretações, que não levam em conta a abertura ela mesma. A própria resposta à questão do ser é articulada então, na maioria das vezes, desde a abertura.

Há, no entanto, a possibilidade de o ser-aí questionar o sentido do ser em seu ser todo? Ou seja, não só como ente articulado, mas como a própria articulabilidade? Se sim, essa possibilidade deve se dar faticamente, na abertura da compreensão e da disposição. Como, porém, o aí encontra o próprio aí? Veremos no próximo tópico que, para Heidegger, a disposição afetiva da angústia é a disposição originária que afina o ser-aí consigo mesmo no angustiar-se pelo seu poder-ser no mundo, possibilitando que ele se compreenda propriamente e, assim, questione o sentido do ser.

### 1.3.2 O caminho para o cuidado (ser-no-mundo ao cuidado)

Até aqui, percorremos e pensamos juntamente com Heidegger algumas das principais estruturas ontológico-existenciais (as quais julgamos ser mais

esclarecedoras no tocante ao nosso objetivo) desse ente que é compreensão de ser, que sendo compreende o sentido de ser. No entanto, longe de elucidar como a temporalidade perfaz o horizonte dessa compreensão de ser, o que encontramos foi uma multiplicidade de estruturas que lhe compõem. Na verdade, este estar longe é só uma aparência, uma vez que somente após o que foi analisado dessas estruturas e da compreensão do todo que as une, é que estaremos em condições de nos encaminhar para a compreensão do tempo como temporalidade.

A analítica existencial nos revelou que o ser-aí, indeterminado em seu ser, tem que ser para ser e, sendo, se relaciona com seu ser como sua possibilidade mais própria. Nesse ter de estar a todo momento respondendo pelo seu ser, já se anunciava o cuidado (*Sorge*), que será apresentado agora como a unidade do todo do ser-aí.

Ocorre que, de início e na maior parte das vezes, o ser-aí não se experimenta em seu todo. Ex-sistindo, somos lançados no mundo em afinações de humor que não nos remetem para o estar lançado mesmo, mas para a familiaridade do que é aberto no mundo. É impropriamente que nós nos compreendemos de início, na maior parte do tempo, e, às vezes, durante toda uma vida, “[...] numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, o si-mesmo é o impropriamente si-mesmo. O ser-no-mundo já está sempre em decadência” (HEIDEGGER, 2015, p. 247). Não que a compreensão imprópria não possua em seu modo de ser todos os existenciais do modo de ser próprio. Só que é como se não possuísse (CASANOVA, 2017). Impropriamente nós transferimos para nós mesmos a clareza de aparecimento e as explicações sobre o ser dos entes *que não compreendem ser*. Tradicionalmente, somos levados a pensar a totalidade tendo como modelo o ente intramundano. De acordo com Heidegger:

O ser do ser-aí, que sustenta ontologicamente o todo estrutural, torna-se acessível num olhar completo que *perpassa* esse todo *no sentido* de um fenômeno originariamente unitário, que já se dá no todo, de modo a fundar ontologicamente cada momento estrutural em sua possibilidade (HEIDEGGER, 2015, p. 247).

É desde o ser-aí em si mesmo que a unidade estrutural pode ser alcançada, visto que é só a partir do todo que cada estrutura pode ter sentido e é sempre numa totalidade que o ser-aí se dá a cada vez. Precisamos interrogar o próprio ser-aí a partir da maneira segundo a qual ele se mostra para si mesmo em sua unidade,

para, então, seguindo esse mostrar-se, alcançar seu sentido existencial. Essa experiência que mostra o ser-aí em si mesmo acontece na disposição fundamental da angústia (DUBOIS, 2004).

Se evidenciou, no modo originário de abertura do ser-aí da disposição, que ela caracteriza nosso estar lançado e nesse lançar-se nós somos auto afetados. Vimos também como essa autoafecção se traduz em peso por ser propriamente si mesmo, nos levando a uma fuga desse peso em direção a uma absorção na familiaridade do que se abre com o mundo. Essa fuga *diante de si mesmo*, nos diz Heidegger, significa ser confrontado consigo mesmo, com a indeterminação do nosso ser: “É justamente daquilo que se foge que o ser-aí corre ‘atrás’” (HEIDEGGER, 2015, p. 251). Somente porque se está diante de si é que se pode fugir. A fuga é indício de que, mesmo na decadência, o ser-aí está essencialmente na possibilidade de se compreender como abertura. Desse modo, a angústia é a ‘véspera’ (não cronológica) do comportamento próprio e impróprio, é o se experimentar a si mesmo enquanto possibilidade de ser fuga decaída. De acordo com o autor, “A mesmidade existencial do abrir e do aberto em que se abre o mundo como mundo, o ser-em como poder-ser singularizado, puro e lançado, evidencia que, com o fenômeno da angústia, se fez tema de interpretação uma disposição privilegiada” (HEIDEGGER, 2015, p. 255). Por esse motivo, o autor nos diz ser a angústia é uma disposição afetiva fundamental: ontologicamente ela já sempre nos compõe como abertura, ainda que onticamente ela possa ser experimentada em determinado momento da nossa existência ou mesmo nunca ser experimentada.

Isso porque, na fuga diante de si e queda na decadência, somos levados por um turbilhão de contextos que se sucedem uns aos outros, que nos absorvem ao mesmo tempo que parecem nos isentar da responsabilidade pelo nosso ser ao nos acolher em sua familiaridade. E como a angústia causa um estranhamento no que antes era familiaridade, por nos por diante de nós mesmos e por nos mostrar como um poder-ser e nada mais, ao seu menor indício nós prontamente procuramos artificialmente identificar a causa de tal angustiar-se em algum ente intramundano. É mais confortável justificar a angústia como um angustiar-se por um ente querido, por uma injustiça sofrida ou pela situação do país, do que angustiar-se pelo nada de determinações que se é.

Porém, Heidegger nos diz que “Naquilo que a angústia se angustia revela-se o ‘é nada e não está em lugar nenhum’” (HEIDEGGER, 2015, p. 253). Esse nada, entendemos, se refere a nada de entes simplesmente dados ou utensílios em suas conjunturas, possíveis em virtude da possibilidade de ser do ser-aí. Como podemos ver nesta passagem destacada do parágrafo 40:

Quando a angústia passa, diz-se costumeiramente: ‘propriamente não foi nada’. De fato, essa fala refere-se onticamente ao que *foi*. A fala cotidiana empenha-se em ocupar e discutir o que está à mão. O com quem a angústia se angustia nada tem a ver com o manual intramundano. Mesmo esse nada ter a ver, único que a fala cotidiana da circunvisão é capaz de compreender, não é um nada completo. O nada da manualidade funda-se em ‘algo’ mais originário, isto é, no *mundo*. Do ponto de vista ontológico, porém, ele pertence essencialmente ao ser do ser-aí como ser-no-mundo. Se, portanto, o nada, ou seja, o mundo como tal se apresenta como aquilo com que a angústia se angustia, isso significa que *a angústia se angustia com o ser-no-mundo ele mesmo* (HEIDEGGER, 2015, p. 254).

No irromper da angústia não é o mundo que se perde, mas a familiaridade com a qual somos cotidianamente ser-no-mundo (DASTUR, 1990). O habitar, que caracterizou o ser-em num primeiro momento, se mostra então como o modo do ser-aí lidar com um ‘não estar mais em casa’, e, assim, mundo se abre não mais com familiaridade, mas desde a estranheza. De acordo com Heidegger, “O ser-no-mundo tranquilizado e familiarizado é um modo da estranheza do ser-aí e não o contrário. *O não sentir-se em casa deve ser compreendido, existencial e ontologicamente, como o fenômeno mais originário*” (HEIDEGGER, 2015, p. 256). O ser-aí então experienciado como poder-ser não vê mais sentido nas determinações mundanas que tomou emprestado para lhe explicar seu ser e nas quais desde sempre se moveu. Ao contrário, o estranhamento originário é o distanciamento que permite que perguntemos pelo campo de sentido dos entes e de si mesmo. A angústia denuncia a persistência da possibilidade do ser si mesmo, própria e impropriamente, que não se deixa interpretar a partir da generalização impessoal do cotidiano (FONSECA, 2014).

### 1.3.3 O cuidado em sua formulação

No entanto, como é que, nos arrancando da absorção na qual nos encontramos no cotidiano, a angústia pode nos conceder a unidade dos momentos estruturais que se busca? Para Heidegger,

[...] enquanto disposição, o angustiar-se é um modo de ser-no-mundo; a angústia se angustia com o ser-no-mundo lançado; a angústia se angustia por poder ser-no-mundo. Em sua completude, o fenômeno da angústia mostra, portanto, o ser-aí como ser-no-mundo que existe faticamente” (HEIDEGGER, 2015, p. 258).

No irromper da angústia aparecem unidos os momentos estruturais da existência, da facticidade e da decadência. A angústia afina a existência com o ser-no-mundo como modo de ser desse ente que existe, de sorte que ele aparece como um ente que sendo está em jogo seu próprio ser, que tem que assumir a responsabilidade pelo seu próprio ser. De acordo com o autor,

Em seu ser, o ser-aí já sempre se conjugou com uma possibilidade de si mesma. É na angústia que a liberdade de ser *para* o poder-ser mais próprio, e com isso, para a possibilidade de propriedade e impropriedade mostra-se numa concreção originária e elementar (HEIDEGGER, 2015, p. 258).

Faticamente já estamos tonalizados pela disposição afetiva originária da angústia, já somos fuga, não como algo que aconteceu, mas constitutivamente, e já estamos sempre na iminência de ‘lembrar’ que somos fuga. Ou seja, faticamente a angústia instaura a possibilidade do ser-aí tomar-se propriamente. Em Figal, vemos que “A experiência da angústia é uma experiência da liberdade em sua diferença e o ‘ser-aí mesmo’ e essa diferença” (FIGAL, 2005, p. 183). O ser-aí só consegue se compreender como lançado quando não consegue se compreender como determinado em nenhum dos projetos lançados. A angústia faz aparecer como fenômeno a inseparabilidade do projeto e do estar lançado, da existência e da facticidade; como podemos ver em Dastur:

Porque não é indiferente ao seu próprio ser, por que o ‘compreende’, o ser-aí *existe* no modo da projeção do seu próprio ser, é para o seu próprio ser poder-ser, tal como em cada uma das suas tarefas mundanas ele é a própria finalidade. [...] É por isso que podemos dizer que ele é ‘*antecedendo-se*’ a si mesmo e que ele se precede sempre a si mesmo como projeto de si (DASTUR, 1990, p. 74).

Nesse caráter da existência, revelado pela angústia, encontramos a primeira parte da fórmula do cuidado: *anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-em-um-mundo*. O *anteceder-a-si* não significa, porém, que o ser-aí é antes de ser, o que soaria muito estranho. O caráter projetivo da compreensão, como foi dito anteriormente, indica que, existindo, o ser-aí já abriu previamente o campo de sentido que acompanha seu próprio existir, que lhe precede e que dá ao ser-aí à si mesmo. O ser-aí já antecede a si “[...] como ser para o poder-ser que ele mesmo é” (HEIDEGGER, 2015, p. 259). O seu poder-ser se articula em virtude dessa possibilidade de si mesmo, que pode assumir-se e/ou esquecer-se.

Vimos também que o poder-ser do ser-aí é sempre lançado, ou seja, é nas possibilidades abertas na facticidade que há uma abertura prévia de sentido. O ser-aí não inaugura sentido numa possibilidade além ou aquém da facticidade, de maneira abstrata, mas de acordo com o autor:

[...] o existir fático do ser-aí não está apenas lançado indiferentemente num poder-ser-no-mundo, mas já está sempre empenhado no mundo das ocupações. Nesse ser junto a..., que constitui a decadência, anuncia-se, explicitamente ou não, compreendida ou não, uma fuga da estranheza que, na maior parte das vezes, permanece encoberta pela angústia latente, uma vez que o caráter público do impessoal reprime toda e qualquer não familiaridade. Na decadência, o ser junto ao manual intramundano da ocupação acha-se essencialmente incluído no *anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-em-um-mundo*” (HEIDEGGER, 2015, p.259).

A decadência é caracterizada por Heidegger como tão essencial quando o *anteceder-a-si-mesmo* e a fórmula do cuidado assume assim a seguinte enunciação: “[...] *anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-em-* (no mundo) *-como-ser-junto-a* (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo)” (HEIDEGGER, 2015, p. 259-260). O cuidado precede e torna possível os modos em que ser-aí é no mundo. Ocupação com os entes e preocupação com os outros só são compreensíveis porque o ser-aí é cuidado, ou o oposto, como diz Heidegger “O cuidado é sempre ocupação e preocupação, mesmo que de forma privativa” (HEIDEGGER, 2015, p. 261). Em Casanova, vemos que é “[...] junto aos entes intramundanos que vêm ao encontro, ou seja, junto à aparição de algo como algo em meio à descoberta do algo a partir da totalidade conformativa, que o ser-aí enquanto projeto jogado cuida de si” (CASANOVA, 2017, p. 256). Cuidado responde por seu ser, não no sentido ôntico, de alguém que zela por si ou por alguma coisa, porque também o descuido

só é possível porque o ser-aí é cuidado, ainda que no modo da indiferença ou do deszelo.

O ser-aí antecipa a si mesmo por ser abertura enquanto ente já-em-mundo. Na fórmula do cuidado apresentada por Heidegger, podemos perceber o quanto de saída já somos decaídos no mundo a partir das possibilidades que a facticidade dispõe; que é próprio do ser-aí ser impróprio. De acordo com Heidegger “Como fático, o projetar-se compreensivo do ser-aí está sempre junto a um mundo descoberto. É a partir dele que o ser-aí, que o projetar-se recebe as suas possibilidades ...” (HEIDEGGER, 2015, p. 262). No entanto, estamos sempre na possibilidade de nos encontrarmos, pois esse decair é desde a fuga da estranheza instada pela angústia.

No anteceder-a-si-mesmo, Heidegger nos diz estar a condição da possibilidade da liberdade *de ser para o próprio poder-ser*, e, como livre para possibilidades, o ser-aí é livre também para se relacionar de modo *involuntário* com suas possibilidades, para ser no modo impróprio (HEIDEGGER, 2015, p. 260). Sendo imprópria, não se compreende o próprio em virtude de, e o projeto de poder-ser si mesmo, ao invés de ser assumido, pode ser esquecido, ficando ao “talante do impessoal”. Tanto próprio quanto impróprio são igualmente cuidado, igualmente anteceder-a-si-mesmo. No entanto, como compreender o ser propriamente si mesmo no final da fórmula do cuidado: *como-ser-junto-a?* É possível ser propriamente si mesmo na decadência, no ser junto aos entes intramundanos? Na ocupação e preocupação? Heidegger nos responde que sim, e em Dastur vemos que “O ser em modo próprio, a ‘autenticidade’, para o ser-aí não consiste de todo numa pura relação a si que abstrairia do mundo, mas sim numa outra maneira de ser-no-mundo” (DASTUR, 1990, p. 75).

Cuidado indica, portanto, a relação de ser para com seu ser do ser-aí, não delimitada pelo impessoal, mas pela modulação entre o poder-ser próprio e o poder-ser não próprio. Até aqui, no entanto, partindo da cotidianidade mediana, ainda não se demonstrou como o ser-aí é na compreensão de seu ser de modo próprio, não se demonstrou como o ser-aí existe propriamente. Como o ser-aí diz respeito a si mesmo enquanto ser-aí e não como um ente determinado?

Enquanto poder-ser, o ser-aí nunca é no sentido de uma determinação. As possibilidades nas quais o ser-aí existe não determinam seu ser: em si o ser-aí é pura possibilidade (DASTUR, 1990). Assim, o ser-aí “[...] enquanto existir, deve, em podendo ser, *ainda não ser* alguma coisa” (HEIDEGGER, 2015, p. 305). De acordo com Dastur: “[...] enquanto o ser-aí existe é no modo da incompletude, no sentido em que algo permanece constantemente esperado [...]” (DASTUR, 1990, p. 78). Enquanto vive, o ser-aí está sempre cuidando de si. Nenhum enunciado categórico e genérico sobre seu ser lhe retira o peso de ser quem se é. Nenhuma opção ôntica lhe ‘resolve’ e lhe priva de cuidar de ser quem se é enquanto se é. De acordo com Heidegger, o momento estrutural do cuidado “anteceder-a-si-mesmo” diz que, “[...] no ser-aí, há sempre algo ainda pendente[...]” (HEIDEGGER, 2015, p. 309). Essa pendência, esse existir não alcançando seu “todo”, possibilita a experiência do ser aí *como um ente* (HEIDEGGER, 2015).

No entanto, no parágrafo 45, Heidegger nos fala que a compreensão do sentido do ser só será esclarecida caso o ser-aí seja interpretado em seu ser de modo originário. A interpretação originária do ser-aí, por sua vez, precisa de que o ser-aí em seu todo seja liberado na constituição de seu ser próprio. Assim, torna-se necessário compreender existencialmente essa pendência do ser-aí, indicada no anteceder-a-si-mesmo. Ao pendente do ser-aí, nos diz Heidegger, pertence o próprio “fim”, que, enquanto poder-ser, limita e determina o todo do ser-aí a cada vez possível (HEIDEGGER, 2015, p. 306).

No intuito de desenvolver a questão do ser-aí em seu poder-ser todo, veremos, no segundo capítulo, como se faz necessário ao ser-aí que, sendo, se antecipe como ser-para-o-fim, “fim” este que não é uma possibilidade entre outras, mas possibilidade *fundadora*: possibilidade da impossibilidade. Esse fim do ser-no-mundo, a morte, será necessário caracterizar *como existencial*, a fim de mostrar como, a partir dela, ser-aí é o seu poder-ser mais próprio. Na antecipação da morte, erguendo-a como possibilidade e não como determinação (“o que ‘virá um dia’”), ser-aí existe faticamente de modo próprio. O ser-aí ainda está aberto a todas as suas possibilidades, sem que, no entanto, elas mascarem sua possibilidade mais própria de não ser. Somente de posse dessa totalidade poderemos compreender a temporalidade como sentido da totalidade do ser-aí.

A partir da temporalidade far-se-á compreensível a articulação da totalidade das estruturas do ser do ser-aí no cuidado, como *anteceder* a si mesmo enquanto *ser junto* aos entes já em um mundo, desde a possibilidade extrema da morte.

## 2. DO CUIDADO À TEMPORALIDADE

A temporalidade, apenas insinuada em cada um dos modos de ser do ser-aí anteriormente expostos, é revelada integralmente como sentido mesmo desses modos de ser, como âmbito ao poder-ser em geral, em cuja modulação próprio/impróprio dá-se o existir. Veremos, por isso, neste segundo capítulo, como a compreensão de ser que caracteriza ser-aí, articulada nos existenciais, só pode ser interpretada tendo a temporalidade como sentido. Essas afirmações viabilizam a passagem mais pertinente ao tema desta dissertação, que procura entender a articulação entre cuidado e temporalidade. Para que possamos compreender esse movimento em Heidegger, faremos algumas considerações de modo geral a partir das conclusões do primeiro capítulo e seus desdobramentos.

A compreensão de ser – que envolve seu ser e ser em geral – pertence ao ser-aí originária e constitutivamente. “*Compreender é uma determinação originária da existência do ser-aí*” (HEIDEGGER, 2012, p. 401). O ser-aí existe como compreensão de ser. Isso significa que compreensão não é algo que ele faça, não é um entendimento que o ser-aí tenha sobre os entes; mas como ele existe, como o ser-aí já está se comportando e, sobretudo, como *princípio geral da possibilidade* (isto é, dos comportamentos).

Devemos evitar, porém, confundir temporalidade e compreensão da temporalidade. Quando aqui falamos no princípio geral da possibilidade, atrelamos temporalidade a compreensão de ser, sem submeter esta última a uma das dimensões estruturais do ser-em, isto é, sem associar, sem mais, compreensão de ser e o compreender. Ligamos muito mais a compreensão de ser à diferença ontológica, o que se deve explicar de modo simples: ser-aí compreende ser e por isso pode comportar-se junto aos entes e com os que têm seu modo de ser, porque essa possibilidade de comportamento implica a distinção entre ser e ente. Isto é, sem compreensão de ser não há ser-no-mundo, não há tonalidade afetiva, compreensão e discurso. O ser-em, portanto, que pressupõe compreensão de ser,

tem caráter de projeto e, nisso, implica temporalidade. Temporalidade e compreensão de ser andam, para nós, “juntas”, em *Ser e tempo*<sup>9</sup>.

“Existir significa, então, entre outras coisas: ser se comportando junto ao ente. Pertence à essência do ser-aí existir de tal modo que ele já sempre se encontra junto a um outro ente” (HEIDEGGER, 2012, p. 231). Ser-aí se comporta junto ao ente porque já compreendeu ‘desde sempre’ o ser dos entes em geral, porque já projetou os entes em seu ser. Existir, como vimos, já é ser de algum modo abertura referencial, já é encontrar a si e ao outro em referência, ainda que esse outro não seja tematizado enquanto tal. Existir é sempre articulação junto a e com os demais entes, e essa articulação não diz elaboração teórica ou explícita, mas comportamento. Está, pois, antes de qualquer teorização e distanciamento. Não que esse comportamento seja desencadeado pelo outro, como a fome ou uma ameaça desencadeiam o comportamento animal; mas como modo de ser si mesmo, que encontra outros nesse comportar-se. Não é o caso, como vimos, de um ente simplesmente dado x que encontra outro ente simplesmente dado y e então se comporta em relação a ele de algum modo. O ser-aí se projeta sobre sua própria existência e se comporta em relação a seu ser, que é esse “ter que comportar-se”, o “ter que ser”, visto no parágrafo 9.

Que modo de ser é esse? É, como veremos, ser a possibilidade disso tudo. Não como se um eu instaurasse uma totalidade referencial e se inserisse nela. A existência do ser-aí, que compreende, é a possibilidade em virtude da qual os entes em seus modos de ser são projetados, entram em referência, em contexto, são circunvidos. Já há mundo quando nascemos, mas quando nascemos esse mundo é referido à nossa existência. Já há, antes do nosso nascimento, hospitais, médicos, homens, mulheres; mas nascemos nesse hospital, com o auxílio desse médico, e um determinado homem e uma determinada mulher são nossos pais.

---

<sup>9</sup> Assim, o problema do si mesmo, que antecede, na obra, a análise da temporalidade, insiste, segundo o vemos, em que ser-aí não é um ente como os demais que teria, além disso, a característica de compreender ser. É enquanto projeto que o ser de ser-aí implica a distinção ontológica, que abre comportamentos (para comportar-me, não somente devo previamente “saber” que ser e ente não são o mesmo) e “temporalizar-me”. Esse “-me” não repousa em um simplesmente dado que compreende, ele é o modo de ser do compreender em geral, é o acontecimento da diferença ontológica. Esta última afirmação pode ser encontrada nos *Problemas fundamentais da fenomenologia*, curso oferecido na época da publicação de *Ser e tempo*. O si mesmo não depende de um eu, mas da unidade da abertura que é o ser-aí. Essa unidade tem o modo de ser da temporalidade e pode ser dita como diferença ontológica.

Também nós não somos só crianças, mas filhos, pacientes, clientes, cidadãos etc. (CASANOVA, 2017). Assim, a compreensão de ser abarca, atravessa e referencia todos esses modos de ser, não como uma elaboração de alguém que olha as relações que temos e que os entes têm entre si e acede a uma compreensão, mas como o próprio modo de ser mais elementar, como o já estar olhando, o já estar em referência, o já poder lidar com entes. Desse modo, a compreensão do ser em geral não encontra no ser-aí um ente que por suas faculdades intelectuais pode entendê-la, concebê-la ou elaborá-la. O ser-aí não é e além disso pode compreender ser. Muito pelo contrário, compreensão, antes de qualquer intelecção, é o modo como ser-aí se faz, existe.

Como o ser-aí existe? Nós já sempre existimos faticamente em um mundo circundante. De acordo com Heidegger, “Como *determinação fundamental de sua existência*, o ser-no-mundo é o *pressuposto para que se possa apreender efetivamente algo*” (HEIDEGGER, 2012, p. 242). Existimos lançados em mundo junto aos entes: “na medida em que ele existe, um mundo é pro-jetado para ele com seu ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 247). E como se dá mundo? Como uma totalidade significativa instaurada em um poder-ser (nosso, do ser-aí), em uma possibilidade. Somos então projetados nessa totalidade significativa instaurada no nosso próprio poder-ser. *Nosso*, não como de um eu que tem um poder ser, mas, como vimos, *nosso* como esse ser correspondendo a nós mesmos, nos dizendo respeito. Desse modo, existir é o modo de ser, modo de ser do ser-aí, que está marcado pelo insistir no seu ser si mesmo. O modo como essa existência se dá, essa dinâmica na qual somos abertura para o encontro com os entes em seus diversos modos de ser, Heidegger chama de cuidado. Cuidado é, pois, o modo de ser da nossa existência.

Com a caracterização do cuidado, Heidegger nos mostrou como o ser-aí, constitutivamente, em seus momentos estruturais, é temporal (em oposição a interpretação dominante que o substancializa). A partir da fórmula do cuidado foi nos revelado a dinâmica dos existenciais que tratamos até aqui. Todos os existenciais se dão de forma cooriginária a cada instante da existência do ser-aí. A essência do ser-aí é existir e existir consiste nesse movimento de vir a ser como aquele que já estava sendo; poder-ser na facticidade que é a sua; a partir das

determinações nas quais se está lançado no mundo, em virtude de um projeto que atualiza essas determinações, ocupando-se com os entes e preocupando-se com os outros seres-aí. Esse projeto, que caracteriza o movimento do ser-aí, pode ser impróprio, ou seja, passivo em relação ao que no mundo é descoberto devido ao próprio modo de ser do ser-aí, ou próprio, ativamente em virtude do seu próprio poder-ser. A ex-sistência do ser-aí, esse ser fora de si, se dá na articulação da totalidade dos existenciais, como cuidado, sempre e a cada vez, em cada comportamento do ser-aí, por mais desinteressado, corriqueiro e indiferente que pareça.

## 2.1 Antecipação e poder-ser

Como entra a temporalidade nessa história? Como podemos ver, a articulação do todo estrutural do ser-aí no cuidado é temporal. Existir instado no mundo junto dos entes é estruturado temporalmente. A temporalidade originária é o horizonte do campo de sentido no qual os entes vêm ao encontro enquanto tais. Ser em virtude de si, do seu poder-ser próprio, depende da estrutura da temporalidade. O que essas afirmações significam? A unidade da existência e da facticidade, no compreender ser e se comportar em relação ao ente, é dada pela temporalidade (HEIDEGGER, 2012, p. 463). O movimento constitutivo do ser-aí de *vir a ser*, de *ainda* ter que ser como aquele que ele *já* estava sendo junto aos entes no mundo é dado pela temporalidade, é temporal. Ao mesmo tempo, isso que somos, esse projetar-se de si para si e em si, só experimenta o *já* ou o *ainda não* que nos constitui, em relação a alguma coisa no mundo, enquanto existe. Sobre isso, Escudero escreve que “quando utilizo as expressões temporais “logo”, “antes” ou “agora” estou me referindo ao mundo, ao que passa no mundo a minha volta” (2010a), ou seja, a temporalidade é essa estrutura que já desde sempre nos possibilita sermos no mundo e, assim, sermos quem somos.

Esse chegar a si, que dá o ser-aí a si mesmo, é o antecipar-se, que encontramos na fórmula do cuidado. O ser-aí tem seu ser em jogo, como foi dito desde o início, antecipando-se em mundo. Isso significa que poder-ser é ter seu ser em questão. As possibilidades nas quais o ser-aí pode existir são possibilidades de si mesmo, e não possibilidades vazias ou abstratas nas quais ele poderia ou não

se empenhar. Não tem o ser-aí de um lado e possibilidades de ser no mundo ao seu dispor: ser-aí é as suas possibilidades. Possibilidade essa, poder-ser do ser-aí, que nunca é realizada, efetivada. Como é uma possibilidade nunca realizada, porém não abstrata? O comportamento determinado no qual o ser-aí se faz enquanto poder-ser, enquanto sua própria possibilidade, não fecha o ser-aí, não o determina, ele se dá porque o ser-aí tem que se comportar de modo determinado, e, enquanto ele não deixa de ser ser-aí, não deixa de ser poder-ser: cada comportamento já espera/antecipa o próximo no projeto do ser-aí próprio, ou seja, enquanto pura possibilidade. Lemos em Figal que “[...]o ser-no-mundo é caracterizado em todos os aspectos pelo “antecipar-se”, de modo que o antecipar-se precisa ser concebido como o que mantém junto e que permite, em geral, pela primeira vez se falar de diversos aspectos de um ser-no-mundo uno” (2005, p. 196). Antecipando-se, o poder-ser já se determinou no mundo de algum modo, ocupando-se e preocupando-se. Comportar-se de que modo for só é possível porque o ser-aí guarda/se mantém como o poder-ser que é, projetando-se em seu ser. Como poder-ser o ser-aí já é, e sendo, ele ainda tem que ser.

Sendo, temos em jogo nosso ser, nos relacionamos com nosso poder-ser. Isso significa que ainda sempre temos que ser, cotidianamente, alguma coisa. Por exemplo: por mais que possamos nos compreender como satisfeitos e realizados, ou infelizes e acomodados, existindo, sempre teremos que ser ainda. Onticamente, sempre tem ainda uma possibilidade na qual podemos ser porque, ontologicamente, somos poder-ser. Sendo somos em virtude do nosso próprio poder-ser, mesmo quando não vemos essa abertura e nos fechamos em determinações que mascaram o poder-ser. Como, por exemplo, se nos definir em alguma religião ou corrente política já nos isentasse de ter que ser ainda, pois essa religião ou ideologia já determinaria nosso poder-ser e já nos disse quem somos, mesmo sem sermos. Bom, podemos não perceber, mas ainda teremos que ser uma coisa ou outra em comportamentos que viermos a ter onde ser tal coisa esteja em questão, ou seja, não somos católicos ou de esquerda se só cumprimos formalmente o que significa ser uma e outra coisa, mas unicamente enquanto vivemos, existimos, *como tal* (ESCUADERO, 2017, p. 24).

O fato de que tenhamos que ser ainda, de que nosso ser está em questão, não é um algo que ainda vai nos acontecer um dia, mas é como nós já somos, como já fomos, determina como nós já nos comportamos: somos como tendo que ainda ser (ainda ter que sermos religiosos, políticos, etc.). Poder-ser abre quem somos ao mesmo tempo que nos direciona, “de volta” e “além”, como poder-ser. Ou melhor, o poder-ser é originário às determinações que assumimos, à nossa efetividade, e também é o que nos determina em avançar em direção ao poder-ser nós mesmos e, portanto, ser abertura para encontro com os entes. Ao mesmo tempo que existimos, nos projetamos, insistimos no poder-ser, assumimos o poder-ser que já fomos. Heidegger atribui essa mobilidade à temporalidade originária: o poder-ser que eu já sou e ainda tenho que ser. Sendo poder-ser nós já somos, e sendo, ainda temos que ser, pois somos poder-ser. Esse movimento se dá todo em cada instante da existência do ser-aí. Não é temporal no sentido de um conjunto de vivências, ou no de que antes eu não era, agora sou e depois não serei mais, mas como esse ser fora de si, marcado por ser para si, de volta para si, deixando-se vir ao encontro de si.

De acordo com o autor, “[...] se a existência determina o ser do ser-aí e o poder-ser também constitui sua essência, então o ser-aí, enquanto existir, deve, em podendo ser, ainda não ser alguma coisa” (HEIDEGGER, 2015, p. 305). A caracterização do ser do ser-aí como cuidado já indicou que o ser-aí está sempre se relacionando com seu poder-ser. Em Dubois, lemos que: “O ser-aí está à frente de si-mesmo, e dia após dia, lhe é necessário sempre ser, ainda” (1990, p. 48). Isso significa que as determinações que ele assume impropriamente no interior das conjunturas nunca dizem quem ele é na totalidade, essas determinações só foram assumidas porque o ser-aí é poder assumir, e já sempre assumiu, determinações. Esse poder-ser que antecede o ser si mesmo do ser-aí, que confere ao ser-aí o seu caráter de pendente (*Ausstand*), é o em virtude do qual o ser-aí é, e, nunca, como poder-ser que é, virá a efetivar-se ou deixará de ser possibilidade, de ser abertura, enquanto o ser-aí existir.

Esse nunca estar completo, essa pendência, esse ainda ter que ser, no entanto, diz Heidegger, não poderá ser pensado do mesmo modo do pendente no ente simplesmente dado, pois,

Esse ente não possui, absolutamente, o modo de ser do que está à mão dentro do mundo. A junção daquilo que o ser-aí é, “em seu percurso” até completar o “seu curso”, não se constitui como ajuntamento “ininterrupto” de pedaços que, de algum modo e em algum lugar, estariam à mão por si mesmos (HEIDEGGER, 2015, p. 317).

A totalidade do ser-aí não se dá por uma soma de várias partes. Não se trata da pendência como a pendência de uma dívida a ser saldada, por exemplo. A não totalidade do ser-aí na cotidianidade não pode ser dita nos termos de partes que ainda faltam se juntar para formar um todo. De acordo com o autor, “O ser-aí sempre existe no modo em que o seu ainda-não lhe pertence” (HEIDEGGER, 2015, p. 317). Isso significa que o ser-aí não é o que a ele se ajuntou nem a soma de tudo que a ele poderá se ajuntar, mas o que ajuntou, o que se ajunta e o que irá se ajuntar só é possível porque “o ser-aí, enquanto ele é, *já é seu ainda não*” (HEIDEGGER, 2015, p. 318).

Ao ser-aí, o ainda-não não é um ainda não agora que se dará no futuro, mas o constitui, pois propriamente o ser-aí antecipando-se é ainda-não. “Enquanto ele é’ e até o seu fim, o ser-aí relaciona-se com o seu poder-ser. mesmo que, ainda existindo, nada mais possua ‘diante de si’ e ‘feche para balanço’, o ‘anteceder-a-si-mesmo’ ainda determina o seu ser.” (HEIDEGGER, 2015, p. 309). Como nos relacionamos com a possibilidade, com o possível no cotidiano? Dando fim a possibilidade ao transformá-la em “realidade”, efetividade (LÉVINAS, 1995). Esse, diz Lévinas, não pode ser o modo do ser-aí lidar com sua possibilidade enquanto possibilidade, pois, de acordo com Heidegger, “Retirar-lhe o que há de pendente significa aniquilar o seu ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 310). Qual é então o modo de lidar com a possibilidade enquanto possibilidade? O próprio antecipar-se à base da caracterização do cuidado. A antecipação não visa a realização, a efetivação da possibilidade, ao contrário, mantém sempre a possibilidade distante da realização, aberta, não a fixa em uma meta. O possível que não se efetiva, em que nada se realiza, como descreve Lévinas, é a morte: “Se a existência é, então, um comportamento relativo à possibilidade da existência, ela não pode deixar de ser um ser para a morte” (LEVINAS, 1995, p. 107). A *relação de ser para com seu próprio ser*, que vêm caracterizando o ser-aí, ganha aqui mais clareza. Significa então ser para seu poder-ser enquanto pura possibilidade, ou seja, enquanto fundamento de todo efetivar-se, enquanto nada a realizar. Para Lévinas, “A

existência é uma aventura da sua própria impossibilidade” (LEVINAS, 1995, p. 108), estamos sempre buscando determinações quando nossa única determinação possível é esse sempre buscar. Existir para a morte, nos diz o escritor francês, é cumprir seu existir.

A totalidade do ser-aí, o chegar ao fim do ser-aí, não significa que ele se completou, que não ficou um ainda-não pendente, que ele tenha “esgotado suas possibilidades específicas” (HEIDEGGER, 2015, p. 319). A morte para o ser-aí justamente impossibilita a realização de qualquer possibilidade específica. Diferente de um fruto, como exemplifica Heidegger, que ao alcançar seu ainda-não, ou seja, sua maturidade, chega ao fim, para o ser-aí o fim não significa a efetivação do seu ainda-não. O que parece óbvio, nos lembra Casanova, pois “Morre-se com uma consulta marcada em um médico, com uma conta que está prestes a vencer e que se esqueceu no bolso do casaco, com uma carta de despedida que se deixou por completar” (2020, p. 35). Isso porque, diferente dos entes simplesmente dados, “Na morte, o ser-aí nem se completa, nem simplesmente desaparece, nem acaba e nem pode estar disponível a mão” (HEIDEGGER, 2015, p. 320). Assim, como não podemos pensar o ainda-não como algo que falta propriamente ao ser-aí, mas que o constituí como possibilidade sempre aberta, também o seu fim lhe é constitutivo. Dizer que o ainda-não e o fim constituem o ser-aí implica em que a existência não se relaciona com a morte como algo que vai acontecer um dia, mas ainda não; porém, que o ser-aí é “[...]seu *ser-para-o-fim*” (HEIDEGGER, 2015, p. 320). Pois, “A morte é um modo de ser que o ser-aí assume no momento que é. ‘Para morrer basta estar vivo’” (HEIDEGGER, 2015, p. 320).

O ser-aí nunca está fechado nas determinações nas quais se encontra, mas é sempre abertura para seu próprio poder-ser que se dá necessariamente nessas determinações (mas não se encerra nelas, porque é sempre necessário, ainda, continuar se determinando, continuar sendo). O fenômeno da morte consiste na negação de qualquer efetividade, na morte não temos nada a nos ocupar, nada a realizar. A possibilidade da morte aparece assim como pura possibilidade. Pois, de acordo com Heidegger, em ST, “Como possibilidade, a morte não propicia ao ser-aí nada para ‘ser realizado’ e nada que, em si mesmo, possa ser real. É a possibilidade da impossibilidade de toda relação com, de todo existir”.

(HEIDEGGER, 2015, p. 339). De acordo com Heidegger, recorrer às religiões, ciências, filosofias e teorizar sobre a morte já caracteriza uma fuga dessa possibilidade enquanto possibilidade. Somente na antecipação da morte é que podemos nos manter na iminência da morte como pura possibilidade. Com a caracterização do ser-para-a-morte, vemos como o ser-aí existe antecipadamente na possibilidade enquanto possibilidade, no poder-ser. A experiência de antecipar a morte, do ser como devendo morrer (HAAR, 1990, p. 34) libera o ser-aí para o encontro consigo mesmo. Lemos em Heidegger que

Ser-para-a-morte é antecipar o poder-ser de um ente cujo modo de ser é, em si mesmo, o antecipar. Ao desvelar numa antecipação esse poder-ser, o ser aí abre-se para si mesmo, no tocante à sua possibilidade mais extrema. Projetar-se para seu poder-ser mais próprio significa, contudo: poder compreender-se no ser de um ente assim desvelado: existir. A antecipação comprova-se como possibilidade de compreender seu poder-ser mais próprio e mais extremo, ou seja, enquanto possibilidade de existir em sentido próprio (HEIDEGGER, 2015, p. 339).

Vemos nessa citação que antecipar-se e poder-ser dizem o mesmo. No ser-para-a-morte, um se abre para o outro e o ser-aí tem a chance de se encontrar, de “se abrir para si mesmo”. Antecipando a morte o ser-aí se compreende como este ente que é o seu poder-ser. O ser-aí antecipa nas determinações que assumiu por ser poder-ser o poder-ser mais próprio, a possibilidade, que ele é. Ou estamos escrevendo esse texto simplesmente por escrever, porque todos escrevem, porque se espera que se escreva, ou em virtude de um projeto de ser propriamente quem somos enquanto escrevemos. As determinações ônticas de ser alguém que compreende o pensamento de Heidegger, de poder contribuir com os outros etc., até podem se dar algum dia, ou não, mas termos que lidar com esse poder-ser de nós mesmos, que se traduzem nessas determinações ônticas, ou em outras, é o que estamos antecipando ao escrevermos um texto, lermos um livro, nos comportarmos de que modo for. Nós ainda estamos lidando com nosso próprio poder-ser quando escrevemos porque esperam que escrevamos, mas podemos, estamos na possibilidade de, em um caso nos responsabilizar por nós mesmos no antecipar nosso poder-ser e de, em outro caso, nos orientarmos pelo que presentemente se impõe a nós e nos fecha para essa antecipação. No entanto, ela não é cancelada.

### 2.1.1 Propriedade (Eingentlichkeit)

Em todo caso, como podemos compreender esse poder-ser próprio que é antecipado? A disposição fundamental da angústia nos mostra, nos põe na 'posição' de ver, como, de início e na maior parte das vezes, nós já nos compreendemos impropriamente, tomando emprestado a maneira como compreendemos os entes que vem ao encontro no mundo, e como essa compreensão determinada de nosso ser é possível porque, propriamente, somos pura possibilidade indeterminada de ser: somos em ter que lidar com nosso ser (indeterminado) e já sempre lidamos de alguma forma (determinada). Isso não significa, porém, que possamos existir faticamente de modo indeterminado, como pura possibilidade, uma vez que existimos sempre em determinadas possibilidades lançadas. Como compreender então esse ser si mesmo de modo próprio? Como compreender a propriedade do ser-aí a partir da fórmula do cuidado que articula, necessariamente e de maneira indissolúvel, existência, facticidade e decadência? A compreensão da propriedade do ser-aí, passa necessariamente, como poderemos ver, pela compreensão da impropriedade.

Propriedade e impropriedade, modos nos quais o ser-aí sempre existe, ainda que em uma indiferença em relação a eles, e devem ser compreendidos, de acordo com Heidegger, no parágrafo 12, de ST, *a priori*, sob a luz da estrutura ser-no-mundo. O que isso significa? Tanto a compreensão do mundo enquanto a totalidade referencial compreendida na qual os entes alcançam sentido, como o compreender-se lançado nessa totalidade referencial, em mundo junto aos entes à mão e com os co-seres-aí, constituem igualmente o poder-ser do ser-aí. De acordo com o autor, no parágrafo 27, de ST,

O ser-aí cotidiano retira a interpretação pré-ontológica de seu ser do modo de ser mais imediato do impessoal. A interpretação ontológica segue inicialmente esta tendência e entende o ser-aí a partir do mundo, onde o encontra como ente intramundano. E não somente isso; a ontologia 'mais imediata' do ser-aí recebe previamente do 'mundo' o sentido do ser em virtude do qual estes 'sujeitos' se compreendem. Entretanto, uma vez que neste concentrar-se no mundo salta-se por cima do próprio fenômeno do mundo, em seu lugar aparece o que é simplesmente dado dentro do mundo: as coisas. O ser dos entes em seu *co-ser-aí* é então compreendido como ser simplesmente dado. Desta maneira, a demonstração do fenômeno positivo do ser-do-mundo mais cotidiano possibilita adentrar as raízes da interpretação

ontologicamente desviada desta constituição de ser. *É ela mesma que, em seu modo de ser cotidiano, de início se encobre e não é encontrada* (2015, p. 187).

De acordo com Heidegger, o poder-ser do ser-aí se dá cotidianamente em uma interpretação doada pelo impessoal e essa interpretação é replicada nas ontologias 'mais imediatas' sem que, no entanto, elas possam ver seu caráter derivado. Sem olhos para ver o fenômeno que lhes originou, essas ontologias veem em seu lugar entes simplesmente dados e nessa interpretação o ser-aí vê a si mesmo como um certo ente simplesmente dado. Mas, como podemos ver nessa citação, a compreensão de si, possibilitada pelas próprias estruturas do ser-aí e que, no entanto, não vê as estruturas elas mesmas, não faz do ser-aí um ente simplesmente dado. A impropriedade do ser-aí não é um modo do ser-aí ser simplesmente dado, tampouco uma degradação do poder-ser do ser-aí, mas o modo como, *de início e na maioria das vezes*, interpretamos o mundo e a nós mesmos no mundo, como entes simplesmente dados. Por esse motivo que, esmiuçando essa interpretação imprópria que temos de nós em direção ao fenômeno que ela desvia, temos a possibilidade de propriamente nos encontramos.

A decadência, caracterizada no parágrafo 38, de ST, determina mais precisamente a impropriedade do ser-aí ao indicar qual o modo da total absorção do ser-aí pelo "mundo":

Impróprio e não próprio não significam, de forma alguma, "propriamente não", no sentido de o ser-aí perder todo o seu ser nesse modo de ser. Impropriedade também não diz não mais ser e estar no mundo. Ao contrário, constitui justamente um modo especial de ser-no-mundo em que é totalmente absorvido pelo "mundo" e pelo co-ser-aí dos outros no impessoal (2015, p. 241)

O modo impróprio de ser não é a negação do modo de ser do ser-aí. Nesse modo de ser, o ser-aí se empenha nas ocupações e na convivência impessoal com os outros seres-aí a tal ponto de *positivamente não ser ele mesmo* (2015, p. 241). Decadente, o ser-aí não se compreende mais na relação com seu ser, que ele é, mas como um ente entre outros, dotado de especificidades, sem jamais colocar em questão o horizonte de compreensibilidade desde o qual as coisas ganham sentido. O fato de tudo isso só ser possível em alguma perspectiva não torna claro ou manifesto qual é essa perspectiva nem mesmo que ela é necessária. Isso não é um defeito ou uma fase ultrapassável do ser-aí, mas um modo de ser. Na maioria

das ocasiões, esquecemos que somos a abertura desde a qual é possível a ocupação com os entes e a preocupação com os outros: não lembramos disso ao dirigir nosso carro, preparar o almoço ou tomar um café com um amigo e, no entanto, não diríamos que isso constitui uma deficiência em nosso modo de ser.

Não ser ele mesmo só se faz possível para o ente que propriamente em si mesmo é poder-ser. O ser-aí é possibilidade de ser. Vemos em Heidegger que “Todo ser-aí é o que ele pode ser e o modo em que é a sua possibilidade” (2015, p. 203), própria ou imprópria. O decair do ser-aí no mundo não significa que ele cai em algo absolutamente outro. Mundo, como vimos, é constitutivo do ser-aí como ser-no-mundo: “Im”-próprio não significa que o ser-aí rompa consigo mesmo e “só” compreenda o mundo. Mundo pertence ao seu ser-si-mesmo como ser-no-mundo” (2015, p. 206).

Em PFF, lemos que o ser-aí

[...]se encontra primária e constantemente nas coisas, porque ele, cuidando delas, por elas acossado, sempre repousa de algum modo nas coisas. Cada um é aquilo que empreende e aquilo com o que se ocupa. Cotidianamente, compreendemos a nós mesmos e à nossa existência a partir daquilo que empreendemos e daquilo com o que nos ocupamos. Compreendemos a nós mesmos a partir daí, porque o ser-aí se encontra de início nas coisas (2012, p. 234).

Esse encontrar a si mesmo nas coisas, conforme podemos ler em Heidegger, apesar de soar tão estranho ao senso comum, é um fato natural e cotidiano. Não poderíamos nos encontrar nas coisas de qualquer modo se não residisse aí um modo de sermos. O autor nos dá o exemplo do sapateiro em seu local de trabalho, que está entregue aos seus instrumentos e aos materiais com os quais se ocupa. O sapateiro, nos diz o filósofo, não é o martelo, não é o couro, não é o sapato, e, no entanto, a partir dessas coisas ele compreende a si mesmo, sem precisar “refletir” sobre si mesmo. A maneira como constantemente nos compreendemos não é a partir “[...] das possibilidades mais próprias e mais extremas de nossa própria existência” (2012, p. 235), nossa compreensão cotidiana a partir das coisas se dá de um modo que *não nos é próprio*. E “Não propriamente significa: não no modo como no fundo podemos nos apropriar de nós mesmos” (2012, p. 235). Na sequência, o autor nos diz que “A autocompreensão imprópria experimenta o ser-aí propriamente dito enquanto tal precisamente em sua “realidade efetiva” peculiar, se é que podemos falar assim, e de uma maneira

autêntica”. (2012, p. 236). Entendemos, a partir desse trecho, que a compreensão imprópria é como o ser-aí se experimenta, a si mesmo, como ser-no-mundo, a partir da sua possibilidade mais própria, na cotidianidade: “O compreender a si mesmo mediano do ser-aí toma o si mesmo como algo im-próprio” (2012, p. 236). Não significa, portanto, diz o autor, uma existência aparente, “[...] como se o si mesmo não fosse aí compreendido, mas compreendida alguma coisa diversa” (2012, p. 236), tampouco *designa uma existência inautêntica* (2012, p. 251), em oposição a suposta autenticidade de alguém que almeja se destacar dos demais.

O ser-aí é a si mesmo próprio, ou seja, *tem a si mesmo*, ou, como podemos ver no parágrafo 9, de ST, *é sempre e a cada vez meu*. Somente um ente que concerne a si mesmo, nos diz Heidegger, pode perder-se de si (2012, p. 250). O ser do ser-aí é próprio para si mesmo. Nós nos compreendemos existentes e podemos, por isso, nos escolhermos e determinarmos nossa existência a partir do aí: existir propriamente. Todavia, também podemos deixar *nosso sendo* ser determinado por outros, impropriamente, esquecendo de nós mesmos (2012, p. 251), mas não nos abandonando, o que é impossível. Compreender-se, assim, a partir das coisas, só é possível, com base na constituição ontológica do ser-aí. Vimos anteriormente que os entes só podem vir ao encontro em uma totalidade referencial compreendida, ou seja, em mundo, que é constituinte de quem nós somos, não outra coisa. A partir da compreensão prévia de mundo compreendemos as coisas e não o oposto: não compreendemos mundo após experienciar várias coisas juntas. Não compreendemos as coisas e então nos compreendemos a partir delas, mas por nos compreendermos previamente, embora não expressamente, compreendemos as coisas e podemos nos determinar por elas, como o sapateiro em sua sapataria. O sapato, diz Heidegger, não é o sapateiro, mas ele só pode ser algo como sapato no “nexo utensiliar de seu mundo circundante” (2012, p. 251), na constituição existencial do ser-aí como ser-no-mundo: “Compreendendo-se a partir das coisas, o ser-aí se compreende como ser-no-mundo a partir de seu mundo” (2012, p. 251). No entanto, cotidianamente, o ser-aí não se vê como a totalidade referencial a partir da qual pode ser junto aos entes como ente intramundano, mas vê as coisas, que são o que são porque o ser-aí é o que é.

Na abertura propiciada pela compreensão imprópria, não há indeterminações, incertezas ou necessidade de se questionar em seu ser: tudo já está sempre referenciado e compreendido, ou em vias de se se tornar compreendido, referenciado, familiarizado. Para o autor,

Quando o ser-aí descobre o mundo e o aproxima de si, quando abre para si mesmo seu próprio ser, este descobrimento de “mundo” e esta abertura do ser-aí se cumprem e realizam como uma eliminação das obstruções, encobrimentos, obscurecimentos, como um romper das distorções em que o ser-aí se tranca contra si mesmo (2015, p. 187).

A impropriedade encobre sua possibilidade desde o poder-ser mais próprio do ser-aí, revelando sempre esse movimento incessante de, enquanto se é, arrancar o ser-aí de sua propriedade e lhe lançar no mundo. No entanto, diz Heidegger, “[...] o que propriamente se deve compreender permanece, no fundo, indeterminado e inquestionado; não se compreende que compreender é um poder-ser que só pode ser liberado no ser-aí mais próprio” (2015, p. 243).

A conquista do si mesmo próprio depende desse solo impróprio em que ele de início se dá. A impropriedade perfaz isso que concretamente somos e a partir de onde podemos nos compreender propriamente. A possibilidade de virmos a nos compreender propriamente precisa que sejamos quem já fomos, como até então nos determinamos. De acordo com Heidegger,

O ser-aí só pode decair porque nele está em jogo o ser-no-mundo, no modo de compreender e dispor-se. Em contrapartida, a existência própria não é nada que paire por sobre a decadência do cotidiano. Em sua estrutura existencial, ela é apenas uma apreensão modificada da cotidianidade” (2015, p. 245).

A propriedade do ser-aí não é outro lugar em relação a impropriedade, não são duas instâncias, mas modos de abertura do si mesmo. Decair, assim, não é uma possibilidade do ser-aí, mas a possibilidade em que, por ser propriamente quem é (ser-no-mundo), ele já está desde sempre. Segundo Heidegger, “Em seu ser mais próprio, este ente traz o caráter de não fechamento. A expressão ‘aí’ refere-se a essa abertura essencial. Através dela, esse ente (o ser-aí) está junto ao ser aí do mundo, fazendo-se ser-aí para si mesmo” (2015, p. 191).

O ser-aí só pode tomar-se propriamente desde as possibilidades inicialmente, de saída, doadas pelo mundo. Enquanto existente (em oposição à sua interpretação como subsistente), ser-aí precisa ser para ser, precisa ser

impropriamente. O ser-aí não se dá propriamente e então escolhe se compreender pelo mundo, ele precisa e já sempre se compreendeu assim por que em si mesmo ele não é nada. Existir já é estar aberto ao mundo (CASANOVA, 2017, p. 41). Para Casanova,

[...] ser para o ser-aí humano precisa se mostrar de início como ser de maneira imprópria. Sem a mediação da impropriedade, ou seja, sem a experiência do horizonte histórico de possibilidades que o mundo é, o ser-aí jamais teria como escapar do nada que é e se veria radicalmente condenado a si” (2017, p. 43).

Nós nunca existimos como possibilidade vazia, mas sempre como possibilidade lançada. Compreender-se propriamente requer, necessariamente, se compreender em sua impropriedade. Como ser-no-mundo o ser-aí já é sempre abertura de mundo: nisso consiste a existência. Como podemos ver em Heidegger,

O ser-no-mundo já está sempre em decadência. Pode se, portanto, determinar a cotidianidade mediana do ser-aí como ser-no-mundo aberto na decadência que, lançado, projeta-se e que, em seu ser junto ao ‘mundo’ e em seu ser-com os outros, está em jogo o seu poder-ser mais próprio” (2015, p. 247).

Decadente o ser-aí não deixa de ter seu ser em questão, pelo contrário, é por ter seu ser em questão que ele já respondeu, de início e na maior parte das vezes, de forma decadente. Lembrando que decadente não é uma degradação no modo de ser do ser-aí, mas o modo no qual ele já respondeu pelo seu ser e desde o qual ele pode propriamente se questionar. Como em si mesmo o ser-aí não possui nenhuma determinação, ele precisa encontrar-se enquanto a pura possibilidade que é, enquanto abertura que é, à diferença dos entes que ele encontrou desde a abertura. Em Figal, lemos que

Se o ser-aí é determinado ontologicamente pelo fato de o ser-possível precisar ser levado a termo, e se o comportamento realizado em sua “mobilidade” é a realidade efetiva do ser-possível, então o ser-possível sempre é experimentado inicialmente em sua modificação em realidade, e, com isso, nunca é experimentado como tal (FIGAL, 2005, p. 172).

Isso significa que o ser-aí só pode testemunhar seu poder-ser sendo essa possibilidade efetiva, essa possibilidade fática. Possibilidade essa que já se abriu impropriamente e que não deixa de ser o que é no abrir-se próprio do ser-aí: é a mesma possibilidade fática experimentada em sua modificação, experimentada em virtude do modo próprio de ser do ser-aí. A consistência dessa propriedade, do ser-

possível enquanto tal, no entanto, só é conquistada após os esclarecimentos da decisão antecipadora. Por quê? No antecipar da morte, o ser-aí se abre para a impossibilidade de realizar qualquer coisa, e por consequência, de se compreender nessas realizações. Em outras palavras, o ser-aí se abre para o aí fático enquanto si mesmo, sem intermédios. Não somos algo que pode ou não se empenhar no mundo, esse empenho mesmo, a cada vez, nos diz quem somos e fora desse empenho, fora do empenhar-se, nada somos.

## **2.2 Antecipação como projeção na possibilidade – decisão antecipadora (§62 e §63)**

A destruição, o desmonte heideggeriano das tradicionais formas com as quais nos interpretamos, com as quais interpretamos nosso modo de ser, e a investigação do nosso modo de ser no como ele mesmo se mostra, como lugar da questão sobre o sentido do ser, nos mostrou como a fixação dessa interpretação se deu ao longo do tempo devido ao nosso próprio modo de ser, da nossa própria existência. Lançados no poder-ser próprio de nós mesmos, como vimos anteriormente, abrimos mundo, de início e na maior parte das vezes, impropriamente, nos esquecendo do nosso próprio modo de ser e nos tomando como coisa subsistente. A antecipação da morte, do fim, traz a totalidade para a possibilidade que somos a cada vez. Não somos totalidade por nos concluir de qualquer forma, por não termos mais nada a ser, por estamos prontos, mas porque somos a cada vez o nosso próprio fim, o poder-não-ser. Cada possibilidade guarda, retém a iminência do fim. O antecipar da morte como possibilidade iminente nos revela como, de início e na maior parte das vezes, nos tomamos como ente subsistente que se move entre as possibilidades doadas pelo impessoal. De acordo com Heidegger,

No momento em que o ser-aí se perde no impessoal, já se decidiu sobre o poder-ser mais próximo e fático do ser-aí, ou seja, sobre as tarefas, regras, parâmetros, a premência e a envergadura do ser-no-mundo da ocupação e preocupação (HEIDEGGER, 2015, p.346).

O impessoal já disse, desde antes de nascermos, como poderemos ser, o sentido de toda ocupação e preocupação. Nós sempre temos diante de nós algo que precisa ser feito, o modo como deve ser feito e até mesmo o motivo para que seja feito. Isso desde lavar uma louça até um casamento. O impessoal sempre já forneceu as determinações nas quais nos mover e nessas determinações disse quem somos. Para Casanova,

[...]todos os modos de relação com os utensílios (ocupação), assim como todos os nossos modos de relação com os outros (preocupação) se acham previamente determinados não em seu caráter factual, mas em seu caráter possível pelo domínio do impessoal, pela predominância da significância sedimentada na constituição de nossas possibilidades de ação em geral, que se confunde ao mesmo tempo com as nossas possibilidades de ser. Dizer isso implica, ao mesmo tempo, afirmar a cotidianidade como o lugar da *indecisão*, na medida em que tudo o que é e pode ser já se encontra previamente *decidido* pelo mundo (2020, p. 64-65).

Nós nos enveredamos pelas necessidades nas quais decaímos ao nos perder no impessoal como se fossemos independente das possibilidades nas quais nos empenhamos ou não nos empenhamos, porque elas estão ali, disponíveis igualmente a todo ser-aí em qualquer situação. Se casa ou não se casa, se tem filhos ou não se tem filhos, se trabalha ou não se trabalha, se planta uma árvore ou não se planta...porque é isso que se faz e se faz assim. O que usualmente fazemos é optar por isso ou aquilo que já foi *decidido*, sem que, no entanto, nos compreendamos existindo nessa possibilidade, tal como acontece efetivamente.

Somos cuidado, porém, não só na possibilidade própria de sermos nós mesmos, mas também quando nos compreendemos impropriamente na ditadura do impessoal. Isso significa que nos antecipamos ainda quando nos interpretamos impropriamente. De início e na maior parte das vezes, nos antecipamos em um campo de sentido doado historicamente pelo “mundo” em que fomos lançados. O projetar-se nesse campo de sentido assim estabelecido e compartilhado pelo impessoal abre o poder-ser no qual nos efetivamos e não só isso, mas também o ser dos entes que vêm ao nosso encontro. Como viramos a chave então? Como vemos o predomínio do impessoalmente que nos determina e abrimos a possibilidade de existirmos propriamente? Para Heidegger, não é esse o movimento que acontece. Embora seja constantemente repetido “de início e na maior parte das vezes”, esse início não quer dizer originário. De acordo com Nunes,

Tanto a perda, no modo inautêntico em que se demite, quanto a conquista de si, que o retiraria, ainda que por um momento, da niveladora envolvência da gente, do modo de ser do cotidiano, pressupõem um poder-ser próprio, isto é, um poder-ser que seja apropriado por si mesmo. Se o Dasein é o que pode ser, e se o que pode ser se determina pelo que ele faz, o silencioso chamamento – “torna-te aquele que és” -, que o põe em questão, apela para a iminência de uma sempre possível apropriação pela compreensão de si mesmo, que mobiliza as suas possibilidades originárias numa escolha que seja ao mesmo tempo abertura (NUNES, 1986, P. 123-124).

O poder-ser próprio é que é originário, e é na fuga de sermos quem propriamente somos que assumimos os ditames do impessoal, como se assim nos abstivéssemos da

responsabilidade pelo nosso ser. Nem nos abtemos nem nos fechamos nos sentidos que nos são doados. Assumi-los já indica que somos abertura e temos que assumir um sentido por sermos propriamente poder-ser.

A assunção da responsabilidade por si mesmo está a todo instante iminente: quando nos questionamos, quando nos colocamos em dúvida, quando de repente não sabemos mais por que estávamos fazendo alguma coisa e as respostas dadas pelo mundo não fazem sentido. Fato é que, de início e na maior parte das vezes, fugimos de nos questionarmos e nos estabelecemos no sentido daquilo que se faz em tal caso, em como se respondeu a isso. Mas a possibilidade de não fugirmos, de nos decidirmos por nós mesmos, ou seja, pela totalidade de nosso ser na possibilidade fática que a cada vez somos está aberta enquanto existimos, nós a somos a cada vez. Heidegger expõe essa possibilidade fática com o fenômeno da voz da consciência, que, antes de derivar qualquer moral, significa uma convocação para o poder-ser em que o ser-aí se projeta, afinado pela disposição da angústia que revela a facticidade da existência (NUNES, 1986, p. 127). Decisão significa então a ação em resposta à voz da consciência que nos apela por sermos nós mesmos, ou seja, apela para sermos esse ente que tem seu ser em questão. Isso porque a voz da consciência não diz um caminho a seguir, uma orientação sobre o que devemos fazer, mas tão somente nos clama a sermos o poder-ser que somos, de termos que nos fazer a cada vez, questionando nosso ser a cada vez.

Em PFF, vemos que, “Na decisão, o ser-aí se compreende a partir de seu poder-ser mais próprio” (2012, p. 417), pois,

Na decisão, isto é, no compreender-se a partir da possibilidade mais própria, o ser-aí retorna ao que ele é, assumindo-se como o ente que ele é. No retorno a si mesmo ele se repete com tudo aquilo que ele é e se lança para o interior de seu poder-ser mais próprio tomado. (2012, p. 417).

Decisão é a abertura da possibilidade de o ser-aí compreender-se propriamente, de compreender-se como o *aí* da propriedade e da improriedade. Retornar ao que ele é significa retornar a si enquanto ser-no-mundo, a si como possibilidade fática que possibilitou pela primeira vez que ele se interpretasse do modo que fosse. Lemos em Figal que a experiência da “decisão” é “[...] retorno do ser-aí à sua abertura como uma experiência pré-filosófica. [...] ‘Decisão’ é a repetição, o ir buscar novamente o ‘descerramento’” (FIGAL, 2016, p. 71). Na decisão, o ser-aí quebra o vínculo com a conjuntura na qual se encontra e percebe que não tem essência fora da conjuntura. Para Dubois, a decisão “[...] não é nada além do que o ser-no-mundo vivido de modo próprio. Nenhuma diferença quanto ao *quid*, mas quanto ao *quomodo* (DUBOIS, 2004, p. 55). Não

há nenhum abandono da concretude alcançada na impropriedade, mas um retorno à essa concretude como si mesmo, uma apropriação do si mesmo que já se era. Na medida que articula a angústia, o compreender antecipativo e o discurso silencioso, a decisão é dita por Figal como a repetição da “abertura e da indeterminação” originária do ser-aí (FIGAL, 2016, p. 71). De acordo com o autor, “Trata-se de uma compreensão, junto à qual todo e qualquer propósito de ser no nexu do mundo de uma maneira determinada é visto e mantido na visão como sendo uma resposta ao ser próprio iminente em sua indeterminação” (FIGAL, 2016, p. 74). Já sempre foi a resposta, mas na decisão o ser-aí está na situação de se testemunhar como questão e resposta. Nas palavras de Heidegger, no parágrafo 60, de ST,

Na decisão está em jogo o poder-ser mais próprio do ser-aí que, lançado, só pode projetar-se para possibilidades faticamente determinadas. O decisivo não se retira da “realidade”, mas descobre o faticamente possível, a tal ponto que o apreende como o poder-ser mais próprio, possível no impessoal (HEIDEGGER, 2015, p. 381).

O ser-aí não coloca seu ser em questão, ele não para e então medita sobre seu ser. Segundo Heidegger, ter seu ser em questão é como o ser-aí existe e, na decisão, o ser-aí compreende-se propriamente assim, nas possibilidades faticamente determinadas. Figal escreve que a interpretação existencial não é um apelo à propriedade (2005, p.202). Não é como se devêssemos todos realizar uma interpretação existencial, estudarmos ST, para existir propriamente. A propriedade não é o resultado de um esforço intelectual, uma abstração ou um recurso metodológico heideggeriano. Pois, de acordo com o filósofo da floresta negra, nós testemunhamos nosso poder ser próprio existencialmente. Nosso poder ser próprio que abre tudo e se mantém encoberto, abre-se para si mesmo na abertura da decisão em meio a indecisão do impessoal. Em outra passagem do parágrafo 60, vemos que

A decisão não desprende o ser-aí, enquanto *ser-si-mesmo mais próprio*, de seu mundo, ela não o isola num eu solto no ar. E como poderia, se o ser-aí, no sentido de abertura própria, nada mais é *propriamente* do eu *ser-no-mundo*? A decisão traz o si-mesmo justamente para o ser que sempre se ocupa do que está à mão e o empurra para o ser-com da preocupação com os outros (HEIDEGGER, 2015. p. 379).

Vemos, nessa passagem, que de modo algum a decisão por si mesmo pensa o eu como um eu puro, que deva ser alcançado abstraindo tudo que diga respeito ao mundo. Uma interpretação assim isolaria e fixaria o si mesmo em um eu, sem compreender a dinâmica do ser-aí como cuidado. Decidir por si mesmo não é, pois,

resultado de uma investigação teórica, é retornar à abertura do que se abriu para que uma investigação teórica pudesse ser feita em primeiro lugar.

Como cuidado, o ser-aí antecipa-se em um campo de sentido que lhe abre enquanto possibilidade lançada. Ainda que impropriamente, esse antecipar-se já revela claramente um movimento temporal. Contudo, sem testemunhar seu ser para o fim, seu ser e estar em dívida/culpa, ou seja, que ele em si não está determinado a nada; essa possibilidade que ele é antecipando-se é interpretada como dada, subsistente, sustentada pelas referências da cotidianidade que são compartilhadas com todos: qualquer um em qualquer situação. Ou seja, tanto possibilidades como si mesmo são interpretados como simplesmente dados e assim não vê o movimento temporal. Antecipando, porém, a morte como possibilidade da impossibilidade no seu estar lançado, o ser-aí testemunha a temporalidade finita que lhe constitui. Testemunha que a possibilidade que ele é se fundamenta nela mesma, ou seja, nesse movimento de antecipação e retenção, de ser-lançado e poder-ser, e em nada fora desse movimento. Compreende, portanto, a temporalidade como temporalidade e não como subsistente. Haar relaciona assim a decisão e a temporalidade:

Apenas o ser-resoluto permite fazer com que o impulso da antecipação, como a descoberta do estar-em-dívida consigo mesmo, não sejam momentos particulares da existencialidade do Dasein, mas constantes de um projecto não apenas fundamental e constitutivo, como também existencial. Apenas o ser-resoluto se projecta ao mesmo tempo para um passado aqui-antigo (a dívida) e para um futuro extremo (a morte). Apenas o ser-resoluto revela o intervalo total do tempo e a sua junção íntima (HAAR, 1990, p. 59).

Na interpretação de Haar, o ser-aí tem sua consistência, decidido, nesse intervalo de ter que ser sua indeterminação originária, existindo sem nenhuma determinação orientadora fundamental e sem chegar a determinar-se de qualquer modo, sempre tendo que ainda ser no *tempo* que se é. A união desse intervalo, revelada na decisão, nos mostra como o fenômeno da decisão em si já é constituído pela antecipação da morte, como podemos ver no parágrafo 62, de ST.

Nós somos nos antecipando para a morte, para o fim, e a disposição dessa antecipação para a morte, a angústia, via de regra, ocasiona fuga da morte fazendo com que nos antecipemos em algum projeto de sentido que mascare o fim. Assim, nos movemos em possibilidades projetadas com base em ideais românticos,

religiosos, políticos, etc., do impessoal, que estão ali dados, presentes, doando possibilidades que não deixam de ser o que são se você não as assumir, dando a entender que também nós somos alguma coisa mesmo sem que existamos nessas possibilidades. A antecipação para a morte, como ontológica originária, já sempre constitui quem somos, mas decidir por ela, “escolher a escolha”, traz o ser-aí justamente para a possibilidade fática que ele é enquanto possibilidade.

De acordo com o filósofo,

A decisão só se torna propriamente aquilo que ela pode ser como ser-para-o-fim que compreende, isto é, como antecipar da morte. A decisão não ‘possui’ meramente um nexos com o antecipar no sentido de ser algo diferente dela. Ela abriga em si o ser-para-a-morte enquanto modalidade existencialmente possível de sua própria propriedade” (HEIDEGGER, 2015, p. 388).

Na decisão, o ser-aí se projeta para o seu poder-ser, para o sentido dos campos de sentido. Isso significa que o ser-aí se compreende na possibilidade na qual está lançado como a possibilidade que ele é enquanto existe, mas que poderia não ser. Nas palavras de Heidegger, “No sentido próprio da decisão reside o projetar-se para esse ser e estar em dívida que o ser-aí é *enquanto é*” (HEIDEGGER, 2015, p. 388). Aberto para a própria abertura que se é, o ser-aí compreende que projetar-se, no campo de sentido que for, é uma derivação dele ter que se projetar sobre sua própria possibilidade, que é também a possibilidade de não ser. Ou seja, nada o impede, o determina, o obriga a esta possibilidade e não outra e, também, não o define ou o conclui, como um ente subsistente acabado, senão que sempre ainda é necessário ser enquanto se é. Decidido o ser-aí antecipa o não-ser que ele é.

Ser-para-a-morte, então, não é a lembrança de que se vai morrer um dia, até porque, como Heidegger mostra no parágrafo 52, essa ideia é muito vaga e geral. A morte aparece tradicionalmente mais como um discurso repetido do que algo que se saiba realmente no sentido que se pretende saber. Decidir pelo seu poder-ser próprio é já compreender que essa possibilidade na qual você existe não tem sentido fora da sua existência, portanto você não é o aquilo que empreende, mas o poder empreender e o já ter empreendido. Nada está te esperando ou está dado sem que você esteja nesse movimento de existir. Não existe fundamento fora desse movimento de antecipar-se a si mesmo já em um mundo, ou seja, de referenciar o

projeto e o ter sido (futuro e passado, portanto) à possibilidade de ser si mesmo, questionando pelo sentido do seu ser. Assim, o ser-aí compreende que seu si mesmo se constitui antes em um agir do que em uma substância. O antecipar significa que sendo essa possibilidade fática na qual foi lançado, o ser-aí não se determinou ou se fixou, mas que originariamente ele só pode ser esse poder-ser porque propriamente ele pode não ser. Para Heidegger, “Em sua morte, o ser-aí deve, pura e simplesmente, ‘reassumir-se’ (HEIDEGGER, 2015, p. 391).

Enquanto cuidado, o ser-aí é o fundamento lançado (isto é, nulo) de sua morte. O nada que originariamente domina o ser do ser-aí se lhe desvela no ser-para-a-morte próprio. O antecipar revela o ser e estar em dívida a partir do fundamento de todo o ser do ser-aí. O cuidado abriga em si, de modo igualmente originário, morte e dívida. É a decisão antecipadora que compreende o poder-ser e estar em dívida propriamente e totalmente, ou seja, originariamente (HEIDEGGER, 2015, p. 389).

A decisão significa que a possibilidade que o ser-aí é não é determinada, não é orientada por nada além da própria existência do ser-aí. Existindo em uma possibilidade, o ser-aí não pode ser em outras e nada o orienta a ser nessa ou naquela possibilidade. Ou seja, o que quer que façamos sempre poderíamos fazer ‘melhor’ ou de outro jeito ou mesmo fazer outra coisa, mas temos que ‘escolher’ fazer algo, um jeito de fazer esse algo, mesmo tendo aberta diante de nós uma série de outras coisas e jeitos possíveis, sem que nada nos oriente a nada determinado. Essa falta de fundamento externo, interno ou superior, Heidegger chama de estar em dívida ou ser culpado (*Schuld*). A decisão assim é caracterizada pelo autor por um “projetar-se silencioso e pronto a angustiar-se para o ser e estar em dívida mais próprio” (2015, p. 388). Decidido, o ser-aí se compreende nesse ser e estar em dívida, ou seja, como resposta finita a essa indeterminação originária, como “[...] o ser-fundamento nulo de um nada” (HEIDEGGER, 2015, p. 388). O ser-aí só pode se compreender como sendo o próprio fundamento porque o ser-aí abre seu ser sem ter que ser e antecede o fim sem nunca chegar a ser (pura possibilidade).

O que é próprio da existência? Do existir? De uma abertura? “Decidido, o ser-aí se desvela para si mesmo em seu poder-ser fático, de maneira a ser este desvelar e estar desvelado” (HEIDEGGER, 2015, p. 390). Ou seja, é próprio da abertura o abrir e o aberto. A propriedade do ser-aí não é uma abstração estrutural,

mas o poder-ser a possibilidade fática em que ele foi lançado e esse poder-ser é como ele já está sendo. A decisão, tampouco, não se decide por um ser-aí próprio cristalizado, fixo, que se abriu em uma situação e foi sedimentado para qualquer outra em qualquer tempo. Pelo contrário, “A certeza da decisão significa: *manter-se livre para o seu reassumir* possível e faticamente necessário” (HEIDEGGER, 2015, p. 391). Para Nunes,

Recuando do domínio estabilizado das normas à determinação da liberdade, o *abrimiento*, que não depende do prévio acesso a valores, faz-se *em cada caso* – isto é, desencobrendo o que é facticamente possível numa situação (Lage) em que já nos encontramos. “A situação não é uma moldura subsistente diante da qual o Dasein se põe ou dentro da qual se coloca” (SZ, p. 299). A situação é o *aí* (Da) desse ente, como ser-no-mundo, o ponto por onde, de conformidade com as circunstâncias e a possibilidade que o chamamento invoca, a sua existência se abre. Ela se configura *na e pela decisão*, esgotando-se no compreender apropriativo desta (NUNES, 1986, p. 129).

A abertura, que caracteriza a decisão, não se fecha em direção ao que nela se abriu. Ela é sempre abertura e descobre a cada vez o poder-ser desse ente que já estava sendo. Ou seja, o ser-aí mantém em questão seu próprio ser, não obstante todos os modos como ele já tem respondido, mas aberto mesmo para esses modos (passados) em referência aos modos como é chamado a responder (no futuro).

No parágrafo 63, Heidegger diz ter alcançado a situação hermenêutica que possibilita a interpretação do sentido ontológico do cuidado. Que situação hermenêutica? Vemos, no parágrafo 60, que Heidegger refere-se ao termo situação como “[...] posição, condição – ‘estar em posição de..., estar em condições de...[...]’”, e que esta se funda na abertura da decisão: “Cada vez a situação é o *aí*, o aberto na decisão, que o ente que existe é” (HEIDEGGER, 2015, p. 381). A existência, visão prévia da interpretação heideggeriana do ser do ser-aí, adquire, com a decisão, a caracterização do modo de ser próprio do ser-aí: “Mediante o esclarecimento do poder-ser mais próprio, ganhou determinação a visão prévia orientadora, isto é, a ideia de existência” (HEIDEGGER, 2015, p. 394). Como “A situação não é a moldura simplesmente dada em que o ser-aí ocorre ou apenas se coloca” ou “[...] um amálgama simplesmente dado de circunstâncias e acasos, a situação é somente pela e na decisão” (HEIDEGGER, 2015, p. ,381); finalmente,

estamos em condições de compreender a dinâmica da totalidade da existência do ser-aí dada formalmente na fórmula do cuidado. Isso significa que somente decididos estamos na situação de interpretar o sentido ontológico do cuidado. O impessoal nos desobriga de ter nosso ser em questão nos impedindo de nos colocarmos em situação, o que é próprio de quem nós somos, e já nos fornece respostas e interpretações gerais e 'atemporais', de como sempre se interpretou, como sempre se respondeu. Ter seu ser em questão ganha profundidade na caracterização da decisão, no sentido de que nos reconhecermos em nossa totalidade, singularizados no ser para a morte, a nós mesmos, naquela situação, como quem propriamente responde a essa situação. Decididos, estamos na situação de... caso contrário, indecisos, o impessoal já respondeu de modo generalizante. Aqui parece ficar ainda mais claro como o ser-aí não é o ser de uma pessoa, ser-aí não é um termo escolhido por Heidegger por um estilismo para substituir pessoa, ou humano; não há necessariamente sete bilhões de seres-aí, pois quem responde a uma situação pode tanto ser um eu, um casal, uma comunidade...

Desse modo, de acordo com Heidegger, não tem alguém que decide, o ser-aí é quem se compreende na decisão. Pois, o "[...]antecipar não é uma possibilidade inventada e a seguir imposta ao ser-aí, mas o *modo* de um poder-ser, testemunhado existencialmente no ser-aí a que ele se dispõe quando se compreende propriamente numa decisão" (HEIDEGGER, 2015, p. 392), ou seja, o ser-aí testemunha seu poder-ser quando se compreende na decisão

Como a impropriedade é própria ao ser-aí, ele está na possibilidade de, a todo momento, "perder-se na indecisão do impessoal". A decisão significa, como escreveu o professor Pereira, a "[...]lembrança repentina da própria inevitabilidade do esquecimento". (PEREIRA, 2000, p. 70). Ou seja, ser-aí compreende que ele é essa possibilidade fática em que ele foi lançado e, ainda que o que foi aberto nessa possibilidade não o defina, ele compreende que essa possibilidade é tudo que ele pode ser: "ele é o nada do fundamento insubstancial enquanto movimento que se move a si mesmo" (PEREIRA, 2000, p.69). Sendo essa possibilidade, a indeterminação do seu poder-ser é esquecida, mas decidido, na iminência de ser lembrada. A indeterminação do poder-ser exige uma possibilidade fática

determinada, que de início e sempre já esqueceu da indeterminação, fechando-se no impessoal, mas sempre na iminência de lembrar-se por ser o que é: “Transparente para si mesma, a decisão compreende que a *indeterminação* do poder-ser só se determina no decisivo de cada situação” (HEIDEGGER, 2015, p. 391).

Heidegger pretende ter esclarecido o fenômeno do poder-ser próprio com a caracterização da decisão antecipadora. O ser-aí se compreende propriamente na abertura da decisão antecipadora, que não passa por cima do mundo, mas justamente mostra o ser jogado do ser-aí no mundo. O ser-aí, que de início e na maior parte das vezes se compreende como um certo ente simplesmente dado no mundo, pode se compreender, na abertura da decisão, como este ente que tem que se compreender impropriamente. A angústia, que vimos anteriormente, revela a indeterminação do poder-ser que tem que ser para ser. Angustiado, o ser-aí decide pelo poder não ser que lhe constitui.

Como cuidado, ou seja, antecipando-se já em um mundo junto aos entes, “nas ocupações imediatas do mundo” (HEIDEGGER, 2015, p. 394), de saída já estamos distantes de uma interpretação própria. Mas é como cuidado que estamos distantes; cuidado é a base, o originário. Então, só é possível estar distante de nós mesmos porque esse estar distante é um modo próprio do nosso modo de ser originário. Por isso, diz Heidegger, partindo mesmo de uma análise da cotidianidade, que “o dado fenomenal originário desse ente é sempre evidente” (2015, p. 394), ou seja, o poder-ser à base que nos joga na facticidade já está sempre vigorando. Assim, se a tendência do ser-aí é essa interpretação decadente, a analítica deve ir à *contracorrente* para atingir a originariedade do ser-aí, uma vez que a originariedade não é sua tendência. Tal é a justificativa da *violência* heideggeriana das interpretações. Heidegger, como podemos ver, não está pensando novos conceitos sobre nosso modo de ser e os lançando sobre o modo como efetivamente somos, mas parte desse modo mais cotidiano para nele encontrar o que há de originário. Movimento esse sempre violento.

Qualquer que seja o modo existencial no qual o ser-aí se compreenda, a compreensão de si é *a priori*, originária, já se deu. Pois, “A ideia de existência suposta é o prelineamento, existencialmente não obrigatório, da estrutura formal

de toda compreensão do ser-aí” (HEIDEGGER, 2015, p. 397). Em direção a essa compreensão de si, a existência do ser-aí, é que a analítica se guiou na contracorrente dessa própria compreensão de si que é compreender-se na lida ocupada. Com base nisso – isto é, que em toda lida com os entes e consigo, como um possível ente entre os outros, o ser-aí já se compreendeu –, é que a analítica pôde partir de uma análise de como o ser-aí é de início e na maior parte das vezes, do seu poder-ser cotidiano, e haurir o conceito de cuidado, que “possibilitou uma apreensão nítida da existência e de suas remissões intrínsecas à facticidade e a decadência” (HEIDEGGER, 2015, p. 397).

Heidegger vai do modo de existir cotidiano para o existir originário e próprio do ser-aí que não é um outro existir, mas a condição de possibilidade daquele. Esse modo de existir próprio também não é uma abstração que o ser-aí faz ao observar como ele é de início e na maior parte das vezes, como se quisesse dizer uma estrutural universal do existir que dissesse respeito a todos e a ninguém, mas existencialmente o ser-aí pode existir propriamente, ele é chamado a isso em meio a cotidianidade, e isso foi que se verificou com o fenômeno da decisão antecipadora.

### **2.3 Ex-sistir como projeto (antecipação na possibilidade). O problema do si mesmo (§64)**

A existência se dá na articulação com a facticidade e a decadência. Nosso poder-ser se realiza, se dirige, exige a facticidade, ou seja, nunca é um poder-ser solto no ar. Sendo faticamente, via de regra, nos orientamos então para o modo como nos ocupamos com os entes, não para a ocupação ela mesma, e nos desviamos da existência que condiciona e nos joga na facticidade. Não vemos nossos modos de ser, próprio e impróprio, mas existimos em uma indiferença em relação a eles e assumimos que isso que se abriu devido aos nossos modos de ser seja o nosso ser como tal.

Vimos, porém, que somos chamados a existir compreendendo nosso modo de ser, próprio e impróprio, e, quando antedemos esse chamado, dá-se o fenômeno

da decisão antecipadora. Nossa essência não é substancial, mas existencial, somos essencialmente essa dinâmica de antecipar-se no mundo junto aos entes, apropriando-se ou não dessa dinâmica. Como se dá a unidade do ser-aí na existência fática decadente, própria e impropriamente, nas possibilidades de seu ser? Como o ser-aí sabe de si mesmo propriamente decaído nas interpretações de si desde a ocupação? Como é esse si mesmo nas suas possibilidades? Desse si que se antecede já em mundo junto aos entes?

Primeiro, há de se cuidar para não compreender o si-mesmo como “*a mesmidade e a constância de algo já sempre simplesmente dado*” (HEIDEGGER, 2015, p. 404), tal como Heidegger afirma que foi feito por Kant. Como compreender esse si-mesmo então? Se justamente ao fim e ao cabo nos interpretamos sempre como um sujeito a base de toda e qualquer lida e comportamento e pensamento? De acordo com Heidegger, faltou a Kant levar às últimas consequências o acréscimo que ele mesmo derivou do “eu penso”: ao “eu penso” como “eu penso alguma coisa”. Quem pensa alguma coisa, quem pensa o mundo, pensa a si mesmo (mundo é construtivo desse si, não outra coisa). Dizer si mesmo é dizer mundo, pois “No dizer-eu, o ser-aí se pronuncia como ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2015, p. 405). No cotidiano, o dizer eu não vê o modo de ser de si mesmo, então refere-se ao ente que ele mesmo é, mas vê outra coisa no lugar: “A decadência do ser-aí, em que ele foge de si mesmo para o impessoal”. O ser-aí foge de si mesmo. Do que ele foge, de quem? Da possibilidade da impossibilidade. Do poder-ser indeterminado que tem que determinar-se a cada vez sem orientação prévia. De ser esse que se é somente enquanto responde à sua determinação, a cada vez.

Heidegger não põe de lado a interpretação cotidiana do eu, mas busca ver o que há de originário nesse dizer eu. Sabendo que cotidianamente lidamos com o eu como um ente simplesmente dado, categorizado tal como os entes que descobrimos na ocupação, essa interpretação é estilhaçada e o que permanece, o que possibilita essa interpretação, é que ao dizer eu o ser-aí refere-se ao ente que se é; nas palavras do Heidegger, “O eu significa o ente que se é, ‘sendo-no-mundo’”. (HEIDEGGER, 2015, p. 406). O si mesmo antecede a si mesmo já em um mundo, como si mesmo junto aos entes. No entanto, diz Heidegger, não pode ser tomado

como um fundamento constante e simplesmente dado do cuidado, uma vez já esclarecido que esse não é o modo do si mesmo. “O si-mesmo só pode ser lido existencialmente no poder-ser si-mesmo em sentido próprio, ou seja, na propriedade do ser do ser-aí *como cuidado*” (HEIDEGGER, 2015, p. 406), como esse ser fora de si que se dá em resposta a cada vez na situação aberta na decisão. E o que é essa propriedade se não o projetar-se na possibilidade enquanto possibilidade, ou seja, na sua impossibilidade?

Devemos pensar o si-mesmo a partir do cuidado e não o cuidado com um fundamento no si-mesmo. A partir do cuidado é que “se esclarece a consistência do si-mesmo enquanto pretensa permanência do sujeito” (HEIDEGGER, 2015, p. 406). Ou seja, é a partir do cuidado, desse todo estrutural dos existenciais do ser-aí, da articulação entre compreensibilidade, compreensão e compreendido; entre projeto, facticidade e decadência, que podemos compreender a consistência do si mesmo. A decisão arranca o ser-aí das indecisões gerais e genéricas que são escolhidas pelo ser-aí e o ‘recoloca’ na possibilidade fática que ele é, possibilidade essa que não é fixa ou imóvel, mas dinâmica: cuidado, na qual consiste o si mesmo próprio do ser-aí. O ser-aí em si mesmo próprio então é essa mobilidade estrutural e total que testemunha sua consistência na sua possibilidade fática. Lemos em Heidegger que

O ser-aí é propriamente si-mesmo na singularidade originária da decisão silenciosa pronta a angustiar-se. No silêncio, o ser-si-mesmo em sentido próprio justamente não diz “eu-eu” porque, na silenciosidade, ele ‘é’ o ente-lançado que, como tal, ele propriamente pode ser (HEIDEGGER, 2015, p. 407).

A tendência de se interpretar o si mesmo próprio do ser-aí em consonância com o modo como interpretamos o ‘eu’ tradicionalmente, parecia a primeira e a última barreira para se compreender a própria existência do ser-aí, desse ente que nós mesmos somos, e com ela o sentido do ser em geral. No parágrafo 64, Heidegger nos mostra essa barreira, como ela se constitui e permaneceu, e em que direção ela pode ser ultrapassada. Não tem um eu que se antecipa em mundo. É a dinâmica do cuidado que propicia o ser si mesmo do ser-aí. Na crítica de Heidegger à Kant, vemos como o si mesmo não deve ser pensado isoladamente, em “si mesmo”, mas como o ser si mesmo do ser-aí já é ser-no-mundo. *Quando* o ser-aí diz ‘eu’ ele *já* se abriu como ser-no-mundo, ele já se projetou em um campo de

sentido no qual ele pode aparecer enquanto 'eu', ele já compreendeu ser. No entanto, sobre o que ele se projeta para que possa se compreender como compreensão de ser? A compreensão de ser não é abertura de um quadro imóvel no qual aparecem coisas, mas de uma história, na qual esse *quem* somos está constantemente articulado e articulando sentido antecipadamente para si mesmo e para o mundo nesse si mesmo. A decisão abre a situação de vermos como o ser-aí propriamente não é cindido das possibilidades impróprias, mas ele só pode ser e é 'no tempo que dura' tais possibilidades. Melhor ainda, ele é o tempo dessas possibilidades. A estrutura do poder-ser é temporal. Como poder-ser, o ser-aí ainda terá que ser, vem a ser, e como poder-ser ele já foi, já é. O ser-aí difere de si se antecedendo como esse que já estava sendo temporalmente. Disso resulta que a diferença entre a abertura e o aberto é temporal. Só podemos encontrar um e outro na temporalidade originária do ser-aí.

A temporalidade que possibilita a abertura, o abrir e aberto, não deve ser confundida com o tempo comum dela derivado. Não se trata de uma sequência de agoras em que se fixam agora abertura, agora abrir, agora aberto. O ser-aí, como esse tempo das possibilidades que se é, não é compreendido se tomarmos o tempo como vulgarmente se toma: não existimos de modo subsistente, mas na analítica se revelou nossa existencialidade em direção à temporalidade, também a temporalidade é haurida a partir da destruição do tradicional conceito subsistente de tempo, em direção à nossa existência. Se escolhermos aquele caminho ao invés deste, tal se deu em virtude de acharmos esclarecidas na analítica existencial as desconstruções heideggerianas que servem para pensarmos a nós mesmos e a temporalidade.

É comprovando-se que, no fundo, todas as estruturas fundamentais do ser-aí até aqui expostas devem ser concebidas "temporalmente" e como modos da temporalização da temporalidade em sua possível totalidade, unidade e desdobramento, que se pode assegurar o fenômeno originário da temporalidade (HEIDEGGER, 2015, p. 387).

Em outras palavras, a temporalização é o modo mediante o qual as estruturas do ente que somos são vistas, isto é, como temporalmente dispostas numa unidade de sentido ou como unidade de sentido. Essa tal unidade convoca já o fenômeno originário da temporalidade, que será elaborado no próximo capítulo

a partir da temporalização das *ekstases* e em discussão com o conceito de tempo em Aristóteles.

### 3. TEMPORALIDADE ORIGINÁRIA E TEMPORALIZAÇÃO DAS EKSTASES

No terceiro capítulo, buscaremos investigar (1) a reflexão heideggeriana sobre o tempo no período imediatamente precedente à publicação de *Ser e tempo*. Refletiremos, juntamente com Heidegger, (2) sobre o ‘tratado do tempo’ aristotélico, do qual derivam as teorias tradicionais. (3) Mostraremos como, para Heidegger, o tempo comum, o tempo contado, deriva da temporalidade originária e como ela se articula possibilitando que tal derivação aconteça. Esclarecendo, nos limites desta dissertação, o teor ek-stático da temporalidade originária, (4) estabeleceremos a relação entre a temporalidade e os existenciais do ser-aí expostos até aqui, a fim de interpretá-la como o sentido ontológico do cuidado e do si mesmo, perfazendo assim o horizonte da compreensão de ser. (5) Temporalidade e si mesmo serão relacionados a partir das ek-stases em sua articulação.

O capítulo pode assim soar como uma dissertação dentro da dissertação, e por isso deve encaminhar-se de maneira esquemática sobre alguns pontos, como os iniciais, que tratam de Aristóteles. O essencial reside em mostrar que a facticidade da de-cadência deixa virem os entes das ocupações sob determinada ‘conexão’ temporal, cujo caráter é derivado ou possibilitado pelo teor ek-stático da temporalidade. Por isso, mesmo a modulação próprio/impróprio vem a ser desde a articulação das ekstases, e, assim, deve ser possível mostrar, na ocupação, o poder ser próprio ‘ek-stático’ como o si mesmo próprio.

A análise dos existenciais do ser-aí em ST, articulados no cuidado em seu modo próprio de ser, nos levou a compreender como a existência do ser-aí, como nosso sendo, é temporal. Para o filósofo, é desde o tempo como horizonte que podemos compreender ser, o nosso ser e o ser dos entes em geral, quer de modo originário, quer de modo derivado: a partir de categorizações e generalizações; “[...] o *tempo* é o de onde o ser-aí em geral compreende e interpreta implicitamente o ser” (HEIDEGGER, 2015, p.55). Em Reis, lemos que:

O tempo é o plano conceitual último a partir do qual podem ser interpretados as estruturas formais que compõem o ser do existente humano, o que implica não apenas a demonstração da historicidade da existência, mas sobretudo a compreensão da

unidade e totalidade que constituem o seu ser” (REIS, 2004, p. 101).

Iniciamos nossa pesquisa acerca da temporalidade como horizonte da compreensão de ser, com a analítica do ser-aí. O que ganhamos com esse começo? Que ganho obtivemos com a caracterização da nossa existência? Justamente que esta não pode ser dita em termos substanciais, a não ser de modo impróprio; propriamente ela se mostrou como a dinâmica temporal do cuidado. Concordamos com Reis que “Apresentar a estrutura temporal do cuidado deve lançar luz no próprio tempo” (REIS, 2004, p. 107). Mas o que significa ser temporal, o que significa tempo? Ao dizer que não somos subsistentes, mas existentes (temporalmente, portanto) o que fizemos foi trocar uma estrutura por outra? Absolutamente não. Não somos um “que”, mas existimos *como* um “que”, e a compreensão disso faz toda diferença. Não um *como* de um “que”, mas o *como* no qual um “que” pode aparecer enquanto tal. Esse *como* originário que somos a cada vez, e que a cada vez exige um “que” sem nele se esgotar, se dá temporalmente. A caracterização da decisão antecipadora buscou expor esse *como* que somos originalmente. Em Casanova, lemos que

Ser decidido implica antes uma articulação plena de si com a facticidade e uma redução do mundo circundante ao seu sentido de ser propriamente dito, o que significa dizer, tal como veremos, à sua historicidade. Não é apenas o mundo que se acha aqui reduzido ao seu sentido de ser propriamente dito, à historicidade, mas o ser-aí humano também ao seu, à temporalidade (CASANOVA, 2020, p. 109-110).

O escritor aponta para o modo próprio *como* o ser-aí decidido é no mundo, e isso não quer dizer o *como* de um eu isolado e afastado em relação ao mundo, mas a própria unidade de aparecimento neste *como*. Na decisão, ser-no-mundo irrompe como articulação de sentido em meio ao sentido que já estava vigorando

O termo tempo não substitui o termo substância, não somos um “que” que nomeia tempo, mas tempo nos constitui em nosso *como*. O que significa tempo nesse ser *como*? Da mesma maneira que nossa existência não deve ser questionada em seu que, uma substância detentora de categorias, mas em seu *como*, em seus modos de existir, também o tempo não é um *que* que temos diante de nós, mas *como* existimos no mundo, na verdade nosso próprio existir. A

compreensão do que ele significa não pode se fazer recorrendo a algo que não seja o próprio tempo. Segundo Casanova,

[...]não há o tempo para além da experiência temporalizadora do tempo, para além do movimento do tempo se fazendo tempo – na linguagem peculiar heideggeriana ‘*die zeitigung der Zeit*’, literalmente a temporalização do tempo ou o movimento do tempo se fazendo tempo (CASANOVA, 2020, p. 155).

O tempo se faz tempo em nosso existir, e vice-versa. Ele não pode ser atribuído como propriedade a uma substância, não se refere ao “o que” das coisas, mas ao seu como. Ele é condição, horizonte para toda e qualquer compreensão do ente em seu ser, pois, o sentido no interior do qual o ser de um ente é compreendido, como vimos anteriormente, é dado pela estrutura projetiva (que é temporal). De acordo com Heidegger,

Tempo não pode em geral ser subsistente, ele não possui nenhum tipo de ser – ao contrário ele é a condição de possibilidade para que se dê algo assim como ser (não ente). Tempo não possui o tipo de ser de alguma outra coisa, mas ao contrário se temporaliza. O temporalizar constitui sua temporalidade (HEIDEGGER, 2012, p.?)

A temporalidade, vemos nessa citação, não é o caráter substancial do tempo, alguma coisa que garantiria tempo, a partir da qual o tempo se daria, mas o próprio temporalizar do tempo. Essa é a premissa desde a qual Heidegger questiona o tempo, ou seja, desde o próprio tempo. O que significa, no entanto, compreender tempo desde o próprio tempo? Como compreender tempo nesse *como* que dá a unidade do aparecimento do que aparece? Trata-se de presente, passado e futuro? Sim e não. Como assim? É o que veremos no próximo tópico.

### **3.1 Tempo e temporalidade – tempo ôntico / ontológico**

Precisamos, antes de tudo, compreender como se dá o fenômeno do tempo para Heidegger. Antes de entendermos a temporalidade como sentido da nossa existência, nós entendemos tempo, em seu conceito *vulgar*, de acordo com Heidegger, a partir de *interpretações e recauchutagens* elaboradas desde Aristóteles. Esse conceito vulgar, diz Heidegger, constitui um salto, um desvio das dificuldades e estranhezas com as quais nos deparamos ao nos questionarmos sobre o tempo (com o qual sempre contamos), ao procurarmos respostas no horizonte das nossas experiências cotidianas (2012, p. 334). Esse conceito vulgar,

como ressalta Dastur, “[...] não se opõe aqui a filosófico, mas caracteriza o aspecto *público, divulgado*, do tempo [...]” (1990, p. 12) e corresponde ao conceito de tempo sedimentado e transmitido pela tradição. De acordo com essa interpretação, nós lidamos com o tempo em uma aparente indiferença e independência do nosso existir (REIS, 2004, p. 118), contando e medindo o tempo ou o usando para contar e medir. Nas palavras de Heidegger, “A compreensão vulgar do tempo anuncia-se de início expressamente no uso do relógio, na medição do tempo” (HEIDEGGER, 2012, p. 378). O tempo que o relógio anuncia nos aparece como tempo contado e medido.

O tempo, para que possa ser contado e medido, precisa, antes, segundo Heidegger, ser nivelado, uniformizado. Por isso, ele é dividido em *momentos temporais* idênticos (KIRCHNER, 2007, p. 76), em unidades de medida como o movimento da rotação da terra, o movimento da lua ao redor do sol ou o movimento dos ponteiros do relógio, que são usadas para calcular o quanto de tempo. Tal nivelamento acompanha a compreensão que nivela os entes como simplesmente dados (REIS, 2004, p. 118), tal como vemos na cotidianidade. A contagem do tempo, como isso que se dá simplesmente, é possibilitada pela própria estrutura do tempo, estrutura essa que é a mesma que possibilita e condiciona os entes virem a nós como simplesmente dados (e cuja relação analisaremos posteriormente).

O que nivelado se conta é o agora, que pronunciamos, expressamente ou não, em todo contar do tempo. Ou seja, ao acompanhar a rotação da terra ou os ponteiros do relógio, nós dizemos a cada vez: “agora é noite”, “agora são 10 horas”. Segundo Heidegger, o que se anuncia do tempo no uso do relógio, “[...] é algo no qual indiferentemente pode ser fixado um ponto de agora (*Jetzpunkt*), de modo que em dois pontos de agora diferentes um é anterior e o outro posterior” (HEIDEGGER, 2020, p. 138). De acordo com o autor, não só os pontos de agora são iguais, não se distinguem uns dos outros, como o antes e o depois, são também fixados arbitrariamente e indistintamente. No parágrafo 81, de ST, lemos que

Para a compreensão vulgar do tempo, este se mostra, portanto, como uma sequência de agoras, sempre simplesmente dados, que, igualmente, vêm e passam. O tempo é compreendido como o um após outro, como o ‘fluxo’ dos agoras, como ‘correr do tempo’ (HEIDEGGER, 2015, p. 518).

Essa sequência de agoras é a que nos é dada ao interrogarmos superficialmente o relógio sobre o tempo. Segundo Heidegger, desde essa interpretação do agora nós compreendemos o antes como o agora que já foi, como agora não mais, e o depois como o agora que ainda virá, o agora ainda não. Compreensão essa que é paralela à interpretação do tempo que tem a ciência da física, por exemplo (cuja origem é comum): uma sequência infinita de pontos anteriores e pontos posteriores arbitrariamente definidos em referência a marcação de um ponto de agora. De acordo com Heidegger, em PFF,

A compreensão vulgar de tempo compreende apenas o tempo que se manifesta na contagem como sequência de agoras. A partir dessa compreensão de tempo surge o conceito do tempo como uma série de agoras, que se determinou mais exatamente como uma série dirigida em um único sentido, não reversível do um depois do outro. (HEIDEGGER, 2012, p. 373).

A compreensão vulgar limita o tempo à visão do agora como um ponto seguido de outro que é seguido de outro que é seguido de outro, quase como fotografias justapostas uma ao lado da outra. De acordo com essa sequência infinita de pontos de agora medimos as coisas, seus movimentos, suas reações e relações. Em que medida, porém, essa sequência diz o próprio tempo? De que modo podemos compreender tempo desde esse agora?

De acordo com Heidegger, não ficamos sabendo o que é o tempo quando olhamos para o relógio, pois, “Ao lermos o tempo no uso do relógio, não estou dirigido para o próprio tempo como objeto propriamente dito do ver. Eu não transformo nem o relógio, nem o tempo em tema de consideração” (HEIDEGGER, 2012, p. 374). O que temos ao conferir o relógio é o *quanto* de tempo, decorrido ou a decorrer, *para* um evento: quanto tempo a água levou para ferver, quanto tempo até o sol se pôr, quanto tempo para decompor o plástico. Originariamente, o que o relógio nos mostra é sempre o tempo como *tempo para* que isso ou aquilo ocorra (HEIDEGGER, 2012, p. 375). Casanova escreve em seu comentário que

Não se conta o tempo, porque esses utensílios se encontram disponíveis para o nosso uso, mas, inversamente, é porque se conta o com o tempo, que esses utensílios se encontram disponíveis para o uso e permitem a contagem do tempo (2020, p. 336).

A contagem do tempo, o tempo ser contável, é prévia ao fato de arranjarmos instrumentos de contagem; porque temos ou não temos tempo *para* isso ou aquilo

é que arranjamos um instrumento que reflete a contagem que nós já desde sempre fazemos do tempo. Não contamos o *tempo-para* das coisas pura e simplesmente, mas contamos antes, ao contar o tempo das coisas, o quanto de tempo *nós* temos ou precisamos *para* fazer isto ou aquilo: “O olhar-para-o-relógio funda-se *em* e emerge *de* um ‘*tomar* tempo para si’” (HEIDEGGER, 2012, p. 375). Ou seja, contamos quanto tempo a água leva para ferver para que *nós* possamos fazer um café; quanto tempo *nós* temos até o pôr do sol, tempo para fazer alguma coisa, tempo que *nós* levamos para fazer alguma coisa. Nesse sentido, nos diz Heidegger, contar com o tempo não significa somente medi-lo numericamente, mas ter tempo à disposição, dado, *para* isso ou *para* aquilo, ainda que *para* não ter tempo.

Como já dispomos do tempo ao olhar no relógio, esse tempo já nos é dado previamente para dele dispormos, para contá-lo. De acordo com Heidegger, é no *agora* que temos previamente tempo, que já dispomos de tempo. No *agora*, verificarmos se temos ou não temos *tempo para*. Ao verificarmos que agora é noite, que agora são 10 horas, emprestamos o tempo que temos para o instrumento que nos devolve esse tempo agora quantificado. Como podemos ver nessa passagem de PFF:

Quando no comportamento cotidiano não olhamos reflexivamente para o relógio, sempre dizemos, quer expressamente ou não, “agora”. Mas esse agora não é nenhum agora nu e cru, mas tem antes o caráter do “agora é tempo para...”, “agora ainda há tempo até...”, “agora ainda se tem tempo até...” Quando olhamos para o relógio e dizemos “agora”, não estamos dirigidos para o agora enquanto tal, mas para aquilo *em nome do que e para que* ainda há tempo; somos dirigidos para aquilo que nos ocupa, pelo que somos acossados, o que quer ter seu tempo, para o que queremos ter tempo (HEIDEGGER, 2015, p. 375-376).

Ou seja, olhando para o relógio em meio à nossas ocupações diárias o que sempre pronunciamos, o que sempre descobrimos é o “agora”, antes mesmo do quanto de tempo. *Tempo para* isso ou aquilo é sempre a partir do “agora”: se colocarmos a água ferver *agora* poderemos tomar café quando *agora* se passarem tantos minutos; *agora* faltam tantas horas para o sol se pôr. E não só, mesmo quando não estamos contando o quanto de tempo, ainda temos previamente dado um *agora*: estou com sono, agora estou com sono, está frio aqui, agora está frio. É esse agora, cuja compreensão nos coloca “[...] junto àquilo *para que* o tempo é destinado e *em nome de que* eu determino tempo” (HEIDEGGER, 2012, p. 376),

que é prévio a todo contar e toda medição, que a compreensão vulgar do tempo julga homogêneo e indiferente.

De acordo com Dastur,

É isto que nos ensina a análise fenomenológica da nossa experiência da medição do tempo. O que o relógio indica não é a duração, a saber, a quantidade de tempo que flui, mas sim unicamente o “agora” tal como é fixado de cada vez em relação a ação presente, passada ou futura. Portanto, só posso ver as horas no meu relógio referindo-me a esse “agora” que sou e que remete para essa temporalidade “minha” que preexiste a todos os instrumentos destinados a medi-la (DASTUR, 1990, p. 30).

Logo vemos que a compreensão vulgar do conceito de tempo, de acordo com o exposto por Heidegger, não vê o “agora” nesse sentido fenomenológico alcançado pelo filósofo. De acordo com Dastur, ao ir além do olhar comum do tempo, o que aparece é a fixação do agora, que, sendo o modo como nós já desde sempre temos tempo, somos tempo, é anterior, preexiste, aos instrumentos de contagem. Somente em um esquecimento desse caráter desvelado do agora é que se pôde considerar o “agora” como indiferente, arbitrário e homogêneo.

A compreensão vulgar de tempo, porém, não é algo a ser superado. Como ressaltamos anteriormente, vulgar não tem aqui um sentido pejorativo. Segundo a análise de Reis sobre o tempo em Heidegger, “O tempo em sentido usual não é avaliado como uma noção problemática, mas considerado como explicável a partir de noções mais fundamentais e originárias do tempo” (2004, p. 108). Essa compreensão é possibilitada justamente no modo impróprio em que se constitui nossa existência. De acordo com Nunes, “Tanto em seu aspecto objetivo quanto em seu aspecto subjetivo, o conceito comum de tempo depende diretamente das formas temporais geradas pela temporalidade imprópria[...]” (1986, p. 140). Heidegger busca o que há de ontológico no conceito vulgar de tempo, como o tempo já teve que se dar previamente para todo modo de lidar com ele. A originalidade, o caráter ontológico do tempo, aponta, como podemos ver, para nossa existência. Segundo Casanova,

É apenas na medida em que o existir se dá, ou seja, é só na medida em que se concretizam as formas intencionais do cuidado, que o tempo chega a si mesmo. Isso, então, coloca em questão de maneira radical a pretensão de que se acederia à dimensão mais originária do tempo por meio da sua mensurabilidade, a tendência presente desde a origem em nossa tradição de pensar o tempo

sempre como número e de atribuir esse número a uma forma espacial específica, ao movimento no espaço (CASANOVA, 2020, p. 155).

Não é na mensurabilidade, diz ele, que devemos buscar o tempo, mas naquilo que possibilita essa mensurabilidade. Como vimos, com o *agora* que se mostrou prévio a todo contar, a toda mensuração, nós já dispomos do tempo, já temos tempo. Heidegger questiona, em PFF, como é possível, por sua vez, que já tenhamos tempo no agora.

### 3.1.1 Tempo e Mundo

De acordo com o filósofo, o tempo com o qual contamos é estruturado como tempo do mundo (*Weltzeit*). O que isso significa? Justamente a *significância* do tempo. Quando olhamos para o relógio o que sempre encontramos é o tempo para alguma coisa: falta tempo para..., temos tempo para.... Essa estrutura de ser-para, Heidegger já nos mostrou antes, ao falar do mundo, como relembra o autor:

Já vimos esse caráter peculiar do tempo em um outro contexto quando caracterizamos o conceito do mundo e vimos que, nele, se tem em vista um todo de referências, que possuem o caráter do para-que. Nós designamos esta totalidade de referências do para-que, do em-virtude-de, do para-isto e para-aquilo como significância. O tempo como tempo certo e tempo errado tem o caráter da *significância*, isto é, o caráter que caracteriza o mundo como mundo em geral. Por isso, designamos o tempo com o qual contamos, que deixamos para nós, como *tempo do mundo* (HEIDEGGER, 2012, p. 380).

Podemos perceber que, para Heidegger, nós contamos com o tempo cotidianamente porque estruturalmente ele já tem o caráter de significância, ou seja, ele já está em referência (ou refere a) nossas ocupações. Em nosso cotidiano, o tempo é experimentado como apropriado ou inapropriado: uma visita que chega na hora errada, ou a encomenda que chega na hora certa; ou o tempo que temos é suficiente para a atividade que tenho que realizar, ou o tempo é curto demais. Esse é o modo como experienciamos o tempo antes mesmo de lidar com ele como medida e tema.

O caráter sequencial que atribuímos a ele se origina em sua databilidade, como escreve Heidegger nesse trecho:

Todo agora é expresso na presentificação de algo na unidade com uma expectativa e uma retenção. Ao dizer “agora”, digo sempre de maneira inexpressa concomitantemente “*agora, uma vez que isto e aquilo...*” Ao dizer “em seguida”, tenho sempre em vista “*em seguida, quando*”. Ao dizer “outrora”, tenho em mente “*outrora, quando*”. A todo agora pertence “uma vez que”: agora, uma vez que isto e aquilo (HEIDEGGER, 2012, p. 381).

Ou seja, o antes, o agora e o depois não nos são indiferentes, mas se relacionam, são referenciados, com os acontecimentos em nosso cotidiano: *agora, uma vez que você está aqui, outrora, quando* não havia pandemia, *em seguida, quando* eu terminar este trabalho... Segundo a interpretação heideggeriana, em PFF, sempre lidamos com os momentos do tempo em referência a algo que está acontecendo, aconteceu ou vai acontecer. De acordo com Reis, “os ‘agoras’ são relativos a eventos que os qualificam, que os marcam com uma data. A experiência cotidiana do tempo ainda não encontra um tempo quantitativo, mas sim momentos datados por relação a eventos” (2004, p. 117). Isso significa que o agora só pode contar o tempo porque estruturalmente ele se liga ao nosso comportamento no mundo, ao nosso modo de existir. Quer dizer, a qualidade dos momentos do tempo é anterior à sua quantificação.

Outro caráter do tempo do mundo que vemos em Heidegger é a *extensão*: “Nutrindo expectativas, o ser-aí diz ‘em seguida’; presentificando algo, ele diz ‘agora’; retendo, ele diz ‘outrora’” (HEIDEGGER, 2012, p. 382). O autor nos diz que os momentos do tempo não saltam de um para o outro diante de nossos olhos, mas experimentamos eles em um “*entrementes*” de um até o outro. Segundo Heidegger, “Neste *entrementes* reside aquilo que denominamos a *duração*, o *enquanto*, o *durar* do tempo” (2012, p. 383). Tais momentos são, de acordo com Reis, “[...]estendidos em um período[...]

 (2004, p. 119), ou seja, agora, enquanto, durante o tempo que escrevo um texto; outrora, enquanto passeava no parque; em seguida, enquanto eu estiver dormindo.

Além da significância, da databilidade e da extensão, o tempo do mundo é caracterizado também como público. Devido ao fato de sermos constitutivamente uns com os outros, esses caracteres são compartilhados por todos e não pertencem a ninguém. Essa publicidade retrata também a impessoalidade do tempo: “O agora não pertence nem a mim, nem a um outro qualquer, mas se acha de algum modo aí. Há o tempo, ele se encontra presente à vista, sem que

possamos dizer como e onde ele é” (HEIDEGGER, 2012, p. 384). O impessoal, como vimos, é o modo como somos cotidianamente no mundo, o modo como respondemos pelo nosso ser: de fazermos as coisas como se faz e por que se faz. É a estrutura que nos alivia do peso de termos que responder pelo nosso ser. Nessa estrutura o agora aparece, pois, como indiferente ou só significativa à medida que significa o mesmo para todo mundo, e para ninguém em particular.

É essa impessoalidade, que possibilita compreendermos o tempo como presente à vista, dado igualmente para todos e para ninguém, que também torna possível o esquecimento e posterior nivelamento desses caracteres do tempo mundano no conceito vulgar do tempo. De acordo com Heidegger, essa compreensão vulgar vê os agoras “[...] como pairando livremente, como irrelacionais, como colocados um ao lado dos outros entre parênteses e como se sucedendo em si mesmos” (2012, p. 382). No entanto, como tempo do mundo, conforme todos os caracteres estruturais que resumimos aqui, o tempo-para nunca é em si mesmo, “pairando livremente”, mas sempre *em virtude de* sermos no mundo. De acordo com Heidegger, o conceito vulgar de tempo está muito distante da experiência originária que fazemos nele, na qual contamos com ele primariamente, não obstante ser a compreensão que se impõe sempre que precisamos responder sobre o tempo. Nesse afastamento ele é homogeneizado e então passível de ser manipulado ou de ser usado para manipulações e medições, como foi arrogado pela tradição. Como ocorre esse afastamento? Por que ocorre?

Com a compreensão vulgar do tempo, que não vê as estruturas mundanas, o que vimos foi uma caracterização negativa da temporalidade originária: ela não é uma sequência infinita de agoras indiferentes e arbitrários. Justamente a análise desse modo comum de ver o tempo, uma análise fenomenológica heideggeriana, nos fez ver como esse tempo depende de algo que parece o oposto, por assim dizer, do que dele é afirmado: finito, diferente e dependente.

### 3.1.2 Temporalidade

A descrição do tempo do mundo descreve como descobrimos tempo antes de tudo em nossa existência. O movimento que Heidegger faz, na parte II de PFF,

é o de derivar o conceito vulgar de tempo do tempo do mundo, e, este, da temporalidade originária. Isso depois de pressupor como fundamentado os resultados da analítica existencial, empreendida em ST, e, que foi retomada em alguns pontos, na primeira parte de PFF. Ou seja, contando já com a totalidade das estruturas do ser-aí desde sua propriedade, na decisão antecipadora. É desde a decisão, ou em consonância com ela, que a temporalidade é haurida. E vice e versa. A não substancialidade do ser-aí, a radical diferença entre ser e ente, mostra-se temporal. Tempo não pode ser algo com que o ser-aí lida ou não, mede ou não mede, mas é justamente a possibilidade (sentido) do existir em seu *como*. Na lida com o tempo, já está em jogo nosso ser.

Presente, passado e futuro, modos nos quais compreendemos o tempo, são então expostos recorrendo-se à decisão. Ou, nas palavras de Figal, “a partir de um recurso à decisão”. (2005, p. 262). No parágrafo 65, de ST, podemos ver o cerne da temporalidade originária e da existência do ser-aí, a indissociabilidade da nossa existência e da temporalidade, ou, de acordo com a interpretação de Figal, esse recurso da temporalidade à decisão. Podemos ler nesse parágrafo que “O sentido ontológico do ser-aí não é algo diferente e ‘fora’ de si-mesmo, solto no ar, mas o próprio ser-aí que se compreende” (HEIDEGGER, 2015, p. 409). O que significa essa indissociabilidade? Para Heidegger, a temporalidade não pode ser uma faculdade do ser-aí, nem algo no qual o ser-aí esteja. O *sentido ontológico do ser-aí é o próprio ser-aí que se compreende*; ou seja, *aquilo em que se sustenta a compreensibilidade* do modo de ser essencial do ser-aí é a compreensão que o ser-aí faz de si mesmo, é o compreender-se (como dinâmica mesmo e não o que ela compreende) do ser-aí. Estamos em círculos aqui? Heidegger pergunta pelo sentido do sentido? Vemos que o ser-aí compreende o sentido do ser dos entes em virtude da compreensão que tem da própria existência, mas como ele se compreende como existente?

A acusação de círculo que deve ser evitado pode aparecer quando esquecemos o modo de ser do ser-aí como cuidado e investigado no primeiro capítulo; como define Nunes, é a “Estrutura ontológica de um ente, cuja essência reside na existência, como poder-ser, em contínuo ultrapassamento relativamente a si mesmo e ao mundo circundante[...]” e que “[...]contraria a ideia de imanência

substancial do Eu [...]” (NUNES, 1986, p. 132). Já vimos que, existindo, o ser-aí se compreende enquanto existente: ele não existe e ainda tem que compreender que existe. Como Heidegger descreve no parágrafo 63, o círculo atende ao modo de ser circular do ser-aí e, de acordo com o resumo de Dubois, “a explicitação ontológica deste ser não pode, por sua vez, como modalidade mesma do ser-aí auto-explicitante, senão percorrer este círculo” (2004, p. 57). Como vimos no primeiro capítulo sobre a estrutura da questão, é o questionado em seu modo de ser que nos mostra, nos orienta, no seu questionamento. Ou seja, o sentido da existência do ser-aí está no ser-aí já existindo e não tem como descobrir seu sentido de outro modo a não ser percorrendo esse círculo.

Ainda no parágrafo 65, de ST, Heidegger pergunta: “O que possibilita o ser do ser-aí é, com isso, sua existência fática?” (HEIDEGGER, 2015, p. 409). Ao que parece que ele já respondeu no parágrafo 32: “O ser-aí só tem sentido na medida em que a abertura do ser-no-mundo pode ser ‘preenchida’ por um ente que nela se pode descobrir” (HEIDEGGER, 2015, p. 213). O ser-aí se descobre na abertura do ser-no-mundo, na decisão. Como podemos acompanhar na sequência:

No projeto existencial originário da existência, o projetado desvelou-se como decisão antecipadora. O que possibilita que o ser-aí seja todo em sentido próprio na unidade de toda a sua estrutura de articulação? Apreendida formal e existencialmente, sem que se nomeie agora constantemente o conteúdo pleno de sua estrutura, a decisão antecipadora é o ser *para* o poder-ser mais próprio privilegiado. Isto só é possível caso o ser-aí *possa de todo modo* vir-a-si em sua possibilidade mais própria e, deixando-se vir-a-si, suporte a possibilidade enquanto possibilidade, ou seja, exista. Este deixar-se-vir-a-si que, na possibilidade privilegiada a sustém, é o fenômeno originário do *porvir* (*Zukunft*). Se, ao ser do ser-aí pertence o *ser-para-a-morte*, próprio ou impróprio, este então só é possível como *porvindouro*, no sentido agora indicado e que ainda deve ser determinado de forma mais precisa. ‘Porvir’ não significa aqui um agora que, *ainda-não* tendo se tornado ‘real’, algum dia o *será*. Porvir significa o advento em que o ser-aí vem a si em seu poder-ser mais próprio. O antecipar torna o ser-aí *propriamente* porvindouro, de tal maneira que o próprio antecipar só é possível quando o ser-aí, *enquanto um sendo*, sempre já vem a si, ou seja, em seu ser, é e está por vir (HEIDEGGER, 2012, p. 409-410).

Na ‘constituição ontológico-existencial do espaço de articulação do poder-ser fático’ (HEIDEGGER, 2015, p. 205), naquilo que possibilita originariamente a existência, o possibilitado originariamente foi a decisão antecipadora. Decidido, à medida que se compreende originariamente enquanto possibilidade e não como

presença e/ou como subsistente, o ser-aí se compreende como vindo a ser quem é, como se fazendo em um *vir-a-sí*. Ou seja, decidido, o ser-aí compreende que não é, mas se torna. De acordo com Figal, “Na decisão, nós nos entendemos temporalmente, e, em verdade, de uma maneira mais própria à constituição temporal do ser-aí do que na impropriedade” (FIGAL, 2005, p. 257). Nos compreendendo propriamente em vista da morte, como esse ente que constantemente vem a si, que vem a ser quem é, nos compreendemos temporalmente no fenômeno do porvir (*Zukunft*). O ser-aí é sempre porvindouro, ainda que impropriamente ele possa não se compreender assim. Porvir, como ressalta Heidegger, não significa um agora ainda não, mas que se ‘realizará’ mais tarde. Porvir significa ser já essa possibilitada aberta de, enquanto existe, ter que vir a ser.

De acordo com Reis, “Apresentar a estrutura temporal do cuidado deve lançar luz no próprio tempo” (REIS, 2004, p. 107). Vemos, assim, que o fenômeno temporal do porvir, em Heidegger, só pode ser compreendido com vistas na antecipação anunciada na fórmula do cuidado; bem como a antecipação já é uma compreensão desse porvir. Como podemos ver no comentário de Benedito Nunes sobre o tempo (NUNES, 1986, p. 144), porvir não pode ser dito como substantivo – o futuro – mas só pode ser compreendido como verbo – antecipar-se. O futuro, tal como vemos a partir do conceito vulgar de tempo, Heidegger diz derivar desse porvir compreendido existencialmente. É a luz do porvir que o futuro se torna compreensível e nunca o oposto: não se compreende o porvir a partir da compreensão vulgar de futuro, numa sequência linear em relação ao presente e ao passado.

Na medida em que o ser-aí se compreende nesse vir a ser quem se é, desde o existencial ser-para-a-morte, decidido ele também se compreende como sem nenhum fundamento além da sua existência; compreende também que seu sentido ontológico não é nada ‘fora’ ou diferente dele mesmo (compreendendo esse si mesmo como não substancialidade). Como vimos no capítulo anterior, ele se compreende nesse ser e estar em dívida como uma indeterminação originária de como ele está sendo. Ou seja, como um ente que não é, não será e nunca foi. Na sequência do parágrafo 65, de ST, lemos:

A decisão antecipadora compreende o ser-aí em seu ser e estar em dívida essencial. Este compreender diz assumir, na existência, o ser e estar em dívida, diz ser-fundamento lançado do nada. Assumir o estar-lançado significa, porém, ser, em sentido próprio, o ser-aí, no *modo em que ele sempre já foi*. Só é possível assumir o estar-lançado na medida em que o ser-aí por vir possa ser “como já sempre foi”, no sentido mais próprio, isto é, possa ser o seu “ter sido”. Somente enquanto o ser-aí é como eu *sou* o ter-sido é que ele, enquanto porvir, pode vir-a-si de maneira a vir de *volta*. Próprio e porvindouro, o ser-aí é propriamente o *ter sido* (*Gewesen*). Antecipar da possibilidade mais próprio e extrema é vir de volta, em compreendendo, para o ter sido mais próprio. O ser-aí só pode ser o ter sido sendo por-vindouro. O vigor de ter sido surge, de certo modo, do porvir (HEIDEGGER, 2015, p. 410).

O que está em jogo, nesse trecho, é a unidade do ente que vem a si mesmo como este ente que já estava sendo, como este ente lançado, como este que já estava respondendo à sua indeterminação originária faticamente. Na decisão antecipadora, o ser-aí se compreende propriamente como esse que tem seu ser em jogo, sem um fundamento algum, e, portanto, como um ente que vem a si, que se faz, se ganhando desde o impessoal, e à medida que se faz não é, não se determina, senão que continuamente ainda tem que ser. Em Dubois, lemos que “O ser-lançado é um sempre-já ter sido lançado, um encontrar-se facticamente tal qual eu já estava” (2004, p. 58). Assumir o estar-lançado, portanto, de acordo com Heidegger, é se compreender nesse *em que ele sempre já foi, tem sido*, ou, como vimos anteriormente, compreender que ele se encontra *em* conjunturas e que não é nada fora de conjunturas, como se fosse definido por propriedades que o definiram sempre do mesmo modo não importasse as conjunturas. Essa assunção, por sua vez, só é possível no ser-aí vindo a si. De acordo com a interpretação de Kirchner: “[...] jogado, isto é, lançado e em sendo, está ‘já sempre’ em jogo seu próprio ser” (2007, p. 146). Vemos, portanto, que só como necessidade de uma descrição de apresentação é que nos esforçamos para falar de porvir e ter sido de modo separado. Mas um só se torna compreensível a luz do outro.

Além disso, o uso que Heidegger faz do itálico para destacar palavras ou expressões também nos dá uma importante orientação de como compreender esse trecho. O autor chama atenção para *ser-fundamento, modo em que ele sempre já foi, ser, é, vir de volta, ter sido*. O que compreendemos a partir disso é que o ser-aí não é professor, encanador, alguém andando na rua, num sentido de ser subsistente. Mas existe *como* professor, *como* encanador, *como* alguém que anda

na rua...isso significa que é no interior de conjunturas que o ser-aí existe como, responde como. Ele já existe num sentido que está vigorando. O ser-aí não é professor fora das conjunturas onde professor faça sentido, mas sempre será como esse ou como aquele no interior das conjunturas em que se encontra. E é assim, como esse ou aquele, que ele volta a si compreendendo as conjunturas nas quais ele já existe e desde as quais ele pode se questionar. No ter sido, que dá origem ao passado compreendido vulgarmente, vemos como o ser-aí não se encontra em um determinado ponto da linha do tempo em que outros pontos foram deixados para trás; mas esse sido, esse voltar a si, o perfaz enquanto, como ele é, estruturalmente. Ou seja, estruturalmente ainda tem que ser como esse que já passou, que já não é.

Na sequência do parágrafo 65, lemos:

A decisão antecipadora abre de tal maneira cada situação do aí que, agindo, a existência se ocupa numa circunvisão do que, faticamente, está à mão no mundo circundante. O ser que se abre junto ao que, na situação, está à mão, isto é, o deixar vir ao encontro na ação do que ~~que~~ é *vigente* no mundo circundante, só é possível numa *atualização* desse ente. A decisão só pode ser o que é como a *atualidade* (*Gegenwart*) de uma atualização, ou seja, o deixar vir ao encontro, sem deturpações, daquilo que ela capta na ação.

Vindo-a-si mesma num porvir, a decisão atualiza-se na situação. O vigor de ter sido surge do porvir e isso de tal maneira que o porvir do ter sido (melhor) do que tem sido} deixa vir-a-si a atualidade (HEIDEGGER 2015, p. 410).

Como a decisão antecipadora abre cada situação? Como não cindida: não há separações entre o ser-aí e sua existência fática; o ser-aí se compreende como esse que existe faticamente, se ocupando do que está a mão no mundo circundante. Isso significa que já estamos enredados e respondendo no *aí* em que somos. O ser-aí está todo, em sua totalidade, nesse existir fático, ele não é algo e, além disso, se ocupa de entes no mundo circundante. Dessa feita, os entes vigoram na ocupação que fazemos deles não porque estão dispostos ao nosso redor e podemos ou não interagir com eles; mas na ação nossa em estar respondendo, em estarmos fazendo vir ao encontro. O presente, ou a atualidade, advém desse responder em meio a um projeto que nos reclama vir-a ser como quem já temos sido, ou, “Vindo-a-si-mesmo num porvir[...]” (HEIDEGGER, 2015, p. 410). Na interpretação de Figal;

[...]o “em direção a” que é intrínseco ao futuro visa, como a acessibilidade do ser iminente, ao fato de esse precisar ser assumido de maneira própria ou imprópria, e ele só pode ser assumido a partir do ser-possível fático na abertura do ente como uma abertura para o comportamento “junto” ao ente (FIGAL, 2005, p. 266-267).

Atual, de acordo com o dicionário Houaiss da língua portuguesa, significa, entre outras coisas, o que vigora, que se obtém, ou no sentido filosófico do dicionário: “que se encontra em ato; que *adquiriu* a sua forma final, plena, acabada; que *manifestou* todas as suas potencialidades” (2009, p. 219, grifo nosso), é muito mais que um período entre o passado e o futuro. Por esse motivo, por atual (e por extensão atualidade) guardar esse sentido de algo que vem a ser, de uma ação, portanto, seguimos com a tradução da Márcia de Sá Cavalcante. Isso só considerando a concepção mais corrente do termo e sem mesmo entrar na sua etimologia, que ela expõe na explicação da tradução (HEIDEGGER, 2015, p. 580). Assim, o encontro, na existência com os entes intramundanos, é possível desde um projeto que atualiza os entes na ocupação em que o ser-aí se empenha no mundo circundante. Como o exemplo de um curador, que em vista de uma exposição a ser realizada pesquisa e seleciona itens, que já vigoravam em um sentido em outros projetos, e os reúne agora com um sentido que, guardando o anterior, ao mesmo tempo se volta para a exposição a ser realizada. Ou seja, o ser dos entes que se atualiza ao ser-aí não é independente e em si mesmo, mas vem ao encontro em uma espera que faz vigor de outro modo o que já estava vigorando. Do que concluímos que, mesmo a cotidianidade mais absorvente que nivela o tempo em agoras, só é possível porque o ser-aí existe a cada vez, junto aos entes, na unidade de porvir e ter sido.

Heidegger nos mostra assim que porvir, vigor de ter sido e atualidade não são momentos linearmente sucessivos, mas se articulam mutuamente em uma unidade. A esse fenômeno unitário o filósofo chama de *temporalidade* (*Zeitlichkeit*). Vimos antes que o sentido ontológico do ser-aí é o próprio ser-aí que se compreende. Dizer que o ser-aí existe e se compreende existente desde a temporalidade originária, é dizer que o ser-aí existe, e compreende-se existente, nessa unidade de porvir, vigor de ter sido e atualidade. O que isso significa? Que existimos pensando no que vai acontecer, no que aconteceu e no que está acontecendo? Não, porque isso seria retomar o ser-aí como um subsistente que é

e ainda pensa no que vai acontecer, no que aconteceu e no que está acontecendo, como que indiferente ao seu sendo. No entanto, esse quem o ser-aí é, o aí *em* que nós somos, o aí que nos dá a nós mesmos não é um lugar onde coisas acontecem, um galpão cheio de coisas ou uma moldura de um quadro que encerra determinadas figuras, mas é o como elas nos acontecem em uma unidade. O que as coisas são na ocupação que fazemos dela, seu sentido, é dado por essa unidade de um por vir e um ter sido que compreendemos porque o somos a cada vez, porque nos perfazem estruturalmente. Compreender ser, articular sentido nesse ainda ter que ser como o que já não se é, é como existimos. Como a temporalidade, essa unidade de porvir e ter sido, possibilita o compreender?

De acordo com Figal, “Comportamento é sempre comportamento do ser possível como resposta ao ser iminente” (FIGAL, 2005, p. 266). Porvir e vigor de ter sido perfazem o horizonte a partir do qual nós respondemos ao ser iminente faticamente de modo individualizado e próprio na decisão, em oposição a uma resposta atemporal, de como geralmente se responde... Para o ser-aí decidido, a atualidade não é um estado de coisas simplesmente dadas, mas uma ação, um resistir: ela é como nos comportamos num contexto (entre porvir e ter sido).

As padronizações de comportamento e sentido legadas pela impessoalidade são revistas na sua aparência naturalística e remetidas a um questionamento pelo acontecimento que lhes daria origem e significância e do qual foram descontextualizadas no hábito e no esquecimento. (FONSECA, 2014, p. 276)

Podemos ver, nessa interpretação de Fonseca, como o projeto heideggeriano da destruição da história da ontologia e da analítica existencial são possíveis em vista da temporalidade originária. A propriedade do ser-aí, alcançada na decisão antecipadora, revela-se na sua compreensão de um porvir e de um ter sido (de sua história) a cada vez, dada pelo seu próprio modo de ser e o que é o seu modo de ser originário, possibilitador. Cada instante reclama do ser-aí que responda pelo seu ser e ele pode responder como sempre respondeu, de início e na maioria das vezes, ou a partir do aí, articulado pelo porvir e ter sido na atualização, que lhe dá a si mesmo, em diversos âmbitos (particular, de um gênero, de um grupo, de um povo). A expressão *a cada instante* se refere justamente a esse responder que tem que ser ressignificado *a cada vez*. Ressignificação essa que não é aleatória ou fixa, mas que ocorre no horizonte do passado e do futuro

articulados. Vimos, anteriormente, que a resposta ao nosso ser foi se petrificando nas inúmeras interpretações tradicionalmente herdadas, perdendo o sentido que ela tinha originariamente e ganhando o status de princípio, que pode ser usado por qualquer um em qualquer situação (conforme já falamos); só o tempo, a temporalidade, como unidade do porvir, vigor de ter sido e atualidade, é capaz de articular esse sentido que nós, como temporalidade que somos, compreendemos. Sobre isso citamos o exemplo, ao nosso ver muito elucidativo, dado por Fonseca em sua tese:

O monumento ao soldado desconhecido não é uma consequência normativa ou lógica em relação às vidas que uma nação perdeu numa guerra, e nem estas mortes provocaram deterministicamente a construção do monumento no mesmo sentido que o material e as forças motoras empregadas. O monumento expressa a memória do que a comunidade interpreta como perda, e tanto memória como perda são noções que só adquirem seu pleno sentido num contexto narrativo, no caso, a história que a comunidade em questão reverencia como própria. Heidegger não teria um recurso melhor para manter a decisividade a salvo deste dilema do que propor a própria temporalidade como uma aptidão discursiva que sustenta simultaneamente as duas pretensões semânticas de uma existência própria, o já ser vinculado na consideração afetivamente disposta do ter-sido e o ser em aberto para a possibilidade que a partir deste vínculo se reivindica no porvir (FONSECA, 2014, p. 278).

O tempo, como podemos interpretar, não significa para Heidegger um horizonte no qual o ser-aí pode ganhar-se, mas o modo horizontal como o ser-aí existe, na possibilidade de apropriar-se de si mesmo ou não. Existindo, o ser-aí já instaura a horizontalidade de um porvir e de um ter sido. Em direção dessa horizontalidade é que ele se dá, se torna, vem a ser. A fim de compreender o que significa a temporalidade para nossa existência, Figal faz a seguinte comparação: “Desta feita, a temporalidade é isso por meio do que a estrutura do “cuidado” chega pela primeira vez a ser do modo como é; exatamente como uma elocução linguística só chega a ser mais do que uma ocorrência acústica por meio de seu “sentido”. (FIGAL, 2005, p. 259). Ou seja, a temporalidade é a possibilidade de nos compreender como compreender.

Buscamos, nesse primeiro tópico, do terceiro capítulo, mostrar como, de acordo com Heidegger, entendemos tempo em nosso cotidiano e como esse tempo comum difere, ao mesmo tempo em que se deriva, da temporalidade originária que diz a nossa existência. Nos tópicos que seguem, nosso intuito é compreender como se estrutura, em Heidegger, a temporalidade a partir da leitura de um texto anterior a ST, chamado *O conceito de tempo*,

e da leitura da interpretação que Heidegger faz do tempo em Aristóteles, em PFF. Entendemos que esses textos atendem nosso objetivo; não obstante o tempo ser tema de Heidegger em diversos outros escritos. Além disso, eles nos atendem à medida em que o modo como o tempo ali é trabalhado converge para a leitura que fazemos da temporalidade em ST.

### **3.2 A gênese da temporalidade: leitura de *O conceito de tempo*, 1924**

O questionamento sobre o tempo, sobre a diferenciação e derivação da temporalidade, foi sendo empreendido por Heidegger em várias obras anteriores à ST (Kirchner, 2012, p. 73), seja de modo direto ou em referência a outros temas. O primeiro texto dedicado especificamente a essa temática consiste na sua lição de doutoramento intitulado: *O conceito de tempo na ciência histórica*, de 1915. De acordo com Dastur, esse texto está ainda muito longe do modo como Heidegger abordará o tempo em ST (1990, p. 26), mas, segundo Kirchner (2012, p. 128), o filósofo já está lidando, ainda que de modo embrionário, com ideias desenvolverá em sua obra principal. O conceito de tempo das ciências naturais, de acordo com as interpretações de Dastur e Kirchner desse texto, parece orbitar o conceito vulgar de tempo, de que falávamos anteriormente, ao passo que as ciências históricas, para que possam ser compreendidas enquanto tais, exigem que se questione sobre o tempo em outras bases.

No entanto, é somente a partir de *O conceito de tempo*, conferência pronunciada em 1924 para a sociedade de teólogos de Marburgo, que Heidegger busca “[...] *compreender o tempo a partir do tempo* [...]” (HEIDEGGER, 2020, p.136) e não mais a partir de uma oposição à eternidade (DASTUR, 1990, p. 27 e KIRCHNER, 2012, p. 75), gestando assim as primeiras elaborações do tempo tal como é exposto em ST.

Heidegger inicia essa conferência perguntando “O que é o tempo?” (2020, p. 136); pergunta essa, pela quiddidade, pela essência, que, como vimos, já dá, de saída, o estatuto ontológico do que compreendemos por tempo. A pergunta “O que é o tempo?” convoca a sua substância, porque se move numa interpretação que o toma como ente, como subsistente de algum modo. Mas o que significa essa

entificação do tempo? Quais as consequências dessa interpretação e desse modo de perguntar?

A pergunta elaborada em termos de “o que é?” implica justamente num recurso ao modo como a ciência lida com o tempo, no interior de como tradicionalmente se lidou com esse conceito. Tanto sua compreensão a partir da eternidade (que Heidegger recusa nos parágrafos seguintes a essa questão), bem como a compreensão do tempo a partir de uma equação que descreveria qualquer transformação de eventos naturais (2020, p. 137), no fundo, de acordo com Heidegger, estão buscando a mesma coisa: um elemento fixo, um ponto de apoio, uma substancialidade desde a qual o tempo seria.

Na contramão dessa delimitação do tempo como subsistente atemporal, Heidegger nos mostra nesta conferência a insuficiência de compreendê-lo nestes termos e nos conduz a perguntar pela experiência originária que fazemos dele. O filósofo nos introduz ao que ele chama de ciência prévia (*Vorwissenschaft*): uma ciência ontológica que investiga as condições de possibilidade, o âmbito no qual fazem sentido os diversos modos nos quais lidamos com o mundo e com a gente mesmo, e que se traduzem nas ciências, filosofias. Ao buscar o que há de originário nos conceitos em torno dos quais se movem as ciências e a filosofia, já se sai do nivelamento conceitual e se revela a experiência originária da qual tal conceito foi haurido e fixado.

Heidegger investiga, com o auxílio dessa ciência prévia, a proposição aristotélica de que “O tempo é aquilo por onde se desenrolam os acontecimentos” (HEIDEGGER, 2020, p. 137) e sua interpretação pela física, segundo a qual o tempo vem ao encontro em seu caráter de mensuração (2020, 138). Nessa investigação, o autor descobre, como acompanhamos anteriormente, a fixação de um ponto de agora a partir do qual podemos receber do relógio um quando ou quanto de tempo: “O que experimentamos do tempo por meio do relógio? O tempo é algo no qual indiferentemente pode ser fixado um ponto de agora [*Jetztpunkt*], de modo que em dois pontos de agora diferentes um é anterior e o outro é posterior” (HEIDEGGER, 2020, p. 138). Vimos que, nesse agora, que encontramos sempre, ainda que não estejamos perguntando pelo quanto de tempo, nós já dispomos de tempo. O fato de termos tempo no agora leva Heidegger à questão pelo nosso

próprio modo de ser: como se constitui nosso ser para que possamos ter tempo no agora?

A questão acerca do que é o tempo levou nossa observação para o ser-aí, se por ser-aí se entende o ente em seu ser que conhecemos como vida humana; este ente em seu *ser cada vez* [*Jeweiligkeit*] de seu ser, o ente que cada um de nós mesmos é, que atinge a cada um de nós no enunciado fundamental: eu sou. O enunciado “eu sou” é o autêntico enunciado do ser, do caráter do ser-aí do homem. Este ente está no ser cada vez enquanto algo que é meu [*in der Jeweiligkeit als meiniges*] (HEIDEGGER, 2020, p. 139).

Nosso ser, ao qual foi dirigida a questão pelo tempo, somente pode ser o lugar dessa questão se o consideramos em *seu ser cada vez de seu ser*, no *eu sou* que cada um de nós pronunciamos em cada caso, a cada vez. Ser a partir de *seu cada vez* significa que este ente tem seu ser em questão, que já está desde sempre nesse ter que responder pelo seu ser. É no ente com esse modo de ser que podemos perguntar pelo tempo porque é temporalmente que ele se relaciona consigo mesmo, sendo a *cada vez*. E como se dá essa vez a partir da qual o ser-aí tem seu ser?

Ao conduzir a questão do tempo ao ser-aí, Heidegger faz, nesse texto, a *indicação prévia*, como ele mesmo diz, de algumas de suas estruturas fundamentais, sobre as quais já tivemos oportunidade de ver anteriormente, a saber: ser-no-mundo, ocupação, ser-com-os-outros, ser-simplesmente-dado, cotidianidade, impessoalidade e cuidado. Essas estruturas, nos diz o autor, são o que são, são compreendidas enquanto tais, ou seja, como modos temporais de existir, desde a determinação do ser do ser-aí em sua propriedade, em seu poder ser próprio. Na busca de compreender, então, como é esse ser do ser-aí propriamente, temos aqui um primeiro anúncio do que significa a antecipação do ser-aí em relação ao seu passar, ao seu fim:

Este passar (*Vorbei*), ao qual me antecipo, possibilita, neste meu antecipar uma descoberta: trata-se do *meu* passar. Enquanto este passar, ele revela o meu ser-aí como de repente não estando mais aí; de repente não estou mais aí presente junto a estas ou aquelas coisas, junto a estes ou aqueles seres humanos, junto a essas vaidades, a estes sofismas e a essas verbosidades. O passar desnuda tudo o que é familiar e todas as atividades, o passar toma tudo junto consigo para dentro do nada. O passar não é um dado, não é um incidente em meu ser-aí. Pois o passar é o *seu* passar e não algo (*Was*) que nele acontece e que lhe aplica um golpe a ponto

de modificá-lo. Este passar não é um o que (*Was*), mas um como (*Wie*) e, na verdade, o autêntico como de meu ser-aí. Este passar, ao qual posso me antecipar enquanto algo que é meu, não é um que, mas o como de meu ser-aí pura e simplesmente (HEIDEGGER, 2020, p. 141-142).

O passar, acessível na antecipação, evidencia o caráter de pura possibilidade do ser-aí. Podemos interpretar que também isso pelo que nos determinamos agora, por mais definitivo e certo que se apresente, vai passar, tem fim, não por ter atingido um estágio final, mas porque nos constituímos enquanto poder-ser. A antecipação do passar, de acordo com Heidegger, nessa conferência, joga luz sobre o fato de que nos determinamos e, mesmo assim, ainda temos que nos determinar mais uma vez; sobre o fato de nunca ter se tratado de sermos uma coisa entre coisas, em lugares, ao lado de outras pessoas; de propriedades que alcançamos, mas de que somos o *como*, o âmbito, o lugar no qual existimos junto a tudo isso, esse *como* que deu sentido e continua dando enquanto existimos, que é 'lugar', *vez*, para localizações, coisas, propriedades. Aqui, Heidegger já está pensando a articulação da antecipação do fim, no porvir, com a assunção do ter sido, na existência própria do ser-aí. O que é propriamente a consciência da morte senão a consciência de que já se é um ter *sido*? “[...]o originário lidar com o tempo não é um medir. O voltar atrás do antecipar já é ele mesmo o como do cuidar, junto a que eu justamente me demoro.” (HEIDEGGER, 2020, p. 144).

Na antecipação do fim, o ser-aí dispõe de todo o tempo, o que não há é justamente um quanto de tempo determinado para este fim assim antecipado. O fenômeno da morte é certo, porém indeterminado. A pergunta pelo quando e quanto de tempo, afirma Heidegger, consiste numa fuga dessa indeterminação; consiste na tentativa de fixar alguma coisa, na tentativa de se agarrar a um ponto fixo que se mantenha ante toda e qualquer indeterminação. Para o filósofo, as interpelações do quando e do quanto de tempo “[...]se agarram justamente no não-ter-passado-ainda, elas se ocupam com o que para mim possivelmente ainda fica” (HEIDEGGER, 2020, p. 144). Ou seja, justamente a fixação de um ponto de agora, que conta a passagem do tempo sem nunca passar, como algo que fica, permanece sempre, independente de todo passar.

A antecipação, vemos nesse texto, possibilita ao ser-aí se ver como tempo, emergindo de uma compreensão intratemporal de si mesmo: “O ser-aí, apreendido

em sua extrema possibilidade de ser, é o *próprio tempo*, não o que está *no tempo*” (HEIDEGGER, 2020, p. 143). O tempo que se é, como indeterminado, não admite mensuração nele mesmo, mas engendra as determinações intratemporais, essas sim, passíveis de serem interpretadas em seu quanto e quando. E por que não admite mensuração nele mesmo? Porque não está fixo em relação a si mesmo, contando? Por que em si mesmo ele é o todo do tempo se dando a cada vez?

Compreendendo-se no interior dessas determinações intratemporais, o ser-aí se reconhece sempre medindo e calculando o tempo, seja no relógio ou na passagem do dia para a noite, e, assim, sempre medindo tempo, o ser-aí, de acordo com o autor, perde tempo. Heidegger então questiona: “O que está em jogo nesta questão que se refere à perda de tempo?” (2020, p. 144). Uma vez que o ser-aí é o próprio tempo, o que se perde, ao perdê-lo, é um perder-se a si mesmo. Ou seja, contando tempo o ser-aí está perdido no impessoal. O impessoal precisa que o tempo seja nivelado para que assim, homogêneo e indiferente, possa ser contado e medido, sendo o mesmo tempo para todos e para ninguém: “O ser-aí escapa do como e se entrega ao o que é cada vez presentificado” (HEIDEGGER, 2020, p. 144). Impessoalmente si mesmo, o ser-aí se compreende cotidianamente não como o tempo que propriamente é “eu sou tempo”, mas ainda se compreende como tempo, como o tempo que se é. Esse tempo que se é, é anunciado pelo relógio. De acordo com o filósofo,

O relógio indica o agora, mas nenhum ~~tem~~ relógio jamais indicou o futuro ou o passado. Toda medição de tempo designa: trazer o tempo para o quanto. Se com o relógio determino o acontecer futuro de um evento, então não penso no futuro, mas determino o quanto tempo de meu esperar agora até aquele agora antecipado. O tempo que um relógio torna acessível é visto como presente (HEIDEGGER, 2020, p. 145).

O que o relógio nos mostra a cada vez, observa Heidegger, é o presente. Passado e futuro são determinações desde esse presente: como não mais presente e como ainda não presente. Nessa interpretação, de acordo com o autor, o passado é um não mais presente ao qual não podemos retornar, e o futuro é um presente que não podemos determinar.

Nesse horizonte limitado ao presente, que podemos constatar através do relógio, os acontecimentos são cotidianamente interpretados em uma sequência irreversível de agoras, em direção a um futuro sem fim e desde um passado ao qual

não se pode voltar (como já vimos anteriormente). O ser-aí se compreende impessoalmente como tempo presente, e é como tempo presente que vê passado e futuro: como irreversível, homogêneo e indiferente, como não mais presente e como ainda não presente. Partindo dessa compreensão impessoal, de saída, o ser-aí já não pode mais responder sobre o tempo, pois se o passado não é mais e se o futuro ainda não é, como um eterno presente poderia dizer o tempo se ele se compreende justamente no passar? No entanto, o que significa esse passar? Se não é um resvalar de um presente que já foi para um que ainda não é? Como podemos compreender o horizonte onde presente, passado e futuro façam sentido propriamente?

Vemos em Dastur que

Renunciar ao domínio do tempo através do cálculo, isto é, objetivá-lo sob a forma do tempo que só é/existe para todos porque não é/existe para ninguém e que Heidegger designa como tempo do “*impessoal*”, é, paradoxalmente, o único meio de “ter” o tempo enquanto tempo verdadeiramente meu. O tempo aparece assim como o verdadeiro princípio de individuação, isto é, aquilo a partir do qual o ser-aí é de cada vez meu (DASTUR, 1990, p. 33).

Segundo a escritora, se algo pode ser afirmado como único em toda a existência, num paralelo com a tradicional fixação do tempo em um ponto imutável, é a possibilidade de individuação ante todo nivelamento, o *a cada vez* no qual nos compreendemos em nosso *como*. Ocorre assim um desvio, como o próprio Heidegger nomeia, da questão do tempo para a questão sobre nosso ser. De acordo com o filósofo, “No ser futuro, o ser-aí é o seu passado; ele volta a este no como” (2020, p. 147). Nesse horizonte de passado e futuro, articulando-se mutuamente, que o ser-aí pode se compreender propriamente. A possibilidade de nos compreendermos no como do passar, vemos, é dada pelo futuro, ou como Heidegger vai chamar em ST, pelo porvir. Em ST, podemos ver como somente na decisão antecipadora o ser-aí pode se compreender propriamente neste passar, ao qual ele está constitutivamente retornando. Ainda sem conceituar a decisão antecipadora, Heidegger já está pensando sua formulação em *O conceito de tempo*:

O ser-aí é o seu passar, é a sua possibilidade no antecipar a este passar. Neste antecipar sou eu o tempo autenticamente, tenho o tempo. (...) No ser futuro do antecipar, o ser-aí que está na

medianidade é ele mesmo; no antecipar, o ser-aí torna-se visível enquanto o único ser que é desta vez (*Diesmaligkeit*) em seu único destino (*Schicksal*) na possibilidade de seu único passar. Esta individuação tem a peculiaridade de não deixar nada chegar a uma individuação, no sentido da formação fantástica de existências singulares; todo querer destacar-se (*Sich-heraus-nehmen*) ela joga por terra. Ela individualiza no sentido de tornar todos iguais. Junto à morte, toda pessoa é trazida para o como, para que cada um possa ser igual; é trazida para uma possibilidade segundo a qual ninguém se distingue; é trazida para o como (*Wie*), quando todo o que (*Was*) vira pó. (HEIDEGGER, 2020, p. 147-148).

Podemos ver, nessa passagem, – com o apoio da elucidadora tradução de Marco Aurélio Werle do termo *Vorbei* por passar, que une, ao nosso ver, em uma palavra o ter sido e o fim – como a existência já figurava, para o filósofo, em *O conceito de tempo*, na unidade dessa dinâmica da antecipação. Perguntávamos antes: como o ser-aí tem tempo no agora? Nesse texto, Heidegger parece oferecer um caminho para a resposta: na antecipação do passar que nos constitui a cada vez. O agora em que nos encontramos impessoalmente é possível no nosso propriamente sermos a cada vez. É desse a cada vez, indeterminado (mas sempre buscando determinar-se), que fugimos e que nos faz repousar no agora público, determinado, quantificado. No como, somos únicos a cada vez, temos o aparente paradoxo de sermos todos iguais.

Heidegger escreve com todas as letras: “O tempo é o como” (2020, p. 148). Não o *como* de um o que que nos aparece de certo modo, mas o modo de aparecer do que aparece. Esse *como* do tempo, como âmbito de aparecimento, abarca inclusive o perguntar pelo tempo: no como do tempo perguntamos pelo tempo. Perguntar temporalmente pelo tempo nos traz para a pergunta pelo quem do tempo; “O que é o tempo? Transformou-se em: quem é o tempo?” (2020, p. 148). Resposta: o ser-aí, esse ente que eu mesmo sou a cada vez. A cada vez o ser é sempre meu, eu sou a cada vez. Esse quem eu sou se faz a cada vez, não no tempo, mas como tempo, ou, mais precisamente, como temporalidade, nessa horizontalidade da antecipação do passar. Compreender-se propriamente como esse quem que tem seu ser em jogo, em questão, a cada vez significa: não tem jeito, existindo seremos sempre questão. A cada vez nosso ser se abre em questão e teremos que dar uma resposta. Resposta essa que não se põe no lugar da questão, mas que só é possível na questão. Desse modo, compreendemos a última frase de *O conceito*

*de tempo*: “Então o estar-aí (*Dasein*) seria ser questionador (*Fraglichsein*)” (2020, p. 148).

Ao propor, nessa conferência, um outro modo de questionar pelo tempo: não mais o que é o tempo, mas como é o tempo, Heidegger nos mostra como questionadores. Se a eternidade não dá conta do tempo, se o tempo não se pode ancorar em algum ponto fixo, imutável, se ele não se explica desde uma substância, parece ser a partir dele, do tempo, que eternidade, fixidez, imutabilidade, substancialidade poderão ser compreendidas. Mas isso de um modo totalmente radical: não como novo quê, a base, não como algo que enfim descobriríamos o que é para aplicar a tudo mais, nem como âmbito se entendermos esse âmbito como uma moldura mais geral onde cabe tudo, mas como vez.

Heidegger não está, portanto, somente propondo uma nova forma de perguntar, ou, como escreve Kirchner, “Não se trata de uma simples substituição de termos, nem de um modismo, nem mesmo uma maneira nova e esquisita de perguntar pelo tempo.” (2007, p. 81). Heidegger está justamente questionando toda uma tradição do modo como se lidou com o tempo e, mais, do modo como se questionou o ser das coisas em geral. Pois tempo, para Heidegger, não pode ser algo derivado de uma substância nem dado junto dela. Ainda de acordo com Kirchner, “[...] ao se perguntar pela temporalidade do tempo, já não se pode mais fazer uso de um modo de perguntar cuja estrutura sempre indica substancialidade (*ousia*), quiddidade (*quidditas*, *essentia*). Já não é mais possível perguntar simplesmente pelo tempo a partir da ideia de substância, de coisa, ou melhor, ‘do quê’ o tempo em si mesmo ‘não é’” (2007, p. 83). Nesse sentido, Heidegger não está dialogando com a física sobre o tempo, mas está voltando seu questionamento lá para onde nasceu a concepção de tempo na filosofia, que pautou toda posterior consideração. Aristóteles, como veremos, é quem fornece tanto as bases para as tradicionais concepções sobre o tempo, inclusive as da física, como também as bases para o questionamento heideggeriano.

### 3.3 O tempo em Aristóteles: leitura de *Os problemas fundamentais da fenomenologia*

Ao fazer um esboço da teoria do tempo em Aristóteles e posteriormente a interpretação dessa teoria, em PFF, Heidegger diz não buscar somente um fio condutor do conceito vulgar de tempo, mas, principalmente, como o próprio fenômeno foi posto em questão nestas teorias, ou, o quanto elas “[...] visavam o próprio fenômeno do tempo, o quanto amplamente o fenômeno originário do tempo foi visualizado aí e como é possível realizar a partir desse fenômeno do tempo de início dado o retorno ao tempo originário” (HEIDEGGER, 2012, p. 336).

A exposição e interpretação da teoria aristotélica é empreendida por Heidegger no único capítulo da parte II de PFF, intitulado *O problema da diferença ontológica*. Esse capítulo possui quatro parágrafos-título que correspondem, conforme anuncia Heidegger, à quatro teses tradicionais sobre o ser, analisadas pelo filósofo na parte I da obra. Essas teses, de acordo com o panorama que Volpi estabelece de PFF, se vinculam ao modo como o homem se posiciona em relação ao ente, condicionando assim sua compreensão do ser (2012, p. 117). Não faremos essa retomada das teses da primeira parte de PFF, tal qual foi feita por Volpi, mas acreditamos ser importante ressaltar que a análise crítica dessas teses sobre o ser, teses referentes a questões ontológicas que, para Heidegger, se mostraram fundamentais, levaram o filósofo a questionar o ser em conexão com o tempo.

No fim da parte I, de PFF, lemos:

Se tomarmos o *problema fundamental da filosofia*, se perguntarmos acerca do sentido e do fundamento do ser, então precisaremos, caso não queiramos apenas construir fantasias, nos manter metodologicamente presos àquilo que torna possível para nós algo do gênero do ser: à compreensão de ser que pertence ao ser-aí. Na medida em que a compreensão de ser pertence à existência do ser-aí, ela e o ser nela compreendido e visado se tornam tanto mais originária e apropriadamente acessíveis quanto mais originária e abrangentemente é trazida à luz a *constituição ontológica do ser-aí* mesmo e a *possibilidade da compreensão de ser* (2012, p. 325).

Essa citação nos remete à leitura que fizemos de ST e que analisamos no primeiro capítulo dessa dissertação. A questão pelo sentido do ser conduziu Heidegger, em ST, à investigação do modo de ser do ente que é compreensão de ser, ao modo de ser da compreensão de ser, portanto. Como o sentido do ser se

dá na compreensão, Heidegger investiga como, desde onde, a compreensão faz sentido para si mesma. O resultado dessa investigação nos mostrou que “A condição ontológica de possibilidade da compreensão de ser é a própria temporalidade” (HEIDEGGER, 2012, p. 332). Na compreensão da temporalidade como horizonte da compreensão de ser, compreendemos a diferença entre ser e ente, ou seja, que a unidade do aparecer disso que aparece não tem o mesmo modo de ser dos entes. Temporalidade que não se confunde com o conceito comum que temos de tempo, ainda que este derive dela, conforme vimos, de modo breve, no início desse capítulo.

No entanto, apenas mencionamos que Heidegger compreende o conceito comum ou vulgar de tempo como derivado das interpretações de Aristóteles e resumimos em linhas gerais esse conceito tal qual encontramos cotidianamente. Nosso esforço, agora, é de analisar a interpretação heideggeriana da teoria aristotélica sobre o tempo e descobrir, juntamente com o autor alemão, quais as questões que originaram as respostas com as quais Aristóteles se deparou e que foram fixadas pela tradição. As proposições aristotélicas sobre o tempo analisadas por Heidegger encontram-se no livro IV da *Física*, mais precisamente do capítulo 10 ao 14. No esboço empreendido por Heidegger, há uma livre interpretação do ensaio aristotélico, como relata o próprio autor (2012, p. 346), que vê, nas definições e considerações alcançadas pelo filósofo grego, possibilidades de ir além do que foi posto no ensaio.

A primeira questão tratada refere-se ao modo de ser do tempo: o tempo é, subsiste por si mesmo, ou o tempo não é, e só subsiste junto a um ente, como uma propriedade do ente por si mesmo subsistente? À primeira vista, segundo Heidegger, a proposição sobre o não ser do tempo parece ser a mais natural, uma vez que podemos dizer de suas partes, passado e futuro, que o passado *não é mais* e que o futuro *ainda não é* (2012, p. 340). Nem mesmo do presente, do agora, podemos afirmar que é presente à vista, uma vez que não possui caracteres de mesmidade, unidade, pois “[...] nunca é o mesmo e nunca é um único, mas sempre um outro, um não mesmo e um não uno, um múltiplo” (2012, p. 340). Em seguida, de acordo com Heidegger, Aristóteles deixa de lado essa questão, que como aporia parece não ter resposta, e discute o modo como a tradição anterior a ele lidou com

a questão do tempo (2012, p. 340). Esse é o modo frequente, segundo Heidegger, com o qual Aristóteles nos aproxima do problema, ao conduzir suas investigações problematizando as abordagens anteriores da questão.

Os predecessores de Aristóteles identificam o tempo com o movimento. A essa interpretação Heidegger atribui um sentido mítico, que, segundo ressalta o autor, “[...] tem seu fundamento em determinadas experiências e é tudo menos uma pura poetização ou invenção” (2012, p. 341). Ou seja, ainda que Aristóteles critique essa identificação, ele não a ignora simplesmente, pois ela aponta, de certo modo, para a experiência que temos do tempo. O tempo não é o movimento, pois este, o movimento, encontra-se somente junto ao movido, ao passo que o tempo está “[...] *por toda parte*, [...] *ao lado de tudo e junto a tudo*” (2012, p. 342). No entanto, ainda que o tempo não seja o movimento, “[...]ele *não é sem o movimento*” (2012, p. 342). Desse modo, vemos que Aristóteles não deixa de lado a concepção da tradição, mas busca justamente o nexos entre tempo e movimento. Na busca desse nexos, ele chega à definição sobre a qual Heidegger longamente se debruça:

[...] isto justamente é o tempo: algo contado, que se mostra com vistas a e em relação ao aspecto do antes e do depois junto ao movimento; ou, dito de maneira breve: algo contado do movimento que vem ao encontro no horizonte do anterior e do posterior (2012, p. 343).

Com essa tradução e interpretação, o filósofo alemão vê na definição aristotélica o modo como nós já desde sempre pré-compreendemos tempo e algumas das possíveis estruturas envolvidas, conectadas, abarcadas nessa pré-compreensão: horizonte do anterior e do posterior, número e o agora. A sequência da investigação aristotélica do nexos entre tempo e movimento se dedica a mostrar essas estruturas elencadas na definição, e/ou a que estruturas elas são derivadas.

Nesse sentido, ou seja, no âmbito da definição de Aristóteles, Heidegger nos mostra o contado, o número, como possível desde a *intratemporalidade* (conceito heideggeriano) dos entes, isto é, desde os entes serem “no tempo”: “Por meio da clarificação do conceito da intratemporalidade elucida-se a característica do tempo como número” (2012, p. 343). Já o agora é caracterizado por Aristóteles, de acordo com Heidegger, como a “[...] coesão propriamente dita do tempo” (p. 344), é o que mantém o todo em uma unidade, coeso em todo contar. O anterior e o posterior são discutidos em relação ao antes e o depois e, dessa discussão, ressurgem o

problema do lugar e do como do tempo (2012, p. 344), que Aristóteles vai vincular ao subsistente que o conta: a alma.

No entanto, elencar essas estruturas não nos permite compreender a sua relação articuladora, nem como elas correspondem ao fenômeno do tempo. A apresentação que Heidegger realiza visa justamente mostrar as perguntas centrais que subjazem a todos esses momentos da definição aristotélica: “[...] como *algo* é em geral *no tempo*; [...] de que modo é e onde se encontra o tempo, [...] há o tempo em geral e se ele pode ser designado como sendo” (2012, p. 345). Heidegger, portanto, não parte para a interpretação da definição, mas do modo com ela foi haurida, como se estivesse olhando para o mesmo que Aristóteles estava olhando para elaborar tal definição, se posicionando diante das mesmas questões que instigaram o filósofo grego. E o que Aristóteles vê, e que podemos ver cotidianamente, é o tempo em relação ao movimento; afinal, o tempo passa! Ou, como vimos em *O conceito de tempo*: “O tempo é aquilo onde se desenrolam os acontecimentos” (2020, p. 137). Mas como encontramos o tempo no movimento?

Antes ainda de perguntar o que o movimento nos diz sobre o tempo, Heidegger questiona: o que é movimento? O que dizemos, ele responde, é a mudança de um movido, uma haste, por exemplo, de um lugar a outro, de um ponto ao outro, de uma posição a outra. Como essa mudança de lugar diria o tempo? O tempo não parece ser esse ponto do qual a haste partiu, pelo qual ela passou e ao qual ela chegou, pois, “A posição permanece, o tempo passa” (2012, p. 347). Nós dizemos, de acordo com Heidegger, “[...] que o movido é a cada vez *em um tempo em uma posição*” (2012, p. 347) e que o movimento se dá no tempo, como se houvesse um tempo no interior do qual se desse o movimento. Nesse sentido, dizemos que o movimento e o movido são *intratemporais*. Mas e um ente em repouso? Não estaria da mesma forma no interior do tempo? Não dizemos que permanece em repouso por este tempo, por algum tempo? Heidegger conclui que, ao procurar o tempo no movimento como somente uma mudança de lugar, não é possível encontrá-lo.

Todavia, lembra o filósofo, Aristóteles não compreende tempo tão somente em relação a uma mudança de lugar, mas como “[...] um número junto ao movimento, ou, como ele formulou certa vez: o tempo não é ele mesmo movimento,

mas é o movimento na medida em que o movimento tem um número” (2012, p. 348); ou na medida em que o movimento é contado. Número significa, aqui, o contado junto ao movimento. Então, se o movimento é mudança de lugar, o contado seriam os pontos por onde o movido passou nessa mudança? Encontramos aqui o tempo? Parece que ainda não, responde Heidegger, pois contar esses pontos nos daria uma ideia do pedaço de espaço percorrido, mas nada do tempo. Segundo o filósofo:

Mesmo que cheguemos a este ponto e marquemos a mudança de lugar da haste com um número, de tal modo que dotemos cada posição com um número e, assim, encontremos a cada vez diretamente na passagem do que se move algo contado, não descobrimos com isso de qualquer modo o tempo. Ou será que descobrimos? (2012, p. 349).

Com a indagação no final dessa citação, Heidegger propõe que reflitamos um pouco mais demoradamente no que significa para nós a contagem disso que se move a cada vez. Essa dinâmica, nos mostra o autor, é a que temos ao buscarmos o tempo no relógio. A cada vez um número é contado, seja no movimento do ponteiro, no visor do nosso celular ou mesmo na alternância do dia e da noite. Esse número que vemos no relógio a cada vez, em si mesmo, não nos mostra o tempo, mas é inegável, diz Heidegger, que nele “[...]encontramos de alguma forma o tempo de alguma forma previamente dado” (2012, p. 349). Encontramos o tempo na contagem; não obstante, ele não está nem no relógio, nem no celular, nem nos astros. Onde então está o tempo?

Esse questionamento Heidegger dirige para nossa experiência cotidiana do contar o tempo antes de a dirigir para um quê tempo subsiste a toda contagem. Isso significa que o autor questiona qual horizonte nós temos em vista ao constatarmos que falta pouco tempo para anoitecer, por exemplo. Qual horizonte temos em vista no contar o tempo, a cada vez? Esse parece ser o sentido do questionamento empreendido por Aristóteles diante do qual ele aponta em sua definição: o horizonte do anterior e do posterior ou do antes e do depois: “O tempo não é apenas o que é contado no movimento, mas o que é contado junto ao movimento, na medida em que ele é estabelecido com vistas ao antes e ao depois, quando nós o perseguimos como movimento” (2012, p. 350). Encontramos o tempo na contagem do movimento por já compreendermos o horizonte do anterior e do

posterior. Ou seja, não numeramos pontos aleatórios por onde um movido passa. Na verdade, só compreendemos movimento se houver essa direção: do anterior ao posterior. Nas palavras do autor: “Tempo deve ser o que vem ao encontro em uma contagem do movimento determinadamente dirigida” (2012, p. 352).

No entanto, anterior e posterior, ressalta Heidegger, são “determinações temporais”. Assim, a definição aristotélica parece cair numa tautologia ao pronunciar, nas palavras do filósofo alemão, que: “[...]tempo é algo, que vem ao encontro do horizonte do tempo. [...] Tempo é tempo contado. [...] tempo é o anterior e o posterior, ou seja, *o tempo é o tempo*” (2012, p. 351). Ao dizer por que essa acusação não se aplica, Heidegger aproxima ainda mais a proposição de Aristóteles à sua própria interpretação sobre o tempo, que, como vimos nos comentários ao texto *O conceito de tempo*, busca compreender o tempo a partir do próprio tempo. De acordo com o filósofo, devemos pensar se o tempo como sujeito da definição aristotélica diz o mesmo que o tempo no sentido do anterior e do posterior, ou se não seria “[...]algo diverso e mais originário do que aquilo que Aristóteles tem em vista na própria definição de tempo” (2012, p. 351). Ou seja, o tempo contado com o qual lidamos cotidianamente parece ser compreendido desde um nexos interno com um tempo originário, que Heidegger vai chamar de temporalidade (2012, p. 351).

Porém, o deslocamento espacial não é o único movimento junto ao qual o tempo é contado. Por movimento, Aristóteles se refere também ao “[...]tornar-se outro no sentido de que uma qualidade se transforma em uma outra, uma cor determinada em outra, por mais que mesmo um progresso seja *ek tinós eis tí, de algo para algo*” (2012, p. 353). Heidegger relata que o movimento espacial sempre teve prioridade nas interpretações das teorias aristotélicas em detrimento da mudança não espacial, ocasionando assim incompreensões do tempo em Aristóteles (2012, p. 355). No entanto, a estrutura ontológica do movimento “de algo para algo”, de acordo com o filósofo alemão, é a estrutura de todo e qualquer movimento, mudança, transformação: do perecimento, do nascimento, do envelhecimento, do amadurecimento, do enrubescer de vergonha, por exemplo, em que não há uma passagem para outro lugar. A estrutura “de algo para algo” abre outra estrutura que lhe é implícita: a dimensão, extensão ou grandeza (*mégethos*)

(2012, p. 353). Essa dimensão possibilitada pelo “de algo para algo” abre, torna possível, um conjunto extenso, divisível, que, por sua vez, pode ser contado e medido. De acordo com essa estruturação, a dimensão não é essencial a espacialidade do movimento, mas sua dilatação:

No conceito e na essência do “de algo para algo”, não há nenhuma ruptura, mas trata-se de um estender-se em si fechado. Quando experimentamos junto a algo movido o movimento, há aí necessariamente *synékheia*, constância, e, nessa constância mesma *ek tinós eis ti*, a dimensão no sentido originário, é coexperienciado o estender-se (extensão) (2012, p. 353).

Para Aristóteles, de acordo com a interpretação heideggeriana, é na dimensão instada no “de algo para algo”, divisível, quantificável, que o contínuo, a constância, se dá. Antes de as coisas serem extensas, contínuas, elas precisam ser descobertas em sua dimensão em uma estrutura delimitante; trata-se de um “de algo para algo”. A conexão é assim expressa na proposição aristotélica: do movimento se segue a dimensão (2012, p. 354). Heidegger chama a atenção para o fato de que essa proposição é ontológica. Isso significa que não devemos compreender essa conexão onticamente, como se observando a dimensão, o contínuo, a partir dela poderíamos ver o movimento, mas que na essência do movimento, ou seja, estruturalmente, temos dimensão e constância. Nas palavras de Heidegger, “Extensão e constância já residem no movimento. Elas são anteriores a ele no sentido das condições de possibilidade de si mesmo” (2012, p. 354).

De acordo com Volpi (2012, p. 133), Heidegger compreende a importância “do seguir-se a” (*akolouthéi*) e faz a leitura dessa expressão como “[...] o *nexo fundamental a priori* [...]” (HEIDEGGER, 2012, p. 354). O seguir-se a, repetimos, não expressa, na leitura heideggeriana, que a partir da dimensão teríamos onticamente o movimento, ou que ambos seriam idênticos, mas que na experiência do movimento já estão dadas, previamente, ontologicamente, a dimensão e a constância, ou seja, não há como experienciar o tempo sem coexperienciar a dimensão e a constância<sup>10</sup>. Aristóteles também utiliza essa expressão para falar do tempo em relação ao movimento: “[...] o tempo se segue ao movimento”

---

<sup>10</sup> Essa leitura não é unanimidade entre os estudiosos de Aristóteles. Vemos em Puente que [...]segundo alguns estudiosos, o fundamento ontológico da continuidade do tempo residiria na continuidade da grandeza e seria mediado pela continuidade do movimento” (2001, p. 145).

HEIDEGGER, 2012, p. 354). Da mesma forma temos que, para Heidegger, o tempo não é algo que vêm do movimento ou desde o movimento, mas se constitui de tal modo que não pode deixar de se dar em toda experiência do movimento.

Na experiência do tempo, portanto, nós já coexperenciamos, ontologicamente, o movimento, a dimensão e a continuidade. Para compreender como isso se dá, no entanto, é preciso, de acordo com Heidegger, “[...] reconhecer aquilo que já é coexperenciado na experiência do movimento e como nesse coexperenciar o tempo se torna visível” (2012, p. 355). De acordo com o filósofo alemão, quando acompanhamos o movimento não vemos o movimento enquanto tal, mas o movido, *concomitante* ao movimento. Estamos, ao experienciar o movimento, junto ao movido que “[...] é a cada vez um este-aqui [...]” (2012, p. 355), determinado. O mesmo ocorre com a constância. Nós experienciamos a continuidade através dos elementos que a constituem: os pontos. No caso de uma passagem locativa, o movido passa de um ponto x para o ponto y, percorrendo uma série de pontos entre eles: o p<sup>1</sup>, p<sup>2</sup>, etc. Ocorre, porém, que a mera constatação desses pontos pelos quais o movido passa não oferece à experiência a continuidade. Nas palavras de Heidegger,

Se apenas contarmos os lugares particulares, se contarmos juntos os “lá” e os “aqui” particulares, não experimentaremos nenhum movimento. Só experimentamos movimento, isto é, transição, quando vemos o movido em sua transformação de lá para cá, ou seja, quando não tomamos os lugares como uma pura justaposição de lá e aqui, mas quando consideramos este lá como um “de lá” e este aqui como um “para cá”, isto é, não simplesmente um lá e uma vez mais um lá, mas um “de lá para” e um “para cá” (2012, p. 356).

Somente na fixação de um ponto como um “de lá” e na espera do outro ponto como um “para lá” (VOLPI, p. 134), na delimitação do antes e do depois, portanto, podemos ver o movimento como um todo, podemos experienciar a passagem do movido. Na experiência do movimento, os pontos percorridos pelo movido nunca são aleatórios, ou, como diz Heidegger, justapostos: eles sempre têm, necessariamente, uma sequência: de lá para cá. Dessa forma, a continuidade é coexperenciada com o movimento junto ao movido. No trecho seguinte, vemos que:

O lá não é um lá arbitrário qualquer, mas o de lá é algo *anterior*, e o para cá não é, do mesmo modo, nenhum aqui arbitrário, mas como um para cá para o próximo, algo *posterior*. Se virmos assim

a multiplicidade de lugares no horizonte do “de lá – para cá” e percorrermos esse horizonte, os lugares particulares, vendo o movimento, a transição, *manteremos* o lugar agora percorrido como o *de lá para cá* e seremos *na presença* do próximo lugar como o *para lá*. Mantendo o anterior, esperando o posterior, vemos a transição enquanto tal (HEIDEGGER, 2012, p. 357).

Heidegger nos mostra que a estrutura do anterior e do posterior, em Aristóteles, gera uma dimensão divisível, contável, numerável, a qual podemos percorrer na experiência do movimento. Ou seja, porque compreendemos a estrutura de algo para algo, compreendemos a dimensão que abre a continuidade e assim podemos quantificar o movimento no horizonte do antes e do depois. Esse compreender, porém, é temporal. No entanto, conforme a leitura de Volpi:

É verdade que, seguindo a passagem da agulha, de um ponto a outro, seguimos, na realidade, um movimento e não ainda o tempo: mas justamente para marcar os diferentes pontos pelos quais a agulha passa, dizemos agora-aqui e agora-lá, e, pronunciando esse agora, atribuímos o tempo ao movimento, antecipamos a determinação temporal e a impomos a um determinado movimento (o da passagem de agulhas ou o do sol). (VOLPI, 2012, p. 134. Tradução nossa).

A compreensão do movimento como essa passagem de um ponto ao outro, na retenção de um antes e na espera de um depois, só é possível porque para cada ponto dizemos um *agora*: neste ponto *agora*, naquele ponto *agora*. Não é porque temos a continuidade na dimensão da estrutura “de algo a algo” que podemos então ter tempo, mas a compreensão, a inteligibilidade dessa continuidade só é possível porque concomitantemente se segue dessa compreensão a temporalidade como “anterior”. Concordamos assim com Jesús Adrian Escudero, quando afirma que uma das descobertas centrais de Heidegger ao interpretar o texto de Aristóteles sobre o tempo é a de que “[...] a extensão e o movimento dos corpos não se compreendem no sentido moderno de espaço, mas primariamente no sentido do tempo” (2010<sup>a</sup>, p. 106). Ou seja, a continuidade é compreensível temporalmente, não é o tempo que se compreende desde um contínuo, como um contínuo. Mesmo a extensão de um corpo é compreendida desde a estrutura da continuidade que é dada pela dimensão gerada pelo “de algo para algo”, pelo horizonte do anterior e do posterior. Porém, tudo isso é possível porque previamente os entes se instauram na abertura temporal.

Vemos, assim, como Aristóteles parece trazer a questão do presente e do passado para outro modo de compreensão. Apresentados de saída como partes do tempo, ele questionava se estavam entre os entes que são ou entre os entes que não são. Essa questão leva a aporia justamente por estar posta de modo equivocado. Passado e futuro aparecem aqui como estruturas delimitantes do que é; não podem ser questionados eles próprios como ser ou não-ser. Passado não pode se limitar a ser dito em termos de algo que não é mais, mas delimita o desde onde, o de lá; e o futuro não é algo que ainda não é, mas delimita o para onde, o para cá. E Mais: não só o futuro e o passado não podem ser questionados em termos de ser ou não ser, como o presente não aparece mais tão somente como o limite entre o passado e o futuro, senão que como a unidade dimensional da estrutura delimitante do anterior e do posterior.

Retornando à análise do texto, vê-se que, ao mostrar como o agora confere compreensibilidade à passagem do anterior ao posterior, Heidegger exemplifica: “No próprio relógio, o tempo não está, mas na medida em que dizemos “agora”, entregamos previamente o tempo ao relógio, e ele nos entrega o quanto dos agoras” (2012, p. 357). Podemos ver, mais uma vez, que Heidegger vê na definição de Aristóteles que o tempo não é compreendido desde o espaço percorrido pelo movido, pelo ponteiro do relógio, mas já temos tempo ao conferir os ponteiros do relógio, e é esse tempo que emprestamos ao movimento dos ponteiros e que ele nos responde com “o quanto de agoras: “O que é contado na sequência numérica de uma transição no horizonte do *ek tinós eis ti*, quer o expressemos ou não, são os agoras” (HEIDEGGER, 2012, p. 357).

No comentário de Volpi à interpretação heideggeriana, lemos: “O tempo surge do fato de que lemos o número do movimento no horizonte da determinação temporal do agora” (VOLPI, 2012, p. 134-135. Tradução nossa). Ou seja, o agora se mostra como algo de que já dispomos, no qual já estamos, ao contar o movimento. No entanto, segundo Heidegger, Aristóteles considera os agoras tanto como contados quanto como os que contam (HEIDEGGER, 2012, p. 358), ou seja, eles são os contados ao seguirmos o movimento, e são eles que contam os lugares enquanto percorremos o movimento na estrutura do anterior e do posterior. De fato, Heidegger revela que a sua tradução de *próteron* e *hýsteron* por anterior e posterior

é já uma interpretação que vai além dos usuais termos *antes* e *depois* que, segundo o filósofo, ainda não tem um sentido temporal, mas um caráter espacial; contudo, eles só podem ser assim compreendidos no horizonte de uma compreensão temporal do anterior e do posterior. O agora parece apresentar assim um duplo sentido: um limite entre o já-não-mais-agora e o ainda-não-agora e, também, a sua unidade, como podemos ver nessa passagem:

O tempo é mantido coeso em si pelos agoras, ou seja, é no agora que se funda a sua constância específica, assim como, por outro lado, o tempo é explicitado simultaneamente com vistas ao agora, articulando-se no não-mais-agora, o anterior, e o ainda-não-agora, o posterior. É somente com vistas ao agora que concebemos o em seguida e o outrora, o anterior e o posterior (HEIDEGGER, 2012, p. 360).

Anteriormente, a estrutura delimitante do anterior e do posterior foi apresentada como a que gera a dimensão contínua e divisível, possível de ser contada no agora concomitantemente atribuído. Porém, nesse excerto, Heidegger diz que é com vistas ao agora que concebemos o anterior e posterior. Como isso é possível? Haveria, aqui, uma contradição?

A possibilidade reside no fato de que os pontos percorridos pelo movido, em seu movimento, que se tornam inteligíveis enquanto tais no dizer agora, não se confundem com o agora mesmo. O agora não são os pontos percorridos pelo movido. A inteligibilidade de cada ponto se deve ao fato de, no dizer agora, se dar a estrutura “de algo para algo”. Como assim? Perseguimos no movimento a passagem do movido junto a cada ponto e dizemos “agora”. O agora é o contado na sequência de lugares. E, como vimos na citação acima, passado e futuro são coesos no agora; “No agora enquanto tal reside já a remissão ao não-mais e ao ainda não. Ele tem em si mesmo a dimensão, a extensão para um ainda-não e para um não mais” (HEIDEGGER, 2012, p. 361). Cada ponto contado no agora se acha nessa dimensão e extensão de algo para algo. O agora não precisa de um movimento acabado no interior do qual ele se tornaria compreensível, ele se constitui de anterior e posterior em cada ponto contado do movimento: “A amplitude da dimensão de um agora é diversa: agora nesta hora, agora neste segundo” (2012, p. 362); cada agora em si mesmo é todo o tempo, tempo se constitui de tempo. Isso ocorre porque em si mesmo o agora tem o *caráter de uma transição*: “Ele não é um

ponto ao lado de um outro ponto, para cujos dois pontos seria preciso exigir primeiro uma mediação, mas é em si mesmo a transição” (2012, p. 362).

Isso significa que, ao contrário da interpretação que se fixou ao longo da tradição, de acordo com Heidegger, Aristóteles não diz do tempo que se constitui de uma sequência de agoras, como pedaços pontuais: “Não se deve compreender mal este discurso acerca do tempo como se o tempo fosse composto por uma série de agoras, transpondo-o para o *âmbito espacial* no sentido de que se diz: o tempo é uma linha, isto é, uma sequência de pontos” (HEIDEGGER, 2012, p. 361). O agora mesmo, essencialmente, é um *contínuo fluxo temporal* (2012, p. 362), uma estrutura extática que se estende a um antes e um depois. Como estruturalmente ele se estende ao antes e ao depois, não pode ser considerado limite. Apenas onticamente, ou seja, não necessariamente ou *incidentalmente*, é que algo pode vir a cessar em um agora. Isso significa que o agora não limita algo no sentido de não-ir-além, pois ele já é aberto ao depois. O agora estruturalmente se dirige ao movimento, mas não se limita por ele, ou seja, ele não conta, essencialmente, o deslocamento do movido, por exemplo, mas a transição de um antes para um depois. De fato, por se estruturar extaticamente de antes e depois, é que Aristóteles diz do agora que ele conta o movimento. Nas palavras de Heidegger:

O tempo como número, como aquilo que conta e é contado tal como por nós caracterizado, não pertence ao ente mesmo que ele conta. Se Aristóteles diz: o tempo é o que é contado no movimento, então ele quer acentuar com isso o fato de, em verdade, nós contarmos e determinarmos a partir do agora o tempo como transição, mas de, contudo, este contado que conta, o tempo, não estar preso, por isso, nem ao conteúdo material do movido nem ao seu modo de ser, nem tampouco ao movimento enquanto tal (2012, p. 363).

Contar e determinar a partir do agora significa contar, numerar um antes que antecede a um depois, que antecede a um depois. Por sua própria estrutura, o agora põe a transição de um para o outro. Sua estrutura é tal que ao se dar ele suprime uma posição como já-não-mais e põe outra como ainda-não. Isso é que possibilita a contagem e medição de um deslocamento, por exemplo. Podemos ver essa interpretação de Heidegger no trecho a seguir:

O tempo como agora não é limite, mas transição, e, enquanto transição, número possível, medida numérica possível do movimento. Ele mensura um movimento ou uma quietude de tal modo que um determinado movimento, uma determinada transformação e progresso são fixados, por exemplo, o progresso

*de um segundo para o próximo, unidade numérica essa com a qual, então, todo o movimento é inteiramente mensurado. Como o agora é transição, ele sempre mede um de-até, ele mede um “por quanto tempo”, uma duração (HEIDEGGER 2012, p. 365).*

A contagem, o que o número conta, não é a contagem ou a soma de quantos pontos o movimento é constituído, mas da sucessão, de um desde onde até onde. Nesse sentido, o tempo que se segue ao movimento nunca é, originariamente, uma quantificação. Ou seja, como vimos anteriormente, o movimento não é constituído por pontos aleatórios quantificados, tampouco o é o tempo. O número que o agora é, à medida que conta, é sempre uma progressão de um após outro, após outro. Não é o um que se soma a outro um, que se soma a outro um e juntos resultam em três, mas o um, que vem antes do dois, que vem antes do três, como posições progressivas.

Esse é o modo, afirma Heidegger, em que as coisas *são no tempo* para Aristóteles, ao serem contadas em sua transição. De acordo com o filósofo alemão, “Intratemporalidade do ente significa: *ser abarcado* pelo tempo (agora) como número (algo contado)” (HEIDEGGER, 2012, p. 366). Nós abarcamos com o tempo o movimento ou o repouso que podem ser medidos, mas o tempo mesmo não se confunde com o movimento ou com o repouso nem com o movido ou repousado. O tempo se desvela na experiência, junto ao movido, do movimento.

Ele se desvela na experiência do movimento ainda que não possamos perceber ente nenhum, “[...] mesmo que reine a obscuridade [...]” (2012, p. 368); pois, ainda assim, podemos perceber em nós mesmos, em nossos comportamentos, a estrutura do movimento *de algo para algo*: “Mesmo que não experimentemos nada movido no sentido do ente presente à vista, o movimento e, com isso, o tempo se desvelam para nós no sentido mais amplo possível na experiência de nós mesmos” (HEIDEGGER, 2012, p. 368). Ou seja, o tempo não para ou deixa de se dar quando estamos dormindo ou quando por algum motivo não podemos estar junto ao movido e acompanhar seu movimento, pois para Aristóteles “A alma também tem o caráter do movido” (HEIDEGGER, 2012, p. 368). Vemos assim que a alma compartilha do caráter de movido dos entes, mas pode, diferentemente dos demais, contar o próprio movimento e dos demais entes. Dessa afirmação, de que o tempo se desvela para a alma na experiência do movimento,

surge o problema de saber se quando não há alma não há tempo. Como podemos ver nesse trecho de PFF:

O tempo é aquilo que é contado. Quando não há nenhuma alma, então não há nenhum contar, ninguém que conta, e se não há ninguém que conta, não há nada contável e nada contado. Quando não há nenhuma alma, não há tempo. Aristóteles coloca este estado de coisas como uma questão e acentua ao mesmo tempo a outra possibilidade, a possibilidade de saber se o tempo talvez não seria em si naquilo que ele é, assim como um movimento também pode ser sem a alma. No entanto, ele acentua ao mesmo tempo: o antes e o depois, que se mostram como uma determinação constitutiva do tempo, são no movimento, e o tempo é ele mesmo *ταυτα*, o antes e o depois *como algo contado*. Ser contado é evidentemente constitutivo da essência do tempo, de tal modo que, quando não há nenhuma contagem, não há tempo, ou vice-versa (HEIDEGGER, 2012, p. 369).

Aristóteles não diz que o tempo é simplesmente número do movimento, mas o contado, o que implica necessariamente a ação do contar, do numerar. O modo de ser do tempo passa necessariamente por um ente que numera, que conta. Como vimos anteriormente, o tempo aparece como condição de inteligibilidade do movimento, ou seja, para que vejamos algo como movimento nós precisamos do tempo. Agora vemos como o próprio tempo passa pela ação nossa de contar e como nosso contar já carece do tempo. Tal circularidade não é à toa.

O tempo está em toda parte, afirma Aristóteles logo no início do tratado, e, no entanto, conclui o filósofo grego, não há tempo sem alma. Concordamos com Volpi que Heidegger vê nessa problematização do lugar ontológico do tempo uma equivalência entre o ser-aí e a temporalidade (VOLPI, 2012, p. 137). De acordo com o Volpi:

Graças à profundidade que lhe é própria, e que se manifesta, paradoxalmente, sob a aparência de uma tautologia e uma petição de princípio, remete por sua mesma dinâmica à dimensão mais originária da temporalidade, que Heidegger se propõe a tematizar (2012, p. 138. Tradução nossa).

Aristóteles eleva a definição à experiência comum que temos do tempo com vistas ao seu modo originário de se dar, mas, de acordo com a interpretação heideggeriana, apesar de estar diante da questão pelo modo de ser desse tempo originário, o filósofo grego desvia o olhar da circularidade do modo de ser da alma

e do tempo; desvia de questionar o modo de ser da alma com vistas ao seu necessário, essencial, contar o tempo e, com isso, renuncia a “[...] questão de saber *como seria o próprio tempo*” (HEIDEGGER, 2012, p. 369).

Vemos assim que, em vários momentos da interpretação de Heidegger, muito mais que uma simples crítica ao que ele nomeia como origens do conceito vulgar de tempo, o filósofo alemão encontra em Aristóteles o que o Jesús Adrian Escudero chama de fontes para seu projeto (2010a, p. 112). Atentando para as questões que o filósofo grego faz acerca do tempo, percebemos os caminhos pelos quais se enveredou o projeto heideggeriano na elaboração do tempo originário como temporalidade, cuja conexão íntima entre tempo e alma é pensada de modo que tempo não possa se dar sem alma, não obstante esteja em todo lugar.

Prova disso é que encontramos a conexão mencionada no todo estrutural do ser-aí, no cuidado, que, como vimos, constitui a articulação dos existenciais do ser-aí: existência, facticidade e decadência. Vimos que, para Aristóteles, o tempo está vinculado à alma por ser necessariamente algo contado junto ao movimento, e que o contar do tempo é possível desde o pronunciar de um agora; este, por sua vez, só pode contar o tempo porque ele instaura a partir de si um de onde e um para onde, um anterior e um posterior. O agora nunca é igual a si mesmo, mas significa sempre a supressão de um dar-se como anterior e a colocação de um dar-se posterior. No expandir-se em anterior e depois, ele nos coloca junto do movido nos dando o movido numa dimensão instaurada pelos delimitantes anterior e posterior. Então, parece ser, no agora, nessa estrutura que se mostra no anterior e posterior que nós temos tempo, que nós somos tempo. Essa estrutura na qual tempo se dá tem que de alguma forma ser a nossa. Porque nos compreendemos a nós mesmos nessa estrutura é que podemos doá-la no pronunciar agora junto ao movido.

Ora, o que vimos no final do nosso segundo capítulo foi justamente que pensar o si mesmo do ser-aí a partir do cuidado não significa que o cuidado figure como um fundamento substancial do si mesmo. Significa que em si mesmo o ser-aí é busca de si fora de si, no articular-se de existência, facticidade e decadência. Ele não é um “o quê” com três possíveis modos de se dar, mas “o que”/“quem” ele é, o sentido do seu ser, é o articular-se dessa articulação. E articulação aqui quer dizer que o significado de um existencial só é possível junto aos outros dois, um

significa e ressignifica o outro. Por isso, na apresentação do termo existência, o ser-aí se mostrou ex-sistente, ou seja, ex-sistindo, o ser-aí já é em mundo, não como um “o que” no mundo, mas como o dar-se de mundo como tal e, existindo em mundo, em sua facticidade, o ser-aí já se toma como o que é articulado em mundo, como um “que” e não como o lugar mesmo desse e de todo “que”. Ex-sistindo, o ser-aí carece de ser e busca sempre ainda ser (como por-vir) como este que já não é mais (ter-sido). Existindo, ainda temos que ser como nosso ter sido, já estamos fora de nós mesmos nos buscando em direção a um ainda não e um não mais. Para fixar as relações mencionadas, apresentaremos, a seguir, a caracterização da temporalidade ek-estática, que nos constitui e nos possibilita ter tempo no agora que pronunciamos, e em que medida ela elucida o cuidado em sua unidade.

### **3.4 Ekstases em *Ser e Tempo***

Vimos como Heidegger deriva a compreensão vulgar do tempo da temporalidade originária. Procuramos mostrar como o autor descobre esse caráter originário do tempo questionando-o no modo cotidiano em que o tempo se dá. Uma vez em questão, o modo cotidiano se mostrou distante, descolado da experiência primeira que temos do tempo. Ou seja, a contagem e medição do tempo se mostrou posterior e pertencente à lida com nosso próprio ser, em que nos ocupamos com os entes e com outros seres-aí. Vimos também que, em grande parte, Heidegger tem Aristóteles como interlocutor nessa interpretação, uma vez que o filósofo grego vê que a compreensão do tempo é haurida junto aos acontecimentos, junto aos entes que de algum modo se modificam, se movimentam, são modificados, movimentados. E não só, mas principalmente junto a nós mesmos, em nossos comportamentos. A busca pelo tempo desde o próprio tempo levou Heidegger, tal como Aristóteles, em certos limites, de acordo com a interpretação heideggeriana, a investigar nosso modo de ser, o modo de ser do ser-aí. A temporalidade aparece não só como originária em relação ao tempo vulgar, mas como sentido do ser do ser-aí.

Sentido, como já mencionamos, significa, conforme o parágrafo 65, de ST, “[...] a perspectiva do projeto primordial a partir do qual alguma coisa pode ser concebida em sua possibilidade como aquilo que ela é” (HEIDEGGER, 2015, p.

408). Isso quer dizer que nosso ser só tem sentido em sua unidade de modos de existir na temporalidade, temporalmente; e que ela, a temporalidade, por sua vez, só faz sentido a partir de si mesma. E o que é isso que Heidegger chama de temporalidade? Segundo a leitura que empreendemos do parágrafo 65, a temporalidade é a unidade das instâncias *porvir*, *ter sido* e *atualidade*, que correspondem, respectivamente, na fórmula do cuidado, a anteceder-se, já, em (junto a).

Assim, temporalidade indica a unidade do acontecer originário da compreensão de ser; por unidade devemos entender não a soma, nem a justaposição de um porvir, precedido ou sucedido pela atualização, por sua vez precedida pelo já ter sido. Isso submetaria a temporalização da temporalidade ao tempo, ou melhor, à sucessão. De acordo com Heidegger, no mesmo parágrafo 65, de ST, “Os momentos do cuidado não podem ser ajuntados, somando os pedaços, bem como a própria temporalidade não pode se conjugar “com o tempo”, ajuntando porvir, vigor de ter sido e atualidade” (2015, p. 413). Ou seja, a temporalidade não subsiste como sequência temporal, ela não é essa sequência. Na verdade, diz Heidegger, “A temporalidade não “é”, de forma alguma, um ente. Ela nem é, ela se *temporaliza*” (2015, p. 413). Como devemos entender essa afirmação?

Em *O conceito de tempo*, o tempo compreendido em si mesmo (como temporalidade; portanto), não deve ser definido com recurso a algo fora dele, a algo fixo em virtude do qual ele seria dado: fazendo-o, não falaríamos de tempo, mas de outra coisa. O tempo só é compreensível desde si mesmo. “A temporalidade se *temporaliza*” significa: são temporais os modos possíveis do tempo. Assim como a questão sobre o passado e o futuro resulta em aporia, em Aristóteles, se levantada nos termos de ser ou não ser, uma vez que estes se mostram no anterior e no posterior como estruturas de delimitação, também os modos da temporalidade porvir e ter sido não podem ser compreendidos como reservatórios formais para representação dos fatos que já se deram ou dos fatos que estão por acontecer; são horizontes desde os quais se abre o poder-ser, isto é, existência, condições originárias de todo comportamento, e a partir dos quais os entes com que lidamos ganham significância. De acordo com Heidegger,

Porvir, vigor de ter sido e atualidade mostram os caracteres fenomenais do “para si mesma”, “de volta para”, “deixar vir ao

encontro de”. Os fenômenos para..., ao..., junto a... manifestam a temporalidade como o puro e simples *Εκστατικον*. Temporalidade é o “fora de si” em si e para si mesmo originário. Chamaremos, pois, os fenômenos caracterizados de porvir, vigor de ter sido e atualidade, de *ekstases* da temporalidade (2015, p. 413).

Confirma-se, assim, como as *ekstases* da temporalidade, antes de poderem ser ditas em termos de passado e futuro, referem-se ao modo do existir do ser-aí já sempre fora de si. Nesse ser fora de si, o ser-aí se lança para si mesmo, de volta para si mesmo, deixando-se vir ao encontro de si mesmo. Retornando ao cuidado, vê-se que a *ekstase* do porvir mostra o fenômeno do para si, no qual se funda o anteceder-se; que ter sido é voltar para si, que funda o já ser em mundo; e que o deixar vir ao encontro caracteriza a atualidade, na qual somos juntos aos entes. Assim, anteceder-se já em um mundo junto aos entes, o cuidado, diz: vir a si de volta a si junto a si.

Na sequência da passagem citada anteriormente, lemos: “Ela, sobretudo, não é um ente que só sai de dentro de si. Mas a sua essência é temporalização na unidade das *ekstases*” (HEIDEGGER, 2015, p. 413). Como a temporalidade temporaliza, como ela “é” fora de si? Podemos ver nos termos: para..., de volta para..., junto a ..., que as *ekstases* constituem direções, movimentos, e, assim, a temporalidade eclode ‘fora de si’ nessas direções, se abre ‘para fora’ nessas direções – ou abre o direcionamento em geral. Heidegger esclarece, em PFF, que este fora-de-si é a essência da temporalidade, não como “[...] algo que estaria de início presente à vista como uma coisa e, então, fora de si, de tal modo que ele se deixaria ficar atrás de si. Ao contrário, ele não é em si mesmo outra coisa senão o fora-de-si puro e simples” (HEIDEGGER, 2012, p. 388). As instâncias desse fora de si, as *ekstases*, já implicam, já remetem, já eclodem umas nas outras: no sair de si para si mesmo (porvir), concomitantemente se abre o vir de volta para si (ter sido), e o ser junto a (atualidade). As *ekstases*, portanto, não permanecem em si próprias, mas se abrem umas às outras. Na unidade desse movimento, elas perfazem, abrem o instante, o a cada vez em que o ser-aí existe ‘fora de si’, em que se compreende (própria ou impropriamente) e nesse compreender se constitui. Em PFF, lemos: “Como algo vindouro o ser-aí é *deslocado* para o seu poder-ser que tinha sido; como sido, ele é *deslocado* para o seu sido; como presentificante, ele é *deslocado* para junto de outro ente” (2012, p. 388). Ser o aí se mostra como

pura dinâmica, movimentação, acontecimento de abertura, espaço de jogo das ekstases.

No entanto, na compreensão do tempo vulgar, segundo Heidegger, ocorre justamente a quebra dessa unidade articuladora.

O característico do “tempo” acessível à compreensão vulgar consiste, entre outras coisas, justamente em que, no tempo, o caráter ekstático da temporalidade originária é nivelado a uma pura sequência de agoras, sem começo nem fim. De acordo com seu sentido existencial, esse nivelamento funda-se, porém, numa determinada temporalização possível, pela qual a temporalidade temporaliza impropriamente este “tempo” (HEIDGGER, 2015, p. 413).

Na lida fáctica, desde a dinâmica ekstática da temporalidade, o que concebemos, porém, em princípio, são essas instâncias quase como vigorando em si mesmas, como momentos numa sequência de agoras, descolados da nossa constituição temporal e que se apresentam como dados uniformes e indiferentes. No entanto, o agora, como vimos, só muito derivadamente pode ser considerado em si mesmo. A análise fenomenológica que acompanhamos mostrou que o agora é sempre “agora que estou nessa sala”, ou “agora que já terminei a aula”, ou “agora que eu espero o fim da quarentena”. Ou seja, compreendemos o agora originariamente em seu caráter referencial como tempo do mundo, da significância. Ocorre, no entanto, que cotidianamente nos guiamos pela significância, que está sempre articulada, e não pela articulabilidade mesma da significância. Assim, nos comportamos impropriamente no limite dado do que se faz, do que se diz. Essa compreensão imprópria e impessoal se funda no primado da temporalização do presente, derivado da atualização que só é o que é em articulação com as outras ekstases. É desde o primado do presente que compreendemos os entes nivelados como primariamente simplesmente dados. Heidegger mostrará, porém, que o primado da temporalidade originária e própria, ou seja, no qual ela pode ser compreendida propriamente, não está no presente, mas no futuro, mais propriamente no porvir:

A temporalidade originária e própria temporaliza-se a partir do porvir em sentido próprio, de tal modo que só porvindouramente sendo o ter-sido é que ela desperta a atualidade. O porvir é o fenômeno primário da temporalidade originária e própria (HEIDGGER, 2015, p. 414).

Essa primazia não indica uma sequência a partir do futuro, como se Heidegger estivesse estabelecendo uma sequência de futuro, passado e presente. As ekstases da temporalidade se dão cooriginariamente a cada vez. A primazia do porvir se deve à nossa própria indeterminação originária, ao nosso caráter de poder-ser, de ter que ser. Como existentes não somos, originariamente, presentes a nós mesmos, mas somos como estes que ainda tem que ser (DASTUR, 1990, p. 91). Vemos em Heidegger que “O projetar-se ‘em virtude de si-mesmo’, fundado no porvir, é um caráter essencial da existencialidade” (2015, p. 412). O porvir abre essa direção para a qual somos ‘puxados para fora’ de nós, a partir da qual voltamos para nós mesmos e a partir da qual estamos junto aos entes. O próprio termo “existência”, que Heidegger reserva para nosso ser, como mostramos ainda no primeiro capítulo, já apontava para esse ser para fora, em direção a, em mundo. Esse fora de si originário que constitui nossa existência se funda na ekstase do porvir: nós existimos como estes que ainda têm que ser, como estes que se antecedem, que se abrem para si mesmos.

Em *O conceito de tempo*, Heidegger já havia descoberto a primazia do futuro em nosso modo de ser, nosso existir.

O ser-aí está autenticamente junto a ele mesmo, é autenticamente existente quando se mantém neste antecipar. *Este antecipar nada mais é do que o autêntico e singular futuro [Zukunft] do próprio ser-aí. No antecipar, o ser-aí é o seu futuro, de tal modo que neste ser futuro [Zukunftsein] ele volta para o seu passado e seu presente* (HEIDEGGER, 2020, p. 143).

O ser-aí é seu futuro não como se ele fosse algo que ainda não é: ele é seu poder-ser. Ele se descobre propriamente como poder-ser no antecipar-se. Compreender-se nesse antecipar é compreender-se como pura possibilidade (propriamente) ou a partir de possibilidades lançadas (no impessoal). Compreender-se como pura possibilidade, por sua vez, é compreender a impossibilidade de se concretizar, de se determinar em uma possibilidade, pois, enquanto existe, existe desde um projeto, já com vistas a alguma coisa, *sempre* em direção a.

No parágrafo seguinte ao da citação anterior, Heidegger diz: “O voltar atrás [Zurückkommen] no antecipar já é ele mesmo o como do cuidar, junto a que eu justamente me demoro” (2020, p. 144). O projetar-se do ser-aí sob a ekstase do

porvir abre, nesse ser fora de si, como vimos, o ter sido e o ser junto a, e, à medida que essa abertura se dinamiza, o vir a si unifica o ser-aí em seu como. O vir a si abre e abrindo possibilita a articulação do cuidado em sua unidade, no como da existência.

O antecipar, por sua vez, não antecipa fim como acabamento, como vimos no nosso segundo capítulo, mas antecipa *meu* passar, diz-se já em *O conceito de tempo*. Na antecipação desse passar, o ser-aí “[...]não possui um fim em que ele simplesmente cessaria. Ele existe *finitamente*” (HEIDEGGER, 2015, p. 414). O que isso significa? Que as possibilidades nas quais o ser-aí existe não podem, pelo próprio existir do ser-aí, converter-se em propriedades de um ente subsistente, que estariam aí para serem assumidas por qualquer um em qualquer situação. O ser-aí, como foi tantas vezes repetido, não é, não foi e nem está a caminho de se tornar um ente subsistente. Os comportamentos que o ser-aí assume não se dão em virtude de propriedades que o descrevem, mas em virtude do seu projetar-se, seu vir a si, que abre conjuntamente a facticidade na qual o ser-aí já está lançado. Mais precisamente: nossa existência não encontra fundamento fora do projetar-se da própria existência. Vemos, assim, que a ekstase do porvir diz a finitude do ser-aí quando justamente poderia parecer o oposto, uma vez que o ser-aí não pode não estar num movimento constante de vir-a-si, de ainda ter que ser, de poder ser. Como o vir-a-si, no entanto, implica já sempre esse voltar a si, o poder ser que o constitui não é um poder-ser solto, abstrato, mas lançado na facticidade. O que isso significa, para além desses termos formais? Que o aí que somos se instaura a cada vez no jogo das ekstases. A temporalização da temporalidade constitui no aí a unidade de aparecimento do que aparece.

## 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não há como explicar Heidegger melhor que o próprio Heidegger. O tempo já se abre como questão para o filósofo quando ele escreve ST e nós nos esforçamos aqui para deixar que o tempo se abra como questão também para nós. Nesse sentido, ou seja, não para explicar a temporalidade originária em Heidegger, mas para compreender como ela se fez questão para o autor e, quem sabe, para nós mesmos, nos esforçamos rumo à compreensão do sentido porque o tempo, segundo Heidegger, não pode ser definido em si mesmo, não pode ser conceituado, como procedemos para com entes simplesmente dados. Seu '*de onde*' nós compreendemos ser (HEIDEGGER, 2015, p.55) não pode ser interpretado, nem como um recurso de inteligibilidade, nem como algo que somamos à compreensão que somos dos entes, nem como âmbito ou dimensão na qual nos situamos. Como então o tempo se desdobrou como questão ao longo desse trabalho?

Vimos, como caracterização da nossa existência, que não somos essencialmente atemporais, mas nos constituímos a cada vez na unidade dos deslocamentos das ekstases, como temporalidade. Isso significa que a temporalidade se dá como o modo no qual se estrutura a compreensão de ser que nos constitui. Essa estrutura, por sua vez, não é algo que acontece com um ente em si mesmo subsistente, mas o ser-aí em si mesmo se dá a partir dela, nessa dinâmica estrutural, constituindo-se assim como pura movimentação ontológica, puro acontecimento, na articulação da multiplicidade dos existenciais, vistos no primeiro capítulo e que ganharam luz com as ekstases.

Essa totalidade estrutural articulada perfaz o aí, a abertura dinâmica (de articulação da temporalidade da compreensão de ser) do acontecimento mesmo do ser-aí, abrindo-se ao encontro com os outros entes. Assim, embora constituído por uma multiplicidade de "fenômenos" (as articulações da existência) mantém-se em sua unidade. Como compreender essa unidade de uma abertura articulada? Não se trata de várias aberturas ou não haveria compreensão de ser; a unidade desta última possibilita a diversidade de 'compreensões' e 'sentidos', os quais jamais

“fariam sentido” fora dessa unidade. De fato, unidade e multiplicidade pertencem à compreensão de ser. Mas como todos os diferentes modos de abrir-se podem perfazer a unidade da abertura do *aí*?

A abertura em que os entes vêm ao encontro mostrou-se como a constituição fundamental do ser-aí: ser-no-mundo. A estrutura do ser-no-mundo foi exposta em seus três momentos estruturais: mundo, ser-em e quem. Assim, ser-no-mundo se mostrou, enquanto mundanidade, projeção em uma rede de referências (mundanidade e não ‘mundo’); enquanto ‘quem’, é o modo da impessoalidade, que continuamente desvia da singularidade autêntica e lhe dá solo de possibilidade, em uma referência à ekstase do porvir (mediante o desvio que se lança em projetos de esquecimento); enquanto ser-em, é a imersão em disposições que dão o tom à série de interpretações com que se abre o discurso do ser-aí. Por fim, o cuidado, modo de ser do ser-no-mundo, formula-se, de maneira evidentemente pautada pela temporalidade, como ‘antecipar-se a si mesmo’ junto aos entes que se mostram ‘no mundo’ e com os demais seres-aí. Tal antecipar-se significa que o horizonte de toda compreensão de ser constitui-se em ser do ser-aí, que ‘é’ o projeto (porvir) sempre atualizante do que vigora tendo sido (ser-no-mundo). É como projeção de possibilidades que o ser-aí atualiza o vigor de ter sido. Quem, no entanto, é o si mesmo que se antecipa já em um mundo junto aos entes? Como se dá a unidade desse si mesmo do cuidado, se ela não se dá a partir de um eu subsistente?

Mundo, como totalidade referencial, é aberto como ser-em, isto é, como compreensão, disposição e fala, em virtude do poder-ser do ser-aí (quem). Esse poder-ser, de início e na maioria das vezes, ou seja, no modo do a cada vez da cotidianidade, abre mundo a partir da impessoalidade. É aí que se enraíza a “evidência” de que há de existir um solo subsistente para unificar a multiplicidade mundana. A estrutura mesma fáctico-decadente leva a que a unidade do cuidado seja procurada em algo dado, subsistente. No entanto, a decisão antecipadora abre a possibilidade de que essa mesma tripla abertura se testemunhe propriamente. A temporalidade da estrutura dessa unidade do si mesmo mostra que o quem do cuidado não é uma pessoa, mas a *personalização* ou *historização* de algum quem. Decidido, o ser-aí se compreende/projeta propriamente nessa estrutura que é articulada pelas ekstases e não tão somente como um ‘o que’ que vem ao encontro

desde essa estrutura. Porvir e ter-sido se mostram então como horizontes de significância que em cada caso vão dar o sendo, o sentido do ser-aí que está na situação de responder pelo seu ser. É essa dinâmica de deslocamento nas três direções de uma mesma abertura que fornece o modo compreensivo de ser que nos constitui. Vemos assim como a temporalidade ekstática originária dá conta de todo e qualquer encontro significativo, da abertura de sentido do ser dos entes em geral.

Não se trata, no entanto, de estrutura meramente formal, subsistente em si mesma. Assim como não somos atemporais, a temporalidade não pode se dar a não ser existencialmente. Existência não é o modo de ser de um ente entre outros, que tem por atributo essencial o tempo. Existência é o campo de sentido. O que isso significa? Que toda a estrutura de compreensão de sentido é o *entre*<sup>11</sup>, instaurado pela unidade do sermos jogados no mundo (existência fáctica) e dele 'sairmos' (angústia, decisão) sem razão, causa ou fundamento, sem nada eterno, absoluto ou fixo que pudesse oferecer um ponto de apoio (de partida ou de chegada) – e essa estrutura, esse campo é temporalização. A temporalização da temporalidade é existência. Temos, e não podemos deixar de ter, que “resolver” esse problema que somos para nós mesmos porque de saída não há nada dado e o porvir para o qual nos projetamos nos remete outra vez para nossa indeterminação originária. O “problema” da existência, de que cuida o Cuidado, é o acontecimento mesmo da temporalidade.

Não só compreensão tem por horizonte a temporalidade, mas a própria temporalidade ilumina isso que significa compreensão e que por várias vezes foi retomado ao longo da dissertação. Compreensão é abertura extático-temporal, antecipação fundada no porvir, projeto, âmbito de articulação, e não pode ser atividade *de* alguém (dado no mundo) que compreende: *compreender-se como alguém* já se dá nessa abertura. Vemos assim que o ser-aí (que é compreensão, abertura, âmbito de articulação, projeto, poder-ser) é primário, originário em relação ao “eu”. “Eu”, “tu” e todos os pronomes vigoram no campo de sentido. A articulação

---

<sup>11</sup> Em sua obra *Hermenêutica em Retrospectiva*, Gadamer comenta que essa articulação que tem que lidar consigo mesma (interpretar a si mesma, compreender a si mesma) será dita, em conformidade com o que vemos em Heidegger, como obrigada a compreender justamente porque se dá entre o incompreendido e o incompreensível (2005).

que está sempre em movimento não está se referindo ao homem em geral, à humanidade, ou a um eu absoluto. O ser-aí, ente que *eu mesmo sou*, que *é sempre meu*, joga para o *em cada caso* da interpretação desse ser-meu e desse eu-sou. O poder-ser que já está facticamente sendo abre o cuidado própria ou impropriamente, na multiplicidade a cada vez entendida como eu, nós, eles, ou na unidade da singularização decidida, que se toma por origem daquele estilhaçamento.

O sentido de ser pode ser assim liberado para ser questionado fora do âmbito do absoluto e se coloca a cada caso no horizonte móvel da temporalidade. De acordo com esse fenômeno, o sentido só se faz enquanto tal em uma existência que é compreensão de ser. Assim, só impropriamente (e impróprio, repetimos, não tem cunho pejorativo, dizendo tão somente o não próprio), é que o sentido de ser, que se dá para o ente que compreende ser, pode ser compartilhado como geral e desvinculado do ser-aí que eu sempre sou, do fato de sendo ter que estar respondendo pela minha existência. Isso não quer dizer que o sentido alguma vez deixa de se dar ou que deixe de já sempre ter significado, mas ter qualquer significado só é possível porque originariamente ele se dá temporal/existencialmente.

Da mesma forma, o presente trabalho, ao mesmo tempo em que é constituído de enunciados que procuram apresentar as estruturas formais do *como* do nosso existir, é, ele mesmo, um *como* do meu existir, constituído das mesmas estruturas. E, como *meu* modo de ser existenciário, ele não pode fugir, ao contrário, ele se entrega a essa rigidez do modo enunciativo de falar sobre as coisas. À medida que buscou acompanhar Heidegger, nossa escrita procurou falar do próprio movimento que a possibilitou em primeiro lugar que, pelo seu próprio modo de se dar, esteja fadada a expressar-se nessa estrutura substantivada.

Esforçarmo-nos em acompanhar a liberação do sentido de ser de uma posição estanque e fixa, ao questioná-lo no horizonte do acontecer da temporalidade, não sem antes procurar liberar o tempo de qualquer substancialização e a compreensão de ser tomada como ato exercido por um sujeito substancial ou lógico. No entanto, de início e na maior parte das vezes, todo trabalho falha e lê-se Heidegger, quanto a essas questões, entendendo-as de modo

meramente formal, não obstante todo o esforço de liberação. Assim, a natureza mesma de nosso tema nos levou, na estruturação e apresentação da dissertação, a falhar ao introduzir formalmente as estruturas do existir, como se o próprio ato de escrever não se constituísse também na dinâmica dessas estruturas, como se elas tivessem um significado geral e abstrato, dissociado de *minha* existência e do dilema em que já se está: de existindo, pôr-se a escrever um trabalho ou não.

## REFERÊNCIAS

### Referências primárias

ARISTÓTELES. **De Anima. Livros I-II** (trechos). 2002. Trad. Lucas Angioni. In: Textos Didáticos. Campinas: UNICAMP, 2002.

ARISTÓTELES. **Física, I e II**. Trad. Lucas Angioni. In: Textos Didáticos. Campinas: UNICAMP, 1999.

ARISTÓTELES. **Metafísica, Livro XII**. Trad. Lucas Angioni. In *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v.16, no.1. Campinas: Unicamp. Pp. 201-222, 2005.

ARISTÓTELES. **Metafísica, Livros IX e X**. Trad. Lucas Angioni. In Cadernos de Tradução no. 9. Campinas: UNICAMP, 2004.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. 17. ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1993.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Márcia Sá Cavalcante. 10ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

HEIDEGGER, Martin. **Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles**. Indicación de la situación hermenéutica. Trad. Jesús Adrián Escudero. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Der Begriff der Zeit**. GA 64. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

HEIDEGGER, Martin. **O conceito de tempo**. In: **Revista Aoristo: International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics**. Trad. Marco Aurélio Werle. Toledo: Unioeste, 2020, v. 3, n.2, p. 135-148.

HEIDEGGER, Martin. **Ontologie: hermeneutik der faktizität**. In: \_\_\_\_\_. **Gesamtausgabe II: Abteilung: Vorlesungen**. Band 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

HEIDEGGER, Martin. **Ontologia** (hermenêutica da faticidade). Trad. Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Prolegómenos sobre la historia del concepto de tiempo**. Trad. Jaime Aspiunza. Elguezabal. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Metafísica de Aristóteles § 1-3: sobre a essência e a realidade da força**. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas / Martin Heidegger editado por Merdard Boss**. Trad. Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. 3ª ed. rev. São Paulo: Escuta, 2017.

HEIDEGGER, Martin. Qu'est-ce que la philosophie. Trad. Ernildo Stein. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

### Referências secundárias

ANGIONI, Lucas “Comentários ao Livro XII da *Metafísica* de Aristóteles”. In: **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, série 3, v.16, no.1. Campinas: Unicamp.2005, p.171-200.

ANGIONI, Lucas. “O vocabulário do ser em Aristóteles”. In: **Boletim do CPA**, ano II, no.4, 1997. (CPA: IFCH, Unicamp). Campinas: UNICAMP.1997, p. 137-150.

BERTI, Enrico. **Aristóteles no século XX**. São Paulo: Loyola, 1992.

BORGES-DUARTE, Irene. A experiência do tempo nos *Zollikoner Seminare* de Heidegger. In: **Phainomenon**, nº 16-17, Lisboa, 2008, p.261-276.

BRAGUE, Rémi. **O tempo em Platão e Aristóteles**. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

CAPUTO, John David. **Desmistificando Heidegger**. Trad. Leonor Aguiar. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

CARDOSO, Libanio. **Presença e sentido em Ser e tempo**. Inédito. 2018.

CASANOVA, Marco Antonio. **Mundo e historicidade: leitura fenomenológica de Ser e Tempo: volume um: existência e mundaneidade**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

CASANOVA, Marco Antonio. **Mundo e historicidade: leitura fenomenológica de Ser e Tempo: volume dois: tempo e historicidade**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2020

CASANOVA, Marco Antonio. **Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

DASTUR, Françoise. **Heidegger e a questão do tempo**. Trad. João Paz. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1990.

DUBOIS, Christian. **Heidegger**: introdução a uma leitura. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

ESCUADERO, Jesús Adrián. **Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles**. Editora Nova Harmonia: São Leopoldo, 2010a.

ESCUADERO, Jesús Adrián. **Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser**: Una articulación temática y metodológica de su obra temprana. Barcelona: Herder, 2010b.

ESCUADERO, Jesús Adrián. **El lenguaje de Heidegger**: diccionario filosófico 1912-1927. Barcelona: Herder Editorial, 2009.

ESCUADERO, Jesús Adrián. Estilo de Vida y Propiedad. In: **Revista Aoristo**: International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics. Projeto saber: 2017, v. 1, n. 1, p 6-29.

FIGAL, Günter. **Martin Heidegger**: Fenomenologia da Liberdade. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FIGAL, Günter. **Introdução a Martin Heidegger**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

FONSECA, Fabio François Mendonça da. **Verdade e ambiguidade epistêmica no pensamento de Martin Heidegger**. Tese (Doutorado em filosofia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2014.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**. Vol. 1. Heidegger em retrospectiva. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2007.

HAAR, Michel. **Heidegger e a essência do homem**. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. **La segunda mitad de 'Ser y Tiempo'**. Tradução de Irene Borges-Duarte. Madrid: Trotta, 1997.

HOFFMAN, Piotr. "A morte, o tempo e a história: II parte de 'Ser e Tempo'". In: **Poliedro** [Cambridge Companion]; Charles Guignon, org. Trad. João Carlos Silva. Lisboa: Instituto Piaget, p. 213-232.

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

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto Saraiva. **10 lições sobre Heidegger**. Petropolis, RJ: Vozes, 2015.

KIRCHNER, Renato. **A temporalidade da presença**: a elaboração heideggeriana do conceito de tempo. 2007. 250 p. Tese (Doutorado em filosofia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2007.

KIRCHNER, Renato. A problemática do tempo na conferência heideggeriana *Der Begriff der Zeit*. In: **Revista Aoristo**: International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics. Projeto saber: 2017, v. 1, n. 1, p 105-123.

LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger**. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

NUNES, Benedito. Os círculos de Heidegger. In: **O dorso do tigre**. São Paulo: Perspectiva, 1976. p.79-92.

NUNES, Benedito. **Passagem para o poético**: filosofia e poesia em Heidegger. São Paulo: Ática, 1986.

NUNES, Benedito. **O Nietzsche de Heidegger**. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

PEREIRA, Alexandre Gomes. **Heidegger e a Decisão do Fracasso de Ser e Tempo**. Paraná: PUC-PR. Comunicação apresentada no I Simpósio Nacional de Filosofia, 2000.

PISETTA, Elcio Elvis. Sobre morte e possibilidade. In: *Dissertatio* Pelotas: UFPel, v. [27-28],2008, p. 251-275.

PUENTE, Fernando Rey. **Os sentidos do tempo em Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2001.

REGO, Pedro Costa. **A determinação da ética no contexto da analítica existencial**. Rio de Janeiro: UFRJ. Dissertação de mestrado, 1994.

REIS, Robson Ramos dos. Heidegger: origem e finitude do tempo. In: **Dois Pontos**, 2004, v.1, n.1, p. 99-127.

SILVA, Fernando Maurício da. **Nada entre ser e tempo. Heidegger, leitor do “Tratado do Tempo” de Aristóteles**. Florianópolis: UFSC. Dissertação de Mestrado, 2005

STEIN, Ernildo. **Diferença e metafísica**: ensaios sobre a desconstrução. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

STEIN, Ernildo. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

TAMINIAUX, Jacques. **Leituras da ontologia fundamental**: ensaios sobre Heidegger. Trad. João Carlos Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

TERCIC, Vida. “De ‘Ser e Tempo’ a ‘Tempo e Ser’: os passos de Heidegger em direção ao *Ereignis*”. In: **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v.12, esp., 2002, p. 141-160, 2002.

VOLPI, Franco. **Heidegger y Aristóteles**. Trad. María Julia de Ruschi. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.

WAEHLENS, Alphonse de. **Heidegger**. Trad. Carlos A. Fayard. Buenos Aires: Losange, 1955.

WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. In: **Transformação: Revista de filosofia**. Marília, v. 26 n.1, 2003. Disponível em: <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/view/848>. Acesso em: 27/03/2022.