

ITAMAR SOARES VEIGA

***A DECAÍDA EM SER E TEMPO:***  
**EXPLICITAÇÃO DE UM EXISTENCIAL ESQUECIDO**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do Título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Ernildo Stein

Porto Alegre

2007

ITAMAR SOARES VEIGA

***A DECAÍDA EM SER E TEMPO:***  
**EXPLICITAÇÃO DE UM EXISTENCIAL ESQUECIDO**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do Título de Doutor em Filosofia.

Aprovado pela Banca Examinadora em \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2007.

Banca Examinadora:

---

Orientador: Prof. Dr. Ernildo Stein  
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

---

Prof. Examinador:  
Universidade

---

Prof. Examinador:  
Universidade

---

Prof. Examinador:  
Universidade

---

Prof. Examinador:  
Universidade

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço aos meus familiares que conviveram comigo nestes anos de trabalho.

Agradeço a orientação incisiva e disponibilidade de meu orientador o Prof. Dr. Ernildo Stein.

Agradeço aos professores do curso de pós-graduação, e, também, à Denise e ao Marcelo.

Agradeço de forma especial à minha esposa Luciana que percebeu todos os percalços e conquistas.

## RESUMO

A presente tese investiga a constituição do ser humano, o *Dasein*, na forma de um dos seus existenciais: a *decaída*. A partir de uma leitura de *Ser e tempo*, onde se destacam os existenciais *compreensão*, *sentimento de situação* e *cuidado*, busca-se explicitar a *decaída* através de dois eixos condutores: o cotidiano tematizado e o encobrimento do ser. O cotidiano tematizado assume a forma da cotidianidade que é tratada em *Ser e tempo*. O encobrimento do ser é destacado pela contribuição de uma leitura da conferência *O que metafísica?* feita em 1929, juntamente com a sua introdução (1949) e posfácio (1943). Desta forma, o encobrimento do ser atinge um grau ampliado, além da dimensão da analítica do *Dasein*. A partir desta compreensão do encobrimento, torna-se possível especificar o eixo condutor pela temática do conhecimento, utilizando-se alguns constructos das teorias do conhecimento. A tese trabalha com os existenciais *compreensão* e *sentimento de situação* e também na maneira como se insere o recurso metodológico de Heidegger sob a forma dos indícios-formais. A utilização dos indícios-formais marca uma diferença entre Heidegger e a tradição e determina a possibilidade de manter a vida fática sob o foco de investigação. A tematização do cotidiano percorre toda a análise, principalmente quando esta se remete à própria obra *Ser e tempo*. Assim, o elemento da tematização do cotidiano se mostra como fator discriminador entre uma interpretação baseada na analítica existencial e uma interpretação encobridora baseada na metafísica. A tese analisa os existenciais e as principais condições do *Dasein* entre elas o ser-em e o ser-no-mundo, mostrando através deles o cotidiano tematizado e o encobrimento, que podem revelar um alcance na compreensão do existencial *decaída*. A tese demonstra que os elementos contidos na *decaída* podem ser utilizados para realizar uma análise da tradição filosófica, na medida em que esta se mostra encobridora do ser. A tradição filosófica, tomada na forma de constructos da teoria do conhecimento, é confrontada com o trabalho dos existenciais, principalmente, dos existenciais *compreensão* e *sentimento de situação*. O trabalho de análise investiga a forma do ser-aí fugir diante do seu estar-arrojado ao mundo. Esta fuga, tematizada pela *decaída*, determina um encobrimento do caráter de ser deste ente. Este encobrimento pode ser mostrado através do modo de ser do conhecer. O modo de ser do conhecer é um modo do ser-em, esta situação do conhecer é obtida através de uma leitura da obra *Prolegômenos para a história do conceito de tempo*. Nesta obra, Heidegger afirma que o conhecer é um modo de ser do ser-em. Este modo de ser do ser-em não é, um modo de ser fundamental do ser-no-mundo. Este elemento do ser-em abre a possibilidade da pesquisa do conhecimento ser inserida dentro da leitura de *Ser e tempo*, na forma do existencial *decaída*. Assim se alcança uma explicitação da *decaída*, mostrando o quanto este existencial ainda pode ser explorado.

**Palavras-chave:** Decaída, Compreensão, Sentimento de situação, Indícios formais, Conhecimento, Tradição filosófica.

## ABSTRACT

The present thesis aims at investigating the constitution of human being, the *Dasein*, through one of his existentials: the *fallenness*. Following a specific reflection about the most important contents of *Being and Time*, between them stand out these existentials: *affectedness*, *understanding* and *care*, the study seeks explicit the *fallenness* with two guide axles: the thematized quotidian and concealment of being. The thematized quotidian assumes the form of everyday, that is studied in *Being and Time*. The concealment of being is repaired in a reading of the lecture *What's metaphysics?*, realized in 1929, with his introduction (1949) and his posface (1934). Thus, the concealment of being acquired an enlarge degree in all philosophical history. In this comprehension, it is possible to specify the guide axle through some conceptions of theories of knowledge into an analysis' existential analytic and the *fallenness*. The thesis works with the existentials *understanding* and *affectedness* and also with the methodological resource of Heidegger's formal indications. The utilization of formal indications shows a difference between Heidegger and philosophically traditions und makes possible keeps factic life under investigation. The thematized quotidian goes through all analysis, specially when it refers to *Being and Time*. So, the thematized quotidian shows itself as distinguish factor between an interpretation based on the existential analytic and a concealed interpretation based on metaphysics. The thesis analyses the existentials and principals conditions of the *Dasein*, between then being-in-the-world and being-in. Showing through the thematized quotidian and concealment, which can reveal a range in the understating of existential *fallenness*. The thesis shows that elements into to *fallenness* can utilized to make an analysis' philosophical tradition, when this shows concealment of being. The philosophical tradition, under the conceptions of theory of knowledge, is compared with existentials, specially with the existentials *understanding* and *affectedness*. The analysis investigates how the mode of being-there flees from his thrownness (*Geworfenheit*). The flight, thematized by *fallenness*, determines a concealment of being's mode this beings (*Seiende*). The concealment can showed through the knowledge's mode, wich means critical entrance in the philosophical tradition. The knowledge's mode is a mode of being-in, this situation of knowledge is acquired through reading of *History of the Concept of Time: Prolegomena*. In this work, Heidegger claims that the knowledge is a mode of being-in. This mode of being-in is not fundamental of being-in-the-world in the case of knowledge. The mode being-in open the possibility of knowledge's resource into the reading of *Being and time*, under the form of *fallenness*. So, the *fallenness*'s explanation is achieved, showing the importance of this existential.

**Key-words:** Fallenness, Understanding, Affectedness, Fomal-indications, Knowledge, Tradition.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>7</b>
<b>1 O MODO DE SER DO <i>DASEIN</i> COTIDIANO</b> .....	<b>20</b>
<b>2 O DESENVOLVIMENTO DA FILOSOFIA A PARTIR DO COTIDIANO TEMATIZADO</b> .....	<b>43</b>
<b>3 O MODO DE SER DO <i>DASEIN</i> E O CONHECIMENTO</b> .....	<b>65</b>
<b>4 A RELAÇÃO ENTRE <i>DASEIN</i> E MUNDO NA COTIDIANIDADE</b> .....	<b>92</b>
4.1 A Apresentação da <i>Decaída</i> .....	106
<b>5 ANÁLISE DA <i>DECAÍDA</i></b> .....	<b>108</b>
5.1 As Diferentes Traduções da <i>Verfallen</i> .....	108
5.2 Os Elementos Antecedentes na Elaboração da <i>Decaída</i> .....	110
5.3 A <i>Decaída</i> em <i>Ser e Tempo</i> .....	119
5.3.1 As Formas Constituintes da <i>Decaída</i> : O <i>Falatório</i> .....	124
5.3.2 A <i>Curiosidade</i> .....	125
5.3.3 A Ambigüidade.....	127
<b>6 A <i>DECAÍDA</i> NO CONTEXTO GERAL DA ANALÍTICA EXISTENCIAL</b> .....	<b>130</b>
6.1 Os Existenciais e a <i>Decaída</i> .....	133
6.2 A <i>Decaída</i> e a Tradição.....	140
<b>7 A <i>DECAÍDA</i> E O CONHECIMENTO</b> .....	<b>142</b>
7.1 A <i>Decaída</i> e a Mobilidade do <i>Dasein</i> .....	150
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>162</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>169</b>
<b>BIBLIOGRAFIA CONSULTADA</b> .....	<b>173</b>

## INTRODUÇÃO

A filosofia de Martin Heidegger influenciou o pensamento contemporâneo de forma profunda e decisiva. O autor escreveu uma obra bastante vasta e passou por diferentes fases na sua produção filosófica. Os seus temas foram se modificando em relação a estas fases, entretanto ele manteve uma continuidade de base: a questão do ser, sendo esta expressada em sua obra capital *Ser e tempo* como a investigação da pergunta pelo sentido do ser. Heidegger procurou sempre estar em conexão com os problemas do seu tempo. Uma conexão com o seu tempo se mostrou através da forma como ele abordou determinados problemas, como por exemplo, o mundo, tema que já estava sendo colocado por Dilthey.

A questão sobre o ser e pergunta pelo seu sentido, não seguram uma conformação tradicional retirada da filosofia que trabalhava a ontologia. Heidegger realizou nesta abordagem uma profunda inovação que se mostrou vinculada com a preocupação com a existência do homem, o *Dasein*. O seu tratamento de temáticas novas, como a técnica, a linguagem e a poesia, também se destacou em sua obra, mostrando uma originalidade no modo de fazer filosofia.

A partir da obra de Heidegger, a reflexão sobre o ser humano não pode mais ser feita como na forma de algo que está aí simplesmente, como algo dado. Heidegger mostra que o homem deve ser analisado em sua dimensão existencial, estabelecendo um ponto de partida indispensável. Outro elemento decisivo dessa dimensão existencial é a finitude do homem. A finitude inscreve-se em uma perspectiva do homem como um ser finito. Isto lhe abre uma temporalidade específica, a qual se torna o horizonte de sentido da análise do *Dasein*.

Desta forma o elemento universalista do absoluto fica de fora da filosofia de Heidegger, sendo recolocado apenas como alvo de crítica. O ser humano é um ente que se diferencia dos demais. A tradição filosófica sempre trabalhou com as hipóteses desta diferença ser explicada pela racionalidade ou pelo fato do homem ser a imagem e semelhança de Deus. Entretanto, a análise do ser humano, efetuada por Heidegger, também parte da consideração de uma diferença: este ente se diferencia dos demais pelo fato (*factum*) de que existe<sup>1</sup>. A existência é o fator diferenciador e determinante na forma de especificação do ente humano. A relevância da existência como uma dimensão fundamental do humano e a abordagem através de parâmetros originários da ontologia conduzem Heidegger a uma analítica existencial que busca esclarecer as principais estruturas do ser-aí humano. A forma como a analítica realizará esta tarefa é através do direcionamento para a vida fática do homem. O estudo da analítica existencial está indissociado da existência e de suas estruturas. O estudo destas estruturas se desenvolve em uma circularidade inevitável. Esta circularidade se denomina de circularidade hermenêutica. O homem é o ente que compreende em seu ser, o ser e, assim, compreende os demais entes como sendo. Isto significa uma circularidade de compreensão em relação a si mesmo. Esta circularidade possui um fundo ontológico, porque o homem não é o ser, mas um ente. Diante disso, é possível afirmar que, a partir da analítica existencial, nós temos uma específica interpretação hermenêutico-ontológica. Esta interpretação, por causa da originalidade da filosofia de Heidegger, se diferencia das demais.

O ser humano compreende o ser e que as coisas são. O *Dasein* é um ser-no-mundo, ele se encontra arrojado a um mundo, ele encontra no mundo entes intramundanos. A condição de ser-no-mundo se torna uma condição essencial para o desenvolvimento da analítica existencial. Esta condição busca apreender o *Dasein* em sua vida fática. Desta forma, uma análise do *Dasein* não pode ser feita através de uma relação sujeito e objeto, onde se introduz um dualismo e uma subjetividade. A análise existencial do *Dasein* é feita através da fenomenologia.

---

<sup>1</sup> Cf.: HEIDEGGER: “[...], o caráter ‘fático’ do próprio *Dasein* é, desde o ponto de vista ontológico, radicalmente diferente do estar presente fático de uma espécie de mineral. O caráter fático do *factum Dasein*, o qual é respectivo a cada *Dasein*, nós denominamos *faticidade*. A complicada estrutura desta determinação somente é apreensível, inclusive como problema, à luz das estruturas existenciais fundamentais do *Dasein* que tem sido já posto em relevo (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 75).

A fenomenologia de Husserl percorreu um caminho que a conduziu para uma fundamentação na consciência transcendental. Entretanto, a sua compreensão como método filosófico originou uma possibilidade de percorrer outra direção. É exatamente uma direção diferente de Husserl que Heidegger imprime em sua relação com a fenomenologia. Esta direção pode ser explicada pelas distintas preocupações entre ambos filósofos, pois, Husserl procurava uma fundamentação para o conhecimento e nisto uma nova teoria do conhecimento, enquanto que Heidegger procurou um enfrentamento com a descrição e consideração filosófica da faticidade humana. Inspirado em seus estudos de teologia, da filosofia da vida, de Kierkegaard, do neokantismo, de Dilthey, etc., o filósofo consegue direcionar seus estudos de fenomenologia para uma leitura inovadora de Aristóteles e para uma descrição da faticidade do ser-aí.

Quais são as modificações de direção inseridas por Heidegger frente à fenomenologia? No § 7 de *Ser e tempo*, Heidegger afirma que está preocupado com o conceito fenomenológico de fenômeno. O conceito fenomenológico de fenômeno é explicado em uma relação com outros dois de conceitos: o conceito formal e o conceito vulgar. O conceito formal afirma o que significa o termo fenômeno, e esta significação é retirada dos gregos antigos: aquilo que se mostra. O conceito vulgar de fenômeno remete a Kant e à sensibilidade transcendental: nós só temos acesso aos fenômenos e não às coisas em si mesmas. A compreensão do fenômeno passa de um sentido formal para o sentido vulgar dentro da subjetividade transcendental. Finalmente, o conceito fenomenológico de fenômeno procura o “que é” que se mostra no fenômeno. O que se mostra enquanto fenômeno é sempre um ente, logo o conceito fenomenológico de fenômeno busca o ser do ente, daquele ente que se mostra. O ser somente se mostra como ente, portanto há uma relação de desvelamento do ser e velamento. Isto tem conseqüências também para o ente que compreende o ser, o *Dasein*.

A fenomenologia, compreendida como método por parte de Heidegger, apresenta outras possibilidades de investigações não-objetivantes, estabelecendo um parâmetro subjacente constante. Esse parâmetro que subjaz não pode ser descrito através da forma de categorias ou de conceitos usuais na tradição filosófica, mas através de indícios, fornecidos a partir de um estudo da generalização e formalização iniciados por Husserl. Estes indícios, que serão denominados por Heidegger de indícios-formais, mostram porque os existenciais não são categorias, mas descritores dos fenômenos relacionados com o ente. A ênfase nos

indícios-formais se constitui o fio condutor metodológico de *Ser e tempo*. Metodologicamente eles estão na base da analítica existencial, isto é, subjacentes nas descrições dos fenômenos que se referem à existência fática do *Dasein*.

Estes elementos propiciados pela fenomenologia, os indícios-formais, permitem a investigação dentro de um campo específico denominado de *a priori*. Este campo possui duas principais características: ele serve de espaço para a apresentação dos fenômenos mediante descritores do *Dasein*, descritores denominados de existenciais, os quais não são passíveis de uma demonstração efetiva, pois se trata de indícios e não de objetos, ou de uma base empírica constatável, este é um espaço de jogo, um espaço livre, existencial, onde o *Dasein* é descrito através destes indícios. E, também, há uma transcendentalidade no campo do *a priori*, onde a análise do *Dasein* e de seus existenciais se coloca como condição de possibilidade no tratamento dos diferentes temas da filosofia.

*Ser e tempo*, publicado em 1926/27, é uma síntese de suas pesquisas realizadas no transcurso de sua vida acadêmica. Estas pesquisas foram traduzidas em cursos, agora tornados disponíveis. Pelo cronograma da publicação de suas obras completas, este transcurso representou um avanço desde os anos de 1919 até os anos imediatamente posteriores à data de publicação de *Ser e tempo*, compreendendo, assim, os limites de toda uma fase. Há um outro aspecto importante que se estabelece frente a qualquer estudo de *Ser e tempo*: a questão da sua continuidade. Após 1929-1930 Heidegger anuncia uma “virada” em sua filosofia. Nesta virada, o tema principal de *Ser e tempo* será tratado por uma via diferente da analítica existencial do *Dasein*, essa via diferente é a história do ser. Mesmo nessa via, surgirão outras modificações, quando Heidegger se volta para os pré-socráticos e para a relação com a poesia através de Hördelin.

O estudo desta tese trata principalmente de um existencial específico: a *decaída*. Os existenciais se constituem em constructos que servem como descritores do *Dasein*. Os existenciais perfazem um conjunto que em *Ser e tempo* é denominado de analítica existencial. Isto significa que o tratamento de apenas um dos existenciais não pode ser realizado como se fosse um trabalho à parte. O estudo de qualquer um dos existenciais necessita remeter ao próprio conjunto da analítica existencial como um todo. O plano geral da investigação irá recair sobre a *decaída* e, dentro dos elementos da analítica existencial que serão apresentados, a *decaída* será determinante. A *decaída* também remeterá aos

principais elementos, contidos em trabalhos anteriores ou posteriores a *Ser e tempo*, que sejam importantes para o esclarecimento da relação buscada. Esta será explicada abaixo.

A partir da totalidade de *Ser e tempo*, é possível circunscrever uma questão que, aparentemente, não possui a profundidade que caracteriza a analítica existencial. Esta questão surge no fenômeno relacionado com a condição de estar arrojado ao mundo e parece meramente secundária em relação a ela. Esta questão é a questão da *decaída* e das situações descritas a partir dela. Estas situações são situações da vida fática, a qual não se encontra em repouso, ao contrário, a vida fática se movimenta na forma da agitação ou perturbação.

Mas, a forma como a vida fática se encontra com relação ao ente arrojado ao mundo, é a forma cotidiana. Isto será tratado em *Ser e tempo* como a cotidianidade, existencialidade onde se manifesta o *Dasein* cotidiano. A cotidianidade é analisada por diferentes níveis: o nível do impessoal (*Das Man*) e o nível ontológico da *decaída*. Além disso, os demais existenciais têm uma relação maior ou menor com a cotidianidade do *Dasein*. Logo não se deve dizer que a cotidianidade se reduz à *decaída*. Entretanto, *Ser e tempo* reserva um papel importante para *decaída* e ela permite a introdução de diversas formas duais importantes como: propriedade e impropriedade do *Dasein*, autenticidade e inautenticidade, uma compreensão do ser e uma compreensão apenas do ente, etc.

Não se deve dizer que este existencial, que aparentemente é derivado do estar arrojado ao mundo, tenha uma forma pejorativa, religiosa ou moralizante. Ele é uma estrutura ontológica do *Dasein* e cumpre um papel importante, pois é a forma da analítica existencial ser conduzida ao plano do cotidiano humano. Nesta acepção, unicamente ontológica e existencial, a *decaída* é um dos existenciais mais importantes e subjacentes da obra *Ser e tempo*. É por isso que ela é considerada uma das estruturas do *cuidado*, o ser do *Dasein*. Na verdade, a importância deste existencial cresce quando ele começa a ser pensado como uma espécie de contraponto da existência e da faticidade. Ambas possuem uma situação existencial cotidiana, na qual são conduzidas pelas suas diversas relações com a *decaída*.

Existência e faticidade correspondem aos existenciais *compreensão* e *sentimento de situação*. Assim, a *decaída* coloca-se como uma espécie de contraponto, porque ela é a

forma onde o *Dasein* manifesta a sua perda em meio aos entes. Esta perda constitui uma forma de limite à *compreensão*, pois o *Dasein* decaído se mostra sempre em projeto já decidido, já projetado, e o *sentimento de situação* se mostra em um fechamento do *Dasein* ao seu em torno, ao contrário do próprio caráter metodológico que o *sentimento de situação* assume em relação ao demais existenciais. Este caráter metodológico é a abertura do *Dasein* na indeterminação de seus estados de ânimo. Tanto a *compreensão* como o *sentimento de situação*, ao serem limitados pela perda do *Dasein* na *decaída*, fazem da própria *decaída* uma forma ontológica do movimento. A forma como se dá este movimento será analisada no capítulo sétimo da tese.

Esta limitação dos existenciais, principalmente da *compreensão* e do *sentimento de situação* é determinada pela *decaída*, porque ela tematiza um elemento que é do próprio *Dasein*. Este elemento é uma espécie de negatividade ou mancha podre, como referia Kant sobre o homem. Esta negatividade é uma tarefa da *decaída* mesma e não dos fenômenos compreendidos pelos existenciais *compreensão* e *sentimento de situação*. Em *Ser e tempo*, a passagem que mostra esta negatividade é a seguinte:

Tanto na estrutura do estar arrojado ao mundo [*Geworfenheit*], quanto na estrutura de projeto [*Entwurfs*], repousa essencialmente uma negatividade. E ela é a base para a possibilidade da negatividade [*Nichtigkeit*] do *Dasein* impróprio [*ineigentlichen*] na *decaída* em que se encontra desde sempre faticamente<sup>2</sup>.

Heidegger deseja mostrar através da *decaída* as diferentes formas de perda e fuga do *Dasein*. Esta perda ou fuga se refere a negatividade do *Dasein*. O *Dasein* foge de seu caráter de ser, de estar arrojado ao mundo e ser um ente, foge, portanto, da faticidade. E foge também da existência, da compreensão do seu ser que coloca em jogo o próprio ser, foge da existência como algo que tem que ser, da existência como problema. Esta fuga mostra uma dimensão superficial do *Dasein* em sua relação com o ser. Esta superficialidade permite mostrar a profundidade dos existenciais da analítica, os quais sem esta dimensão da vida fática, e a partir dela numa espécie de contraste, os existenciais tenderiam a ser considerados como uma pura profundidade. Uma pura profundidade poderia ser considerada o efeito de uma idealização ou de uma dogmática, ou ainda de outras formas da filosofia ocidental.

---

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 378. (Grifos do autor).

Em uma referência a uma negatividade do *Dasein* que, com a *decaída*, imprime um caráter limitador à analítica é que a filosofia de Heidegger se distingue originariamente das formas existentes na história da filosofia. Comentando esta negatividade, Giorgio Agamben afirma a importância da finitude do *Dasein*:

É a partir desta experiência de uma negatividade que se revela constitutiva do *Dasein*, no exato momento em que este encontra, na experiência da morte, a sua possibilidade mais própria, que Heidegger se interroga sobre a insuficiência das categorias com as quais, na história da filosofia ocidental, lógica e ontologia procuraram explicitá-la e coloca conseqüentemente o problema da origem ontológica da negatividade<sup>3</sup>.

A forma de acessar a negatividade em sua forma fundamental é através da possibilidade da negatividade, que é tematizada na *decaída*. Esta negatividade essencial representa uma forma da existência fática do *Dasein* e sobrevém a ela, mais explicitamente, na forma da finitude. A partir dessa forma essencial que é uma negatividade do *Dasein*, uma crítica às categorias da filosofia tradicional pode ser esboçada e o caminho inicial, preparatório, desta crítica está na tematização da negatividade internamente à própria analítica existencial, quando a *decaída* apresenta o limite das pretensões que poderiam surgir frente aos principais existenciais da analítica. A *decaída* seria, na conhecida imagem de Kant, o vácuo que impediria o livre vôo da pomba. Este vôo livre seria entendido primeiro em relação aos próprios existenciais e depois externamente, mostrando as insuficiências da metafísica ou filosofia ocidental.

Diante deste contexto, podemos concluir que a *decaída* é um existencial importante para *Ser e tempo*. Ao tematizar o encobrimento, o existencial mostra que a abertura do *Dasein* se reduz à inautenticidade e, com isso, traz uma diferença para a consideração dos existenciais: eles não são estáticos e sem limites. A vida fática cotidiana mostra o fenômeno da limitação e nisto, essencialmente, está a finitude do *Dasein*, sem a qual *Ser e tempo* seria apenas um conjunto dogmático de proposições metafísicas. É neste sentido que a *decaída* traz para a analítica existencial o elemento da vida fática cotidiana, o elemento limitador da inquietude e da agitação.

Há muito que descobrir, tanto na descrição direta da *decaída* nos parágrafos que lhe são correspondentes, quanto nas proposições de Heidegger sobre *decaída*, relacionando-

a com os outros existenciais, principalmente com a *compreensão* e o *sentimento de situação*. O que afirmamos acima comprova isto cabalmente. Então, o existencial que parece causar menos entusiasmo e ser, talvez, o mais frustrante em *Ser e tempo* é, no entanto, um elemento indispensável para a obra adquirir sentido e alcançar o seu caráter inovador frente a outras interpretações da filosofia ocidental. A *decaída* pode ser explorada em muitas direções, a partir do papel que desenvolve em *Ser e tempo*.

A analítica existencial possui determinadas características que podem ser trabalhadas de forma ampla e, também, de uma forma pontualmente aprofundada. Uma destas características é a forma tripartida de descrição do *cuidado*, enquanto ser o do *Dasein*. O *cuidado* é composto pelos existenciais *sentimento de situação*, *compreensão* e *discurso*. Mais além, o papel de articulação desempenhado pelo discurso é assumido pela *decaída*. Esta característica do *cuidado*, mais pontual, pode ser aprofundada através do estudo dos existenciais implicados, assim o *sentimento de situação* e a *compreensão* possuem uma ligação essencial com a *decaída*.

A ênfase nessa ligação é um seguimento coerente da própria analítica existencial, e uma via de acesso ao estudo da *decaída*. Esta via, na medida em que é percorrida, mostra que a *decaída* ainda pode ser desenvolvida ligando as mais diversas temáticas e servindo de apoio para determinadas incursões. Isto pode ser verificado na produção de Heidegger mesmo em obras posteriores a *Ser e tempo*, como em passagens do texto *Sobre o humanismo* de 1946 e a entrevista de Heidegger à revista *Der Spiegel* de 1966. A partir destas passagens, é possível retornarmos para a *decaída* na forma como é apresentada em *Ser e tempo* e refazer o plano de todas às suas potencialidades que ficaram implícitas. Antes de prosseguir, vejamos as passagens.

Na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger diz o seguinte:

O esquecimento da Verdade do Ser em favor da avalanche do ente, não pensado em sua Essência, é o sentido da “decadência” [“decaída”] mencionada em *Ser e tempo*. A palavra “decadência” não significa uma queda no pecado do homem, entendida segundo a “filosofia moral”, mas, ao mesmo tempo, num sentido secularizado. Ela designa uma referência Essencial do ser à essência do homem.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> AGAMBEN, G. **A linguagem e a morte – um seminário sobre o lugar da negatividade**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006. p. 15.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M. **Sobre o humanismo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967. p. 53.

E, na entrevista dada para a revista *Der Spiegel*, temos uma outra passagem mais sintética em sua referência à *decaída*:

*Spiegel*: [...]. O senhor acabou de dizer que a filosofia e o indivíduo não poderiam fazer nada senão...

*Heidegger*: ... preparar a disposição de uma abertura para o advento ou ausência de Deus. Mesmo a experiência desta ausência não é pura negatividade, mas uma libertação do homem daquilo que chamei em *Sein und Zeit* a “queda no ente”. A uma preparação da mencionada disposição pertence a reflexão sobre o que se dá hoje<sup>5</sup>.

Estas duas passagens, a primeira de 1946 e a segunda de 1966 mostram que o filósofo ainda mantinha uma referência especial ao existencial *decaída* de *Ser e tempo*, mesmo quando tratava de outros temas como a questão da “Verdade do ser” e o “pensamento”, temas posteriores ao período de abrangência de *Ser e tempo*. Estas referências são uma demonstração das potencialidades do estudo da *decaída*.

O estudo da *decaída* somente pode encontrar seu centro na obra *Ser e tempo*, mas este estudo não deve ser realizado de forma a separar e retirar o existencial do plano da analítica existencial e de um plano mais amplo. Neste último sentido, em um plano mais amplo, a analítica existencial constitui um núcleo de uma interpretação filosófica possível. Esta forma oriunda da analítica pode ser considerada uma interpretação, entre outros fatores internos à análise do *Dasein*, por causa de sua possibilidade de defrontamento perante a tradição e as formas entificadoras que esta apresenta. Diante do defrontamento, a interpretação fenomenológica possui uma delimitação clara, fundamentada a partir do seu campo de análise, conforme *Ser e tempo*:

A investigação ontológica é um modo possível de interpretação que foi caracterizado como a elaboração de um compreender. Toda interpretação tem seu ter-prévio, sua maneira prévia de ver e sua maneira prévia de entender. Se, como interpretação teórica, ela se converte em tarefa explícita de uma investigação, então o conjunto destes “pressupostos”, chamado por nós de *situação hermenêutica*, necessita ser precisamente esclarecido e assegurado desde uma experiência fundamental do “objeto” que queremos tornar manifesto. A interpretação ontológica, que deve pôr a descoberto o ente no que diz respeito a constituição de ser que lhe é própria, se vê obrigada a levar ao ente temático, por

---

<sup>5</sup> HEIDEGGER, M. Heidegger e a política. O caso de 1933. – entrevista-testamento. In: LEÃO, E. C. *et al.* **Martin Heidegger**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro, 1967. p. 82.

meio de uma primeira caracterização fenomênica, o ter prévio, ao qual se deverão ajustar todos os passos posteriores da análise<sup>6</sup>.

Esta interpretação hermenêutico-ontológica, que é a própria investigação ontológica referida acima, será distinguida sempre, no decorrer da tese, da interpretação da metafísica ou tradição. A distinção terá sempre como apoio uma análise de um ou outro aspecto da *decaída*, em uma ou outra das relações mostradas.

O trabalho tem como objetivo estudar uma resposta para as seguintes perguntas: como o ser humano, que é compreendido como *Dasein*, pode, nesta forma que é a *decaída*, produzir uma interpretação entificada do ser? Quais são os pressupostos existenciais implicados em uma visão entificada do mundo? Qual é o papel e a importância do cotidiano na tematização filosófica? E o que significa compreender a *decaída* como uma concepção ontológica de movimento? Em Heidegger, a resposta para estas perguntas está enfocada na existência do *Dasein*, na medida em que se manifesta em seus fenômenos mais imediatos. Esta imediatez do *Dasein* é o seu cotidiano. O trabalho da analítica existencial sobre a cotidianidade encontra assim uma relevância que dimensiona um aporte do cotidiano nas bases da vida fática. Esta vida fática é o conjunto de pressupostos que devem ser considerados em uma interpretação ontológica do ser-aí. Isto é, do estar-aí em um mundo, condição essencial da ontologia do *Dasein*.

O defrontamento com as interpretações entificadas do ser, através de passagens selecionadas em *Ser e tempo*, se constitui no principal elemento condutor desse aprofundamento da *decaída*. Trata-se da escolha de uma via de acesso que deve ressaltar a prioridade do aspecto existencial para com a forma entificada de produção filosófica. Para conseguir alcançar um defrontamento mais específico e não disperso ao longo do texto de *Ser e tempo*, assumimos um tema específico que é necessariamente trabalhado pela tradição, principalmente na atualidade: o tema do conhecimento.

O tema do conhecimento alcança a sua máxima relevância nos tempos atuais, os que ainda se situam muito próximos à filosofia moderna. Este tema, analisado em sua constituição sob influência da obra de Heidegger, mostra que o conhecimento é algo que depende, em última instância, da relação do homem com o ser. Trata-se de uma relação

---

<sup>6</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 308. (Grifos do autor).

com um sentido unilateral: do homem para com o ser. E não uma relação do ser para com o homem, pois é o homem que conhece e não o ser. Hoje, a relação do homem com o ser pode ser explorada através de um destaque da temática do conhecimento, pois a filosofia moderna, com a concepção de sujeito e objeto e as diferentes formas da subjetividade, resultou em uma disseminação desse tema do conhecimento que obscurece a relação do homem com o ser. No passado medieval, a supremacia das questões sobre Deus mantinha o questionamento interno da temática do conhecimento em determinados limites. Estes limites já foram, entretanto, rompidos há vários séculos.

Então a temática do conhecimento, em seus elementos mais diversos e selecionados por Heidegger, será tomada como o fio condutor auxiliar para mostrar as possibilidades do *Dasein* humano encobrir o ser. Isto significa perseguir os passos do encobrimento em *Ser e tempo*, através dos momentos em que Heidegger se refere a estes elementos da temática do conhecimento. O estudo, direcionado desta forma, deve prover uma importante constatação sobre o cotidiano e sua tematização. Tematizar ou não o cotidiano se torna um ponto nevrálgico que também se insere como um auxiliar indispensável do trabalho como um todo.

O mérito deste trabalho é o destaque desse existencial heideggeriano, o qual não capta, em geral, a mesma atenção que os outros existenciais, como por exemplo, a compreensão, o sentimento de situação, o cuidado, a angústia, etc. Este mérito se estende para a questão de uma elaboração filosófica que parta de *Ser e tempo* e encontre os tratamentos filosóficos da tradição, compreendidos por Heidegger na conferência *O que é metafísica?* e denominados por ele simplesmente de metafísica. O mérito ainda se mostra em uma forma interna à própria analítica, demonstrando como este existencial, a *decaída*, pode ser entendido como um conceito ontológico de movimento, conforme é referido pelo próprio Heidegger<sup>7</sup>.

O método utilizado é, em todo o plano da tese, uma leitura seletiva de *Ser e tempo*, buscando manter o foco na *decaída* e em suas relações. O foco é mantido mesmo quando alguns capítulos percorrem de forma continuada outras produções filosóficas de Heidegger. O retorno a *Ser e tempo* é sempre determinante na caracterização da forma de andamento do processo argumentativo. O processo mais específico do método é uma elaboração expositiva

---

<sup>7</sup> Cf.: HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 238.

da *decaída*, buscando esclarecer algumas relações implícitas na analítica existencial e direcionando os conteúdos alcançados para uma resposta apropriada às questões colocadas.

O terceiro capítulo apresenta a temática do conhecimento como uma forma de manter a interpretação entificadora sob a ótica da *decaída*. Trata-se de um capítulo que introduz esta possibilidade. O objetivo do capítulo é demarcar este *topos* existencial, onde podem ser encontrados os conteúdos da interpretação metafísica na forma em que nela se mostra à temática do conhecimento. Este objetivo é alcançado através do condição do ser-em. O conhecimento é compreendido como um modo específico de ser do ser-em que não alcança um caráter fundamental em relação ao ser-no-mundo. A compreensão do conhecimento como um modo de ser é dependente de uma compreensão dos existenciais.

O quarto capítulo dirige a análise para o interior da analítica existencial, selecionando alguns elementos que aprofundam a relação da *decaída* e os principais existenciais. Assim, os existenciais *sentimento de situação* e *compreensão* são apresentados em suas referências ao conhecimento, as quais são interpretadas criticamente. Isto significa manter o contraponto entre a interpretação hermenêutico-ontológica e a interpretação tradicional da filosofia. O capítulo apresenta esta caracterização dos existenciais com o objetivo de abrir a investigação para um centramento na *decaída*. Os existenciais permitem a elaboração de um possível paralelismo entre a interpretação hermenêutico-ontológica de Heidegger e a interpretação metafísica. Desta maneira a temática, do conhecimento continua a sua contribuição para uma exposição das potencialidades da *decaída*.

O quinto capítulo expõe as características do existencial *decaída*. As suas formas específicas, o *Falatório*, a *Curiosidade* e a *Ambigüidade*, se referem ao modo como a *decaída* tematiza o *Dasein* cotidiano, e nesta análise são mostradas as formas correspondentes a cada divisão da *decaída*, que são a *tentação*, *tranquilização* e *alienação*. A *decaída* em *Ser e tempo* possui seis divisões internas. Estas se constituem indícios-formais que apontam os fenômenos da queda do *Dasein* em meio aos entes. A caracterização destas formas internas da *decaída* é a principal contribuição do capítulo, pois elas serão o pano de fundo para a explicação da estrutura de mobilidade do existencial.

O sexto relaciona a *decaída* com os existenciais em seu conjunto, tomando como orientação a estrutura do *cuidado*. Neste capítulo, é tratada a forma como a analítica existencial pode encaminhar a questão do conhecimento. Este encaminhamento encontra

determinados problemas que se acentuam com a ausência da *decaída* em um suposto paralelismo entre analítica existencial e os conteúdos provenientes da tradição. A explicação desta ausência deve ser enfocada no último capítulo.

O sétimo capítulo mantém a tensão entre a interpretação hermenêutico-ontológica, originada na analítica existencial, e a interpretação da metafísica, originadora do encobrimento do ser. O conhecimento mantém o mote principal desta tensão que envolve a relação do homem com o ser. A justificativa da sustentação do mote se encontra na própria época moderna da filosofia, diante disso, a justificativa mesma se remete mais profundamente para o estado atual da filosofia. Então, o debate da relação do homem com o ser, passa necessariamente por esta investidura moderna do tema do conhecimento. A *decaída* é o fator que se insere nestes debates das duas interpretações, ainda que a interpretação metafísica represente um conjunto de diversas elaborações diferenciadas. Todas elas, porém, se unem na identificação que mostra a ausência de tematização do cotidiano, com o conseqüente encobrimento do ser. O conjunto dos sete capítulos orienta, através de seus resultados parciais, uma resposta integral para as perguntas sobre a *decaída* apresentadas mais acima.

Optou-se por grafar em itálico os existenciais e os nomes relativos ao indícios-formais que estão subsumidos pelos existenciais. Além disso, grafou-se expressões das condições do si mesmo cotidiano, no anonimato (*Das Man*) do *Dasein*, para que a expressão meramente lingüística não fosse confundida com a expressão quando esta representa um constructo do processo argumentativo.

## 1 O MODO DE SER DO *DASEIN* COTIDIANO

A analítica existencial apresentada em *Ser e tempo* possui apenas duas seções. A primeira seção trata da constituição existencial do *Dasein* de uma forma estrutural, e a segunda seção trata do todo do *Dasein*, o que implica o seu fim e a temporalidade. Ambas seções são os desdobramentos da pergunta pelo ser e dos primados do *Dasein* em relação aos entes e ao ser. As duas seções procuram desenvolver de uma determinada forma a demanda preliminar e preparatória que surge como analítica existencial do *Dasein*, frente a interrogação ontológica. De modo resumido, a primeira seção, que é mais estrutural e estabelece as bases da analítica existencial, expõe os principais existenciais do *Dasein* e suas condições fundamentais. Assim, esta seção trata dos existenciais *sentimento de situação, compreensão, interpretação, discurso, decaída, angústia, medo, cuidado* e outros. Juntamente há de forma entremeadada o tratamento das condições existenciais do *Dasein*, as quais não exaustivamente podem ser nomeadas como: o ser-no-mundo, o ser-em, o ser-arrojado ao mundo, a condição de projeto, a ocupação no mundo, a absorção, a antecipação, entre outras. Estes elementos compõem uma primeira descrição do *Dasein*. Na seção seguinte do texto de *Ser e tempo*, estes elementos serão colocados em um horizonte de sentido e nisto compreendidos de forma específica.

Os existenciais, descritos na primeira seção de *Ser e tempo*, possuem uma relação dinâmica, a qual não segue necessariamente a mesma ordem de apresentação do texto. Embora *Ser e tempo* apresente primeiramente o *sentimento de situação*, não significa que exista uma precedência na relação com a *compreensão* ou com outros existenciais. Eles compõem um conjunto que está interligado sem uma ordem hierárquica a ser seguida. Logo, a relação entre eles se dá de forma associada, mediante uma tarefa de descrição da existência do *Dasein* e também através das condições existenciais que abrangem os componentes estruturais em de todos existenciais.

Cada existencial expõe uma descrição como um modo de ser específico do *Dasein*. Estes modos de ser se encontram na constituição hermenêutica e prévia do existir, quando o *Dasein* compreende a si mesmo e compreende o ser. Trata-se do ser-aí fático do *Dasein*, enquanto um ente que está aí, no mundo. O caráter hermenêutico-ontológico, prévio, constitui um fundo de sentido que o diferencia dos demais entes. Este fundo de sentido

somente será esclarecido na segunda seção de *Ser e tempo*, com a colocação do caráter finito do *Dasein* e sua temporalidade.

O *Dasein* possui muitos modos de ser, cada modo de ser do *Dasein* representando uma das possibilidades de existência do *Dasein*. Estas possibilidades de ser, enquanto formas específicas da existência, isto é, enquanto formas que expressam um “Como” fundamental do *Dasein*, são a matéria-prima dos existenciais. A analítica existencial, na primeira seção de *Ser e tempo*, busca apresentar os existenciais como formas estruturais da constituição fundamental do *Dasein*, enquanto ente existente que tem o ser-possível como tarefa<sup>8</sup>.

A divisão de *Ser e tempo* em duas seções mostra em primeiro lugar, um ordenamento de uma exposição complexa. A primeira seção apresenta estas estruturas descritivas que são os existenciais, e a segunda trata o horizonte onde estas estruturas se movimentam, seguindo o próprio movimento da vida fática do *Dasein*. O movimento se dá em um plano de sentido que é o horizonte da finitude. Este horizonte é um fundo hermenêutico e implica a circularidade e a compreensão da diferença entre ser e ente.

O horizonte somente pode ser um horizonte de sentido, porque, após a apresentação da constituição do *Dasein* através dos existenciais na primeira seção, se pergunta pela unidade estrutural do *Dasein* que é o *cuidado* e, uma vez alcançada esta unidade, pergunta-se pelo todo do *Dasein*. O questionamento da totalidade do *Dasein* implica o fim do *Dasein*<sup>9</sup>. O *Dasein* é um ente finito, e a finitude instaura a temporalidade dentro da vida fática. O *Dasein* é um ser-para, ele se movimenta para o seu fim, instaura-se assim uma específica temporalidade: ele é um ser finito, possui um fim. A partir da temporalidade se abre o horizonte de sentido ao qual se remetem os próprios existenciais. E neste horizonte eles se movimentam como estruturas descritivas. Este é um primeiro plano essencial do movimento na análise do *Dasein*. O segundo plano pode ser esclarecido através das relações implicadas no existencial *decaída*, isto será tratado mais adiante.

---

<sup>8</sup> Cf.: HEIDEGGER: “O *Dasein* é um ente que não é somente mais um ente entre os demais. O que o caracteriza onticamente é que, em seu ser, está em jogo o próprio ser.” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 16). (Grifos do autor).

<sup>9</sup> Cf.: HEIDEGGER: “Então surge a tarefa de introduzir ao *Dasein* inteiro no ter-se prévio [*Vorhabe*]. No entanto, isto significa: desenvolver primeiro, em geral, a pergunta sobre o poder-ser-inteiro deste ente. No *Dasein*, quando ele é, fica sempre algo pendente, que ele pode ser e será. A este resto pendente pertence o “fim” mesmo. O “fim” do ser-no-mundo é a morte. Este fim pertencente ao poder-ser, isto é, a existência

A divisão de *Ser e tempo* em duas partes é relativamente fácil, caso o leitor se oriente pelas duas seções publicadas. A palavra *ser* do título está relacionada com a primeira seção, e a palavra *tempo* com a segunda seção. Sob esta orientação, o *Dasein* está constituído pelo intervalo constante no título, entre a primeira palavra e a segunda. O *Dasein* é o “e” que no título apresenta a descrição de um campo ôntico-ontológico de um ente específico e, também, o campo da sua temporalidade. Assim, vida fática do *Dasein* nesta interpretação hermenêutico-ontológica, é constituída pelo *ser* e pelo *tempo*.

Uma outra divisão pode ser tentada dentro desta primeira seção. E esta outra divisão é uma hipótese específica desta tese. A divisão intentada tem um espectro bem mais reduzido. O seu campo divisório é menor, e sua configuração reflete o plano da obra. Esta divisão se situa apenas na primeira seção e realiza a diferença entre dois pequenos planos: em primeiro o plano os existenciais *compreensão* e *sentimento de situação*, juntamente com outros existenciais a eles associados, como a *interpretação* e o *discurso*. Este intervalo de temas corresponde aos §§ 28 a 34. O segundo plano é o da *decaída*, onde se apresentam as três formas constituintes (o *Falatório*, a *Curiosidade* e a *Ambigüidade*), corresponde aos §§ 34 a 38.

A divisão em dois pequenos planos se explica através de uma exploração da condição fundamental do *Dasein* de ser um ser-no-mundo. Quando o *Dasein* é concebido através dessa condição fundamental, o tema do mundo é enfrentado no que diz respeito ao Aí fático do *Dasein*, e isto significa na forma em que o Aí fático se apresenta no mundo. Assim, a divisão entre os intervalos dos parágrafos, conforme mencionado acima, não se explica integralmente pela função que desenvolvem cada um dos existenciais, nela implicados. Ela se explica por um fator que reage em todos existenciais presentes em ambos intervalos do espectro reduzido dessa divisão.

Este fator é proveniente não dos existenciais, mas do próprio mundo. Qual é este fator? O que a analítica existencial enfrenta nestes intervalos de parágrafos, já mencionados, é o cotidiano, um cotidiano que sempre se associa ao “Ser-em como tal”, título e tema do capítulo quinto. A letra “B” deste intervalo de parágrafos que trata: “O ser cotidiano do Aí e a *decaída* do *Dasein*” coloca em discussão o tema do cotidiano frente a

---

sempre limita e determina a totalidade possível do *Dasein*”. (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 310-311).

condição fática do ser-em do *Dasein*. Assim surge a *decaída* como forma de tematização de um fator que é o cotidiano e que advém à própria analítica existencial por causa da condição de ser-no-mundo.

Desta forma é possível afirmar que a *decaída*, enquanto um componente ontológico da descrição do ente *Dasein*, surge para expressar um plano anterior de constituição existencial desse ente, mas o expressa de uma forma diferente. Este plano anterior remete à primeira parte da divisão (§§ 28 a 34), entre os intervalos mencionados. Trata-se de um plano mais fundamental que toma a estrutura do *Dasein* em sua constituição hermenêutica ontológica-existencial. Basicamente, os existenciais que dominam o primeiro pequeno plano são a *compreensão* e o *sentimento de situação*. Em contrapartida, a *decaída* surge na divisão seguinte (§§ 34 a 38), em um outro plano gerado pela tematização do cotidiano. A *decaída* expressa justamente o *Dasein* cotidiano refletindo o plano anterior que, como constituição fundamental do aí do *Dasein*, tem o papel condicionante<sup>10</sup>. O plano fundamental e anterior à *decaída* é um plano do aí do *Dasein*, do ser-em, portanto também anterior ao cotidiano, representa o ter-se prévio do *Dasein*, isto é, o seu caráter de um *a priori* existencial. Isto não implica que a *decaída*, enquanto existencial em si, seja derivada, apenas o que ela expressa, o cotidiano, se mostra como uma forma do ter-se prévio do *Dasein*.

A *decaída*, assumindo a tarefa da analítica existencial, estabelece uma descrição do ser-aí do *Dasein* na cotidianidade do mundo. O existencial procura explicitar as formas em que o *Dasein* se apresenta no modo de ser cotidiano. Nesta exposição da *decaída* recuperam-se os elementos tratados em parágrafos anteriores do *sentimento de situação* e da *compreensão*. Não somente estes elementos são recuperados, mas também aqueles ainda mais anteriores, relativos à descrição do si-mesmo do *Dasein* e que resultaram na descrição do “quem” do *Dasein* como o *impessoal*, estes foram construídos pelos §§ 25 até o 27.

Esta reunião de elementos faz com que a *decaída* seja considerada uma forma de interface da analítica existencial com o cotidiano, trata-se de uma tematização do cotidiano. A tematização mesma do cotidiano possui implicações que serão exploradas no capítulo

---

<sup>10</sup> Cf.: HEIDEGGER: “[...]. O *Dasein* somente pode cair, porque nele está em jogo o ser-no-mundo através do compreender e do *sentimento de situação*. Inversamente, a existência *própria* não é nada que paire em suspenso sobre a cotidianidade *decaída*, mas sim, existencialmente, uma maneira modificada de assumir a

seguinte. A divisão, em espectro menor, de dois planos dentro da mesma seção encontra no cotidiano o seu fator de cisão. Embora a cisão possa ser compreendida apenas instrumentalmente como uma forma de organizar a leitura de *Ser e tempo*, ela possui uma importante demanda que deriva da relação entre a própria analítica existencial e o foco do estar-aí no mundo. A *decaída*, colocada na segunda parte desta pequena divisão, possui uma ligação com os outros existenciais da analítica, o que lhe impede de ser totalmente subsumida pelo conteúdo do próprio cotidiano que está a tematizar. Ela carrega para dentro do cotidiano a interpretação ontológico-existencial que percorre todo *Ser e tempo*. Ela se destaca dos demais existenciais por tratar diretamente de uma dimensão específica do ser-no-mundo, que é a da cotidianidade, e, assim, abre a cotidianidade para os demais existenciais. Esta é uma forma de compreender a importância do viver fático cotidiano dentro da analítica existencial e mostrar como se articula a sua análise.

A cotidianidade é o plano em que o *Dasein* imediata e regularmente se apresenta. As análises da constituição existencial do *Dasein* através dos principais existenciais, como *compreensão* e *sentimento de situação*, são transportadas para o âmbito da cotidianidade, através das suas relações com a *decaída*. O cotidiano também se faz presente na dimensão da temporalidade, onde os existenciais são retomados. Entre estes existenciais, estão os que dão forma ao *cuidado*, enquanto ser do *Dasein*, os que constituem a unidade estrutural. A composição triádica que compõe o *cuidado* inclui a *decaída* como um elemento importante. Ela traz o estar-junto-aos-entes, do cotidiano do *Dasein*, ao ser estrutural que é o *cuidado*. Assim, o estudo da cotidianidade penetra também na temporalidade, pois está relacionada com o ser, com a unidade do *Dasein*. Ela está associada a composição antecipadora da tríade do *cuidado*. A *decaída* é um elemento indispensável da cotidianidade unida à temporalidade.

A *decaída* está direcionada para o tratamento do âmbito ôntico onde o *Dasein* está no modo de ser da ocupação. Direcionada para esta descrição, onde assume um caráter de impropriedade ou de ocultamento da compreensão do ser, a *decaída* não é absolutamente retida nesta dimensão. O propósito da analítica existencial é a análise de um ente que compreende o ser, e isto, também, reveste a *decaída* de um elemento ontológico que é um dos eixos do processo de descrição. Na medida em que é compreendida em sua acepção

---

cotidianidade.” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 238). (Grifos do autor).

ontológica, a *decaída* torna-se um modo de ser. Este modo de ser expressa o “é” específico do *Dasein*, quando ele dá as costas para si mesmo, em fuga dentro do cotidiano. Aqui se mostra o ser-em, compreendido como integrante de uma definição de “*Dasein* cotidiano”. Quando Heidegger realiza uma tematização desse ser-em do *Dasein*, ele faz esta divisão através das letras A e B: “(A) A constituição existencial do Aí” e “(B) O ser cotidiano do Aí e a *decaída* do *Dasein*”. Essa divisão mostra a importância da divisão que se remete diretamente ao cotidiano, reforçando assim a hipótese apresentada do cotidiano como fator divisório no capítulo quinto.

Estes dois tratamentos da “constituição existencial” e do “ser cotidiano” estão dentro da proposta da analítica. Neste caso, se trata de uma recuperação do agir do *Dasein* dentro da cotidianidade, e os elementos da faticidade do *Dasein*, descritos pelos existenciais anteriores, não são desprezados. Eles são compreendidos de uma forma que contemple a condição de ser-no-mundo, mas agora no âmbito cotidiano. Após os parágrafos da letra A e B, como intervalos de uma pequena divisão, *Ser e tempo* apresenta a descrição da *angústia* e do *cuidado* no capítulo seguinte. E, depois, o tema da verdade como pressuposição e desvelamento.

Os existenciais *angústia* e *cuidado* também devem ser contextualizados a partir do âmbito cotidiano. A *angústia* retira o *Dasein* de seu estado decaído, ela permite a passagem do *Dasein* do modo de ser da ocupação para o modo de ser da compreensão autêntica do ser, retirando o *Dasein* de sua impropriedade<sup>11</sup>. O *cuidado* é a maneira de conceber o todo estrutural do *Dasein* na forma da antecipação. Esta forma da antecipação é um outro existencial e não aquele da preocupação, característica da ocupação do *Dasein* no âmbito da cotidianidade. Estes dois existenciais do capítulo seguinte, o sexto, reforçam a importância dos anteriores da pequena divisão do capítulo quinto, de forma que a analítica não é diminuída no que diz respeito ao âmbito cotidiano justamente por tomar o cotidiano como tema e fator da divisão entre a “constituição existencial” (A) e o “ser cotidiano” (B).

O papel da *decaída* pode ser ressaltado em uma direção diferente de um mero isolamento e destaque a partir do cotidiano como fator divisório. Ela é a forma da própria

---

<sup>11</sup> Cf.: HEIDEGGER: “Somente a *angústia* dá a possibilidade de uma abertura distinguidora, porque ela isola. Este isolamento retira o *Dasein* de sua *decaída* e lhe torna manifesto a propriedade e impropriedade, enquanto possibilidades de seu ser”. (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 253).

analítica existencial alcançar o mundo do *Dasein*, de alcançar o “mundo” onde o *Dasein* imediata e regularmente se aferra<sup>12</sup>. Sendo o objetivo da analítica existencial uma descrição do *Dasein* ôntico-ontológica no mundo. Essa descrição é iniciada por um contexto existencial, onde o *Dasein* é arrojado-ao-mundo e possui uma determinada compreensão do ser que lhe abre para as diferentes possibilidades de ser, através das quais ele se projeta. Trata-se aqui da condição de projeto, contida no poder-ser essencial do *Dasein*, e descrita pelo existencial *compreensão* e da condição de arrojado do *sentimento de situação*. Este contexto existencial, circunscrito pelo *sentimento de situação* e pela *compreensão* não é suficiente para descrever a existência do *Dasein* na forma em que ele se apresenta imediata e regularmente no mundo. O aferrar-se ao mundo desta forma então significa o elemento impulsionador de uma descrição da cotidianidade, onde então disso surge a necessidade de mais um existencial: a *decaída*. Isto é expresso assim em *Ser e tempo*:

Na primeira referência ao ser-no-mundo, enquanto constituição fundamental do *Dasein* e, da mesma forma, na caracterização de seus constitutivos momentos estruturais, permaneceu, na análise da *constituição* do ser, não considerado o modo de ser fenomênico. Certamente, descreveram-se os possíveis modos fundamentais da ocupação e solicitude, entretanto a pergunta sobre seus modos cotidianos ficou não discutida. Também se mostrou que o ser-em é totalmente diferente de apenas um confronto contemplativo ou ativo, isto é, de um estar-aí-juntos de um sujeito e um objeto. Não obstante, ficou a aparência de que o ser-no-mundo atua como uma armação rígida, dentro da qual se desenrolam os possíveis comportamentos do *Dasein* em relação ao mundo, sem se tratar esta “armação” em seu ser. Mas esta suposta “armação” em si mesma contribui com o modo de ser do *Dasein*. O modo existencial do ser-no-mundo apresenta-se no fenômeno da *decaída*.<sup>13</sup>.

O estudo do cotidiano é importante no contexto mais estrito da própria demanda da analítica existencial, porque assim é possível alcançar a forma como o mundo se apresenta em relação ao ser-em do *Dasein*. O ser-em do *Dasein* encontra o seu destaque e tematização mais completa através do ser-no-mundo<sup>14</sup>. Não há como, nem é compatível com o propósito da analítica existencial, deixar de lado esta

<sup>12</sup> Cf.: HEIDEGGER: “O ser-no-mundo como ocupação está *absorto* no mundo em que se ocupa.” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 82). (Grifos do autor).

<sup>13</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 234. (Grifos do autor).

<sup>14</sup> Na apresentação de alguns conceitos importantes como ser-aí e ser-no-mundo, onde ambos estão relacionados com o *cuidado* e a liberdade, Günther Figal afirma: “[...], todo ‘ser junto a um mundo’ é um ‘ser-no-mundo’, mas não o inverso, e será preciso mostrar como esse contexto fundacional precisa ser pensado. Como é fácil perceber que a familiaridade do ‘ser junto a um mundo’ corresponde à ‘cotidianidade’, é aconselhável começar por ela.” (FIGAL, G. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 70). (Grifos do autor).

tematização do cotidiano<sup>15</sup>. A própria eleição do tema a respeito do mundo, como um ponto importante para a filosofia, conduz a analítica existencial por este caminho. Nesta direção à faticidade da existência e ao mundo como tema filosófico, compreendido a partir da condição de ser-no-mundo, se mostram elementos que influenciaram a formação filosófica de Heidegger, como a hermenêutica de Dilthey, a filosofia da vida e a reflexão de São Paulo e São Agostinho.

O ser-aí fático do *Dasein* possui uma anterioridade ao modo de ser *Dasein* no cotidiano que permanece implícita. Os existenciais *compreensão* e *sentimento de situação* procuram dar forma para esta anterioridade, ao se fixarem na condição do ser-aí fático. Esta anterioridade pode ser compreendida no ter-se a si mesmo do *Dasein* como um momento prévio. Neste momento prévio, o *Dasein* está sempre projetando suas possibilidades de ser e, ao mesmo tempo, sempre já está afetado de uma determinada maneira. A faticidade revela o *Dasein* como arrojado ao mundo, como projeto projetado, que sempre se projeta de novo em um poder-ser fundamental. O *Dasein* se projeta, ultrapassando a si mesmo e os demais entes em um movimento de transcendência. É após o estabelecimento desta dimensão hermenêutica, prévia e condicionante, que entra a tematização do cotidiano que é o campo imediato onde o *Dasein* se encontra arrojado.

Frente ao *Dasein* cotidiano, é necessária uma outra forma de compreensão que seja o ponto de concentração da análise<sup>16</sup>. Assim, pode-se dizer que o ponto de concentração prévio da dimensão hermenêutica estava determinado pela relação dos existenciais *compreensão* e *sentimento de situação*. Agora, através da condição de ser-no-mundo, na análise do mundo cotidiano se exige um outro ponto de concentração<sup>17</sup>. Quais são as formas

<sup>15</sup> Aqui seguimos a mesma interpretação de Figal quando ele afirma: “Se quisermos compreender o que Heidegger tem em vista com a expressão ‘ser-no-mundo’, nos veremos inicialmente remetidos para a sua explicação do ‘em’ presente nesta fórmula. [...] A partir da derivação heideggeriana do ‘em’ (*in*) resulta, portanto, uma primeira determinação do ‘ser’ citado na fórmula, ‘ser-em’ significa: construir, empreender (*colo*), e, em verdade, de uma tal maneira que esses modos de comportamento são levados a termo como morar, permanecer (*habito*), e são determinados por uma escolha do que é a cada vez apreciado (*diligo*)”. (FIGAL, G. **Martin Heidegger**: fenomenologia da liberdade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 70).

<sup>16</sup> Cf.: HEIDEGGER: “A *compreensão* pode se colocar, primeiramente, no descerramento do mundo, isto significa, o ser-aí pode se compreender imediata e regularmente a partir do seu mundo. Ou, por outro lado, a compreensão se lança primeiramente no interior do ter-vontade-em-virtude-de, isto é, o ser-aí existe como ele mesmo” (HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 194). Neste caso, o “mesmo” do ser-aí é o “si-mesmo” tematizado pelo *impressoal* (*Das Man*).

<sup>17</sup> Cf.: HEIDEGGER: “A apresentação fenomenológica do ser do ente imediatamente encontrável se realiza sob o fio condutor do ser-no-mundo, o qual nós também denominamos *a lida* no mundo *com* o ente intramundano. A lida tem já se dispersado em uma multiplicidade de modos do ocupar-se. [...] A pergunta fenomenológica se dirige primeiramente para o ser do ente encontrável em tal ocupação. Para assegurar o ver aqui requerido, torna-se necessária uma observação prévia de caráter metodológico.” (HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 90).

do *Dasein* cotidiano? Estas formas podem ser expressas sob o título de indícios-formais, os quais orientam metodologicamente a investigação fenomenológica de todo o conjunto descritivo do *Dasein* em *Ser e tempo*. Estas formas específicas estão subsumidas na *decaída* e são descritas pela tríade: *fatalório*, *curiosidade* e *ambigüidade*, as quais não são tratadas especificamente neste capítulo, mais em outro capítulo dessa mesma tese.

A *decaída* é uma forma de análise da cotidianidade que mantém o foco geral da analítica existencial dentro da condição prévia fundamental da existência do *Dasein*. Ela aponta para o ponto de concentração anterior, mostrando a dimensão hermenêutica do *Dasein*, mas se remete à ótica do ser cotidiano do *Dasein*. Segundo este enfoque baseado no cotidiano, a *decaída* torna-se efetivamente um novo ponto de partida em relação à análise do *Dasein*. Ela é o outro ponto de concentração, permitindo a retomada dos demais existenciais anteriores e reforçando, através da sua tematização, as principais condições existenciais do *Dasein*. Entre as quais, a relação de sua perda, a fuga de si mesmo, a improprriedade e propriedade, a autenticidade e inautenticidade. A cotidianidade, na forma em que é exigida na exposição em *Ser e tempo*, está direta e indiretamente relacionada com a *decaída*. Em muitas passagens sobre a temporalidade do *Dasein*, a *decaída* permanece implícita.

A cotidianidade é uma situação hermenêutica que trata do *Dasein* no mundo. A forma como Heidegger compreende o uso da expressão “mundo” é diferenciada através de diferentes alternativas. Ele afirma que a escrita da palavra “mundo” em *Ser e tempo*, colocada entre aspas, deve ser compreendida como um conceito ôntico que signifique “a totalidade do ente que pode estar-aí dentro do mundo”<sup>18</sup>. E, em outra forma de escrita, o mundo, sem o uso de aspas, significa o conceito ontológico da mundanidade<sup>19</sup>. Isto é, o mundo enquanto mundo. Esta mundanidade do mundo que, concebida ontologicamente, é encontrada na *angústia*<sup>20</sup>. A *angústia* faz com que o *Dasein* passe do âmbito ôntico para o âmbito ontológico da *compreensão*. Estes dois âmbitos, relacionados com o *sentimento de*

<sup>18</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 87.

<sup>19</sup> Cf.: HEIDEGGER: “‘Mundanidade’ é um conceito ontológico e se refere à estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo.” (*Ibidem*, p. 86).

<sup>20</sup> Cf.: HEIDEGGER: “No ante-que da angústia se torna manifesto o ‘não é nada e o não está em parte alguma’. A rebeldia do ‘nada e em parte alguma’ intramundano significa fenomenicamente: *o ante-que da angústia é o mundo enquanto tal*. A completa falta de significatividade que se manifesta no ‘nada e em nenhuma parte não significa uma ausência de mundo, mas sim quer dizer que o ente intramundano é em si mesmo tão insignificante que, em virtude desta *falta de significatividade*, segue-se impondo, unicamente, a mundanidade do mundo”. (*Ibidem*, p. 248). (Grifos do autor).

*situação* e a *compreensão*, delineiam o eixo da analítica existencial. A forma diferenciada da palavra “mundo” em *Ser e tempo*, com o uso de aspas, expressa o contexto da cotidianidade. O *Dasein* possui um modo de ser na cotidianidade, que está relacionado ao “mundo” com os entes. Este modo de ser expresso pela *decaída* procura manter a análise do *Aí do Dasein* em uma forma já aprofundada por outros existenciais: a *compreensão e sentimento de situação*. Neste “mundo” que se traduz por um conceito ôntico, o *Dasein* é compreendido através da expressão “*Dasein* cotidiano”. Na cotidianidade, o *Dasein* dentro do “mundo” cotidiano mostra determinados indícios que são explicitados pelas formas mais específicas da *decaída*. Esses indícios possuem sua sustentação neste modo de ser cotidiano. O *Dasein* se encontra absorvido e ocupado em meio aos entes. E o esclarecimento das características de imediatez e regularidade somente é possível através da dimensão hermenêutica prévia e subjacente, desenvolvida nos existenciais *compreensão e sentimento de situação*.

Há uma relação entre as diferentes condições existenciais, as quais são divididas pelo mundo cotidiano. É a partir do plano hermenêutico prévio que os indícios da imediatez e da regularidade podem ser interpretados, mas somente serão interpretados dentro do plano que não é o hermenêutico, a partir do cotidiano, pois é neste último plano que o *Dasein* imediata e regularmente se encontra. Essa direção é uma exigência oriunda do próprio tema do mundo<sup>21</sup>, contida na própria analítica e, através da *decaída* retorna-se, às avessas, a uma forma do plano hermenêutico subjacente. Assim, o *Dasein* pode emergir ao encontro de si mesmo na *angústia*, pois o cotidiano também é tematizado. Através da *decaída*, o cotidiano é abarcado pela analítica.

A imediatez e a regularidade do *Dasein* cotidiano são descritas, de forma ampla, no modo da indiferença. A descrição é ampla, porque a imediatez e a regularidade estão também relacionadas com o ente intramundano (*vorhandenen*) e com o ente útil (*zuhandenes*), ambas formas de estar-aí dos entes no mundo. A indiferença que caracteriza a imediatez e a regularidade expressa também a cotidianidade como medianidade. A passagem de *Ser e tempo* que refere a interligação destes elementos iniciais reafirma o modo de ser do *Dasein* enquanto possibilidade. Isso nos permite retomar o existencial

---

<sup>21</sup> Cf.: “Deve-se examinar o ser-no-mundo cotidiano, na base fenomênica deste, para se chegar a algo assim como um olhar sobre o mundo.” (HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 89).

*compreensão* em sua condição de projeto e poder-ser fundamental, mas agora vinculada ao modo de interpretação cotidiano:

O *Dasein* se determina enquanto ente sempre desde uma possibilidade, a qual ele é, e isto significa que ele se compreende em seu ser de alguma maneira. Este é o sentido formal da apreensão da existência do *Dasein*. Mas, nisto, para a interpretação *ontológica* deste ente, permanece para se desenvolver a indicação da problemática de seu ser, partindo da existencialidade de sua existência. O que, não obstante, não significa construir o *Dasein* a partir de uma possível idéia concreta da sua existência. Justamente no começo da análise, o *Dasein* não deve ser interpretado pela diferença de um existir determinado, mas sim deve ser posto a descoberto em sua indiferente imediatez e regularidade. Esta indiferença da cotidianidade do *Dasein não é um nada*, mas um caráter fenomênico positivo deste ente. A partir deste modo de ser e retornando a ele, está todo existir, como ele é. Nós denominamos esta indiferença do *Dasein medianidade*<sup>22</sup>.

A cotidianidade é um “fenômeno positivo” do *Dasein*. Desta mesma forma, a *decaída* também será considerada um fenômeno positivo na descrição do absorver-se no mundo. Há na cotidianidade do *Dasein* e na *decaída*, tomados ambos como fenômenos positivos, uma tentativa de retorno ao existir tal como ele é. A interpretação ontológica deste “fenômeno positivo” procura colocar em suspenso outras interpretações filosóficas possíveis. A positividade dos fenômenos impede um mal entendimento da *decaída* como significando um conteúdo moralista ou religioso. Estas outras interpretações possíveis obscurecem o caráter positivo da indiferença e com isso desviam o estudo da medianidade.

A cotidianidade do *Dasein* traz consigo um ocultamento da compreensão do ser. Mas o *Dasein* cotidiano se perde somente parcialmente (não se perde totalmente<sup>23</sup>) no modo de ser que oculta. O *Dasein* sempre possui uma compreensão, mesmo que confusa ou indeterminada. Além disso, o *Dasein* cotidiano é parte da condição de ser-no-mundo, ele se movimenta, no mundo e, este mundo é o cotidiano. Não há uma separação entre a condição fundamental de ser-no-mundo e o ser cotidiano. Isso Heidegger afirma explicitamente no § 14: “O ser-no-mundo e, por conseguinte também o mundo, devem se converter em tema da analítica no horizonte da cotidianidade média, como o mais próximo modo de ser do *Dasein*”<sup>24</sup>. Portanto, não há uma perda de si mesmo, através da qual o *Dasein* escape da sua

<sup>22</sup> HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 58.

<sup>23</sup> Cf.: HEIDEGGER: “Parece, sem dúvida, que em nossa rotina cotidiana, estamos presos sempre apenas a este ou àquele ente, como se estivéssemos perdidos neste ou naquele domínio do ente. Mas, por mais disperso que possa aparecer o cotidiano, ele retém, mesmo que vagamente o ente numa unidade de totalidade”. (HEIDEGGER, M. O que é metafísica? In: HEIDEGGER, M. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 38).

<sup>24</sup> HEIDEGGER, op. cit., p. 89.

dimensão hermenêutico-ontológica, arrojado ao mundo, compreendendo o mundo e a si mesmo já de uma forma afetada (*compreensão e sentimento de situação*).

A *decaída*, enquanto tematização do cotidiano, se mantém como um modo específico dessa condição de ser-no-mundo. Como é estabelecida uma relação entre ser-no-mundo e a cotidianidade do *Dasein*, a importância mesmo da *decaída* se destaca como a demonstração desta relação. Trata-se da exploração de um contexto em que o *Dasein* se manifesta a partir da sua forma mais imediata e regular. O universo ôntico do “mundo” cotidiano e a indiferença que está neste se apegar imediata e regularmente, com a medianidade resultante, não impedem o *Dasein* de enfrentar a carga que lhe é imposta pela própria existência. Isto também reflete uma influência de Santo Agostinho, na qual Heidegger compreende a existência como um problema que o *Dasein* se coloca a si mesmo<sup>25</sup>: a existência é uma carga a suportar. No *Dasein* predomina sempre uma compreensão do ser, parte do problema que lhe é imposto. E a cotidianidade não está isenta da compreensão do ser:

Se ser-no-mundo é uma constituição fundamental do *Dasein* no que este se move, não somente em geral, senão especialmente no modo da cotidianidade, portanto, esta condição de ser-no-mundo deverá ser experimentada já, desde sempre, em uma maneira ôntica. Um total encobrimento seria incompreensível, posto que o *Dasein* dispõe de uma compreensão de ser, sobre si mesmo, por mais indeterminada que ela seja<sup>26</sup>.

O *Dasein* se movimenta na cotidianidade e, sob a principal orientação que é a *decaída*, este movimento é tematizado. A *decaída* é o existencial que Heidegger denominará como um conceito ontológico de movimento. O movimento na cotidianidade é uma outra forma de referir o movimento descrito pelo existencial em suas três formas: o *falatório*, a *curiosidade* e a *ambigüidade*. O caráter do “mover-se” por parte do *Dasein* se identifica com o próprio existir. Além desta característica existencial do movimento, uma outra se mostra na cotidianidade, que é a indeterminação do *Dasein* na indiferença da medianidade. A indeterminação da medianidade é diferente da indeterminação do mundo enquanto mundo, na mundanidade referida no existencial *angústia*<sup>27</sup>, onde há uma condução para o nada. A indeterminação do cotidiano é uma indeterminação a partir do

<sup>25</sup> Cf.: HEIDEGGER: “A pergunta sobre a existência é uma ‘incumbência’ ôntica do *Dasein*”. (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 17).

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>27</sup> Cf.: HEIDEGGER: “Para a compreensão da articulação da fuga cadente do *Dasein* diante de si mesmo, deve-se trazer à memória o ser-no-mundo enquanto constituição fundamental deste ente. *O ante-que da*

ôntico, onde *Dasein* se relaciona com o “mundo” no movimento de fuga de si, manifestando-se através das três formas da *decaída* já indicadas.

A cotidianidade é o plano onde o *Dasein* se compreende todos os dias<sup>28</sup>. Esta compreensão não somente é caracterizada pelos existenciais já referidos acima, mas também por se constituir em uma determinada interpretação do *Dasein*. A referência de que seja uma interpretação do *Dasein* vai além do âmbito do dia a dia. A interpretação que o *Dasein* realiza em seu estado decaído alcança a própria tradição da filosofia e a interpretação vigente nas ciências. Neste caso, a interpretação daquilo que cerca o *Dasein* é compreendido pela tradição e pelas ciências como uma “realidade”. Assim, a cotidianidade alcança uma dimensão em que é tratada pela tradição, principalmente sob uma deficiência a respeito do tema do mundo, isto é, o mundo compreendido como tema filosófico. Por isso, colocar o tema da realidade no modo em que Heidegger o coloca em *Ser e tempo* é estabelecer tanto um parâmetro de crítica da ciência e tradição filosófica, como continuar a exposição do próprio tema da cotidianidade necessário à analítica.

No § 43 de *Ser e tempo*, Heidegger apresenta o tema da realidade com base nos existenciais anteriormente expostos. Ele se refere diretamente à *compreensão e decaída*, para em seguida mostrar como a forma de interpretar o ente intramundano é sobrevalorizada em detrimento do ente prontamente-à-mão. A partir deste detrimento do prontamente-à-mão se instaura a *res* (coisa) que constitui a “realidade”. O que está-aí passa a ser o que “realmente” está-aí. O “aí” passa a ser a presença. A passagem que trata isso é a seguinte:

Simultaneamente, a interpretação do compreender mostrou que o *Dasein* já tem se extraviado imediata e regularmente na compreensão do “mundo”, segundo o modo de ser da *decaída*. E, também, ali onde não se trata somente da experiência ôntica, mas inclusive da compreensão ontológica, a interpretação do ser se orienta, em primeiro lugar, pelo ser do ente intramundano. O ser do ente prontamente-à-mão é passado por alto e, assim, o ente é concebido como um conjunto de coisas (*res*) que estão aí. O *ser* recebe o sentido de *realidade*. A substancialidade se converte na determinação fundamental de ser. E, correspondendo a este extraviamento da compreensão do ser, também a compreensão ontológica do *Dasein* se extravia no horizonte deste conceito de ser. O *Dasein*, como qualquer outro ente, também está *realmente* aí. Assim, o ser em geral recebe o sentido de *realidade*. O conceito de realidade tem, então, uma

---

*angústia é o ser-no-mundo enquanto tal.*” (HEIDEGGER, op. cit., p. 247, grifos do autor). E, também: “O ante-que da *angústia* é inteiramente indeterminado” (*Ibidem*, p. 247).

<sup>28</sup> Cf.: HEIDEGGER: “A cotidianidade se refere, evidentemente, ao modo de existir em si do *Dasein* ‘todos os dias’. [...] primeiramente, o termo cotidianidade significa um determinado *como* da existência: o que domina o *Dasein* durante toda a sua vida”. (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 490).

prioridade peculiar na problemática ontológica. Esta prioridade desvia o caminho em direção a uma genuína analítica existencial do *Dasein* e, inclusive, impede de se dirigir o olhar até o prontamente-à-mão que está dentro do mundo. Finalmente ela empurra a problemática do ser em geral numa direção extraviada. Os demais modos de ser são determinados negativa e privativamente em relação à realidade<sup>29</sup>.

O *Dasein* na cotidianidade se relaciona com o ente intramundano, mas a sua relação com o ente prontamente-à-mão é mais dificultada por esta concepção de realidade. Pois no ente prontamente-à-mão é o ente útil que somente será tematizado pelo *Dasein* através de uma chamatividade, isto é, do chamar a atenção do *Dasein* para um caráter de prontamente-à-mão, e, assim, para o ser do prontamente-à-mão. A realidade já subsume esta chamatividade do ente, ocultando-a.

A não chamatividade que, em geral, carrega todo ente útil é uma forma de manter o *Dasein* absorvido na ocupação. A cotidianidade apresenta ao *Dasein* o ente intramundano e, a partir desse, *Dasein* é absorvido. Mas o cotidiano possui outros entes, entre eles outros entes que são também *Dasein* no modo do (*Mit-sein*), o que o conduz ao impessoal (das *Man*) implica uma relação. E, além disso, os entes úteis estão no mundo denominados de entes prontamente-à-mão. Estes entes possuem o potencial de chamatividade que pode abrir o *Dasein* para seu entorno (*Umsicht*), permitindo que ele modifique a sua visão no modo de ser ocupado<sup>30</sup>.

A interpretação tradicional da filosofia a respeito do “em torno” do *Dasein* é referida, quando Heidegger afirma que “O conceito de realidade tem, então, uma prioridade peculiar na problemática ontológica” (citação *supra*). Neste caso, a tradição está assumindo uma determinada interpretação que tem conseqüências que refletem uma deficiência, como por exemplo, no tratamento do tema do mundo. Assim, a analítica existencial se coloca como uma interpretação com fundamentos ontológico-existenciais e com todas as conseqüências decorrentes desta orientação. A partir disso, a analítica existencial pode ser considerada uma forma de ultrapassar a “realidade” em sua possível consideração unilateral

<sup>29</sup> HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 266-267. (Grifos do autor).

<sup>30</sup> Trata-se de uma liberdade que o ser do ente daquilo que está no mundo tem em relação à ocupação e em relação ao modo de sair da ocupação. No caso do ente prontamente-à-mão, este sair da ocupação se dá pela chamatividade de todo útil, quando o útil se revela inútil. CF.: HEIDEGGER: “A análise feita até aqui mostrou que o que comparece intramundamente, em seu ser, fica livre para a circunvisão ocupada. Em que consiste este prévio deixar em liberdade?” (HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 111).

a respeito do ente intramundano. Isto significa que a interpretação hermenêutica ultrapassa também a sobrevalorização do intramundano no plano do cotidiano. A analítica existencial abre um campo diferenciado:

Por isso, não apenas a analítica do *Dasein* mas também a elaboração da pergunta pelo sentido do ser em geral devem ser desvinculados da orientação unilateral do ser no sentido da realidade. É necessária a demonstração: a realidade não é somente *um* modo de ser *entre* outros, mas, sim, ontologicamente se encontra em uma conexão de fundamentação com o *Dasein*, o mundo e o prontamente-à-mão. Esta demonstração demanda uma discussão aprofundada do *problema da realidade*, de suas condições e limites<sup>31</sup>.

Quando Heidegger se refere à realidade como um modo de ser, ele não está negando que esta forma de interpretar a coisa (*res*) como realidade não seja originada de um modo de ser específico. Ele está afirmando que esta interpretação deve ser aprofundada para além de sua unilateralidade. Isto significa realizar o aprofundamento que retome não só a estruturação do *Dasein* como um ente diferente dos demais em seus modos de ser, mas que retome também a dimensão existencial do ente prontamente-à-mão. Então a forma de interpretar o mundo, subsumida na unilateralidade da realidade, é apenas um modo de ser do *Dasein*, onde, através da analítica existencial, é possível ser tematizada como o modo da *decaída*. Isto significa que, na construção desta “realidade”, o *Dasein* parte do “mundo” em seu sentido ôntico, extraviando a sua compreensão do ser. A substancialidade se torna a principal determinação desta interpretação unilateral do mundo.

O fato de ser uma interpretação é importante, pois indica um determinado ponto de partida que está implícito. A interpretação ontológico-existencial permite a tematização da interpretação tradicional da realidade como um modo de ser da *decaída* e, nisto, é compreendida como outro ponto de partida, originado na situação hermenêutica do *Dasein*.

A interpretação tradicional tem o seu ponto de partida no ente intramundano e, por isso, na consideração da coisa como algo que está-aí, presente, como elemento da realidade. Não há nesta interpretação um aprofundamento do que significa o estar-aí de algo, nem a tematização do mundo onde estão “presentes” as coisas. Sob a perspectiva da analítica existencial, a interpretação tradicional é localizada no modo de ser da *decaída*: o *Dasein*

---

<sup>31</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 267. (Grifos do autor).

compreende o ser de forma inautêntica e está em fuga de si mesmo<sup>32</sup>, dando as costas para si. O Dasein não é considerado hermeneuticamente como “estando-aí”, mas apenas como um dado real.

Diante desta discussão aberta pela realidade, o ponto principal é a ligação da interpretação do “mundo” na interpretação ontológica tradicional com a *decaída*. Pois esta também tematiza o “mundo” ôntico, embora com outros propósitos e de outra forma. Diante disso, Heidegger discute o caráter de prioridade da realidade, reforçando a situação ontológico-existencial elaborada na analítica existencial, veja-se a seguinte passagem:

[...] *todos* os modos de ser do ente intramundano estão ontologicamente fundados na mundanidade do mundo e com isso no fenômeno do ser-no-mundo. A partir disso condiz esta conclusão: a realidade não tem uma prioridade entre os modos de ser do ente intramundano e nem poderia caracterizar ontologicamente de forma adequada o mundo e o *Dasein*<sup>33</sup>.

A partir da interpretação desenvolvida em *Ser e tempo*, a realidade é considerada como uma questão a ser resolvida. As características dessa questão diferenciam-se da maneira tradicional de tratamento como, por exemplo, a discussão sobre a existência de um mundo exterior. O tema da realidade assume o ponto de partida hermenêutico-ontológica que o próprio texto de *Ser e tempo* progressivamente expõe. Há determinados conceitos importantes que são orientadores desta exposição em geral, como por exemplo, o *Dasein*, a compreensão do ser, as estruturas (existenciais) do *Dasein*, a sua diferença com relação aos outros entes no mundo, o seu ser que é o *cuidado*, a sua essência e, nisso também, a sua substância. A referência à expressão substância remete à própria crítica de Heidegger em relação ao tratamento tradicional do tema conforme mencionado anteriormente: “O *ser* recebe o sentido de *realidade*. A substancialidade se converte na determinação fundamental de ser”<sup>34</sup>. Em *Ser e tempo*, a substancialidade é como centrada na relação entre *Dasein* e mundo. Substância é referida ao *Dasein*, onde *Ser e tempo* diz que a substância do *Dasein* é a existência. Assim se inicia uma destruição do conceito tradicional de substancialidade, o qual sustenta determinadas interpretações sobre da realidade. A partir da substancialidade e da consideração da existência do *Dasein* como a sua substância, a discussão dirige-se para o

<sup>32</sup> Cf.: HEIDEGGER: “Nesta fuga, o *Dasein* justamente *não* se coloca frente a si mesmo. O abandono de si mesmo, correspondente à *decaída*, o conduz para longe de si.” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 245. (Grifos do autor).

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 280. (Grifos do autor).

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 266-267. (Citação *supra*, p. 24).

embate entre existência e realidade, e aqui Heidegger aproveita para retornar os principais conceitos da interpretação hermenêutico-ontológica. Esses conceitos estão enfeixados pela compreensão do *Dasein* em relação a si mesmo.

A relação do *Dasein* consigo mesmo implica a sua existência. E essa implica a compreensão do ser, juntamente com a relação essencial com a condição de ser-no-mundo. Estes elementos fornecem ao *Dasein* uma compreensão dos entes intramundanos e dos entes prontamente-à-mão, afastando-o da prioridade em relação ao ente intramundano. Aqui surge um conflito potencial entre existência e realidade, veja-se a seguinte passagem de *Ser e tempo*:

O indício-formal da idéia de existência foi guiado pela compreensão do ser que é desde o, e no *Dasein* em si mesmo. Apesar de faltar transparência ontológica, esta compreensão revela que o ente que nós chamamos *Dasein*, sou a cada vez sempre eu mesmo e, não obstante, enquanto poder-ser está em jogo o ser deste ente. O *Dasein* se compreende enquanto ser-no-mundo, ainda que sem uma suficiente determinação ontológica. E, sendo desta maneira, comparece para ele o ente intramundano e o ente prontamente-à-mão. Mas esta distinção de existência e realidade pode estar ainda mais afastada de um conceito ontológico, pode, até mesmo, o *Dasein* compreender de imediato a existência como realidade. Contudo, ele não é apenas algo intramundano, mesmo que esteja em uma interpretação mítica ou mágica, também aí o *Dasein* já sempre *se compreendeu* a cada vez como si mesmo. Pois, do contrário, não “viveria” em mitos e não praticaria sua magia em ritos e cultos. A idéia de existência desde o começo é o existencial esboço descompromissado da estrutura da compreensão do *Dasein* em geral<sup>35</sup>.

O *Dasein* realiza interpretações a respeito da sua situação no mundo e dos entes que encontra no mundo. Dentre estas interpretações nós podemos citar duas: a interpretação daquilo que se encontra no mundo como “realidade” a partir do ente intramundano, e a interpretação que analisa os diferentes modos de ser do *Dasein* a partir de um fundo hermenêutico-ontológica, relacionado com o mundo a partir de si mesmo enquanto diferente dos entes intramundanos e dos entes úteis. A interpretação hermenêutico-ontológica também vincula o estudo do ente intramundano, mas ela o situa frente ao *Dasein* em seu cotidiano e frente à existência que lhe permite escolher propriamente a si mesmo ou perder a si mesmo em meio aos entes:

O *Dasein* não é apenas idêntico a si mesmo em um sentido formal-ontológico, idêntico como é toda coisa para si mesma, como todo ente em geral, também não é simplesmente consciente de si, nesta ipseidade na diferença com uma coisa

---

<sup>35</sup> HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 415. (Grifos do autor).

natural, mas, sim, o *Dasein* tem uma ipseidade particular consigo mesmo no sentido de ipseidade. Assim é que ele é *propriamente* si mesmo em qualquer modo, ele *tem a si mesmo* e, somente por isso, ele pode se *perder*. Porque a ipseidade pertence à existência, o que significa o “apropriar-se” em qualquer modo, o *Dasein* existente pode *escolher a si mesmo propriamente* e determinar primordialmente a sua existência a partir desta escolha, ou seja, ele pode existir propriamente. Mas, também, ele pode, em seu ser, se deixar determinar pelo diferente e existir *impropriamente* no esquecimento de si mesmo. O *Dasein* é determinado, ao mesmo tempo, cooriginariamente em suas possibilidades a partir do ente intramundano, ao qual se reporta<sup>36</sup>.

A interpretação que está baseada na realidade, quando comparada à interpretação da existência como a substância e essência do *Dasein*, é determinada sob um modo de ser específico. Este modo de ser é o do *Dasein* cotidiano, mais precisamente o modo da *decaída*. Portanto, é possível tematizar uma das interpretações a partir da outra, ou seja, é possível tematizar, na interpretação hermenêutico-ontológico, a interpretação filosófica tradicional da realidade. Para tanto, o estudo da *decaída* se torna imprescindível.

A idéia de existência, enquanto um indício-formal, é contraposta à realidade no § 63 de *Ser e tempo*. Há mais existenciais referidos nesta relação de diferenciação, como o *cuidado*, a faticidade e a *decaída*. No § 63, o *cuidado*, determinado como o ser do *Dasein* cumpre um papel importante para a descrição da ser-aí cotidiano. Isso pode ser entendido através da composição do *cuidado* no âmbito da ocupação do *Dasein*<sup>37</sup>, o que inclui a articulação do sentido, isto é, o existencial *discurso*, juntamente com a *compreensão* e *sentimento de situação*. Mas esta tríade é atualizada pelo viver fático cotidiano do *Dasein* e por este estar, desde sempre, jogado no mundo, absorvido e ocupado. A atualização da tríade do *cuidado* inclui, assim, a *decaída*, e a articulação de sentido do *Dasein* é realizada a partir da *decaída* com vista ao “mundo” cotidiano. Desta forma, o *cuidado*, assim como a existência, se torna um suporte, uma idéia condutora para a exposição que se segue após a apresentação do *sentimento de situação* e da *compreensão*. Essa exposição se desenrola

<sup>36</sup> HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. GA. v. 24. p. 242-243. (Grifos do autor).

<sup>37</sup> Cf.: HEIDEGGER: “A expressão ‘ocupar-se’ tem, em primeiro lugar, uma significação pré-científica e pode significar: levar a termo, executar, ‘esclarecer um assunto’. A expressão pode significar, também, procurar algo no sentido de ‘conseguir alguma coisa’. [...] Em contraponto com estas significações pré-científicas, ônticas, a expressão ‘ocupar-se’ é usada na presente investigação como termo ontológico (como um existencial) para designar o ser de uma determinada possibilidade de ser-no-mundo. Por isso, este termo não é escolhido, porque o *Dasein* seja, antes de mais nada e em grande medida, econômico e ‘prático’, senão porque o ser mesmo do *Dasein* deve se mostrar como *cuidado* [*Sorge*]. Esta expressão, por sua vez, deverá ser compreendida por sua vez como conceito estrutural ontológico. [...] Posto que ao *Dasein* pertence por essência o ser-no-mundo, seu estar envolto no mundo é essencialmente ocupação” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 76-77).

sobre o ser-aí cotidiano mediante um entrecruzamento da *decaída* com os demais existenciais.

Ressalta-se a importância do *cuidado* nesta relação com a faticidade e a *decaída*. Mas a importância também está na relação com a própria existência do *Dasein*, na medida em que esta é expressa através de estruturas que são os existenciais. Eles constituem a base para a descrição desse ente que é o homem. Heidegger destaca assim o importante papel do *cuidado*:

Sob a condução desta idéia [a idéia de existência], realizou-se a análise preparatória da cotidianidade imediata até a primeira delimitação do *cuidado*. Este fenômeno possibilitou a sustentação mais rigorosa da existência, e a relação que ela possui com a faticidade e a *decaída*. A delimitação da estrutura do *cuidado* proporcionou a base para uma primeira distinção entre existência e *cuidado*. Isto levou à tese: a substância do homem é a existência<sup>38</sup>.

A idéia de existência é um indício formal, e este indício-formal dirigiu a análise específica na qual, através do *cuidado*, tornou mais sustentável o próprio fenômeno da existência. Aqui se percebe o recurso metodológico profundo de Heidegger, originado de seus estudos da fenomenologia de Husserl. Este método profundo pode ser denominado método fenomenológico através dos indícios-formais. As conseqüências de uma maior sustentação da existência conduziram para outras direções, uma delas foi o questionamento da substancialidade tradicional, através da consideração da existência como substância do *Dasein*.

A existência do *Dasein* torna-se o fundamento a partir do qual o cotidiano pode ser analisado. As estruturas do ser-aí, como a *compreensão*, *sentimento de situação* e outras, estão referidas inicialmente à idéia de existência, mas na medida em que leitura de *Ser e tempo* avança, a existência do *Dasein* na forma de um ser-aí, torna-se um plano subjacente indispensável. Neste sentido, Heidegger direciona o centro da discussão para uma interpretação ontológica que busque esta base fenomênica. Isto somente é valorizado através das condições e estruturas vinculadas a toda forma de interpretação. No caso da analítica existencial, a interpretação vincula-se à condição de projeto relacionada com o existencial *compreensão*. Este é um elemento distintivo da interpretação existencial-ontológica:

---

<sup>38</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 415-416.

O modo de ser do *Dasein* exige, por isso, a partir de uma interpretação ontológica na qual se colocou como meta a originalidade da mostração fenomênica, *que ela conquiste para si o ser deste ente contra sua própria tendência encobridora*. A analítica existencial tem, pois, constantemente, o caráter de uma *violência* contra as pretensões, e deste modo, contra a moderação e a auto-evidência tranquilizadora da interpretação cotidiana. Este caráter, na realidade, distingue-se especialmente na ontologia do *Dasein*, mas é próprio de cada interpretação, porque esta tem em seu compreender interpretante a estrutura do projetar<sup>39</sup>.

O compreender do *Dasein* frente ao mundo pode ocorrer de uma forma que vá contra ou a favor de sua tendência encobridora. Esta tendência encobridora age sobre a dimensão hermenêutica, ocultando-a. Este tipo de ocultamento é vinculado ao modo de ser da compreensão comum. Há uma compreensão que é relativa à dimensão hermenêutica do ter-se-a-sí-mesmo do *Dasein* e uma compreensão comum. A primeira é descrita pelo existencial *compreensão* através do percurso da exposição de *Ser e tempo*, e de forma mais complexa, através dos indícios-formais que revela do ser-aí desse *Dasein*. A segunda forma de compreensão que é a compreensão comum pertence a forma do ser-aí cotidiano. Esta é a forma em que o *Dasein* se apresenta imediata e regularmente ocupado e absorvido no “mundo”, isto é, no mundo ôntico.

As duas formas de compreensão tem a estrutura do projetar. A compreensão hermenêutica-ontológica permite a tematização desse projetar através do poder-ser essencial do *Dasein*, o qual configura as diferentes possibilidades de ser do *Dasein*. A compreensão comum ou cotidiana não tematiza a sua compreensão do mundo. Neste caso, a compreensão é determinada pelo ente que está aí no mundo, o ente intramundano. Pois a compreensão comum não diferencia o ente *intramundano* do ente prontamente-à-mão<sup>40</sup>. Isso evita que ela também tematize a chamatividade do ente prontamente-à-mão, justamente quando o útil se revela não útil, o chamar a atenção da inutilidade no que é inútil, abrindo o *Dasein* para os em entorno. Este será um tema tratado nos capítulos seguintes.

A compreensão hermenêutico-ontológica manifesta-se como uma forma de interpretação violenta que procura evitar a tendência encobridora do *Dasein*. Trata-se de um

<sup>39</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 412-413. (Grifos do autor).

<sup>40</sup> Cf.: HEIDEGGER: “O prontamente-à-mão comparece intramundaneamente. O ser desse ente, o estar-à-mão se faz, por conseguinte, em alguma relação ontológica com o mundo e com a mundanidade. O mundo já está sempre ‘aí’ em todo prontamente-à-mão. O mundo está já previamente descoberto em tudo que

recurso importante tal violência hermenêutica, pois é o próprio *Dasein* com sua tendência encobridora que realiza a interpretação. Portanto, como ponto inicial, a interpretação do que subjaz e que é orientada pelas condições prévias ao cotidiano surge como violência interpretativa. Esta violência é hermenêutica, porque é proveniente da compreensão do ser, e, nisso, pertence a circularidade da compreensão do *Dasein* do ser em seu próprio ser. Este tipo de circularidade não é admitido pela compreensão do senso comum.

Heidegger esclarece que esta objeção de circularidade faz parte de um modo de ser do *Dasein*. Isto significa que as interpretações estão subsumidas pelos diferentes modos de ser. No caso específico da acusação de circularidade em relação à compreensão do *Dasein*, a interpretação se remete a um modo de ser que não reconhece uma dimensão prévia hermenêutico-ontológica. Qual é este modo de ser? A objeção de circularidade pertence a uma compreensão comum, ou, dito de outra forma, a uma compreensão que se orienta pelo ente e não pelo ser do ente. Trata-se de uma compreensão a partir do “mundo” ôntico. Esta compreensão, subsumida na acusação de circularidade, representa uma das possibilidades do *Dasein*, portanto, um dos seus modos de ser. Mas qual é este modo de ser? O modo de ser do *Dasein* que se vincula com esta forma cotidiana de compreensão é o modo de ser em que o *Dasein* não foi contra a sua “tendência encobridora”, conforme a citação *supra*. Este modo de ser, que não enfrenta a *angústia* e o nada, mostra que o *Dasein* na cotidianidade foge de si mesmo, permanecendo absorto em meio aos entes. Finalmente, este modo de ser é o da *decaída*.

O estudo da cotidianidade e a estruturação do *cuidado* como o ser do *Dasein* foram alcançados pela idéia de existência. A cotidianidade possui elementos encobridores, e, nisso, o *Dasein* também possui uma tendência encobridora. Neste contexto onde se possui o *cuidado* enquanto provedor da base de uma interpretação, a interpretação hermenêutico-ontológica e a cotidianidade como o “mundo” em que o *Dasein* está arrojado frente a ambos, a *decaída* é uma forma de cruzamento entre as interpretações de diferentes bases. Mas também a *decaída* faz parte da interpretação constituída pelos existenciais e que encontra o seu ponto culminante no *cuidado*. A *decaída* é uma forma de realizar uma abordagem do “mundo” cotidiano, onde o *Dasein* está existencialmente.

---

comparece, embora não o esteja tematicamente”. (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 111). Ver todo o § 18.

As formas de descrever e interpretar o mundo são diferenciadas. Esta diferença pode ser percebida na interpretação hermenêutico-ontológica através da *decaída*. Heidegger refere o projetar, ao tratar dessa diferença entre uma compreensão hermenêutico-ontológica e uma compreensão comum<sup>41</sup>, conforme a passagem abaixo:

Mas a “objeção de circularidade” provém, em si mesma, de um modo de ser do *Dasein*. Na compreensão comum, na sua ocupação, o *Dasein* se absorve no impessoal, algo assim como um projetar, e até um projetar ontológico, resulta estranho. Porque a compreensão “por princípio” se fecha contra isso. A compreensão comum somente se ocupa, “teórica ou praticamente”, do ente que pode ser abarcado pela circunvisão. A característica da compreensão comum consiste em que ela crê experimentar tão somente os entes “efetivos”, para poder assim se subtrair a uma compreensão do ser. Não compreende que os entes somente podem ser experimentados como “efetivos” se o ser já foi compreendido, ainda que não conceitualmente. A compreensão comum compreende mal o compreender. E *por isso* ela deve também considerar necessariamente como “violento” aquilo que supera o alcance de sua compreensão e inclusive a tendência mesma de superá-la<sup>42</sup>.

A compreensão comum constrói para si uma interpretação do mundo que se baseia no “efetivo” e na “substancialidade”, isto é para ela o real. Esta interpretação tem como resultado um encobrimento da determinação do ser dos entes. A compreensão comum está ocupada e preocupada com os entes e não com o ser.

A diferença entre a compreensão comum e a compreensão hermenêutico-ontológica não é somente por causa dos seus diferentes pontos de partida (respectivamente do mundo ôntico e do existencial *compreensão*<sup>43</sup>). A diferença entre ambos está também no ponto de chegada: a compreensão comum trata da “realidade”, e a *compreensão* hermenêutico-ontológica trata da existência. As palavras existência e realidade sintetizam as diferentes formas de compreender o mundo. A relação entre elas também é diferente. A compreensão comum aferra-se no ente e em suas instâncias, ela constrói categorias para

<sup>41</sup> Compreensão comum significa aquela compreensão que o *Dasein* possui em seu cotidiano. É uma compreensão relacionada ao “mundo”, em seu sentido ôntico, portanto, conforme *Ser e tempo*, escrito entre aspas.

<sup>42</sup> HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 417-418. (Grifos do autor).

<sup>43</sup> Cf.: HEIDEGGER: “Em que o *Dasein* já sempre se compreende neste modo, isto lhe é originariamente familiar. Esta familiaridade com o mundo não exige necessariamente uma transparência teórica do mundo enquanto mundo em suas relações constitutivas. Mas, porém, a possibilidade de uma interpretação ontológico-existencial destas relações fundamenta-se na familiaridade com o mundo constitutiva do *Dasein*. E que, por sua vez, forma parte da compreensão do ser do *Dasein*. Esta possibilidade somente pode ser assumida explicitamente na medida em que o *Dasein* tenha colocado a si, como tarefa, a interpretação originária de seu ser e de suas possibilidades, bem como o sentido do ser em geral.” (HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 116).

interpretar o mundo e fecha-se, “por princípio”, a qualquer outra interpretação que não ela mesma, isto é, a qualquer outra que não se ocupe somente do ente, considerado como “efetivo” ou real. A *compreensão* hermenêutico-ontológica preocupa-se com o ser dos entes e com o ente que compreende o ser. Ela tematiza este ente, buscando desvendar os seus modos de ser. Neste caso, a interpretação hermenêutica permite um alcance que indica a existência de outras interpretações, como é o caso de uma interpretação da possibilidade da compreensão comum. Para tanto é necessário que a interpretação hermenêutica descreva o modo de ser em que se situa esta compreensão comum. Este é o modo de ser da *decaída*. Ele desenvolve esta compreensão através de uma descrição de seus fenômenos e, assim, permite uma clivagem entre as duas formas de interpretação do mundo, como realidade e como vinculada ao ser-no-mundo.

A *decaída* é a porta de passagem entre as interpretações, pois ela é o modo de ser do *Dasein* cotidiano, o cotidiano que permeia as diferentes interpretações. Esta porta de passagem só se desloca em um sentido: da interpretação hermenêutico-ontológica para a interpretação da realidade, o sentido inverso está fechado “em princípio”. Este deslocamento unilateral se explica no fato de que apenas em uma das interpretações, a hermenêutico-ontológica, o cotidiano alcança uma tematização. Através de um cotidiano tematizado é possível estabelecer as diferenças entre a filosofia de Heidegger e o conjunto da filosofia ocidental.

## 2 O DESENVOLVIMENTO DA FILOSOFIA A PARTIR DO COTIDIANO TEMATIZADO

*Ser e tempo* determinou elementos básicos que serviram como referência mais ou menos direta na vasta produção filosófica de Heidegger. O trabalho realizado em *Ser e tempo* alcançou em sua época uma originalidade. Essa originalidade pode ser constatada sob vários enfoques. Um destes enfoques é quando os elementos da analítica existencial são confrontados com um conjunto de elaborações filosóficas. Este conjunto recebe a denominação de metafísica. Sob essa denominação de metafísica, em um período imediatamente depois de *Ser e tempo*, na viravolta na sua filosofia<sup>44</sup>, Heidegger colocará todos os filósofos, de Anaximandro até Nietzsche. Desta maneira, há uma diferenciação geral em dois blocos: a produção filosófica de Heidegger e, praticamente, o restante da filosofia ao qual ele chama de metafísica<sup>45</sup>. Mas para Heidegger não é apenas uma demarcação de limites temporais, da época de Platão até a época de Nietzsche. Ele ressalta, frente a metafísica, a questão filosófica do ser: “Pelo fato de a metafísica interrogar o ente enquanto ente permanece ela junto ao ente e não se volta para o ser enquanto ser”.<sup>46</sup> E, assim, o foco da distinção que o filósofo elabora pode ser encontrado tanto na própria questão sobre o ser, que é sua temática constante, quanto nos procedimentos utilizados para realizar o filosofar. Neste segundo aspecto, a metafísica ocidental mostra não só que não realiza a pergunta, como o método que utiliza não é o mais adequado para as exigências de tal investigação. A questão sobre o método pode ser denominada uma questão sobre a

---

<sup>44</sup> Trata-se do período compreendido nos anos de 1929 e 1930, dos quais ele afirmou, na *Carta sobre o humanismo*, que assinalam uma viravolta na sua filosofia, principalmente as três conferências: *Sobre a essência da verdade*, *O que é metafísica?* e a *Essência do fundamento*.

<sup>45</sup> Cf.: HEIDEGGER: “Seja qual for o modo de explicação do ente, como espírito no sentido do espiritualismo, como matéria e força no sentido do materialismo, como vir a ser e vida, como representação, como vontade, como substância, como sujeito, como *enérgeia*, como eterno retorno do mesmo, sempre o ente enquanto ente aparece na luz do ser. Em toda parte, se iluminou o ser, quando a metafísica representa o ente. O ser se manifestou num desvelamento (*alétheia*). Permanece velado o fato e modo como o ser traz consigo tal desvelamento, o fato e o modo como o ser traz consigo tal desvelamento, o fato e o modo como o ser mesmo se situa na metafísica e a assinala enquanto tal. O ser não é pensado em sua essência desveladora, isto é, em sua verdade. Entretanto, a metafísica fala da inadvertida revelação do ser quando responde a suas perguntas pelo ente enquanto tal.” (HEIDEGGER, M. *O que é metafísica?* In: HEIDEGGER, M. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores). p. 55). Trata-se da “Introdução” de 1949 escrita para esta conferência.

<sup>46</sup> HEIDEGGER, M. *O que é metafísica?* In: HEIDEGGER, M. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 55.

forma de tratamento em relação à filosofia e, mais profundamente, em relação ao que se entende por filosofar.

A metafísica ocidental desenvolve um tratamento do fazer filosófico característico, que pode ser delimitado em relação aos seus aspectos mais gerais. Estes são os seguintes: a formulação das questões e a forma de encaminhar as respostas para essas questões. No que diz respeito a isso, Heidegger coloca um eixo comum orientador: o ser. O ser é a questão, e ele dirime as diferenças entre os modos de tratamento da filosofia. A pergunta pelo ser, pelo sentido do ser na época de 1929/30, começa a se transformar na pergunta pela verdade e essência do ser. Não obstante, a continuidade da temática do ser está presente e com ela, uma questão mesma, compreendida como uma questão metafísica:

Já antes de suas respostas à questão do ente enquanto tal, a metafísica representou o ser. [...] A essência da verdade sempre aparece à metafísica apenas na forma derivada da verdade do conhecimento e da enunciação. [...]. Entretanto, velada permanece para a metafísica a verdade do ser ao longo de sua história, de Anaximandro a Nietzsche<sup>47</sup>.

Segundo Heidegger, as questões formuladas pela metafísica abrangem uma totalidade<sup>48</sup>. Onde esta totalidade não é um mero conceito abstrato, mas a totalidade do ente. Assim, há no questionar metafísico um sentido que abrange o ente e também um outro sentido que implica o modo como se procede a frente de tal questionamento. O ser-aí, que é considerado o interrogante da pergunta sobre o ser, está implicado no próprio questionar e nas questões que formula. Esta implicação é importante para dirigir o estudo às formas existenciais do ser-aí, entre as quais está a tematização por parte da *decaída*. Assim, se possibilita um confronto destrutivo: uma explicitação existencial do ocultamento e sua relação com a metafísica em geral:

<sup>47</sup> HEIDEGGER, M. O que é metafísica? In: HEIDEGGER, M. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 57. A ênfase deste capítulo, com relação a esta conferência, se situa no destaque dos elementos da existência do *Dasein* que estão ainda suficientemente presentes no início desta viravolta de Heidegger. Tratando criticamente a metafísica, Heidegger ainda remete o ocultamento do ser a um modo de ser do próprio *Dasein*.

<sup>48</sup> A referência à totalidade e, nisso, à totalidade do ente, introduz o alcance que possui o questionamento metafísico. A totalidade do ente é assim explicada por Heidegger: “Tão certo como é que nós nunca podemos compreender a totalidade do ente em si e absolutamente, tão evidente é, contudo, que nos encontramos postados em meio ao ente de algum modo desvelado em sua totalidade. E está fora de dúvida que subsiste uma diferença essencial entre o compreender a totalidade do ente em si e o encontrar-se em meio ao ente em sua totalidade. Aquilo é fundamentalmente impossível. Isto, no entanto, acontece constantemente em nossa existência.” (HEIDEGGER, M. O que é metafísica? In: HEIDEGGER, M. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 35).

Na pergunta pelo nada acontece um tal ir fora além do ente enquanto ente em sua totalidade. Com isto prova-se que ela é uma questão “metafísica”. De questões deste tipo dávamos, no início, uma dupla característica: cada questão metafísica compreende, de um lado, sempre toda metafísica. Em cada questão metafísica, de outro lado, sempre vem envolvido o ser-aí que interroga<sup>49</sup>.

Todo um esforço em manter a importância do ser-aí, no contexto da preleção de 1929, se remete a uma leitura que possui uma certa parcialidade. Mas esta parcialidade é legitimada, quando se fixa e se sustenta num dos eixos da própria forma de Heidegger conceber as características das questões metafísicas. O eixo é aquele que subjaz precisamente onde se lê: “sempre vem envolvido o ser-aí que interroga”. Desta forma, um tratamento sobre o interrogante, isto é, sobre o ser-aí se torna, também, um elemento de distinção entre a filosofia de Heidegger e todo o conjunto do que ele denomina de metafísica. Pois a base que explica o “interrogante” implicado está na analítica existencial de *Ser e tempo* e em toda sua arquitetura.

É possível afirmar, então, que a compreensão da metafísica exige uma compreensão das estruturas do ser-aí: “A metafísica é o acontecimento essencial no âmbito do ser-aí. Ela é o próprio ser-aí”<sup>50</sup>. O trecho retirado da preleção de 1929 *O que é metafísica?*, vai ao encontro dos conteúdos de *Ser e tempo*, na medida em que remete ao ente que é o próprio homem. Ambos escritos se referem aos elementos da existencialidade do *Dasein* em suas possibilidades essenciais e sob o foco no *Dasein*<sup>51</sup>. Eles buscam abranger o vasto período da filosofia ocidental que está marcado pelo signo do encobrimento do ser:

Entretanto, a metafísica expressa o ser constantemente e das mais diversas formas. Ela mesma suscita e fortalece a aparência de que a questão do ser foi por ela levantada e respondida. Mas a metafísica não responde, em nenhum lugar, à questão da verdade do ser, porque nem a suscita como questão. Ela não problematiza por que é que somente pensa o ser enquanto representa o ente enquanto ente. Ela visa o ao ente em sua totalidade e fala do ser. Ela nomeia o ser

<sup>49</sup> HEIDEGGER, M. O que é metafísica? In: HEIDEGGER, M. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 43.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>51</sup> Reafirmando as características da questão metafísica com outras palavras, Heidegger diz: “De um lado, toda questão metafísica abarca sempre a totalidade da problemática metafísica. Ela é a própria totalidade. De outro, toda questão metafísica somente pode ser formulada de tal modo que aquele que interroga, enquanto tal, esteja implicado na questão, isto é, seja problematizado. Daí tomamos a indicação seguinte: a interrogação metafísica deve desenvolver-se na totalidade e na situação fundamental da existência que interroga.” (HEIDEGGER, M. O que é metafísica? In: HEIDEGGER, M. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 35). O desenvolvimento referente à “situação fundamental da existência que interroga” deve ser feito, em primeira instância, pelo *dasein* cotidiano, isso significa, através da *decaída*.

e tem em mira o ente enquanto ente. Os enunciados da metafísica se desenvolvem de maneira estranha, desde o começo até a sua plenitude, numa geral troca do ente pelo ser<sup>52</sup>.

Na analítica existencial de *Ser e tempo*, o *Dasein* é o responsável pela produção filosófica, é ele que realiza as diferentes interpretações sobre o ser e o ente. O *Dasein* coloca e investiga as questões filosóficas e o faz considerando a importância da pergunta pelo ser ou não a considerando, uma vez que alguma compreensão do ser autêntica ou inautêntica pertence ao *Dasein*. Este tipo de compreensão transparece em sua interpretação. Aqui repousa a possibilidade do ocultamento e do esquecimento da pergunta pelo ser.

É no processo referido na passagem acima de “troca do ente pelo ser” que o *Dasein* interpreta suas questões metafísicas na forma de um encobrimento. Mas, as conseqüências desta compreensão imprópria são ampliadas para uma totalidade, pois, segundo Heidegger, esta é a forma em se apresenta a filosofia ocidental. Mas, na própria filosofia repousa também a possibilidade de um encobrimento, o que se vincula a um aprofundamento em direção às possibilidades mesmas do interrogante. Diante disso, há na filosofia um igual impulso indissociável que percorre o sentido contrário da metafísica ocidental<sup>53</sup>, este sentido contrário mostra uma história da metafísica conforme E. Stein:

E a desconstrução da metafísica, por sua vez, apenas revela a história do encobrimento do ser pela objetificação, pelo dualismo e pela subjetividade, como entificação do ser. Chegamos, assim, ao fim de uma história da metafísica, e não ao desenlace da metafísica<sup>54</sup>.

Em resumo, deve-se reforçar que a metafísica abarca o histórico das conquistas e possibilidades do *Dasein*:

Na medida em que o homem existe, acontece, de certa maneira, o filosofar. Filosofia – que nós assim designamos – é apenas o pôr em marcha a metafísica, na qual a filosofia toma consciência de si e conquista seus temas expressos. A

<sup>52</sup> HEIDEGGER, M. O que é metafísica? In: HEIDEGGER, M. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 57.

<sup>53</sup> Este sentido contrário é percebido pelo que é indicado no tema da desconstrução (*Destruktion*), apresentado em *Ser e tempo*.

<sup>54</sup> STEIN, E. **A questão do método na filosofia**: um estudo do modelo heideggeriano. 3. ed. Porto Alegre: Movimento, 1991. p. 20.

filosofia somente se põe em movimento por um peculiar salto da própria existência, nas possibilidades fundamentais do ser-aí em sua totalidade<sup>55</sup>.

É o próprio *Dasein*, enquanto possibilidade de ser, que desenvolve as possibilidades de desvelamento, ou encobrimento e esquecimento<sup>56</sup>. Neste caso, uma interpretação, baseada na analítica existencial, permite explicitar o “Como” no aprofundamento que esclarece o eixo específico do encobrimento. Mas isto de novo se afasta do que mais tarde será formulado por um segundo Heidegger, pois, o eixo do interrogante ainda está, aqui, centrado no *Dasein* e, justamente por isso, nas modalidades existenciais. A proximidade com *Ser e tempo* ainda é um efeito muito presente.

Heidegger indica o caminho existencial do interrogante na preleção de 1929, embora a própria preleção não tenha o enfoque nos existenciais. A indicação se torna uma forma de determinar ligações que há entre o *Dasein* decaído, ou seja, aquele modo em que o *Dasein* foge de si mesmo, e a própria metafísica ocidental. Esta última é concebida como o desenrolar de uma história que não pergunta mais pelo ser, que o entifica, que o troca pelo ente. Há uma inter-relação: o homem que produz o filosofar o qual se mostra encobridor, portanto, no modo de ser decaído. Isto marca um vasto período, de Anaximandro até Nietzsche:

Ser um si-mesmo caracteriza, sem dúvida, a essência daquele ente que existe; mas a existência não consiste nem no ser-si-mesmo, nem a partir dele se determina. Pelo fato, porém, de o pensamento metafísico determinar o ser-si-mesmo do homem a partir da substância ou, o que no fundo é o mesmo, a partir do sujeito, o primeiro caminho que leva da metafísica para a essência ekstático-existencial do homem deve passar através da determinação metafísica do ser-si-mesmo do homem (*Ser e tempo* §§ 63 e 64)<sup>57</sup>.

O modo de tratamento da metafísica ocidental, enquanto encobrimento da pergunta pelo ser, persiste na modernidade, onde o modelo representacional entra em vigor e se torna

<sup>55</sup> HEIDEGGER, M. O que é metafísica? In: HEIDEGGER, M. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 44.

<sup>56</sup> Cf.: STEIN: “A tendência do ser-aí é perder-se na articulação do ente e assim encobrir o fenômeno original do próprio ser. Esta tendência passou a predominar desde o começo da metafísica ocidental, tornando-se esta assim a história do encobrimento e da obstrução da questão do ser. Desta maneira a metafísica marca toda a época que se estende dos gregos até nós, através de uma explicação do ente em que a questão do ser é encoberta e esquecida. Uma tal explicação afeta todas as manifestações características desta época. Assim a História da Metafísica Ocidental será chamada por Heidegger de história do esquecimento do ser, de niilismo, querendo o Filósofo dizer com isto que nada mais há com o ser nesta história, na medida em que nela o ser é velado.” (STEIN, E. **A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano**. 3. ed. Porto Alegre: Movimento, 1991. p. 124).

dominante. O modelo representacional exigiu a construção e legitimação de uma subjetividade cada vez mais sofisticada, e esta se focou na concepção do sujeito conhecedor, ou seja, aquele que tem a posse de uma certeza sobre aquilo que conhece. O conhecimento do sujeito é sempre o conhecimento de um objeto, a coisa conhecida se estabelece como objeto.

A concepção de sujeito conduziu à concepção de *ego cogitatio*, entre outros elementos da modernidade. A concepção de *ego cogitatio* se insere na certeza cartesiana como parte da construção da realidade. A realidade substituiu a compreensão da totalidade enquanto mundo<sup>58</sup>. Nesse sentido, o mundo, entendido como realidade, se torna uma imagem representada na certeza que é posse de um sujeito. É por causa deste aspecto representacional da imagem que Heidegger tratará da época moderna como uma época da imagem de mundo. Neste contexto da modernidade, a pergunta pelo ser mantém-se encoberta e progressivamente esquecida.

Outras formas mais de ocultar e esquecer a pergunta sobre o ser surgirão ao longo da história da filosofia na modernidade. Estas formas específicas podem ser exemplificadas nas elaborações contemporâneas das filosofias da linguagem, onde o que é considerado filosofia, somente é assim aceito, se contém enunciados predicativos. Ou, então, se há uma capacidade de elaborar estes enunciados predicativos. Isto oblitera outras possibilidades de análise da linguagem<sup>59</sup>. Na segunda fase de sua produção filosófica, Heidegger vai se dedicar à linguagem e à relação entre ser e o homem no âmbito da linguagem. Esta segunda fase se caracteriza por um posicionamento original frente a filosofia e o destaque da questão do ser como uma questão do pensamento. Neste caso, entre outras iniciativas, Heidegger realizará uma aproximação com a poesia para tratar da linguagem, entretanto

---

<sup>57</sup> HEIDEGGER, M. O que é metafísica? In: HEIDEGGER, M. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 60.

<sup>58</sup> Cf.: HEIDEGGER: “[...] A interpretação cartesiana do ente e da verdade cria primeiramente a condição para a possibilidade de uma teoria do conhecimento, ou metafísica do conhecimento. É por Descartes, primeiramente, que o realismo é colocado na condição de pensar a realidade do mundo externo e de salvar o ente que é em si [*das sich Seiende*].” (HEIDEGGER, M. A época da imagem do mundo. In: SCHNEIDER, P. R. **O outro pensar – sobre o que significa pensar? e a época da imagem do mundo, de Heidegger**. Ijuí: UNIJUÍ, 2005. p. 217).

<sup>59</sup> Heidegger critica a compreensão do homem como *animal rationale* que encobre o fenômeno originário do *logos*. A partir de uma derivação da definição grega do homem como animal dotado de *logos*, ou seja, animal que fala. Disso originou-se uma gramática baseada em uma ontologia do que está-aí, resultando na formação de categorias e na lingüística. Cf.: HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 219-220.

esta ligação já não será mais entre filosofia e poesia, mas do pensamento com a poesia. Estes temas ultrapassam o escopo da tese, pois esta se centra no *Dasein* e na *decaída*.

A questão sobre o ser realiza uma clivagem entre elementos teóricos tratados na metafísica ocidental e os interesses e influências contidos na proposta heideggeriana. A pergunta pelo sentido ser, que é o principal fio condutor de *Ser e tempo*, abre uma continuidade nas obras que se sucedem ao estabelecer a referência relativa ao ser-aí. Isto também se insere definitivamente no momento de passagem mencionado. E assim entra no conjunto posterior da obra heideggeriana.

O foco de *Ser e tempo* é o ser-aí, o *Dasein*. Heidegger retoma a pergunta pelo ser, pelo seu sentido, estabelecendo uma análise do ente que compreende o ser. Esta análise prévia implica o primado ôntico do ontológico, onde o *Dasein*, existente, existe enquanto possibilidade. Então, esta mesma análise desse ente também está determinada pela existencialidade. Assumir esta existencialidade é assumir uma circularidade fundamental e a própria relação de circularidade. A circularidade não se constitui um problema para a analítica existencial, ela é uma das características definidoras da investigação hermenêutica. A interpretação hermenêutica de Heidegger se distingue da interpretação tradicional, seja pelo objeto que analisa, o ente *Dasein*, e nisso há o fundo ontológico, seja pela orientação limitadora da finitude.

A pergunta pelo sentido do ser conduz Heidegger para o terreno da investigação da vida fática do *Dasein*. Após 1930, a relação entre ente e o ser, denominada de diferença ontológica, se torna o novo mote impulsionador da análise. A diferença ontológica e o legado de *Ser e tempo* sob a circularidade hermenêutica<sup>60</sup> e, também, a finitude do *Dasein* tornam-se estes elementos que fogem à passagem de uma forma de investigar, para uma outra. Nessa época, Heidegger começa se dedicar à metafísica ocidental como um todo, procurando encontrar nela os diferentes indícios do ser e destacando os elementos para uma história do ser.

Nesta fase inicial que inclui *Ser e tempo*, a forma de tratamento dos temas filosóficos já diferencia Heidegger da filosofia tradicional. Isto se refere primeiramente à

---

<sup>60</sup> Cf.: STEIN: “Heidegger instituiu o teorema da diferença ontológica como base a sua desconstrução da metafísica e o liga ao outro teorema que sustenta a sua obra que é o círculo hermenêutico. Ambos, por sua

forma de como ele concebe a fenomenologia. A fenomenologia, à qual Heidegger se detém, é aquela elaborada por Husserl nas *Investigações Lógicas* e nas *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, e ele assumirá o influxo da fenomenologia como método e não como uma escola filosófica. Neste caso, a fenomenologia se torna um auxílio metodológico indispensável ao interesse ontológico-existencial de Heidegger.

A sua motivação é desdobrada entre teologia e filosofia da vida, onde a fenomenologia fornece uma forma de expressão e aprofundamento das primeiras especulações filosóficas. Desta maneira, a abordagem de Heidegger da ontologia será diferente em sua forma metodológica de como a tradição abordou a ontologia. Pois o foco sobre a vida fática do homem, a sua finitude e a existência como elemento central determinarão todos os outros componentes das descrições fenomenológicas. O homem é o ente que pergunta pelo ser, e assim o *Dasein* alcança uma centralidade<sup>61</sup>. A forma da compreensão do homem determinará, fundamentalmente, as diferentes interpretações.

O tratamento de Heidegger gera uma filosofia original. Em um confronto mais explícito com a metafísica, é possível dizer que o tratamento filosófico de Heidegger, nos seus procedimentos do “ver fenomenológico”, por exemplo, tem os seguintes fatores diferentes da tradição: a) o tema sobre o ser, o qual a tradição encobriu e esqueceu; b) a compreensão da fenomenologia do método, o que não era desejado por Husserl; c) a radicação do estudo no ser humano enquanto ente privilegiado, diferente das outras formas da tradição nas quais se revela uma “troca” do ser pelo ente, isto é, a entificação do ser.

Estes fatores sintetizam diferentes eixos, nos quais o modo de proceder de Heidegger adquire seu sentido de originalidade. Através destes eixos, ele pode encontrar um ponto que lhe permita alcançar os fundamentos implícitos da metafísica, em um grande conjunto que vai de Anaximandro até Nietzsche, o conjunto que encobriu e esqueceu o ser.

Os principais temas da filosofia de Heidegger mantêm a base da diferença ontológica do ser e do ente. A pesquisa sobre ser, no período inicial, era aquela da

---

vez, nascem da compreensão do ser.” (STEIN, E. **A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano**. 3. ed. Porto Alegre: Movimento, 1991. p. 20).

<sup>61</sup> Cf.: HEIDEGGER: “O ente que é ao modo da existência é o homem. Somente o homem existe. [...]. A frase: ‘O homem existe’ significa: o homem é aquele ente cujo ser é assinalado pela in-sistência ex-

elaboração de uma hermenêutica ontológica do ser-aí. O período seguinte, mantendo o tema sobre o ser, percorre uma direção, que visa o ser em sua relação com o ente. Isto modifica a direção que não inicia mais no ente, de uma analítica do ente para o ser.

Nesse período, o filósofo aprofundou ainda mais um questionamento sobre a ontologia tradicional, na forma das diferentes elaborações da metafísica. *Ser e tempo* permaneceu um desafio em aberto, no qual se mostrou a fuga apresentada nas ontologias tradicionais: “*Ser e tempo* nunca corresponde de fato ao que se espera corretamente de uma ontologia efetiva: que por ela escorra apenas esquecimento do ser”<sup>62</sup>.

O defrontamento com a metafísica tradicional, mantendo a continuidade com o tema do ser, seguiu a direção de desconstrução das fundamentações que eram construídas. A busca mesma de um fundamento como um elemento precípua da construção teórica, tentando a partir dele explicar o mundo ou o homem ou o conhecimento humano, diminuiu a preocupação da metafísica com relação à pergunta pelo ser. Este apelo à fundamentação se coloca externo ao ente que é o homem. O fundamento não estava no homem e nem era através do homem que ele era alcançado. Nisso, o ser humano assumiu um papel secundário nas redescritões metafísica do mundo. Estas redescritões foram diferentes em diferentes épocas. A metafísica procura redescrever o mundo, o homem e tudo o mais a partir de um fundamento. A forma como os fundamentos se sucedem, encontra um paralelo no desenvolvimento da história da filosofia, assim Heidegger pensa esta história como a história do ser<sup>63</sup>.

O direcionamento do estudo para a diferença ontológica se tornou uma necessidade original. A forma como este direcionamento foi tratado, na produção de Heidegger, encontra uma persistência e profundidade que não há na tradição filosófica. Por isso Heidegger é um filósofo que possibilita o embate crítico em relação à história da filosofia. Pois, de uma forma implícita ou explícita, a questão do ser surge nestas diferentes elaborações filosóficas em uma história interpretada como história do ser.

---

sistente no desvelamento do ser a partir do ser e no ser.” (HEIDEGGER, M. O que é metafísica? In: HEIDEGGER, M. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 59).

<sup>62</sup> HEIDEGGER, M. **Nietzsche – metafísica e nihilismo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p. 134.

<sup>63</sup> Cf.: STEIN.: “[...] a desconstrução heideggeriana é muito mais um adentramento na metafísica para chegar à história do ser que nela se desenvolverá como esquecimento” (STEIN, E. **A questão do método na filosofia**: um estudo do modelo heideggeriano. 3. ed. Porto Alegre: Movimento, 1991. p. 20).

A questão do ser, primeiramente na analítica existencial e depois através da uma história do ser, pode ser interpretada como a geradora de um ponto de análise que possui uma exterioridade. Esta exterioridade permite delinear distinções e estabelecer uma crítica contra outras interpretações do ser. Assim, é possível afirmar que mesmo nos elementos que constituem a história da filosofia, quando diferentes filósofos levantaram a questão do ser, estes elementos encobriram o ser através do ente. Este encobrimento somente pode ser afirmado a partir de uma exterioridade gerada pela análise original que se afasta do conjunto da própria história da filosofia. Mas este afastamento não é negativo, nem significa um repúdio, mas, sim, o esforço em alcançar um novo patamar de análise. Um novo ponto de partida, o qual, segundo Heidegger, já existia, mas foi negligenciado.

A força interpretativa retirada de alguns dos principais constructos, como a existência e o próprio homem segue a direção indicada pela pergunta de Kant “o que é o homem?” Na época da formação acadêmica de Heidegger, a filosofia enfrentava uma crise de fundamentação. Os mais diversos elementos filosóficos estavam sendo colocados por diferentes correntes. Todas procurando renovar a filosofia. Estas correntes resultaram em diferentes neo-filosofias.

O esgotamento da filosofia pode ser verificado com relação à forma de como ela era trabalhada até Hegel. Onde, até então, predominava grandes sistematizações. Sistemas que contemplavam totalidades. Determinados filósofos, como Schopenhauer, Kierkegaard Nietzsche e ainda outros, se destacaram na crítica deste modo totalizante de produzir e apresentar a filosofia. Juntamente a esta crítica revelou-se um crescimento das ciências empírico-matemáticas, estimulando, por sua vez, um positivismo crescente na reflexão filosófica. Estes fatores conduziram à busca de novas alternativas, a filosofia no estado de crise se constituía pelas propostas das neo-filosofias. Este era o ambiente filosófico de Heidegger. As neo-filosofias estimularam o trabalho com um ponto de vista interpretativo que mantinha um foco de exterioridade a ser explorado.

A pesquisa de Heidegger sobre o ser, baseada na existência humana, assume também este caráter de renovação. Isto foi percebido por seus alunos. Não há aqui um desprezo da tradição, mas a realização de um processo de interpretação dos principais filósofos, entre os quais, o primeiro foi Aristóteles.

Aristóteles era utilizado para tratar os diferentes temas, os quais se tornaram urgentes na crise que vivia a filosofia. Na época de Heidegger, um destes temas era a discussão sobre o mundo. O debate sobre o mundo penetrava em áreas interdisciplinares, áreas científicas como a biologia e outras. A questão do mundo passou a ser enfocada pelos filósofos mais jovens com conseqüências renovadoras. As questões tomavam diferentes pontos de partida, segundo diferentes filiações de idéias. As diferentes alternativas podem ser divididas em dois grandes conjuntos de direções distintas. Estas alternativas se propõem uma forma de resolver a crise na filosofia. Entre as alternativas se destacaram a direção positivista, que se une à objetividade das ciências, e uma alternativa hermenêutica que está ligada a uma discussão da fundamentação das ciências do espírito ou ciências históricas.

Heidegger se dedicou a Aristóteles dentro de uma miríade de influências: Kierkegaard, São Agostinho, São Paulo e Husserl. É importante ressaltar que as ligações entre os estudos de filosofia e teologia<sup>64</sup> foram determinantes para uma direção original que buscou interpretar e descrever a vida fática. Filósofos e teólogos o conduziram a uma retomada estruturada da ontologia e, ao mesmo tempo, forneceram elementos para manter o seu interesse na vida fática humana.

A discussão das ciências históricas, ou do espírito<sup>65</sup>, colocará em pauta o debate sobre o método e sobre a natureza das ciências. Este debate será uma porta de entrada para uma reflexão no século XX, da qual vários filósofos se beneficiaram. No que diz respeito a Heidegger, os anos de 1919 até 1930 assinalaram a preocupação filosófica de uma hermenêutica da faticidade da vida, uma hermenêutica do *Dasein*. A hermenêutica da faticidade evoluirá gradativamente para uma ontologia existencial do *Dasein*. Aqui é possível assinalar algumas divisões neste período de 1919 até 1930. Mas é possível, também, assumir este período da hermenêutica da faticidade como um início de desenvolvimento que culmina na obra *Ser e tempo* e, igualmente, nos textos que lhe seguem

---

<sup>64</sup> Cf.: HEBECHE: “O acesso à experiência originária só será conquistado à medida que for destruída tal tradição. Entende-se, então, que, por meio delas, Heidegger pretendia abrir caminho para o solo originário da vida fática. E um dos modos de tratar desses fenômenos originários era pôr a mostra a vida fática do cristianismo primitivo, isto é, uma experiência de vida que não havia ainda sido encoberta pelo dogmatismo e pelas instituições religiosas.” (HEBECHE, L. **O escândalo de Cristo**: ensaio sobre Heidegger e São Paulo. Ijuí: UNIJUÍ, 2005. p. 14).

<sup>65</sup> Em relação a algumas ciências, Gadamer oferece uma explicação do uso do termo “espírito”, a qual nós concordamos: “Essa já não é mais uma ciência que seleciona como objeto de sua pesquisa o próprio ser humano – essa ciência acolhe como objeto, antes, o *saber* do ser humano de si mesmo, o qual é transmitido pela tradição histórica e cultural”. (GADAMER, H-G. **O caráter oculto da saúde**. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 37, uso de grifo do autor).

logo depois. Isto é o ápice de uma interpretação filosófica inicialmente preocupada com o estudo da vida fática religiosa. A discussão de divisão do período não será tratada aqui, mas aspectos deste período inicial serão ressaltados, principalmente, pela obra de 1921-22 sobre a investigação fenomenológica. É lá que a *decaída* encontra uma antecedente do existencial de *Ser e tempo*.

A pergunta pelo ser, orientada pela existência do *Dasein*, exigiu um novo método de investigação. Este método não somente deveria dirigir o procedimento de exposição, mas também ser uma forma original de pesquisa, uma vez que as outras formas de pesquisa malograram em relação ao ser. Esta exigência se estendia para além da mera apresentação de uma proposta filosófica. Na ausência de originalidade sobre o ser a tradição já se ocupava em seus diferentes métodos entificadores. Assim, o método de investigação da questão do ser deveria estar centrado na própria formulação dos conceitos filosóficos, revertendo o processo de entificação, já que neles havia impedimento e obstaculização da pergunta pelo ser. Heidegger encontrou este método na fenomenologia de Husserl, em uma inspiração que o conduziu aos indícios-formais.

A noção de “indícios-formais” permite uma melhor compreensão da maneira como Heidegger lida com o método fenomenológico. O “indício-formal” é concebido como uma preparação da explicação fenomenológica. Ele chama a atenção para os fenômenos da vida fática, de tal modo que, sem esse indício ou indicação prévia, não se teria acesso a esses fenômenos originários; nesse caso, ele funciona como um anúncio, por exemplo, quando se lê no mural “Conferência na sala 100”, ou “Concerto para piano”, ou “Precisa-se de pedreiro”. Essas informações não são a conferência, nem o concerto de piano, nem a construção, visto que a relação dessas atividades com os seus respectivos anúncios não é externa, pois sem estes ninguém poderia dirigir-se para o concerto ou para a construção, nem a construção poderia ser concluída. Assim o que é indicado não pode mostrar-se a si mesmo. Porém, o indício formal, como anúncio nos exemplos, não é uma referência externa ao seu objeto. Ele chama a atenção para o que se passa na vida fática, pois a tendência da filosofia é encobrir os fenômenos originários<sup>66</sup>.

A tendência encobridora da filosofia constitui uma forma de interpretação específica que será referida mais adiante. O caráter metodológico é o primeiro ponto em que se ressalta com relação aos indícios-formais e sua importância. Eles constituem um expediente metodológico que intervém na formação de conceitos, retirando-os da rigidez que vincula o conteúdo e a generalização. Os indícios-formais mostram que os conceitos

---

<sup>66</sup> HEBECHE, L. **O escândalo de Cristo**: ensaio sobre Heidegger e São Paulo. Ijuí: UNIJUÍ, 2005. p. 318-319.

filosóficos não são uma generalização com instancianções a partir de uma realidade. Mas, ao contrário, eles apresentam os indícios de um conteúdo na forma de fenômenos, os quais se remetem à gênese de um conceito. Trata-se, então, de um procedimento metodológico diferente da tradição. E o pano de fundo da aplicação dos indícios não é o real ou a realidade, mas os fenômenos da vida fática, da condição de ser no mundo, onde em um mundo e este mundo não é mundo da realidade concebida por um sujeito.

A fenomenologia, enquanto método filosófico, trabalha desfazendo a relação que depende da divisão entre sujeito e objeto<sup>67</sup>. Essa divisão é perfeitamente adaptada à idéia de representação. Ela se sustenta na subjetividade moderna. Neste sentido, sob um outro contexto, os indícios-formais permitem outra forma de abordagem da filosofia e do filosofar. Isto evita a conformação de uma relação entre sujeito e objeto e permite a descrição de situações em aberto, daquelas referentes à hermenêutica da existência humana.

Os indícios-formais são oriundos de uma reflexão sobre os trabalhos de Husserl, e isto significa que a interpretação surgida nos estudos da fenomenologia na forma de uma compreensão fenomenológica da vida fática encontra nestes indícios a via de exposição e aprofundamento. O novo procedimento metodológico vai ao encontro do caráter existencial do estar-aí humano. E este era o objetivo de Heidegger. Em relação a Heidegger e a aplicação do método dos indícios-formais em *Ser e tempo*, eles se constituem uma das principais diretrizes condutoras, a qual permanece subjacente.

A discussão de Husserl sobre a generalização universalizante mostrando-a na história da filosofia e na pesquisa sobre formalização, favoreceu a possibilidade de Heidegger integrar os indícios-formais na gênese de um outro tipo de formulação filosófica. Neste sentido, os indícios-formais separam Heidegger da tradição filosófica onde, mesmo a proposta matemática de Husserl, foi comprometida.

Os indícios-formais, concebidos por Heidegger, radicam-se na vida fática, e esta é uma opção radical que visa captar a indeterminação desta mesma vida fática. O homem não é um objeto de estudo, ele não é objetificado, mas é algo vivo na forma de um ente finito

---

<sup>67</sup> Colocando as condições fundamentais do *Dasein* como os elementos que se inscrevem em um novo paradigma, Ernildo Stein reafirma a importância do ser-no-mundo nesta mudança paradigmática: “A fenomenologia hermenêutica tem a base de sua crítica à modernidade e apresenta uma saída para a crise da representação, portanto, do conhecimento e da intersubjetividade na estrutura do ser-no-mundo.” (STEIN,

que se movimenta em sua faticidade. Esta indeterminação da vida é contemplada metodologicamente pelo indício-formal, abrindo a investigação para as estruturas da existência.

A apresentação fenomenológica das estruturas da existência compõe uma compreensão do *Dasein* no mundo cotidiano. O *Dasein* é um ente que está no mundo. Ele possui diferentes modos de ser sob uma historicidade derivada de sua finitude. Esta finitude abre uma temporalidade do *Dasein*, permitindo a antecipação com relação a si mesmo. Entretanto, de forma imediata e regularmente, o *Dasein* se apresenta como *Dasein* cotidiano nos seus diferentes modos de ser estes modos de ser, são diferentes “Como” em que o *Dasein* se mostra.

Os indícios-formais permitem a exposição do “Como” em que o *Dasein* se encontra na sua faticidade. Este “Como” é o principal núcleo explicitado pelos indícios-formais, em razão da historicidade do *Dasein*, isto é, em função das determinações de sua temporalidade. Os indícios-formais se vinculam a um fundo de sentido na finitude que antecipa. Este fundo de sentido suporta um “Como” possível do *Dasein* na sua existência. Assim, os indícios-formais atualizam uma dimensão de historicidade. Em cada “Como” de sua existência, sob o fundo de sentido da temporalidade, há uma modalidade de ser.

Os fenômenos destacados a partir deste “Como” estão subsumidos nos existenciais. Aqui não há uma rigidez do conceito e do objeto, como por exemplo, o conceito de um objeto que possui instâncias verificáveis, empíricas. Isso não ocorre, porque o *Dasein* não é um sujeito, nem é uma consciência pensante que representa para si objetos:

A essência existencial do homem é a razão pela qual o homem representa o ente enquanto tal e pode ter consciência do que é representado. Toda consciência pressupõe a existência pensada ekstáticamente como a *essentia* do homem, significando então *essentia* aquilo que é o modo próprio de o homem do homem ser (*west*) na medida em que é homem. A consciência, pelo contrário, nem é a primeira a criar a abertura do ente, nem a primeira que dá ao homem o estar aberto para o ente. Pois, qual seria a meta, o lugar de origem e a dimensão livre

para o movimento de toda a intencionalidade da consciência se o homem já não tivesse sua essência na in-sistência?<sup>68</sup>

A desvinculação de uma relação entre sujeito e objeto está inscrita na própria iniciativa original da fenomenologia. O *Dasein* é um ente que está-aí no mundo e tem a peculiaridade de compreender em seu ser, o ser. A compreensão do ser é que explicita a existência como possibilidade de ser. E a possibilidade de ser se efetiva como modalidade, ou seja, enquanto o “Como” da existência. Desta forma, os indícios-formais completam a forma de compreensão do ser no que diz respeito às características fenomenológicas do *Dasein* em sua vida fática.

Os indícios-formais traduzem a base que se encontra na raiz da existência do ser-aí, onde há um universo antepredicativo não expressável na linguagem conceitual. Isto permite dizer que este é um forte ponto de distinção metodológica, entre categorias e existenciais. Onde os existenciais são um tratamento do ente que compreende o ser e expressam modos de ser deste ente, enquanto que as categorias são os instrumentos que classificam e analisam o ente como ente, mantendo-se dentro de uma orientação ôntica.

Heidegger conduziu os seus estudos da fenomenologia para as relações abordadas na generalização universalizadora e na formalização. Esta foi uma apropriação da fenomenologia como método e não enquanto explicação dos fundamentos da ciência, ou construção de uma teoria do conhecimento. A partir dessa ferramenta metodológica, Heidegger analisou os principais filósofos da história ocidental, tendo a meta de delimitar uma expressão da vida fática. Assim, gradativamente, os indícios-formais se tornam o método secreto de Heidegger, permitindo-o trabalhar questionamentos sobre a história da filosofia. Neste conjunto de procedimentos, determinadas influências foram bastante determinantes, este é caso da motivação provinda da teologia cristã:

A recepção heideggeriana das obras desses autores do cristianismo, porém, continua escorada também no método fenomenológico e, especialmente, no recurso aos “indícios-formais”. Heidegger pretende liberar essa experiência fática em que convivem amor, arrependimento, esperança, etc., enfim, essa diátribe que está antes da teoria, da generalização encobridora, mas também do dialogismo morno que oculta a dramaturgia da faticidade. A pergunta de como ler Paulo está vinculada à noção de “indícios-formais”, que são as “pegadas”, os “sinais” ou os “anúncios” que podem levar à originalidade dessa experiência. Eles são o portal

<sup>68</sup> HEIDEGGER, M. O que é metafísica? In: HEIDEGGER, M. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1991 p. 59-60. “In-sistência” é um termo utilizado por Heidegger para designar uma outra forma de designar existência, ver citação da nota 53.

de entrada dessa experiência, portanto os “indícios-formais” se encontram no texto paulino. Aqui, porém, estamos às voltas com as dificuldades de sempre, pois como pode um texto remeter aos fenômenos originários? Qual a conexão entre a experiência fática originária e os modos de expressão dessa experiência? Se nessas cartas encontram-se indícios que permitem um acesso ao “mundo de Paulo”, a questão é onde eles próprios recebem sua orientação senão do nosso mundo atual, pois se eles orientam a investigação fenomenológica, fornecendo as pistas a serem seguidas, então tem-se de reconhecer que eles já têm uma orientação. Em *Ser e tempo*, lembremos, a ontologia da finitude é conduzida, principalmente, pela “idéia de existência”, mas também pelas de mundo, tempo, morte, enfim, pela multiplicidade de ocupações cotidianas, mas e no que diz respeito a Paulo? A resposta será um aglomerado de palavras cujos usos fazem parte da linguagem em que se expressa a nossa complicada forma de vida. O que leva Heidegger a interpretar Paulo, no entanto, é que, com esse apóstolo, as palavras-chave da compreensão humana adquirem um novo estatuto, que, constantemente, tende a ser encoberto pelo dogmatismo da tradição teológica<sup>69</sup>.

Outras questões, como a história, a ciência e, também, o mundo, se tornam temas focalizados por Heidegger. O mundo é tematizado diferentemente da tradição. A descrição do mundo não se dá através de conceitos e categorias, mas através dos indícios-formais que mostram a condição fundamental do homem como um ente no mundo, vinculado ao mundo, a condição de ser-no-mundo.

Isto significa uma interpretação do mundo sem o eu transcendental e sem a consciência reflexiva. Os indícios-formais sinalizam estruturas que são cooriginárias na condição de ser-no-mundo. O *Dasein* é um ente que se constitui como ser-no-mundo e partir dessa condição essencial, explicitando-se nos indícios-formais, se interpreta nas demais formulações que remetem à vida fática e aos outros entes. Neste aspecto, no seu si mesmo arrojado ao mundo, se inclui o coestar (*Mitsein*) de um *Dasein* com outro, se inclui o ente intramundano e o ente útil. Os indícios formais conduzem esta forma de compreender estes fenômenos como uma matéria-prima das modalidades do *Dasein*, estas mesmas, em sua forma rigorosa, são os existenciais.

A forma de tematizar o mundo, orientada pela formalização dos indícios-formais, reserva um espaço de indeterminação que se traduz em um espaço de jogo, estando disposto como aberto para as diferentes possibilidades ser. Esta reserva do indícios-formais se dá numa inversão da relação entre o conteúdo e um conceito correspondente. A formalização evita que se alcance o conteúdo específico como se pretende usualmente em um conceito, pois o pretense alcance de tal conteúdo é o primeiro passo para um processo de generalização, a qual, depois, é universalizada em um conceito. Por outro lado, a

<sup>69</sup> HEBECHE, L. **O escândalo de Cristo**: ensaio sobre Heidegger e São Paulo. Ijuí: UNIJUÍ, 2005. p. 13.

formalização através dos indícios-formais, no “Como” do *Dasein*, incide descritivamente sobre a existência do *Dasein* na indeterminação de seus estados de ânimo, no seu poder-ser fundamental e no seu estar-aí em fuga em meio aos entes. Através da formalização, se mostram as possibilidades de direcionamento que não são as de um conteúdo com um conceito, mas sim sinais formais de algo. O “Como” da existência é o caráter de modalidade sintetizado na gênese dos existenciais.

A analítica existencial da descrição do ser-aí fático percorre as formas deste “Como” também na cotidianidade. Assim, a cotidianidade é um modo em que o *Dasein*, na sua condição de ser-no-mundo, está imediata e regularmente lançado no mundo. Este mundo é o mundo ôntico que expressa um modo de ser enquanto um “Como” específico. Este modo de ser é o da *decaída*. No estar lançado enquanto projeto projetado em meio aos entes se define a expressão “*Dasein* cotidiano”. Pois o projeto já se direciona e procura resolver a existência no meio dos entes, trata-se do *Dasein* decaído.

A analítica existencial se ocupa do ser-aí, e o ser-aí é desenvolvido a partir de uma interpretação que pode ser denominada de hermenêutico-ontológica. Nisto, a exposição e análise da cotidianidade encontram uma direção determinada. A abordagem da dimensão hermenêutico-ontológica é uma condição possibilitadora para a exposição e análise do *Dasein* da existência cotidiana. Então, uma outra análise que surja da cotidianidade e não faça uma tematização do cotidiano encontra-se subsumida ou tematizada pela a interpretação hermênutico-ontológica. Para realizar a exposição da cotidianidade, os indícios-formais remetem ao “Como” da *decaída*, e, assim, mostram a passagem possível entre o *Dasein* no seu modo de ser decaído eo *Dasein* no modo de ser mais próprio. Em *Ser e tempo*, esta passagem é realizada pelo existencial *angústia*, § 40.

Estes elementos mostram que a analítica existencial se diferencia da tradição por muitos fatores, alguns não são tão explícitos, outros são bem próximos da superfície, como a não descrição com o uso de categorias, mas de existenciais. Uma vez elaborados os existenciais, pode-se analisar a cotidianidade e os modos de ser que o *Dasein* revela no contexto ôntico do mundo. Isto significa tematizar o cotidiano. O cotidiano pode ser tematizado também na relação que dimensiona o desenvolvimento da tradição filosófica. Aqui se trata de um destaque crítico que orienta a própria interpretação hermenêutica em

uma via desconstrutora<sup>70</sup>. Uma das formas de desdobrar esta via desconstrutora é manter o foco sobre as categorias e sobre a linguagem nelas utilizada.

O uso das categorias na filosofia combina-se com o uso de enunciados predicativos na expressão e formulação do que é considerado produção filosófica. Em relação à interpretação hermenêutico-ontológica, a diferença é que os enunciados pertencem ao modo de ser da enunciação derivada e não originária no *Dasein*. O *Dasein* compreende, interpreta e, depois, enuncia. O sentido originário é o da compreensão. Então, tomar como base de apoio os enunciados para a análise e permanecer apenas em seu sentido lingüístico, por exemplo, em uma semântica formal, é encobrir o sentido ontológico de quem enuncia, daquele que está implicado dentro do filosofar, do interrogante.

Os enunciados interpretam os entes “presentes” sob o ordenamento das categorias, os entes e as relações entre si são considerados a partir de uma presença no mundo. Esta interpretação se constitui em um dos principais problemas para o desenvolvimento de uma investigação hermenêutico-ontológica. Há dois pontos de partida diferentes: a interpretação tradicional que parte da evidência e sentidos mais conhecidos para analisar o ente, não se detendo no caráter ambivalente que todo ente carrega, no que é, e ao se desvelar encobre o ser. O ser é sempre ser de um ente. E o outro ponto de partida, a interpretação hermenêutica do *Dasein*, que toma a compreensão do ser e do modo de ser-no-mundo como começos da exposição. Neste contexto, onde há duas interpretações disponíveis, a ontologia hermenêutica do *Dasein* deve ser preservada da interpretação encobridora:

Na obtenção dos enunciados ônticos-ontológicos, a apresentação fenomênica do modo de ser próprio do ente deve manter desde sempre a prioridade anterior às respostas mais evidentes e usuais e aos problemas delas derivados. Então, a interpretação fenomenológica do *Dasein* deve permanecer preservada de uma tergiversação da problemática relativa à pergunta que agora colocamos<sup>71</sup>.

As respostas “mais usuais” e “evidentes” se referem à pergunta, igualmente referida, e colocada no § 25 sobre o “Quem?” do *Dasein*. A pergunta mesma tem um encaminhamento preliminar que a conduziu para as condições existenciais do *Dasein*, mas

<sup>70</sup> Cf.: STEIN: “[...] Temos a posição de Heidegger no parágrafo 6 de *Ser e tempo*, em que o autor apresenta os parâmetros para seu conceito de desconstrução a partir do conceito de tempo, para uma revisão das ontologias da tradição. A base dessa revisão é a analítica existencial”. (STEIN, E. **A questão do método na filosofia**: um estudo do modelo heideggeriano. 3. ed. Porto Alegre: Movimento, 1991. p. 17).

<sup>71</sup> HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 154.

a forma mais evidente e usual de responder a este “Quem?” é dada pela tradição. Isto conduz tradição à tese da substancialidade e à concepção moderna de sujeito.

O problema que permanece não tratado é a existencialidade do *Dasein*, porque esta não é tematizada e não se aprofunda do acontecimento da compreensão do ser, mesmo que indeterminadamente. Não se aprofunda também o contexto mais próximo que é o do cotidiano em um estudo da cotidianidade. Enfim, a pergunta pelo ser se perde e não é mais repetida. Mas, na analítica existencial, se enceta a descrição do caráter mais próprio do *Dasein*. Portanto, a tradição em sua resposta evidente e usual ao “Quem?” do *Dasein* é alcançada por uma nova interpretação que lhe é diferente.

O *Dasein* compreende o ser e realiza às suas interpretações. Todas as interpretações têm uma determinada compreensão do ser explícita ou não. Ao fazer isso, o *Dasein* entra em uma circularidade denominada de hermenêutica. A tematização dessa circularidade é possibilitada pela fenomenologia, enquanto método, e pela historicidade enquanto uma recuperação da vida fática e da finitude.

É por isso que a circularidade não serve como uma peça de acusação contra a interpretação hermenêutica. Não se trata aqui de um desempenho medido pela rigidez da lógica. Esta acusação de círculo vicioso é proveniente de uma interpretação tradicional que valoriza esta rigidez. O *Dasein* está implicado em ambas: a interpretação tradicional do mundo com o seu alicerce na realidade do ente e suas acusações de círculo vicioso, e a interpretação hermenêutico-ontológica, cuja estrutura é exposta pela analítica existencial. O *Dasein* permeia as duas formas de interpretação, realizando nelas o mesmo processo que se mostra em sua ambivalência existencial: velamento e desvelamento:

Diante do problema de uma análise ontológica da mundanidade do mundo, a ontologia tradicional se move em um beco sem saída – se é que ela em geral considera este problema. Por outro lado, uma interpretação da mundanidade do *Dasein*, de suas possibilidades e suas maneiras de mundanização, deverá mostrar *por que* o *Dasein*, no modo de ser do conhecimento do mundo, omite ôntica e ontologicamente o fenômeno da mundanidade. Mas, ao mesmo tempo, no *factum* deste omitir repousa a indicação a respeito de que se requer precauções especiais para se alcançar o correto ponto de partida ao fenômeno da mundanidade e impedir este omitir<sup>72</sup>.

---

<sup>72</sup> HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 88-89. (Grifos do autor).

A interpretação ôntica do mundo é uma forma do *Dasein* cotidiano, relacionada com o seu modo de ser no *impessoal* (*Das Man*). Esta interpretação constitui uma espécie de ontologia baseada em preconceitos à pergunta pelo ser. E, nisso, fica fixada no ente. A ausência de aprofundamento é uma falha desta interpretação, e tal falha pode ser explorada criticamente na dimensão hermenêutico-ontológica. Heidegger apresenta os elementos que podem permitir esta crítica na seguinte passagem:

O *Dasein* cotidiano extrai a interpretação pré-ontológica de seu ser do modo imediato do *impessoal*. A interpretação ontológica segue prontamente esta tendência interpretativa, ela compreende o *Dasein* a partir do mundo e encontra o aí como um ente intramundano. Não somente isto, pois, conseqüentemente, a ontologia “imediate” do *Dasein* também se deixa pretender, a partir do “mundo” o sentido de ser em função do qual estes “sujeitos” entitativos são compreendidos. Mas, neste absorver-se no mundo, se passa por alto o fenômeno mesmo do mundo, e ocupam o seu lugar os entes que estão-aí dentro do mundo, as coisas. O ser do ente que *coexiste* é concebido como um estar-aí. Desta maneira, a apresentação do fenômeno positivo do modo imediato do ser-no-mundo cotidiano possibilita a penetração nas raízes da falha da interpretação ontológica desta constituição de ser. *Ela mesma, em seu modo de ser cotidiano, é que falha imediatamente em relação a si e encobre a si mesma*<sup>73</sup>.

O *Dasein* cotidiano tem uma “tendência interpretativa” que encobre o “fenômeno positivo” do ser-no-mundo cotidiano. Esta é a falha fundamental, e ela é explorada através da interpretação ontológica, diferentemente, a partir do de ser-no-mundo como constructo principal e ponto de uma virada paradigmática. Neste caso, o *Dasein* como ser-no-mundo torna-se o ente que realiza a tematização de suas estruturas, desde sempre, circularmente. Ele está implicado no seu interpretar. E a interpretação assume e tematiza o fenômeno do ser-no-mundo, permitindo o descobrimento das estruturas do *Dasein* já implicado. Por conseguinte, permite uma “penetração nas raízes” da falha da tematização ôntica encobridora<sup>74</sup>. A centralização no *Dasein* é decisiva. Ela traz a condição de possibilidade que subjaz na interpretação entificadora, e ela traz, como falha, o que se revela em uma reversão possível por um uso metodológico distinto: os indícios-formais. No interior da

<sup>73</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 173. (Grifos do autor).

<sup>74</sup> No sentido em que a interpretação de Heidegger destaca os elementos ontológicos pré-existentes em outras interpretações que ocultam o ser, pode-se falar de uma violência hermenêutica, cf.: MACHADO: “Esta violência da interpretação significa igualmente para a interpretação ontológica que projeta um ente pré-dado em direção ao ser que é ele próprio, a fim de colocar o conceito em sua estrutura. Essa violência não vem se introduzir sobre uma existência opaca e ofuscada. Ela vem simplesmente colocar no conceito as ‘inclusões’ (*Einschlüsse*) pré-ontológicas já contidas na auto-explicitação do *Dasein*. Poder-se-ai dizer que elas aqui desempenham o papel de uma espécie de preliminares da compreensão ontológica propriamente dita.” (MACHADO, J. A. T. *Os indícios de Deus no homem: uma abordagem a partir do método fenomenológico de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006. p. 200).

crítica destruidora, o *Dasein* está como que subsumido ao *impessoal* e assim no modo ser da *decaída*. Ali ele gera uma interpretação entificadora. Entre outros aspectos, o cotidiano não é tematizado, e o *Dasein* está dando as costas para si mesmo em fuga. Não compreende o fenômeno do mundo e não se compreende como um ente no mundo. A centralização no *Dasein* é explicitada pela existência que mostra a característica fundamental do poder-ser. As possibilidades de ser remetem ao *Dasein* a possibilidade mesma da *decaída* e a partir daí para o explicitar de uma possível interpretação entificadora.

A *decaída* expõe as formas de encobrimento e a fuga. Estas estão presentes nas interpretações entificadoras ao longo de uma história do ser. Isto explica porque o *Dasein* pode ter uma determinada tergiversação em torno da pergunta pelo seu “Quem?” Porque ele pode conduzir uma interpretação baseada no ente intramundano que o afasta da problemática do ser. O elemento da tergiversação, tematizável desta forma na *decaída*, não pode ser desprezado. Ele se relaciona com as duas condições do ser-aí: ôntica e ontológica:

Como a evidência ôntica do ser-em-sí do ente intramundano nos leva à convicção a partir da evidência ontológica do sentido deste ser, fazendo-nos passar por alto o fenômeno do mundo, também assim a evidência ôntica do fato de que o *Dasein* é sempre meu, guarda em si a possibilidade de uma tergiversação da problemática ontológica correspondente. *Prontamente*, o quem do *Dasein* não é apenas um problema ontológico, senão que fica também onticamente encoberto<sup>75</sup>.

O estar-encoberto do *Dasein* é uma das suas possibilidades de ser. Este estar-encoberto está subsumido numa das descrições existenciais do ser-aí. Mas a interpretação hermenêutico-ontológica que resgata as estruturas mais próprias do *Dasein*, e mesmo as estruturas de seu encobrimento, deve ser preservada enquanto interpretação possível. Isto se explica pela ambigüidade fundamental do *Dasein*, velando-se e desvelando-se. O que significa, interpretando a si e aos entes de uma forma determinada ou outra.

A fenomenologia permite mostrar a existência deste binômio de velamento e desvelamento, enfocando a relação do *Dasein* com o ser e com os entes. No binômio se alcança também uma base para encaminhar uma crítica da tradição, mantendo a crítica com o foco no encobrimento. Isto destaca a *decaída* dentre os outros existenciais da analítica existencial, por seu tratamento expositivo do velamento. Ela é um dos principais eixos de tematização do encobrimento. A sustentação última da crítica repousa na condição ôntico-

ontológica do *Dasein*. A crítica penetra nos diferentes modos de ser que expressam de uma forma explícita, não velada, o *Dasein*. E a preservação possível desta crítica é abranger inclusive o encobrimento como algo identificável e tematizável. Enquanto ser-aí existente, o *Dasein* está arrojado ao mundo, com ou sem uma compreensão autêntica do ser. Este estar arrojado se revela na cotidianidade como encobridor, pois o *Dasein* foge de seu estar arrojado autêntico. Favorecendo a “tendência encobridora”, o *Dasein* se mostra como decaído.

O binônimo velamento-desvelamento é uma interpretação fenomenológica do movimento fático do *Dasein*. Na vida fática é que ocorre o movimento. A vida fática não é estática, o cotidiano está em constante movimento. O *Dasein* se move na fuga, através das diferentes formas da *decaída*: *Falatório*, *Curiosidade* e *Ambigüidade*. Portanto, o movimento deve ter um lugar temático na analítica existencial. Ele é um fator distintivo da *decaída*, pois ela é referida explicitamente como um conceito ontológico de movimento. É no estar-decaído do *Dasein* que ele se move mais imediata e regularmente entre suas diferentes divisões. O mover-se do estar-decaído do *Dasein* oscila em uma duplicidade de se assumir na finitude ou não, mas o movimento mesmo ocorre dentro das estruturas que descrevem a *decaída*. Sob um determinado ponto de vista, o *Dasein* se move também para permanecer na *decaída* ou para sair dela.

A mobilidade é necessária para a compreensão fenomenológica do binômio velamento-desvelamento. Analisando o método filosófico de Heidegger, enquanto uma questão do método na filosofia, E. Stein inclui a *decaída* no conjunto de elementos implicados neste binômio:

Heidegger empregou para este trabalho o método fenomenológico baseado no binômio velamento-desvelamento. Assim pôde mostrar a ambigüidade do comportamento do ser-aí sempre se movendo na tensão entre abertura e dissimulação, autenticidade e inautenticidade, existência e decaída, compreensão do ser e articulação dos entes. Esta ambigüidade característica do ser-aí se transferirá para a História da filosofia que Heidegger interpreta como metafísica, porque o fundamento desta emerge da ambivalente relação entre homem e ser<sup>76</sup>.

<sup>75</sup> HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 156. (Grifos do autor).

<sup>76</sup> STEIN, E. **A questão do método na filosofia**: um estudo do modelo heideggeriano. 3. ed. Porto Alegre: Movimento, 1991. p. 125.

A vinculação com a história da filosofia é um dos elementos que se acrescenta ao conjunto deste capítulo, pois é justamente na cotidianidade que o *Dasein* decaído elabora uma interpretação entificadora resultando no encobrimento e esquecimento do ser. A história da filosofia é, neste sentido, uma narrativa deste encobrimento, onde se perdem a compreensão autêntica do ser e os limites determinados pela finitude do *Dasein*. O cotidiano não é, então, tematizado. O apoio para a compreensão deste encobrimento está na própria analítica existencial na forma da *decaída*.

### 3 O MODO DE SER DO *DASEIN* E O CONHECIMENTO

Heidegger desenvolve a questão do sentido do ser para mostrar a possibilidade de superar essa entificação do ser da tradição metafísica. *Ser e tempo* possui o propósito de responder a pergunta pelo sentido do ser, e o seu início é exatamente uma forma de crítica à concepção preconceituosa em que se orientou a metafísica. A pergunta do ser do *Dasein* exigiu a investigação prévia na forma da analítica existencial, o centro era o ente que pergunta pelo ser. Este trabalho prévio, nas duas seções articuladas da obra de Heidegger, consistiria em explicar o encobrimento da questão do ser, da confusão entre ser e ente. Isto é considerado na *decaída*. É claro que o filósofo não se resume a explorar apenas esse lado da estrutura do *Dasein*. *Ser e tempo* procura, na analítica existencial, as estruturas existenciais, mostrando as articulações possíveis. Mas nada se opõe a que focalizemos nossas lentes no existencial *decaída* para, assim, anteciparmos desde já, em *Ser e tempo*, o que se tornará tema central do segundo Heidegger, a questão do encobrimento e posterior esquecimento do ser como forma no desdobramento da história da metafísica. Se o segundo Heidegger não remete o movimento da história da metafísica à *decaída* é uma outra questão.

Se vamos explicar na tese uma relação possível com a questão do conhecimento, necessariamente teremos que nos mover em dois níveis: o nível existencial do conhecer que a fenomenologia apresenta basicamente, e o nível epistemológico no qual se opera com o sentido do ente, onde não lhe atribui o nível possibilitador que reside no ser-em. Neste caso, o ser-em mesmo carece de uma análise.

O nível existencial do conhecer deve ser explicado a partir dos diferentes modos de ser do *Dasein* e de suas condições existenciais fundamentais. O primeiro ponto a alcançar é a compreensão do que significa “modo de ser” para o *Dasein*. Esta expressão remete para duas outras expressões como “modalidade” e existencialidade. O *Dasein*, como foi referido nos capítulos anteriores, possui diversas possibilidades de ser. Essa característica está relacionada com um ou outro modo de ser, sendo assim modalidades. Possuir modalidades de ser significa mostrar-se desde suas possibilidades. Existir, e a existência se mostra através do seu ser-possível:

[...] Para o *Dasein*: ser isto retoma o *existir segundo tal modo*. [...] O *Dasein* existe de tal maneira que ele se compreende a partir de suas possibilidades. O *Dasein* é sua possibilidade. E não é supérfluo advertir de que não se trata aqui de possibilidades *lógicas*, mas de possibilidades existenciais[...]<sup>77</sup>.

“Possibilidades existenciais”, compreendidas enquanto existencialidade, constituem em uma forma de referência indispensável ao *Dasein* de toda analítica existencial. Existencialidade significa a descrição explícita através de um existencial<sup>78</sup>. Ela implica o *Dasein*, enquanto existente, em um modo determinado de ser. Trata-se de um foco possível centrado no modo de ser, de forma que este signifique uma constituição específica na e pela existência. Existência remete, enfim, a uma existencialidade:

O ser do ser-aí é a existência. A explicitação da estrutura ontológica da existência visa a compreensão da constituição da existência. O conjunto das estruturas que constituem a existência é a existencialidade. A analítica destas estruturas tem o caráter da compreensão existencial. Estas estruturas têm o nome de existenciais. Heidegger os distingue radicalmente das categorias; estas são determinações do ente que não é ser-aí<sup>79</sup>.

O trabalho prévio de investigação da existencialidade do ente *Dasein* está determinado pela própria pergunta pelo sentido do ser e pelos primados que são situados no *Dasein* em relação à pergunta. Esta base dos primado ôntico do ontológico do *Dasein* é uma compreensão prévia do ser: “[...] é legítimo que a analítica existencial somente possa trabalhar quando ela souber o que é existencialidade. Ela deverá entender a constituição-do-ser da existência e possuir já em geral, por conseguinte, uma idéia de ser”<sup>80</sup>. A “idéia de ser” é uma compreensão pré-ontológica, ou pré-compreensão. Ela é um indício-formal condutor, da mesma forma que a “idéia de existência”, referida por Heidegger no § 63.

O trabalho desenvolvido na analítica existencial perpassa alguns elementos que não são unicamente os existenciais. Esses elementos são constructos que alicerçam a elaboração geral. Eles estão contidos em todos existenciais e são determinadas condições existenciais características do próprio *Dasein*. Eles fazem parte dos modos de ser do

<sup>77</sup> WAELHENS, A. **La philosophie de Martin Heidegger**. Louvain: Éditions de L’institut Supérieur de Philosophie, 1946. p. 28.

<sup>78</sup> Cf. HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 59.

<sup>79</sup> STEIN, Ernildo. **A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano**. 3. ed. Porto Alegre: Movimento, 1991. p. 81.

<sup>80</sup> PÖGGELER, Otto. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 53.

*Dasein*, pois no desenvolvimento dos existenciais encontramos o *Dasein* em suas modalidades, ou seja, em seus modos de ser ou suas possibilidades de ser:

[...] Recordamos que a analítica existencial é uma hermenêutica, portanto que ela não pode se contentar em descrever objetivamente as propriedades de um ente, mas deve propor uma “interpretação ontológica” da existencialidade da existência [...], isto que retorna ao explorar as possibilidades que o constituem e em função das quais ele se compreende de uma maneira ou outra<sup>81</sup>.

O conjunto analisado que interliga possibilidade, modo de ser e existencialidade constitui a analítica em sua versatilidade. A analítica existencial se constitui em uma determinada interpretação que se insere dentro da filosofia, alcançando um lugar específico na história. As pretensões interpretativas dependem de um aprofundamento do conhecimento dos constructos que a própria analítica existencial contém. Isto significa mostrar a ligação entre vários termos como existencialidade, possibilidades e modos de ser em relação à existência do *Dasein*.

A passagem citada acima de Greisch mostra que a discussão da existencialidade do *Dasein* não pode ser feita da forma usualmente moderna, como descrição objetiva de propriedades. A partir deste impedimento, a interpretação ontológica se destaca desta forma moderna e se remete mais uma vez ao ente, ao *Dasein*. Nele, as possibilidades de ser do *Dasein*, os modos de ser e a existencialidade estão concentradas de diferentes formas em cada um dos existenciais. Estes existenciais relacionam-se entre si descrevendo o *Dasein* em um mundo. Assim, os existenciais são a expressão das diferentes situações relacionadas entre si, baseando-se nos fenômenos da faticidade, a partir de seu estar-aí no mundo. Isto é, a partir de uma condição existencial importante, que é resultado da tematização do mundo pela interpretação hermenêutico-ontológica. Esta condição importante é o ser-no-mundo:

A idéia de mundo é o modo de ser e a condição de possibilidade de ser da própria existência humana. Isto significa, então, que ser-no-mundo é uma espécie de expressão sintética que surgiu frente às críticas ao fundamentalismo kantiano, ao holismo hegeliano e à insuficiência das teorias da vida, das teorias psicológicas, etc., que tentavam justificar a história concreta ou o caráter histórico dos sujeitos. Esse conceito de ser-no-mundo é um conceito que nos deu um espaço onde se coloca o conceito de teoria do conhecimento, isto é, da justificação de proposições ou juízos, e também não é mais uma espécie de

---

<sup>81</sup> GREISCH, J. *Ontologie et temporalité – esquisse d’une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. p. 114.

recurso último para reproduzir ainda de novo a racionalidade hegeliana. Por conseguinte, é uma tentativa nova em meio à crise da razão, da verdade, do fundamento e dos conceitos metafísicos<sup>82</sup>.

A caracterização da condição de ser-no-mundo pode ser mais específica, em um sentido não excludente do anterior, pois a descrição do ser-no-mundo remete aos principais caracteres vinculados ao *Dasein*. Mencionando o existencial *decaída*, o mesmo autor afirma em outra obra:

Em *Ser e tempo*, o ser-aí é determinado como ser-no-mundo. O mundo pode ser designado o “de onde”, o “onde” e o “para onde” do ser-aí. Assim, o ser-no-mundo resume a faticidade, a *decaída* e existência do ser-aí. Ou ainda ser-no-mundo é o já-ser-em, o ser-junto-dos-entes e o ser-diante-de-si-mesmo<sup>83</sup>.

As formas específicas: “de onde”, “onde” e “para onde” correspondem respectivamente aos existenciais: *sentimento de situação*, *decaída* e *compreensão*. Estas formas estruturais do estar-aí do *Dasein* no mundo, isto é, estas formas do ser-no-mundo, reenviam ao *cuidado* como ser do *Dasein*, e, nisso, diferenciam-se de outro tipo de formas estruturais utilizadas para a análise de entes que não o *Dasein*. Estas últimas são denominadas de categorias:

Todas as explicações que surgem da analítica do *Dasein* se alcançam mirando até sua estrutura de existência. E como estes caracteres de ser do *Dasein* se determinam desde a existencialidade, os chamamos existenciais. Devem ser distinguidos rigorosamente das determinações de ser do ente que não tem a forma de ser do *Dasein*, as quais damos o nome de categorias<sup>84</sup>.

Os “caracteres de ser do *Dasein* se determinam desde a existencialidade”, esta passagem é importante, porque ela traz implicitamente a existência para dentro do significado de existencialidade, o qual remete a todos existenciais. Mas existência é “possibilidade de ser”, e isto, em última instância, é o poder-ser do existencial *compreensão*. Neste caso, o modo de ser é a forma em que um existencial pode ser indicado diferentemente de outro em um plano. A palavra “existenciais” abarca todas as três expressões anteriores analisadas: possibilidade, existencialidade e modo de ser. O *Dasein* se constitui por existenciais, por modos de ser e pela condição de ser-no-mundo. O *Dasein* é

<sup>82</sup> STEIN, Ernildo. **Mundo vivido – das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 133-134. (Grifos do autor).

<sup>83</sup> STEIN, Ernildo. **Compreensão e finitude – estrutura e movimento da interrogação heideggeriana**. Ijuí: UNIJUÍ, 2001. p. 265. (Grifos nossos).

<sup>84</sup> HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 59.

alvo de uma análise específica. A sua situação ôntica, com relação ao demais entes, é diferente. A análise desta diferença é a própria analítica existencial, onde o ponto de partida é uma situação ôntica, é a que possui a determinação ontológica de compreender o ser.

A compreensão desenvolvida pelo *Dasein* é extensa em suas conseqüências teóricas no plano da obra em *Ser e tempo*, incluindo, segundo Coreth, até mesmo os escritos posteriores mais imediatos, como é o caso da conferência *O que é metafísica? A compreensão* enquanto existencial, junto com outros existenciais, se remete a um horizonte de sentido, seja ela uma compreensão autêntica ou inautêntica, ontológica ou pré-ontológica. Coreth mostra a caracterização da *compreensão* desta forma:

Toda compreensão de uma coisa, de um acontecimento, ou de um estado de coisas em seu “sentido” exige como condição de sua possibilidade o todo de um contexto de sentido – de uma totalidade de conexões, como diz o filósofo – do mundo anteprojado e precompreendido. No Heidegger do primeiro período, em *Ser e tempo*, e também nos escritos seguintes, o mundo é entendido como projeto do mundo do ser-aí, que anteprojeta seu “poder-ser”, ou seja, suas possibilidades de ser como totalidade de sentido da própria auto-realização e, portanto, como horizonte da própria autocompreensão<sup>85</sup>.

A centralidade no *Dasein* é um elemento destacado entre as características de *Ser e tempo*. O horizonte de sentido do existencial *compreensão*, assim como dos demais existenciais, é a temporalidade do *Dasein*. Esta está inscrita na sua finitude mediante uma antecipação feita pelo ser do *Dasein*: o *cuidado*. Este horizonte de sentido estabelece uma profundidade aos existenciais, os quais, sem ele, seriam estruturas estáticas. Isto se mostra diferentemente da forma como a tradição concebe o tempo, e, também, como pode conceber um equivalente da *compreensão* na forma de um específico conhecer, trata-se aqui da inteligibilidade ou do entendimento.

A tradição filosófica, a partir da época moderna, trata o conhecimento através da relação sujeito-objeto ou de variações desta relação. Contudo o *Dasein* não se enquadra neste procedimento, ele não é objeto de si mesmo, ele não se compreende através do conhecimento objetificador de si mesmo. Pois, neste caso, o *Dasein* seria um sujeito enquanto sujeito do conhecimento e não um ser-aí no mundo, isto é, um ente: “O filósofo [Heidegger] não descreve um sujeito abstrato, cuja constituição permita o acesso a seu

---

<sup>85</sup> CORETH, E. **Questões fundamentais de hermenêutica**. São Paulo: EPU, 1973. p. 23-24.

objeto, talvez o mais importante, o ser. O esquema sujeito-objeto já vem rompido desde o ponto de partida de *Ser e tempo*<sup>86</sup>.

A condição de ser-aí, enquanto um ente no mundo, ente do *Dasein*, é a especificidade ontológica do *Dasein* que de forma imediata remete para a sua dimensão ôntica. Também na dimensão ôntica o *Dasein* se compreende. De certa forma, isto significa a possibilidade mesma de uma modificação do aspecto meramente ôntico da compreensão para um aspecto ontológico. O *Dasein* tem a possibilidade da compreensão não-ôntica dentro de um modo de ser determinado. Uma interpretação que contempla estas duas compreensões: ôntica e ontológica é a hermenêutico ontológica.

A investigação decorrente desta interpretação já está implicada na diferença entre existencial e categorial, pois aqui se assinala o ser do próprio *Dasein* e o ser dos entes na abertura como, por exemplo, o estar-à-mão do prontamente-à-mão, o ser-intramundano do ente intramundano e, também, a mundanidade do mundo. Este quadro ôntico e, depois, ontológico, confrontado com a relação sujeito-objeto, implica em uma precedência da possibilidade mesma do *Dasein* frente ao ente conhecedor da filosofia moderna. O ente se torna um conhecedor mediante o uso de categorias, e o *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, se interpreta mediante existenciais.

Investigar os pressupostos contidos na base das teorias do conhecimento e, por isso, na base da relação moderna da subjetividade, significa constatar uma precedência da existência. Esta existência é interpretada por Heidegger de forma hermenêutico-ontológica, gerando-se um outro ponto de partida. Assim, a analítica do *Dasein* conforme *Ser e tempo*, desenha um quadro geral que pode ser ampliado. Isto serve para todos existenciais e na análise aqui realizada da *decaída*.

Em um dos seus seminários anteriores a *Ser e tempo*, denominado de *Prolegômenos da história do conceito de tempo* em 1925, Heidegger pergunta pelo ser do sujeito e pelas dificuldades da abordagem da relação sujeito-objeto: “*Como, também, deveria vir a ser compreendido este imediato ser universal do Sujeito? Jamais pode ser, por exemplo, na*

---

<sup>86</sup> STEIN, Ernildo. **Compreensão e finitude – estrutura e movimento da interrogação heideggeriana**. Ijuí: UNIJUÍ, 2001. p. 264.

*forma em que é possível o defrontar de ambos entes: sujeito e objeto*<sup>87</sup>. O defrontamento de sujeito e objeto é uma forma de referir a relação que há entre ambos, no sentido de que esta relação não permitirá o descobrimento de um ser do sujeito, pois o sujeito está subsumido, se explica pela subjetividade que não é o seu ser, mas uma capacidade de representação do objeto, a objetividade. Outros temas correlatos ao sujeito e objeto, como o mundo sob a interpretação tradicional, ficam delimitados entre subjetividade e objetividade.

A exposição em *Ser e tempo* mostra que o *Dasein* em sua situação ôntica tem uma relação de ser com o ser. Esta relação é expressa pelo primado do ontológico. A relação ôntica com o ser, mediante os três primados colocados em *Ser e tempo*, mostra que a essência do *Dasein* é a existência. Resta analisar as estruturas da existência. A compreensão contida na definição dos primados introduz a existência. O *Dasein* compreende no seu ser, o ser de todos os outros entes, em uma abertura a estes entes. A abertura estabelece, antes de mais nada, a relação do *Dasein* consigo mesmo:

A constituição de ser do *Dasein* implica, então, que o *Dasein* tem em seu ser uma relação de ser com seu ser. E isto significa, por sua vez, que o *Dasein* se compreende em seu ser de alguma maneira e com algum grau de interesse. É próprio deste ente que, nele, com e por seu ser, se encontre aberto para ele mesmo. A *compreensão* do ser é, ela mesma, uma determinação de ser do *Dasein*<sup>88</sup>.

A forma de conceber a existência como a essência do *Dasein* indica diferentes possibilidades de ser, às quais ele não teria acesso se a compreensão do ser não fosse a sua determinação principal. Entre as diversas possibilidades ou modos de ser está a possibilidade de assumir ou não o seu próprio caráter de ser. Isto é, a possibilidade de assumir o caráter de compreender o ser. Essas diferentes possibilidades delineiam uma explicação da forma como o ser do *Dasein* é constituído. Este trabalho da analítica, que se insere em *Ser e tempo*, resulta primeiramente no *cuidado* como constituição do ser

<sup>87</sup> HEIDEGGER, M. **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994a. GA. v. 20. p. 219.

<sup>88</sup> HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 16. E, também ver STEIN: “A instauração da circularidade da compreensão ontológica do ser-aí representa um elemento definitivo no pensamento de Heidegger, à medida que ele toma por ponto de partida a analítica existencial. Além de o círculo caracterizar todo o seu caminho filosófico, seu próprio método atinge suas possibilidades supremas enquanto se conforma com o próprio movimento circular da interrogação pelo sentido do ser. É um método fenomenológico no sentido especificamente heideggeriano, que busca, em última análise, a explicitação do sentido do ser; é um método perfeitamente adaptado à interrogação na finitude, dado que ele é o próprio movimento.” (STEIN, Ernildo. **Compreensão e finitude – estrutura e movimento da interrogação heideggeriana**. Ijuí: UNIJUÍ, 2001. p. 248).

estrutural do *Dasein*. Neste sentido, elementos da forma tradicional de interpretação são subsumidos dentro de uma interpretação da vida fática, desde o ser do *Dasein* que é o *cuidado*. A afirmação desta subsunção está na forma como Heidegger compreende algumas expressões, por exemplo “teoria” e “práxis”: “‘Teoria’ e ‘praxis’ são possibilidades de ser de um ente, cujo ser deve ser definido como *cuidado*”<sup>89</sup>.

“Teoria” e “práxis” são elementos importantes de determinadas interpretações que não trabalham com uma tematização do ser-aí no mundo. Mas estas interpretações, as quais são encontradas na história da filosofia, podem ser concebidas em relação ao caminho deixado em aberto nas diferentes possibilidades de ser do *Dasein*. Estas diferentes possibilidades de ser abrem o espaço especulativo para que não se ocupe do mundo como um tema filosófico, para que não se pergunte pelo ser ou para que se considere esta pergunta vazia e sem sentido. A possibilidade consignada nesta forma de interpretação, vinculada à tradição, pode ser denominada entificadora, ela substitui o ser pelo ente. Esta possibilidade entificada está inscrita na analítica existencial. Ela é a *decaída*.

*Ser e tempo* apresenta diferentes existenciais associados em uma dinâmica peculiar. Estes existenciais se destacam, principalmente, como: a *compreensão*, o *sentimento de situação* e *decaída*. O destaque deles está alicerçado no *cuidado*. O conhecimento, seja ele um conhecimento meramente teórico, um conhecimento matemático ou científico, é compreendido como um modo de ser do ser-aí. No seminário sobre a história do conceito de tempo (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*), Heidegger afirma que o conhecimento é “um modo de ser” (*eine Seinsart*) do *Dasein*:

*O conhecer ao mundo é um modo de ser do Dasein, assim precisamente, que este modo de ser, em cuja constituição fundamental é, está onticamente fundado no ser-no-mundo.*

[...] Conhecer é um modo de ser do ser-em, pois se está inclinado a responder na orientação de um horizonte tradicional de interrogação da teoria do conhecimento: então com esta interpretação do conhecer se reduz precisamente a nada o problema do conhecimento<sup>90</sup>.

A partir desta concepção do conhecer se pode explorar as diferentes dimensões oferecidas na analítica existencial. Nela, a análise do conhecer e do problema do

<sup>89</sup> HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 257.

<sup>90</sup> HEIDEGGER, M. **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994a. GA. v. 20. p. 217. (Grifos do autor).

conhecimento é aprofundada em direção à vida fática e a todas as conseqüências geradas a partir deste direcionamento. Então, o conhecer é analisado com base na analítica existencial e mostra um caráter não explícito nas formas da tradição, das suas teorias do conhecimento. Este caráter não explícito é aquele que estabelece o conhecer frente a pergunta do “Quem?” do *Dasein*. A pergunta encontra um encobrimento através das respostas evidentes e usuais. Também aqui, uma centralidade no implícito nas teorias das conhecimento é exemplificada pela pergunta de Kant, a qual subsumia todas as três anteriores: “Quem é o homem?” Para a tradição moderna, o homem é o sujeito do conhecimento.

O emprego da fenomenologia e da hermenêutica apresenta subsídios que permitem uma direção inovadora por parte de Heidegger. E a forma preparatória que analítica existencial assume em *Ser e tempo* proporciona um novo direcionamento em relação ao tema do conhecimento. Este novo direcionamento se desenvolve a partir de lacunas existentes na própria forma da tradição realizar as diferentes construções teóricas. As lacunas possíveis são partes não contempladas que permitem um encobrimento, por isso a necessidade de uma análise baseada na *decaída*.

O trabalho sobre o conhecer, onde este tem uma dimensão já referida com o curso de 1925, é um trabalho da própria fenomenologia. A fenomenologia, a partir de Husserl, é determinante nesta ligação de Heidegger e o conhecimento. Dois elementos de ligação são a atitude teórica e da atitude natural analisadas por Husserl e que, segundo Taminiaux possuem um equivalente em *Ser e tempo*:

[...] a ontologia fundamental apoia-se também ela numa demarcação fundamental, a que separa o modo de ser quotidiano e o modo de ser em próprio. Seria demasiado simples pretender que essa demarcação não conserva nenhuma marca husserliana. É verdade que o modo de ser quotidiano não é uma atitude teórica como é a atitude natural no sentido husserliano. Não se move no registro do saber, mas sim da preocupação, da circunspeção prática relativa ao manuseável para tal ou tal fim, ao *Zuhandenes*<sup>91</sup>.

<sup>91</sup> TAMINIAUX, J. *Leituras da ontologia fundamental – ensaios sobre Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000. p. 65 e também VEIGA: “A estrutura do prontamente-à-mão encontra-se determinada pela(s) *remissão*(ões) e ao realizar essa determinação, a *remissão* remete-se ao útil. Além disso, o *uso* que faz do útil configura o modo de ser da *ocupação*” (VEIGA, I. *Existência e cotidiano: um estudo a partir de Ser e tempo. Conjectura – Filosofia e Educação*, Caxias do Sul, v. 8, n. 1, p. 68, jan.-dez. 2003, grifos do autor).

*Ser e tempo*, com relação à fenomenologia, é o resultado de um processo de apropriação e de criação própria, original, de Heidegger. Este processo pode ser denominado de fenomenologia hermenêutica. Onde a fenomenologia assume um papel de método objetivo de descrever uma hermenêutica da faticidade. Os aspectos referentes ao método surgem através dos indícios-formais. O trabalho sobre fenomenologia e analítica existencial conduz a uma fenomenologia hermenêutica, quando se assume numa recepção, bem específica, da fenomenologia husserliana.

Jean Greisch assinala a necessidade do estudo desta recepção, destacando o tema do conhecer. Assim, em relação ao conhecer surge uma necessidade distintiva: “De que aí se necessita uma descrição fenomenológica da estrutura intencional do conhecer, ao partir da estrutura do ‘estar-já-em-meio-a’”<sup>92</sup>. A descrição fenomenológica tem no seu foco sobre o conhecer, visa, não as formas noemáticas de Husserl, mas as estruturas da existencialidade do *Dasein*. O estar-já-em-meio-a mostra duas estruturas existenciais do *Dasein*: a condição-de-arrojado do existencial *sentimento de situação*, pois, parte dela, é um “estar-já...” e o existencial *decaída*, pois se tratar de um “...em-meio-a”<sup>93</sup>.

Através da utilização dos existenciais, o tema do conhecimento torna-se um tema da fenomenologia hermenêutica. Trata-se de alternativa possível que pode ser explorada. Mas um trabalho prévio deve ser realizado para mostrar como a própria interpretação encobridora, da qual se têm vários exemplos na teoria do conhecimento, pode ser possível. O fundo desta alternativa de pesquisa é que a interpretação encobridora é possível, porque se trata de uma possibilidade mesma do ser humano.

Esta possibilidade, ao ser tematizada, mostra os seus limites. No caso da ótica da analítica existencial, ocorre o “estar-em-meio-a” característico do cotidiano do ser humano. Então, esta tematização ocorre na *decaída*. Uma forma mais específica da tematização que a *decaída* desenvolve indica os limites mesmo do encobrimento. Ela mesma não retira o *Dasein* do encobrimento, este papel é desempenhado pela *angústia*. A *decaída* pode, indicar tais limites no encobrimento, pois o tematiza. Neste contexto, o estudo da *decaída* apresenta uma contribuição, quando inserida em um tratamento fenomenológico do

<sup>92</sup> GREISCH, J. *Ontologie et temporalité – esquisse d’une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. p. 127.

<sup>93</sup> A expressão francesa completa é “être-déjà-au-près-de”, “au-près-de” pode ser traduzido como “próximo de” ou “junto a”, nossa tradução foi “em meio a”, o que não foge do sentido original.

conhecimento. O tratamento fenomenológico, assinalado pela *decaída*, possui uma anterioridade frente ao tratamento teórico. E a *decaída* mostra o afastar do *Dasein* da existencialidade autêntica no *sentimento de situação e compreensão*. Os existenciais são limitados pela cotidianidade.

O *Dasein*, na analítica existencial, é um ente que não pode ser conhecido através de uma teorização. Teorizações utilizam categorias, as quais somente servem para os entes que não o *Dasein*. A peculiaridade do ente que é o *Dasein* faz com que este não se afaste de si mesmo, para então, conseguir construir uma análise baseada na relação sujeito e objeto. A relação sujeito e objeto já possui o *Dasein* em uma de suas possibilidades. Isto se mostra como uma condição possibilitante mais ampla em relação à própria construção teórica do conhecimento. A peculiaridade deste *Dasein* o coloca já jogado ou arrojado no mundo e não o coloca em uma posição de um sujeito frente a um objeto. Uma explicação deste estar-arrojado no mundo é a seguinte:

Este caráter de ser do *Dasein* oculto em seu de-onde e aonde, mas claramente aberto em si mesmo, isto é, no “que é”, é o que chamamos a *condição de arrojado* deste ente em seu Aí, de modo que, enquanto ser-no-mundo, o *Dasein* é o Aí. O termo “condição de arrojado” significa a *faticidade da entrega a si mesmo*<sup>94</sup>.

A “*entrega a si mesmo*” significa assumir o “caráter de ser” no “Aí” do “estar-aí” arrojado ao mundo. Elementos que mostram a existência do *Dasein* como um problema estão aqui implicados neste assumir o seu “caráter de ser” do arrojado ao mundo. A “entrega a si mesmo” dá ao *Dasein* a característica fática que o também determina diferentemente em relação ao conhecimento. Sendo um ente arrojado ao mundo, o tema do conhecimento deve ser tratado na dimensão fática, através das suas implicações descritas pelos existenciais. O “caráter de ser” do *Dasein* mostra a dimensão ôntico-ontológica da existência em suas possibilidades<sup>95</sup>. As relações do *Dasein* consigo mesmo, através da compreensão do ser<sup>96</sup> em seu “Aí” arrojado ao mundo, mostram que, nestas possibilidades

<sup>94</sup> HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 180.

<sup>95</sup> Cf. BEAUFRET, J. **Introdução às filosofias da existência**. São Paulo: Duas Cidades, 1976. p. 17.

<sup>96</sup> Cf. HEIDEGGER: “O *Dasein* não é tão somente um ente que se apresenta entre outros entes. O que o caracteriza onticamente é que para este ente, o que está no seu ser, é, ser mesmo, este ser. A constituição de ser do *Dasein* implica, então, que o *Dasein* tem em seu ser uma relação de ser com o ser. E isto significa, por sua vez, que o *Dasein* se compreende em seu ser de alguma maneira e com algum grau de clareza. É próprio deste ente que com... e por... seu ser, encontre-se aberto para ele mesmo. A compreensão do ser é ela mesma uma determinação

de ser, o *Dasein* pode desenvolver um encobrimento de seu “caráter de ser” ou não. Permanecer preso na dimensão encoberta do “caráter de ser” é tratado no existencial *decaída*.

A tematização do encobrimento no *Dasein* estabelece uma nova possibilidade de abordagem de temas da tradição. Um dos temas mais gerais e importantes é este do conhecimento. Neste sentido, é sempre importante demarcar o plano para que o tema do conhecimento não se mostre diluído pelo conjunto histórico da filosofia. Aquele mesmo conjunto que Heidegger denominou de metafísica. Diante dessa necessidade, o conhecimento atualmente possui fortes vínculos com uma relação sujeito e objeto. O que fica encoberto não é passível de objetificação, pois é a própria objetificação que encobre. A partir disso, é possível continuar a abordagem sob uma forma que não objetifique. Trata-se de um uso da fenomenologia que, em determinadas instâncias, não desenvolve a relação sujeito-objeto e nem é fundamentada pela subjetividade moderna. Neste caso, a analítica existencial pode ser considerada uma radicalização da fenomenologia e o percorrer de um outro caminho que não aquele da subjetividade moderna:

[...]. Pelo contrário, só recentemente começamos a despertar para o sentido temporal do Ser e, por conseguinte, conseguimos perceber o que realmente se passa na tradição. Heidegger pretende ler a história da ontologia para trás porque parte da problemática moderna, da determinação transcendental do tempo, está a um passo da determinação do Ser em termos de tempo. A “destruição histórica” tem por objetivo libertar a pressão que a tradição exerce sobre nós e que tende a bloquear a descoberta que está a nascer na modernidade. Heidegger quer agitar e provocar a tradição que impediu Kant de “perceber o fenômeno de uma ‘determinação transcendental do tempo’ na sua estrutura e função” (GA2, 32BT, 45). Neste “recuar que destrói” (*destruierendes Rückgang*) na direção da história da ontologia, o objetivo é libertar os modernos da pressão que as idéias antigas exercem sobre eles<sup>97</sup>.

O “libertar os modernos” pode ser compreendido na forma em que Heidegger não só realizou uma radicalização da fenomenologia, mas realizou também uma radicalização da modernidade. Esta especulação poderia ser explorada pela elaboração de uma concepção de um transcendental não clássico, inspirado no antepredicativo e no *a priori existencial* de Heidegger. É necessário, então, um trabalho que se afaste do processo de entificar moderno e, assim, acompanhe a radicalização feita por Heidegger.

---

do ser do *Dasein*. A peculiaridade ôntica do *Dasein* consiste em que o *Dasein* é ontológico.” (HEIDEGGER, M.

Na teoria do conhecimento, o conhecimento é submetido às várias formas da lógica ou do eu-cogito, linguagem predicativa, apofântica. Em todas essas formas se encobre o caráter de ser do ente humano, isto em primeira instância, em segunda instância não é somente este “caráter de ser” do ente que é encoberto, mas se acrescenta o ser como encoberto, depois, esquecido. Então a metafísica, em suas formas de tratamento do conhecimento, é um encobrimento do ser. O encobrimento dentro do plano da analítica existencial assume a forma descritível da *decaída*, isto em relação ao homem, ao *Dasein* em relação com o ser, por causa do plano geral onde se coloca a própria analítica. Isto ultrapassa o plano da analítica da existência e pertence ao plano da história do ser no segundo Heidegger. Na analítica existencial o encoberto e o não encoberto do “caráter de ser” do *Dasein* estão tematizados.

O “caráter de ser” do *Dasein*, que pode ser de uma forma própria ou imprópria, reside na vida fática, a qual se mostra através da cotidianidade e para além dela. A explicitação da vida fática toma como fio condutor inicial o “Aí” do *Dasein*<sup>98</sup> no mundo, ou seja, o *Dasein* como um ente que está arrojado ao mundo. As descrições ontológicas deste “caráter de ser” do *Dasein* são a explicitação da sua existência<sup>99</sup>.

O *Dasein* se encontra nesta situação de arrojado ao mundo de uma ou de outra forma, seja tematizando o mundo ou não. O estar arrojado é parte integrante do existencial *sentimento de situação*. É este existencial que abre *Ser e tempo* para uma apresentação dos outros existenciais. O estar-arrojado ao mundo é a condição do *Dasein* que revela o seu estar-aí:

O *sentimento de situação* é um modo existencial fundamental. nele o *Dasein* é seu Aí. O *sentimento de situação* caracteriza não apenas ontologicamente o *Dasein*, mas é também a base de sua abertura para a analítica existencial desde um fundamental significado metodológico. Esta analítica como toda interpretação ontológica em geral, apenas a um ente já aberto pode recair, por assim dizer, sobre seu ser<sup>100</sup>.

De Waelhens explica um caráter indepassável do *sentimento de situação*, no qual se mostra uma importante relação com a existência:

---

**Sein und Zeit.** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 16).

<sup>97</sup> CAPUTO, John D. **Desmitificando Heidegger.** Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 30.

<sup>98</sup> Isto não impede outros possíveis pontos de partida a partir da analítica existencial, como, por exemplo, um aprofundamento do existencial *compreensão*.

[...], *O sentimento de situação* originário nos dá - ou vem a dar - a entender que o *Dasein* está lançado e abandonado na *Ecceidade* de uma existência que lhe foi imposta. Tal é o “*estar arrojado*” (*Geworfenheit des Daseins*). Há no sentimento de situação neste estar arrojado bem mais do que a constatação de um simples fato: há a insinuação bem mais do que parece sobre a condição humana como tal: sem o estar arrojado ao mundo, nós não podemos ser aí, existir como *Da*<sup>101</sup>.

A analítica existencial possui esta base fática primeira que é o “Aí” do *Dasein*. Esta base fática é assumida pelo *sentimento de situação* e configurada por outros existenciais, entre eles a *compreensão*. Ela estabelece o primado ôntico do ontológico no ente *Dasein*. E este “Aí” do *Dasein* permite também ampliar a análise aos elementos básicos anteriores à apresentação mesma dos existenciais.

No todo da analítica, o “Aí” é a forma de remeter à faticidade, e o núcleo desta faticidade é a condição de “estar-arrojado ao mundo”. Na medida em que, através do estar arrojado, o *Dasein* se mostra no “Aí”, ele tem um “de-onde” e um “aonde”. Ambos somente são compreensíveis em um mundo. O *Dasein* remete ao mundo e conduz suas interpretações dentro do mundo. O mundo é um novo tema na filosofia. O trabalho de Heidegger introduz, no debate deste tema, a condição de ser-no-mundo.

A articulação de existenciais possui sempre um centramento estrutural no *cuidado*. Neste caso, o mundo, através do estar-arrojado, mostra-se junto ao *cuidado* no *sentimento de situação*, mas também pela condição de ser-no-mundo. De Waelhens assinala a importância essencial dessa condição, inclusive tomando-a como um existencial:

O ser-no-mundo é a primeira determinação fundamental, o primeiro existencial, o qual se oferece para nós, quando nosso olhar se volta para a existência humana. Esta expressão designa um fenômeno único, mas de uma estrutura complexa e formado de uma pluralidade de elementos. Toda as características do *Dasein*, quaisquer que sejam, se compreendem a partir desta relação primeira e constitutiva. O exame disto é, então, o verdadeiro ponto de partida da analítica existencial<sup>102</sup>.

<sup>99</sup> Cf. GUIGNON, C. **Heidegger and the problem of knowledge**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983. p. 89.

<sup>100</sup> HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 185-186.

<sup>101</sup> WAELHENS DE, A. **La philosophie de Martin Heidegger**. Louvain: L'institut Supérieur de Philosophie, 1946. p. 83-84.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 35.

A investigação, iniciada no “Aí” respectivo do *Dasein*, implica, portanto, a condição de ser-no-mundo. Trata-se de um detalhamento orientando-se por *Ser e tempo*, onde o fio condutor mais específico é o ser-em. E, nisto, a referência ao *Dasein* permanece, pois o ser-em é parte do ser-no-mundo, e o *Dasein* é um ente existente enquanto ser-no-mundo. Explicar o ser-em é uma forma de explicar o ser-no-mundo. Uma explicação inicial do ser-em é que não há um estar fora do mundo por parte do *Dasein*, a sua relação com o mundo não depende de um ato da vontade:

O *Dasein* não é, jamais, “primeiramente” um ente, por assim dizer, desprovido do ser-em, ao qual, de vez em quando, lhe dá vontade de estabelecer uma “relação” com o mundo. Tal estar-relacionado com o mundo não é possível, apenas porque o *Dasein*, enquanto ser-em-no-mundo, é tal como é. Esta constituição de ser não surge porque, fora do ente, com o caráter de *Dasein*, haja também outro ente que esteja-aí e que se encontre com o *Dasein*. Este outro ente pode “encontrar-se” com o *Dasein* somente na medida em que ele resulta mostrar-se desde si mesmo dentro de um mundo<sup>103</sup>.

O ser-no-mundo e, antes, o estar arrojado no mundo, o qual traz a questão do “Aí” do *Dasein*, implicam o ser-em<sup>104</sup>. No curso de 1925, denominado de *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, o ser-em é analisado como um modo de ser referido ao conhecimento. Isto significa que a interpretação hermenêutico-ontológica encontra no cruzamento representado pelo ser-em, a interpretação metafísica. Aqui se colocam, de um lado, os conteúdos da analítica existencial, representados pelo ser-em, e, no outro lado, os conteúdos do conhecimento enquanto legado da modernidade e, também, da forma de investigação nas teorias do conhecimento.

O ser-em explicita o conhecer do *Dasein*, apresentando este conhecer como um modo de ser do ser-em. O conhecimento é um dos modos de ser entre outros modos de ser. Desta forma, trata-se de uma possibilidade das possibilidades do *Dasein*. A relação entre os existenciais contidos em *Ser e tempo* e o conhecimento passa por esta mediação da obra de 1925, onde o conhecimento é compreendido como um modo de ser do ser-em.

O conhecimento pode servir como um fator e ponto de aprofundamento da relação entre ser-em e ser-no-mundo. Quando o conhecimento é tomado como um modo de ser do

<sup>103</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 77. (Grifos do autor).

<sup>104</sup> Cf. PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 60.

ser-em, isto não significa que ele seja um modo de ser diretamente relacionado ao ser-no-mundo. Pois as relações diretas com o ser-no-mundo são com o ente *Dasein* e com os existenciais e, além disso, com o próprio ser-em. O “Ai” do *Dasein* e o “estar-arrojado” ao mundo apresentam-se ao conhecimento como derivações a partir de direcionamentos mais diretos. É exatamente o caso do ser-em, pois um de seus modos é o modo de ser enquanto conhecer ou conhecimento. O *Dasein* é um ser-em, onde nele se apresenta um modo (entre outros modos) que é o conhecimento, o conhecer.

Existe uma outra via de relação não excludente da anterior, mas enraizada em *Ser e tempo*: a condição de ser-no-mundo está relacionada com o conhecimento através de uma articulação possível apresentada através pelos existenciais. Trata-se aqui de uma relação que parte dos componentes internos dos existenciais e explica, assim, as partes fundamentais que podem compor o conhecimento, mesmo no caso do conhecimento impróprio. A relação entre os existenciais *compreensão* e *interpretação*, associando a eles a enunciação como algo derivado, é um exemplo disso. A passagem do *discurso* (*Rede*) apresentado inicialmente como componente do ser do *Dasein*, o *cuidado*, para a *decaída* é um outro exemplo, pois o *discurso* é a articulação do sentido, mas, esta articulação é imediata e regularmente realizada no cotidiano, portanto, torna-se uma articulação do *Dasein* decaído. O início de um aprofundamento das relações entre ser-em e ser-no-mundo tem este foco do conhecimento na obra de 1925.

Em *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, o conhecimento, apesar de estar relacionado com o ser-em e ser-no-mundo, não é, em relação ao último, um modo fundamental. Heidegger escreve: “[...]: *Conhecer é um modo fundamental do ser-em*”<sup>105</sup> e mais adiante: “[...], pois especialmente conhecer, como isto efetivamente se funda no seu sentido de ser enquanto modo do ser-em, compreende-se no ser-no-mundo. *Mas não como um modo fundamental do ser-no-mundo*”<sup>106</sup>. O ser-em relaciona-se com o conhecimento enquanto tal, mas esta relação não é um modo fundamental do ser-no-mundo.

Um exemplo de uma relação fundamental é aquela em que o ser-em diz respeito ao *Dasein*, como por exemplo, no capítulo cinco de *Ser e tempo*, onde a primeira subdivisão dos §§ 28 a34 trata do *Dasein* em seu sentido mais próprio, diferente da segunda subdivisão

<sup>105</sup> HEIDEGGER, M. **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994a. GA. v. 20. p. 217. (Grifos do autor).

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 217. (Grifos do autor).

§§ 35 a 38 que trata o *Dasein* em seu sentido impróprio, finalizando na *decaída*. Neste capítulo de *Ser e tempo*, o ser-em se relaciona com um modo fundamental da própria condição de ser-no-mundo. Mas o conhecer ou o conhecimento não é tematizado, neste momento, embora esteja vinculado ao ser-em.

Uma outra conclusão se acrescenta: o ser-em possui um modo fundamental, o qual está relacionado com o ser-no-mundo e, por isso, com *Dasein* e seus existenciais, entre eles a *decaída*. O ser-em possui outros modos de ser que não são tão fundamentais assim, entre os quais se inclui o conhecimento. O que mais se destaca frente a este caráter não fundamental do conhecimento e o ser-em é a indicação de que há aqui um encobrimento. Mas encobrimento significa ainda possibilidade de tematização, pois a não fundamentabilidade está indicada, esta tematização passa pela *decaída*. A *decaída* é um existencial, ela tem uma dimensão ontológica, está vinculada ao ser do *Dasein* e, por isso tudo, tem um caráter fundamental frente o *Dasein*. Isto não faz com que o conhecimento também comece a ter um caráter fundamental, pois o que a *decaída* tematiza não tem um caráter fundamental frente ao ser, mas se refere a uma forma dos fenômenos na vida fática. O encobrimento situa-se no ente e na permanência do sujeito cognoscente no mundo ôntico decaído.

O ser-em como elemento do ser-no-mundo é um componente da fundamentação da analítica existencial. Nesta, o ser-em, ao mostrar um elemento que não é um modo fundamental do ser-no-mundo, torna-se um ponto de apoio para a interpretação de elementos da tradição, a qual Heidegger denominou de metafísica. Neste último caso, a partir deste ponto de apoio no ser-em, é possível introduzir recursos de *Ser e tempo* na investigação do conhecimento. A forma como o conhecimento pode ser investigado passa pelos existenciais, e a porta de entrada desta investigação é a *decaída*. Isto se justifica na interpretação hermenêutico-ontológica, com a dimensão encobridora que carrega o conhecimento, quando se apresenta na tradição.

Uma das características da *decaída* é o *Dasein* estar-em-meio-aos-entes. Na tríade do *cuidado* se insere a *decaída*, onde ela trata de descrever o *Dasein*, indicando a presença de um modo de ser não fundamental do ser-em. A *decaída* realiza isto em suas partes específicas, as quais serão tratadas mais adiante, no quinto capítulo. Ela é a forma do *Dasein*, quando este se encontra em um estado de perda, de fuga, de inautenticidade em

relação ao seu “caráter de ser”. A conquista do “caráter de ser” reverte para o *Dasein* um estado de impropriedade, passando para o estado de propriedade. Através do estar-aí cotidiano, do estar junto aos entes, é possível centralizar a *decaída* como elemento indicativo principal da descrição dos modos impróprios do conhecimento. Na tematização hermenêutico-ontológica, a partir da qual a expressão “conhecimento” não é mais compreendida através da subjetividade moderna, sob a relação sujeito e objeto, a *decaída* é um estágio indepassável.

Em *Ser e tempo*, o ser-em é apresentado com sendo um caráter formal de expressão do *Dasein*, onde é destacada a condição ser-no-mundo: “[...] *Ser-em é, por conseguinte, a expressão existencial formal do ser do Dasein, a qual tem a constituição essencial do ser-no-mundo*”<sup>107</sup>. Na orientação apreendida a partir do curso de 1925, torna-se possível assumir direção semelhante a esta de *Ser e tempo*. Pois, também lá, a condição de ser-no-mundo tem um papel. Na orientação de 1925, o ser-em está relacionado ao conhecimento e ao conhecer, e esta relação somente pode ter prosseguimento através dos existenciais e da exploração da capacidade da *decaída*.

Uma forma direta de proceder a investigação do conhecimento na analítica existencial é remeter aos elementos centrais da interpretação hermenêutico-ontológica. Assim, o *cuidado*, que é o ser do *Dasein*, se destaca como um dos elementos que podem principiar uma abordagem, justamente por se constituir o ser do *Dasein*. A escolha do *cuidado* revela, em primeiro lugar, a sua composição triádica: *compreensão*, *sentimento de situação* e *decaída*. Em segundo lugar, a tríade apresenta-se nestes âmbitos mais específicos: a *compreensão* permite uma investigação do conhecimento enquanto superação de uma fundamentação no ente; o *sentimento de situação* permite mostrar o caráter fático do ente que conhece, o *Dasein*; e a *decaída* permite mostrar que o conhecimento no estar-aí junto aos entes expressa o encobrimento.

A *compreensão* permanece como o vínculo ontológico que pode mostrar uma forma pré-ontológica ou uma forma ontológica de compreender. Diante da tríade do *cuidado*, é possível afirmar que, partindo do ser-em, encontram-se várias estratégias de tematização do encobrimento com relação ao conhecimento. Estas estratégias partem do ser-em para alcançar

---

<sup>107</sup> HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 73. (Grifos do autor).

as análises da tradição, as quais partem “[...] do ente e do ser do ente que não é o *Dasein* mesmo, mas que comparece para ele dentro do seu mundo”<sup>108</sup>. Neste caso, a ótica da tradição possui uma compreensão ou entendimento do “ser-em” enquanto “comparecimento” no mundo. É possível afirmar que a tradição não tematiza o mundo, ao menos o mundo que seja uma situação da existência e não um receptáculo. A tradição percebe o mundo como algo que meramente está aí. Há um afastamento da existencialidade e um privilégio do espaço e neste, a presença do ente.

A analítica existencial trabalha com elementos descritores do ente que compreende o ser e assim realiza uma rede de conceitos que, também, serve para interpretar o modo do conhecer deste ente. A tradição trata o mundo como algo evidente, como algo já dado. E a analítica existencial trata o mundo a partir da condição de ser-no-mundo, vinculando-o ao *Dasein* e seus existenciais<sup>109</sup>. Em *Ser e tempo*, o tema do mundo surge já na exposição do *Dasein* em seu “Aí”:

Agora, contudo, estas determinações do ser do *Dasein* devem ser vistas e compreendidas *a priori* sobre a base da constituição do ser que nós chamamos ser-no-mundo. O ponto de partida adequado à analítica do *Dasein* consiste na interpretação desta estrutura<sup>110</sup>.

O contexto aberto pela condição de ser-no-mundo evidencia criticamente a tradição dentro de um *topos* teórico do encobrimento, o que se encobre? O *Dasein* e suas estruturas. Pois o estar no mundo é tomado como algo evidente. O sentido de “evidente” recua para uma interpretação espacial, como o estar meramente em algum lugar. Nisto a evidência a respeito do mundo, espacialmente considerado, se constitui um ponto de partida da teoria do conhecimento que, em sua análise, privilegia a relação sujeito-objeto:

O ser-no-mundo – ainda que pré-fenomenologicamente experimentado e conhecido – torna-se invisível como consequência de uma interpretação ontologicamente inadequada. Agora se conhece a constituição do *Dasein* – ademais como algo óbvio, tão somente na forma em que dela exige a interpretação inadequada. Desta maneira, ela se converte no ponto de partida “evidente” para os problemas da teoria do conhecimento ou da “metafísica do conhecimento”. Por que o que pode ser mais evidente que o fato de que um

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>109</sup> Cf. PÖGGELER, Otto. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 56.

<sup>110</sup> HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2 p. 71. (Grifos do autor).

sujeito se relacione com um objeto e vice-versa? Esta “relação sujeito-objeto” se converte em um suposto necessário<sup>111</sup>.

O ser-no-mundo fenomenologicamente interpretado tem uma outra direção<sup>112</sup>. A direção hermenêutico-ontológica que procura o sentido do ser na análise do ente que o compreende: o *Dasein*. Mas na metafísica não há propriamente um ente que existe, e sim o sujeito que conhece e o objeto que é conhecido. Isto dentro de um mundo já dado, não tematizado.

O estudo fenomenológico do conhecimento propõe, sobre uma correlação com diferentes elaborações filosóficas da história da filosofia, uma dimensão anterior, condicionante dos constructos tradicionais. Isto é assinalado por Muhall:

Descartes dramatiza o tema, retratando a si mesmo se colocando diante do fogo e contemplando um pedaço de cera; quando pela raízes experimentais da causalidade, Hume imagina a si mesmo como um espectador de um jogo de bilhar; e Kant, discorda da análise de Hume, levando a interpretar a si mesmo, olhando um barco movendo-se rio abaixo. Em outras palavras, todos os três exploram a natureza do homem em contato com o mundo a partir de um ponto de vista do observador separado deste mundo, ao invés de um atuador dentro dele. Descartes fala do movimento de seu pedaço de cera em direção ao fogo, mas seu engajamento prático com isto não vai além; Hume não imagina a si mesmo jogando bilhar; e Kant nunca pensa em ocupar a perspectiva de um daqueles que navegam no barco. *Ser e tempo* muda o foco da tradição epistemológica para longe dessa concepção de ser humano com um ponto de vista imóvel acerca do mundo.<sup>113</sup>

Um fio condutor da anterioridade da hermenêutica existencial permite a exploração destas diferentes interpretações colocadas em um plano geral. Este é um exemplo que segue, também, a idéia condutora retirada da conferência *O que é metafísica?* Ou seja, a perspectiva de um conjunto que representa o encobrimento do ser: a metafísica de Anaximandro até Nietzsche. A construção teórica do conhecimento não tematiza o mundo e nem o ente que compreende, mas, num modo derivado, enuncia o que subjetivamente conhece, esta construção teórica se coloca dentro do plano das

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>112</sup> Cf. CORETH: “Heidegger – a partir de Husserl – em *Ser e tempo*, quando procura, no contexto do ‘ser-no-mundo’, esclarecer o fenômeno da ‘totalidade da condição’ através da qual se compreende ‘o que está à mão’. Ao mesmo tempo, porém, Heidegger aprofunda o conceito de horizonte em sentido existencial – apriorístico: o horizonte torna-se projetado *a priori* na auto-realização da existência”. (CORETH, E. **Questões fundamentais de hermenêutica**. São Paulo: EPU, 1973. p. 41-42).

<sup>113</sup> MULHALL, S. **Heidegger and Being and Time**. New York: Routledge, 1996. p. 39.

interpretações entificadoras. Pode-se afirmar que as elaborações filosóficas sobre o conhecimento se apresentam na forma de uma “metafísica do conhecimento”, porque carecem de uma análise do caráter possibilitante da existência.

A analítica existencial proporciona os elementos para a estruturação e exposição da anterioridade condicionante. Ela possibilita a análise do caráter prévio da existência. Isto ocorre no tema do mundo e no tema do ente que compreende e, também, em relação aos elementos que se direcionam ao conhecimento.

O primeiro elemento que serve como orientação é o estabelecimento do conhecimento como um modo de ser do *Dasein*, mas não como um modo fundamental. O modo fundamental do *Dasein* é a relação com o ser, a qual possui diferentes formas de incursões possíveis, seja através de *Ser e tempo*, onde ela parte do *Dasein* para o ser; seja através do segundo Heidegger, onde ela procura o ser com relação ao homem em seu sentido epocal da história do ser.

Explicar o conhecimento como um modo de ser implica no todo da abordagem ontológico-existencial. O estudo do conhecimento, sob os elementos da analítica existencial, se coloca em uma exigência da elaboração mais centrada nos modos de ser impróprios do *Dasein*, e, eventualmente, nos seus modos próprios. Neste último caso, o tratamento seria o de uma fenomenologia do conhecimento, mas a elaboração desta não é o exato escopo desta tese. A tese se dirige para a tematização do encobrimento na metafísica através da *decaída*. O conhecimento se torna parte do fio condutor geral justamente pelo domínio da modernidade, que levantou e perseguiu o problema do conhecimento como um reconhecimento do verdadeiro, na realidade. Já neste direcionamento que toma a forma moderna, sobrevém o encobrimento do ser do ente.

A referência à analítica existencial estabelece um novo ponto de partida da anterioridade condicionante da existência. A escolha mesma de uma ou outra descrição da existencialidade se deve à peculiaridade do *Dasein* e de sua relação com os entes. Mas o feixe de possibilidades de ser pode considerado através do *cuidado*. O *cuidado* mostra o caráter estrutural enraizado na condição de ser-no-mundo:

[...] o ser-no-mundo constitui uma estrutura fundamental que, ainda que possa ser subdividida em diversas estruturas, e nós referimos três estruturas importantes [existência, faticidade e *decaída*], contudo constitui uma unidade. Ser-no-mundo, existência, *Dasein*, *cuidado*, temporalidade são constructos que remetem a um modo de ser que tem como característica fundamental ser uma estrutura prévia de sentido<sup>114</sup>.

A estrutura prévia de sentido apresenta o *a priori* existencial com relação à construção de teorias. Esta estrutura prévia existencial origina-se na antecipação do existencial *cuidado*, onde a analítica existencial, na forma em que se propõe uma descrição do ser do ente que compreende, descreve a estrutura prévia através da fenomenologia como um passo metodológico para o acesso a esta anterioridade. De alguma forma, a apresentação desta anterioridade renova a fenomenologia em um direcionamento que lhe era originário: o estudo do conhecimento. Mas, neste caso, a fenomenologia é pensada como uma fenomenologia hermenêutica do conhecimento, os elementos da subjetividade resgatados por Husserl, em suas outras fases, não se tornam centrais. Enfim, o ponto de partida que nos conduz ao cerne da analítica existencial no *cuidado* é referido por Jean Greish: “Sua ‘preocupação’ principal é fazer reconhecer o *cuidado* como uma ‘estrutura apriorico-existencial’ (SZ 193), a qual precede toda distinção do teórico e do prático e toda psicologia das faculdades”<sup>115</sup>.

O *cuidado* permite a discussão do conhecimento enquanto modo de ser no mundo, estabelecendo um ponto inicial que é ontológico e existencial. Ele o faz em dois sentidos: primeiro, porque é o ser do *Dasein*; segundo, porque se constitui pelos três existenciais fundamentais: *compreensão*, *sentimento de situação* e *decaída*. Estes existenciais é que determinam os elementos que serão utilizados na investigação do conhecimento. Os três estão inter-relacionados, e às suas análises podem alcançar uma contrapartida crítica aos elementos de outro tipo, aqueles colocados pela metafísica. A tradição mantém seus próprios constructos a respeito do conhecimento, por exemplo, o estar-dentro ou fora do mundo, da possibilidade da existência do mundo exterior, o realismo e o idealismo.

Heidegger, em *Ser e tempo*, se recusa tratar do ser-em como a explicação de um ente “dentro” ou “fora” de algo. A recusa surge na perspectiva fenomenológica junto com

<sup>114</sup> STEIN, Ernildo. **Diferença e metafísica – ensaios sobre a desconstrução**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 196.

<sup>115</sup> GREISCH, J. **Ontologie et temporalité – esquisse d’une interprétation intégrale de Sein und Zeit**. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. p. 237.

outras influências de Heidegger. Nesta recusa, o ser-em se mostra uma condição indissociável do *Dasein*, Heidegger afirma: “Diferentemente, o ser-em significa uma constituição de ser do *Dasein* e é um *existencial*”<sup>116</sup>. E o ser-em exerce um papel importante sobre o conhecer, na medida em que provê a base mesma para uma crítica:

A falha fundamental da teoria do conhecimento reside precisamente no fato dela não ver o que designa “conhecer”, no seu conteúdo originário fenomenal enquanto modo de ser do *Dasein*, enquanto modo de ser do ser-em, para então a partir deste enfoque básico, se ater ao questionamento sobre este fundamento<sup>117</sup>.

A importância do ser-em para o conhecimento é destacada na passagem citada. O estudo da tese recupera este caráter do ser-em como abertura da investigação possível do “conhecer”. O estar fechado desta investigação se explica no encobrimento, através das formas de análise que não consideram o ser-em e sua perspectiva existencial. O fechar-se ao ser-em é o plano aonde foram colocadas as questões do conhecimento na tradição filosófica, em formas usuais de abordagem. Mas, sendo o encobrimento tematizado na analítica existencial, isto reverte o movimento da metafísica e permite, efetivamente, uma abertura para o tema do conhecimento em *Ser e tempo*.

O ser-em está contido nos constructos da analítica existencial, onde seu estudo se volta para o “conteúdo originário fenomenal” do conhecer. Neste ponto, as contribuições podem ser continuadas através dos existenciais que constituem o *cuidado*. Esta será a alternativa do fio condutor da exposição, na medida em que os elementos encobridores possam ser assinalados nestes existenciais constituintes e, assim, interpretados.

Abordar o ser-em, significa, conforme a citação mais acima, partir de um “enfoque básico” para investigar o conhecimento. Em *Ser e tempo*, a crítica à tradição filosófica pode ser compreendida através do significado dado à expressão “cognoscente”, onde a metafísica vincula o “cognoscente” com a natureza, com a presentificação do ente e uma crispação do fenômeno:

Se interessa determinar o ser-em ontologicamente primeiro desde o ser-no-mundo cognoscente, então, também nisso repousaria, enquanto primeira tarefa exigida, a característica fenomênica do conhecer enquanto um estar no e para o mundo. Ao refletir sobre esta relação com o ser, é primeiramente dado como sendo o que se

<sup>116</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 73.

<sup>117</sup> HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994a. GA. v. 20. p. 217.

conhece num ente denominado de natureza. Neste ente, não se encontra o conhecimento em si mesmo. Se este de alguma maneira “é”, então pertence unicamente ao ente que conhece. Mas, também, para este ente, a coisa-homem, o conhecer não é algo que está-aí<sup>118</sup>.

O texto mostra que há uma exigência de caracterização fenomênica do conhecer, e esta exigência remete ao ente que conhece. A caracterização fenomênica permanece em aberto em *Ser e tempo*, mas os elementos para a sua elaboração são expostos na obra como um todo. A crítica da forma como se caracteriza o conhecer, o qual parte de um ente que é denominado de natureza e também da realidade, é apenas um passo preparatório na tematização do conhecimento. Uma vez feita a crítica, o campo de estudo fica livre de interpretações entificadoras, e a tarefa propriamente da “caracterização fenomênica do conhecer” pode ser iniciada. O primeiro estágio, que é a crítica, visa recolocar em pauta o debate sobre a finitude do *Dasein*, sobre o círculo hermenêutico e sobre a diferença ontológica. Já neste primeiro estágio, o elemento da tematização da cotidianidade, através da *decaída*, é um passo fundamental.

Nesta crítica, o existencial *decaída* é tratado por suas relações e conseqüências. Trata-se de acompanhar as possibilidades da dimensão “fenomênica do conhecer”, onde o conhecer já se encontra de uma determinada forma encobridora. Trata-se de destacar a condição prévia em relação ao conhecimento que, na metafísica, tem uma estrutura voltada para o ente. Esta forma de reflexão que une a analítica existencial e a tradição filosófica pode ser estabelecida, na medida em que determinadas perguntas possam ser realizadas a respeito do modo como se desenvolvem as formas tradicionais do conhecer. Principalmente, as formas do sujeito e objeto. Nas palavras de *Ser e tempo*, estas perguntas realizam a abertura para um cruzamento da analítica e da tradição:

[...] como chega este sujeito cognoscente desde a sua “esfera” interna para uma outra “diferente e externa”, como pode ter o conhecer, em geral, um objeto, como deve ser pensado o objeto em geral, para que, ao fim, se conheça a ele, o sujeito, sem que se necessite ousar o salto em uma esfera diferente? Mas, nesta multifacetada e variada abordagem, se omite desde sempre a pergunta sobre a maneira de ser deste sujeito cognoscente, então, este modo de ser sempre já não se pronunciou a respeito deste tema, quando se tratou sobre o seu conhecer<sup>119</sup>.

<sup>118</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 80-81.

<sup>119</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 82.

A pergunta sobre o modo de ser do sujeito que conhece dirige a investigação para fora do âmbito da subjetividade e para dentro do âmbito ontológico. Neste caso, o âmbito ontológico é um âmbito hermenêutico, vinculado à existência de um ser-aí. Sem a pergunta na elaboração filosófica sobre o ser do sujeito e o objeto, instaura-se uma forma metafísica, mais precisamente uma metafísica do conhecimento. Com a pergunta, a própria elaboração filosófica se retorna para um âmbito ontológico-existencial e, nisto, é articulada através do ser-em, onde o conhecimento é um modo de ser não fundamental, mas é um modo de ser do ser-no-mundo, como mostramos mais acima.

A analítica existencial não faz uma tematização direta do conhecimento, mas fornece os elementos para que esta tematização seja realizada. O modo de ser como não fundamental, pode se tornar próprio ou impróprio. No caso da pergunta sobre o modo de ser do sujeito cognoscente ser negligenciada, o modo de ser do ser-em torna-se impróprio. Neste sentido, o contexto deixado sem tematização, permite que a elaboração filosófica sobre o conhecimento seja encontrada na forma imprópria como um todo. Neste todo, que é a metafísica, os elementos da *decaída* são necessários para uma nova tematização possível.

A ligação entre ser-em e ser-no-mundo provê o elemento do aprofundamento deste estudo possível do conhecimento. Ao mesmo tempo, no interior da analítica existencial ser-em é tratado no existencial *sentimento de situação*. Pois, o *Dasein* está afetado e arrojado ao mundo, e, no constructo “mundo”, já implicado na forma existencial do ser-em. Trata-se aí de uma tematização do mundo sob a condição de ser-no-mundo. Nesta deve-se investigar mais detidamente os aspectos ônticos e ontológicos, não se afastando da forma condutora do tema do conhecimento. Em uma passagem de *Ser e tempo*, Heidegger, apresenta o ser-no-mundo como vinculado ao fenômeno do conhecimento:

Nesta abordagem [a abordagem relativa ao sujeito e objeto, I.S.V.] a gente permanece cega diante dele [do enigma do conhecimento, I.S.V.], o que já é dito implicitamente com a tematização mais provisória do fenômeno do conhecimento: conhecer é um modo de ser do *Dasein* enquanto ser-no-mundo, ele tem seu fundamento ôntico nesta constituição de ser. Nesta indicação sobre o resultado fenomenológico alcançado – *conhecer é um modo de ser do ser-no-mundo* – a gente poderia objetar que esta interpretação reduz a nada o problema mesmo do conhecimento. [...].

[...] Quando nos perguntamos, agora, o que se mostra em si mesmo junto a este resultado fenomenológico do conhecer, é para assegurar que conhecer

fundamenta-se previamente a si mesmo no já-estar-em-meio-ao-mundo, que constitui o ser do *Dasein* essencialmente<sup>120</sup>.

A passagem esclarece que conhecer é um modo de ser-no-mundo. Isto também está colocado na obra de 1925, *Prolegômenos da história do conceito de tempo*, na qual se compreende o conhecimento como um modo de ser-em e relacionado com o ser-no-mundo. A passagem acima utiliza a expressão “resultado fenomenológico” (*phänomenalen Befund*) com a qual se remete ao “fenômeno do conhecimento”. Isso coloca o conhecimento dentro da abrangência da analítica existencial, embora a tarefa da analítica não trabalhe diretamente sobre o conhecimento, pois, ela trata do caráter prévio da existência. A análise do *Dasein* nos permite tematizar o conhecimento e não na forma contrária. O primado ôntico ontológico se coloca anterior ao proceder de cunho cognoscitivo ou epistemológico. Enfim, a interpretação hermenêutico-ontológica se coloca previa com relação ao legado histórico da teorização do conhecimento.

O tratamento geral do conhecimento, como modalidade do *Dasein*, está em consonância com a obra de 1925, pois lá ele já é referido como um modo de ser. Isto permite uma posição sobre o problema do conhecimento, onde, sob a forma em que este é tratado na tradição, ele se “reduz a nada”. Por isto, o trabalho com o existencial *decaída* pode vir a ser uma contribuição. Após a passagem citada mais acima, Heidegger diz: “qual é a instância para decidir se deve haver e em que sentido deve haver um problema do conhecimento? Enquanto não seja esse o próprio fenômeno do conhecimento e o modo de ser daquele que conhece?”<sup>121</sup>. Estes são passos iniciais, pois se trata de tomar o conhecimento como “fenômeno” e como um indício-formal de um modo de ser do *Dasein*. As afirmações de Heidegger, ao serem avaliadas por seus intérpretes, são ressaltadas nesta direção. Isto pode ser visto, por exemplo, em E. Stein, quando o autor interpreta a fenomenologia hermenêutica de Heidegger em relação à crise da modernidade:

A fenomenologia hermenêutica tem a base de sua crítica a modernidade e apresenta uma saída para a crise da representação, portanto, do conhecimento e da intersubjetividade, na estrutura do ser-no-mundo. Não sendo a análise do *Dasein* outra coisa que uma análise do ser-no-mundo, o *ser-em* termina sendo o lugar em que radica o conhecimento, excluindo-se qualquer *de fora* do *Dasein* na análise

<sup>120</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 82. (Grifos do autor).

<sup>121</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 82.

fenomenológica que pudesse ser a solução da crise da representação (o conhecimento e o outro), [...] <sup>122</sup>.

A analítica existencial se constitui numa saída possível do problema que envolve toda a modernidade. O ser-em é o lugar-chave desta abertura ao conhecimento, o qual se mostra no legado moderno sob uma forma entificada. O ser-em é o início do caminho de um tratamento direcionado pela condição ontológico-existencial do *Dasein*. E. Stein destaca que a análise do *Dasein* é uma análise do ser-no-mundo, na qual o ser-em constitui um *topos* existencial. Este *topos* é importante, pois ele se constitui um “lugar em que radica” o conhecimento. Isto gera uma força específica na forma como a fenomenologia pode se desenvolver a partir de uma leitura de Heidegger, neste caso, se trata de uma fenomenologia do conhecimento.

Este capítulo tratou da analítica existencial apenas na medida em que menciona seus principais existenciais subsumidos no *cuidado*. Entretanto o “Aí” do *Dasein*, o mundo como tema filosófico, a condição de ser-no-mundo e o ser-em se mostraram importantes como geradores de um campo possível para uma análise, onde se entrecruzam a *decaída* e o conhecimento como elemento de uma interpretação metafísica.

A condição de ser-no-mundo está relacionada com o ser-em e, nisto, com o conhecimento. O importante aspecto do ser-em constituir ou não um modo fundamental do ser-no-mundo tem uma orientação decisiva através da obra de 1925, *Prolegômenos da história do conceito de tempo*. Esta orientação versa: o conhecimento é um modo do ser-em, mas não é um modo fundamental em relação ao ser-no-mundo. A orientação encontra respaldo em *Ser e tempo*, pois nesta obra se trata, na maior parte das vezes, apenas do conhecimento como tema de debate sob a forma moderna da relação sujeito e objeto.

A relação desenvolvida neste conjunto de articulações com a *decaída* forma uma das contribuições específica da tese. Assim, o conhecer humano é um modo de ser do ser-em do *Dasein*. E o próprio ser-em é uma articulação básica que se utiliza ao se questionar o conhecimento. A *decaída*, compreendida em sua integralidade a partir dos existenciais *compreensão* e *sentimento de situação*, foi preliminarmente utilizada neste capítulo. O estudo procurou, também, esclarecer como o conhecimento se insere na analítica

---

<sup>122</sup> STEIN, Ernildo. **Diferença e metafísica – ensaios sobre a desconstrução**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 21.

existencial. Assim, a *decaída* sempre esteve vinculada, quando se referiu a entificação do ser na forma do conhecimento. No direcionamento proporcionado pela relação entre ser-em e conhecimento, permaneceu ainda em aberto uma análise específica dos existenciais *sentimento de situação* e *compreensão*. Estes existenciais estabelecem a continuidade para a integral contribuição do tema do conhecimento e, nisto, da própria *decaída*.

#### 4 A RELAÇÃO ENTRE *DASEIN* E MUNDO NA COTIDIANIDADE

A analítica existencial é um conjunto de elementos que descreve o *Dasein* através de existenciais. Estes existenciais são estruturas fundamentais da existência fática, as quais apresentam os fenômenos do “Aí” fático do *Dasein*. O “Aí” fático é introduzido pela pergunta do “Quem?” do *Dasein*. O objetivo deste capítulo é expor os elementos norteadores na abordagem que relaciona a *decaída* e o encobrimento dentro deste “Aí” fático. O capítulo se refere diretamente à analítica existencial de *Ser e tempo*, procurando explorar ao máximo a sua potencialidade em benefício do enfoque na *decaída* e o conhecimento elaborado pela tradição.

Uma consideração de conjunto da analítica existencial permite identificar certos elementos catalisadores que servem como norteadores de um acesso possível. Isso ocorre, por exemplo, na condição de ser-no-mundo e também no *cuidado*. O *Dasein* é um ser-mundo e, o *cuidado* é o seu ser. Estas estruturas existenciais catalisadoras estão implícitas na analítica e fazem dela uma interpretação filosófica original. No caso do *cuidado*, isto é assinalado por Pöggeler:

No *cuidado*, anuncia-se decerto o sentido do ser da existência (a sua “essência”), embora ele permaneça ainda oculto, porque a existência na sua medianidade e cotidianidade possui a tendência para negar o seu autêntico ser e assim não alcançar o sentido<sup>123</sup>.

O *cuidado* será analisado na sua constituição que une cooriginariamente a tríade de existenciais: *compreensão*, *sentimento de situação* e *decaída*.

O final do capítulo anterior referiu uma relação entre a interpretação hermenêutico-ontológica e a interpretação metafísica, mediante o conhecimento como um modo de ser do ser-em. Nesta relação, a *decaída* se inseriu como um dos elementos anteriores para uma tematização do encobrimento do conhecimento na metafísica. A demonstração analisou a condição de ser-em, e, agora, ela é brevemente retomada em um detalhamento do ser-no-mundo.

---

<sup>123</sup> PÖGgeler, Otto. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 60.

Em *Ser e tempo*, a condição de ser-no-mundo é apresentada em três introduções possíveis<sup>124</sup>, assim divididas: a primeira remete ao mundo e o apresenta como um conceito que deve ainda ser submetido à discussão filosófica. A segunda trata do ente *Dasein*, ou seja, do ente que está no mundo. A terceira é feita através da condição do ser-em. O ser-em é uma forma de acesso ao ente *Dasein* em uma análise do seu “aí” fático, o estar no mundo deste ente. A terceira divisão inclui a primeira e a segunda, pois, no ser-em há um elo de ligação entre os anteriores: o ser-em está entre o mundo e o ente no mundo (o *Dasein*), ele está presente na constituição de ambos.

A função a ser desempenhada pelo ser-em é explicitar as formas de encontro entre *Dasein* e o mundo. Estas formas têm como resultado as estruturas fundamentais dos existenciais. É, assim, que o ser-em remete, primeiramente, ao existencial *sentimento de situação*, isto é, abrindo a apresentação de toda a analítica. E, além disso, o ser-em remete ao tema do mundo e do *Dasein*, quando trata da confluência entre ambos, apresentada na *sentimento de situação*. A discussão da condição de ser-no-mundo se inicia pelo *sentimento de situação* na leitura de *Ser e tempo*.

A relação entre *Dasein* e mundo não é inaugurada por um determinado momento e, depois, prossegue. Esta relação é característica fundamental da faticidade. Isto significa que a relação entre o *Dasein* e o mundo já está sempre dada (*immer schon*), mesmo que não seja tematizada ou compreendida. E o modo como o mundo se apresenta ao *Dasein* é o mote que conduz à compreensão do ser-em. Mas o mundo que se apresenta de forma imediata é o mundo cotidiano, o “mundo” que assume um sentido ôntico. Assim, o ser-em é o estudo do *Dasein* na cotidianidade do mundo.

Isto é importante, pois não só o ser-em é um fator determinante na ligação entre a interpretação hermenêutico-ontológica e a interpretação metafísica, mas é determinante na introdução do tema da cotidianidade. A cotidianidade representa uma forma de interpretar a vida fática do *Dasein*, diferentemente do trabalho teórico desenvolvido pela tradição. Esta cotidianidade, antevista no ser-em, é recuperada mais profundamente pelo existencial *decaída*.

---

<sup>124</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 71-72.

A relação entre *Dasein* e mundo não pode ser interpretada da mesma forma como o *Dasein* interpreta a sua relação com os entes no mundo, com os entes do seu entorno<sup>125</sup>. Esta relação com o entorno se deixa conduzir pelo cotidiano através do destaque do distanciamento espacial entre entes, coisas ou, ainda objetos. Heidegger adverte contra essa tendência contida no entendimento imediato do ser-em: “O que significa ser-em? Tendemos, prontamente, a completar a expressão acrescentando ser-em ‘no mundo’ e nos inclinamos a compreender como um ser dentro de [...]”<sup>126</sup>. Ele afirma que não se trata de compreender o ser-em através de um sentido espacial. A interpretação hermenêutico-ontológica do ser-em relaciona uma perspectiva de já se encontrar *em...*, sem o distanciamento oriundo do encobrimento do caráter de ser.

Em *Ser e tempo*, o § 28, mostra a passagem do ser-em aos existenciais. Assim, no próprio ser-em reside um elemento que aprofunda a direção ao ente que existe, isto é, a direção ao *Dasein*. Trata-se aqui do “Aí” (*Da*) do *Dasein*. Mas, antes, devemos preparar a compreensão, mostrando aquilo que o ser-em não é:

Em que direção é necessário olhar para obter a caracterização fenomênica do ser-em enquanto tal? Obteremos a resposta a esta pergunta, se recordarmos o que já na primeira indicação do fenômeno foi confiado ao olhar fenomenológico atento: o ser-em é diferente do estar-aí-dentro de uma coisa que está aí “em” outra coisa que está-aí; o ser-em não é uma propriedade de um sujeito que está-aí, causada ou meramente condicionada pelo estar-aí de um “mundo”; o ser-em é um essencial modo de ser deste ente mesmo<sup>127</sup>.

Esta passagem age no sentido de evitar uma apropriação do ser-em sob a forma entificadora da metafísica. O ser-em introduz o que significa o “Aí” do *Dasein*. Isto é, ele envolve toda analítica com o tema de faticidade. Desta forma, se realiza gradativamente a passagem entre uma compreensão meramente ôntica do ser-em e uma compreensão existencial, que indique a faticidade do *Dasein*. Enfim, a condição de ser-no-mundo explicita o “Aí” do *Dasein*:

O ente que está constituído essencialmente pelo ser-no-mundo é sempre seu “Aí”

<sup>125</sup> Cf. BEAUFRET: “[...] ser-no-mundo é elucidável de modo totalmente diverso do ser-em de um pássaro ou do ser-em garrafa de vinho na adega.” (BEAUFRET, J. **Introdução às filosofias da existência**. São Paulo: Duas Cidades, 1976. p. 48).

<sup>126</sup> HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 72.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 175-176.

[Da]. Na significação usual dessa palavra, o “aí” alude a um “aqui” e a um “ali”. [...] Este ente toma em seu ser mais próprio o caráter do não ser-fechado. A expressão “Aí” significa a abertura essencial. Por meio dela, este ente [o *Dasein*] está “aí” para si mesmo em unidade com estar-sendo-aí do mundo<sup>128</sup>.

O “Aí”, introduzido pelo ser-em, significa uma “abertura essencial” em relação ao mundo. O “Aí” do *Dasein* é a sua dimensão fática, ela exige uma explicação específica. Esta explicação é fornecida de modo não linear, mas circular. Ou seja, o “Aí” do *Dasein* é desenvolvido nos existenciais que remetem ao tema da faticidade. O “Aí” resulta em uma abertura, e esta abertura já é um indício da compreensão de um existencial determinado. Este é o caráter não linear da explicação. O desdobramento da abertura se inicia no *sentimento de situação*, e isso destaca sua função metodológica<sup>129</sup>. O *sentimento de situação* se coordena com o existencial *compreensão*: “As duas formas constitutivas e cooriginárias de ser o “Aí” são para nós o *sentimento de situação* e a *compreensão* [...]”<sup>130</sup>. O desenvolvimento do “Aí” do *Dasein* faz com que a explicação do caráter de ser seja conduzida aos próprios existenciais. Realizada esta ligação, torna-se possível remeter aos dois existenciais acima mencionados: o *sentimento de situação* e a *compreensão*.

O existencial *sentimento de situação* se constitui em um fio condutor da exposição da analítica. Neste sentido, o *sentimento de situação* mostra, como uma imposição da própria condição fática, o fenômeno da indeterminação afetiva do *Dasein*. A indeterminação afetiva permite explicitar que o conhecimento possui um caráter derivado diante do existencial:

[...] A indeterminação afetiva, amiúde persistente, monótona e descolorida, que não deve ser confundida com o mal humor, não somente não é um nada, senão que, pelo contrário, precisamente nela o *Dasein* volta para si mesmo tediosamente. Em semelhante indeterminação afetiva, o ser do Aí se tem manifestado como uma carga a suportar. Por que? Não *se sabe*. E o *Dasein* não pode saber tais coisas, porque as possibilidades de abertura do conhecimento ficam demasiado curtas frente ao originário abrir dos estados de ânimo, nos quais o *Dasein* fica posto ante seu ser enquanto Aí<sup>131</sup>.

A passagem mostra que os estados de ânimo do *Dasein* possuem um caráter prévio e originário frente ao conhecer. As “possibilidades” que estão contidas no conhecimento são

<sup>128</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 176.

<sup>129</sup> Cf. HEIDEGGER: “A disposição afetiva é um modo existencial fundamental de como o *Dasein* é o seu Aí. Não somente caracteriza ontologicamente ao *Dasein*, senão que, por sua vez, em virtude de seu caráter de abertura, tem uma importância metodológica fundamental para a analítica existencial.” (*Ibidem*, p. 185-186).

<sup>130</sup> HEIDEGGER, op. cit., p. 177. (Grifos do autor).

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 179. (Grifos do autor).

demasiadamente “curtas”. Na passagem, a relação entre a interpretação hermenêutico-ontológica e o conhecimento é de originariedade, assim se indica que no ato de conhecer, com suas influências da filosofia moderna, não se possui uma originariedade equivalente a do existencial. O existencial, como todos os demais existenciais, descreve uma relação entre o homem e o ser, isto é, entre o *Dasein* e o ser. O conhecimento, perante esta relação, não é um ato originário, mas derivado.

O existencial *Sentimento de situação* se detém nos estados de ânimos originários, onde a indeterminação é o elemento que surge a partir da faticidade. A indeterminação é um indício da existência do *Dasein*. Neste caso, a indeterminação afetiva é um estado de ânimo na forma do tédio. A relação entre o existencial *sentimento de situação* e o ato de conhecer, como não originário, mostra o modo cognoscente como uma possibilidade do *Dasein*. Mas a compreensão desta possibilidade não originária somente é possível mediante outro existencial que tematiza uma existencialidade não originária, este existencial é a *decaída*. Ela trata do âmbito não originário, derivado, decaído.

Assim, abertura proporcionada pelo existencial *sentimento de situação* conduz a faticidade para o âmbito de toda a analítica existencial. Este existencial faz com que comecem a ser apresentados os demais existenciais. A faticidade do *Dasein* significa o *factum* do *Dasein* como um ente arrojado ao mundo (*Geworfenheit*), um ente já lançado ao mundo. A condição de arrojado ao mundo é um dos núcleos do *sentimento de situação*, juntamente com a concepção de estados de ânimo e a indeterminação. Uma passagem que relaciona o estado de ânimo e a condição de estar arrojado ao mundo é a seguinte:

[...] Como ente que está entregue ao seu ser, o *Dasein* fica entregue sempre também ao *factum* de que já sempre deve se encontrar – mas em um encontrar que, mais que um direto buscar, se origina em um fugir. O estado de ânimo não se abre mirando até a condição de arrojado, mas sim na forma de uma conversão ou aversão. Ordinariamente, o estado de ânimo não se volta até o caráter de carga que o *Dasein* manifesta com ele, e, menos ainda, quando se encontra liberado desta carga no estado de ânimo mais elevado. Esta aversão é sempre o que é, na forma do *sentimento de situação*<sup>132</sup>.

Na passagem o estado de ânimo está relacionado com o estar arrojado ao mundo, em uma forma imediata e regular. Este estado de ânimo, assim relacionado, se abre em adversão. O *Dasein* foge do seu autêntico estar arrojado ao mundo. A fuga é um dos modelos descritos

<sup>132</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 180-181.

pela *decaída*<sup>133</sup>. A citação acima vincula, de forma mais indireta, os dois existenciais: *sentimento de situação e decaída*.

Esta ligação entre *sentimento de situação* e *decaída* pode ser explorada na medida em que demandas são colocadas aos estados de ânimos. Neste sentido, fatores como a vontade e o conhecer se apresentam como elementos alheios à estrutura da analítica existencial. Eles representam tais demandas e se inserem no contexto de abertura ôntico, próprio à tematização pela *decaída*. Resumidamente, *sentimento de situação* provê uma abertura de maior alcance do que o conhecimento pode prover:

Que o *Dasein* possa, deva e tenha que se assenorear faticamente com o saber e o querer de seu estado de ânimo pode significar, em certas possibilidades de existir, uma primazia da vontade e do conhecimento. Mas isto não deve induzir a negar, desde um ponto de vista ontológico, que o estado de ânimo seja um originário modo de ser do *Dasein*, no que este fica aberto para si mesmo *antes* de todo conhecer e querer, e *mais além* do alcance de sua capacidade de abertura<sup>134</sup>.

A “primazia da vontade e do conhecimento” não pode negar o primado ôntico-ontológico do *Dasein*. É através dele e da valorização da vida fática do *Dasein* que se destacam os estados de ânimos mais originários. A citação acima se refere à tentativa de “assenhoreamento” por parte do conhecimento e da vontade em relação ao estado de ânimo. Esta tentativa mesma de “assenhoreamento” é uma tentativa de fuga do confronto com outros modos de ser originários que mostram ao *Dasein* uma carga a suportar. Quando o *sentimento de situação* abre o *Dasein* para a analítica, a abertura se apresenta numa forma de “aversão esquivadora”. É nisto que há uma relação com a *decaída*, vejamos a seqüência do texto:

E, ademais, jamais seremos donos de um estado de ânimo sem outro estado de ânimo, senão sempre desde um estado de ânimo contrário. Alcançamos assim o primeiro caráter ontológico essencial do *sentimento de situação*: o *sentimento de situação abre ao Dasein em sua condição de arrojado e o faz imediata e regularmente na forma da aversão esquivadora*<sup>135</sup>.

A abertura do *Dasein*, na condição em que ele se encontra imediata e regularmente, é o cotidiano. Nisso, o estudo da cotidianidade se associa com *sentimento*

<sup>133</sup> O existencial realiza esta descrição nas suas formas mais específicas do *Falatório*, da *Curiosidade* e da *Ambigüidade* e, além dessas, há ainda, correlacionadas: a *tentação*, a *tranquilização* e a *alienação*.

<sup>134</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 181. (Grifos do autor).

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 181. (Grifos do autor).

de situação e, conseqüentemente, associa o existencial com a *decaída*. Na cotidianidade, o *Dasein* se apresenta sob as formas da “aversão esquivadora”. Mas, embora o existencial *sentimento de situação* abra o *Dasein* nesta “adversão esquivadora”, ele não a tematiza. Entretanto, ele mostra que a “adversão” não subsume completamente o *Dasein*. Mantém-se o “Aí” do *Dasein*, como um elemento indepassável:

Que em semelhante cotidianidade o *Dasein* não “ceda” a tais estados de ânimo, que ele não seja dócil em seu abrir, que não se deixe levar ante o aberto, não é uma prova *en contra* o dado fenomênico da abertura afetiva do ser do “Aí” em seu “Que” [*Dass*], mas uma confirmação do mesmo. Regularmente, o *Dasein* se esquia, de um modo *ôntico*-existenciário, o ser que foi aberto no estado de ânimo; desde um ponto de vista *ontológico*-existencial, isto significa: neste mesmo modo em que semelhante estado de ânimo não se volta, o *Dasein* se desvela em seu estar entregue ao Aí. Mesmo no esquivar, *está aberto* o Aí<sup>136</sup>.

Esta confirmação (*Beleg*) somente pode ser integralmente assimilada pela inserção na temática da *decaída*. O encaminhamento para o trabalho com o existencial *decaída* é mais direto, quando se trata da dimensão ontológica que rege o esquivamento: “A constituição ontológica deste esquivamento será esclarecida com o fenômeno da *decaída*”<sup>137</sup>. A tarefa a respeito desse esquivamento é mostrar ou indicar o fenômeno mesmo do esquivamento na vida fática. A vida fática que se apresenta como cotidianidade do *Dasein*. Deve-se advertir que as expressões “esquivamento” e “adversão” não podem ser bem compreendidas em uma acepção psicológica. Heidegger recusa a análise psicológica deste âmbito: “[...] o *sentimento de situação* é algo muito diferente da constatação de um estado psicológico”<sup>138</sup>.

É possível mostrar a diferença entre a interpretação hermenêutico-ontológica e a interpretação da metafísica, através da exploração da ligação entre o tema do conhecimento e o *sentimento de situação*. Isto pode ser realizado com a seleção de algumas passagens do § 29. Nesta ligação se destaca um estado latente de uma relação com a *decaída*. Isto aprofunda as diferenças entre dois tipos de concepções sobre o conhecimento, uma oriunda da analítica existencial e a outra da metafísica ocidental, o que contribui para objetivo geral da tese.

Algumas passagens do § 29 remetem a conceitos empregados pela tradição filosófica. Heidegger utiliza termos da tradição filosófica como contraponto à explicação do

<sup>136</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 179-180. (Grifos do autor).

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 185.

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 181.

*sentimento de situação*, em uma forma de proceder negativa que é percebida nesta passagem: “[...] Desde um ponto de vista ontológico-existencial, não há o menor direito para rebaixar a ‘evidência’ do *sentimento de situação*, medindo-o pela certeza apodíctica própria do conhecimento teórico do que simplesmente está-aí”<sup>139</sup>. O *sentimento de situação* não pode ser tomado a partir da evidência ou da certeza, mas, sim, a partir dos estados de ânimo na indeterminação que remete sempre para a vida fática.

A relação da analítica com a tradição filosófica encontra expressões como: “autopercepção” e “apreensão reflexiva” sob uma contraposição. Assim, o *sentimento de situação* não é “autopercepção” e não é “apreensão reflexiva”. Em relação a autopercepção, temos: “No *Sentimento de situação*, o *Dasein* já está sempre posto ante si mesmo, já sempre se tem encontrado, não na forma de uma autopercepção, mas sim na forma de um encontrar-se afetivamente disposto”<sup>140</sup>. O *Dasein* já está sempre afetivamente disposto, isto significa que ele já está sempre em um estado de ânimo ou outro. Neste estar afetivamente disposto, o *sentimento de situação* mostra a situação de anterioridade com relação ao procedimento teórico, o qual trabalha usualmente com a forma conceitual da autopercepção.

A passagem sobre “apreensão reflexiva” afirma o seguinte: o *sentimento de situação* está distante de... “possuir o caráter de uma apreensão reflexiva, onde toda reflexão imanente somente pode constatar as ‘vivências’, porque o ‘Aí’ já tem sido aberto pelo *sentimento de situação*”<sup>141</sup>. Essa passagem recusa uma forma conceitual da teorização a partir da qual se remete a uma reflexão imanente. A anterioridade da faticidade tem prioridade.

Estas duas passagens mostram que o *sentimento de situação* é apresentado de uma forma contraposta aos elementos retirados da tradição filosófica. A inclusão destes elementos na elaboração da metafísica é uma possibilidade do próprio *Dasein*. É neste ponto que se percebe o caráter implícito da *decaída*. E é aqui que se insere uma nova possibilidade de tematização do conhecimento.

O paralelo com o conhecimento na tradição pode ser desenvolvido com relação à afecção, isto é, com a forma da sensibilidade ou receptividade daquele que conhece. Na

---

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>140</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 180.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 181-182.

analítica existencial, este elemento seria o estar-afetado do *Dasein*, arrojado ao mundo. Para a tradição, aquele que conhece é o sujeito, e, na analítica existencial, aquele que tem o modo de ser do conhecimento é o *Dasein*. Na analítica existencial, o *Dasein* está sempre afetivamente disposto em seus estados de ânimo, mesmo quando este estado de ânimo está se referindo ao conhecer que é um modo de ser-no-mundo. O caráter não fundamental deste modo de ser indica que há uma anterioridade da faticidade frente ao conhecimento, uma anterioridade do *sentimento de situação*.

Um outro tema que pode ser colocado em paralelo com a tradição é o seu dualismo de procedimento ao tratar o conhecimento. A tradição utiliza a dualidade como base da explicação do conhecimento. Isto gera uma esfera “do dentro” (interior) e “do fora” (exterior) em relação a um intelecto ou sujeito. Contudo, nenhuma dessas duas esferas explica o que se pretende na caracterização dos estados de ânimo. Pois, neles não está em jogo nem a subjetividade nem a objetividade, mas a descrição da vida fática. Uma das passagens do § 29 refere este “fora” e “dentro” e mostra seu alcance restrito:

[...] O estado de ânimo nos sobrevém. Não vem nem de “fora”, nem de “dentro”, mas sim como forma do ser-no-mundo e emerge deste mesmo ser-no-mundo. Mas com isto passamos de uma delimitação negativa do *sentimento de situação*, frente a apreensão reflexiva do “interior”, para uma intelecção positiva de seu caráter de abertura. O estado de ânimo já tem aberto sempre o ser-no-mundo em sua totalidade e torna possível, pela primeira vez, um dirigir-se para...<sup>142</sup>

Na citação acima, se destaca a condição de ser-no-mundo. Esta inaugura uma nova forma de filosofia, um novo paradigma filosófico. A condição de ser-no-mundo evita que a análise do conhecimento, a partir da analítica existencial, tenha a forma dualista de proceder. A condição de ser-no-mundo permite, também, através da *decaída*, uma leitura reversa do encobrimento do conhecimento pelo dualismo, justamente porque ela trata do encobrimento possível produzido pelo *Dasein* em fuga. Uma delimitação positiva do *sentimento de situação* ilustra o caráter opositivo que surge no paralelo entre analítica existencial e metafísica. O existencial mostra o caráter deficiente como possibilidade de ser do *Dasein*. Cada ente possui uma chamatividade, e isto é uma possibilidade de ser. O chamar a atenção se volta para um estado de ocupação. A positividade do *sentimento de situação* é detalhada nestes aspectos:

E, somente por pertencer ontologicamente a um ente cujo modo de ser é o do ser-no-mundo como *sentimento de situação*, podem os “sentidos” serem “tocados” e “ter sentido para”, de tal maneira que o que os toca se mostre na afecção. Isto que denominamos afecção não poderia ter lugar, nem sequer como efeito da máxima pressão e resistência, e a resistência mesma ficaria essencialmente sem descobrir, se o ser-no-mundo como *Sentimento de situação* não estivesse já consignado na possibilidade esboçada pelos estados de ânimo, de ser afetado pelo ente intramundano. *No sentimento de situação se dá existencialmente um aberto ser-consignado-ao mundo, a partir do qual pode comparecer o que nos concerne*<sup>143</sup>.

A chamatividade do ente é uma forma de “resistência”. A afecção e os sentidos são uma forma determinada de conceber esta chamatividade do ente, entretanto, neste caso, a “afecção” e os “sentidos” são “tocados”, não se trata da interpretação hermenêutico-ontológica, mas da interpretação metafísica que busca um auxílio na fundamentação, por exemplo, através das faculdades do sujeito cognoscente.

A descrição das formas da tradição, neste âmbito relacionado com o existencial *Sentimento de situação*, sugere um novo campo de análise, no qual o existencial se estabelece como elemento condicionante, pois através dele se retorna para a faticidade. O caráter primordial da anterioridade relacionante permite que os fenômenos se mostrem na relação entre ser humano e o ser, mas não em aspecto cognoscitivo. Assim, não se permite o fechamento da análise em totalidade teórica, pois o pano de fundo condicionante permanece indicado pelo *sentimento de situação* e a indeterminação dos estados de ânimo.

O *Dasein*, segundo este existencial, encontra-se em um estado de ânimo ou outro. Isto desestabiliza a consideração de uma propriedade ou faculdade do sujeito cognoscente. A relação entre o *Sentimento de situação* e a tradição filosófica permite uma outra abordagem do “afetar-se” e dos “sentidos” do sujeito de forma inovadora. Esta nova abordagem está profundamente alicerçada no ser-no-mundo:

Descrevendo esse universo de categorias existenciais de nível existencial não como completude ou numa hierarquia, enumeramos condições de ser do ser humano, ser humano agora não num nível psicológico, antropológico, mas condições de ser que podemos encontrar também no contexto dos entes disponíveis. Com isso, então, se resolveu uma descrição do modo do ser-em e do ser-aí pelo *Sentimento de situação*, de *compreensão* e pelas outras características existenciais. Assim, se introduziu, então, uma tarefa de repensar toda a filosofia, não mais desde uma síntese da relação sujeito-objeto, mas desde uma gênese da possível relação sujeito-objeto da qual é capaz aquele que desde sempre já existiu,

<sup>142</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 181. (Grifos do autor).

<sup>143</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 182. (Grifos do autor).

numa unidade em que essa relação se funda: o modo de ser-no-mundo<sup>144</sup>.

A reflexão da relação entre sujeito e objeto é colocada sob o foco: “desde uma gênese da possível relação sujeito-objeto”. Este foco é gerado pela interpretação hermenêutico-ontológica que tem um estatuto prévio, condicionante, frente a tal relação no conhecimento. O estatuto diferente se ressalta através de vários elementos fundamentais da analítica existencial, entre eles, o ser-no-mundo.

O caráter prévio e condicionante da analítica existencial em relação à dualidade do sujeito e objeto pode ser centralizado na condição de ser-no-mundo. Aqui se instaura uma anterioridade da existência que necessita ser justificada. O mostrar mesmo da possibilidade latente de uma utilização da *decaída* na explicação dessa anterioridade frente ao conhecimento é parte importante desta justificativa.

A descrição existencial do ser humano pelo ser-em possui não só o *sentimento de situação*, *compreensão* e *decaída*, mas também outros existenciais. Uma forma de manter o foco sobre o paralelismo entre analítica existencial e teoria do conhecimento é realizar a passagem do *sentimento de situação* ao existencial *compreensão*. O ser do *Dasein*, o *cuidado*, orienta, em primeira instância, esta passagem. Mas a dimensão fática dos primados da compreensão do ser também pode se constituir em um fio condutor dessa passagem. O *Dasein* já é sempre todos existenciais, o que inclui o elemento que possibilita a tematização do encobrimento por indícios-formais dos fenômenos que explicitam bases desconsideradas, encobertas das formulações filosóficas da tradição. O existencial a que se refere este elemento, cruzando duas interpretações distintas é a *decaída*.

A *compreensão* (*Verstehen*) junta-se à análise das relações entre analítica existencial e encobrimento, com este foco do conhecimento. Isto também significa uma retomada da faticidade do *Dasein* no retorno ao “Aí”. Uma passagem entre *sentimento de situação* e *compreensão*<sup>145</sup> encontra-se no seguinte trecho:

<sup>144</sup> STEIN, Ernildo. **Pensar é pensar a diferença – filosofia e conhecimento empírico**. Ijuí: UNIJUÍ, 2002. p. 161.

<sup>145</sup> Também no volume 20 da obras completas encontramos uma ligação entre *sentimento de situação* e *compreensão*, através do “já ser-em”: “Erkennen als Erfassen verstanden, hat nur Sinn auf dem Grunde eines Schon-sein-bei. Dieses *Schon-sein-bei* in dem Erkennen überhaupt erst ‘leben’ kann, wird nicht erst unmittelbar von einem Erkenntnisvollzug ‘hergestellt’, sondern *Dasein* ist –mag es je erkennen oder nicht – als *Dasein* schon sein-bei einer Welt.” (HEIDEGGER, M. **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994a. GA. v. 20. p. 219).

O *sentimento de situação* é uma das estruturas existenciais em que se move o ser do “Aí”. Neste ser está constituído, cooriginariamente, a *compreensão*. O *sentimento de situação* tem sempre sua compreensão, ainda quando a reprima. O compreender é sempre um compreender afetivamente disposto. Se o interpretamos como um existencial fundamental, nele se mostra que este fenômeno é compreendido como um modo fundamental do ser do *Dasein*<sup>146</sup>.

A passagem mostra que há a referência sempre repetida em direção a uma descrição da faticidade do *Dasein*, há nesta cooriginariedade de um existencial com o outro no “Aí” do *Dasein*. Isto está também no trabalho metodológico<sup>147</sup> dos indícios-formais. Na passagem citada abaixo, E. Stein interpreta os dois existenciais através dos indícios-formais. Neste caso, se ressalta um paralelo possível entre a *compreensão* como espontaneidade e *sentimento de situação* como passividade:

E, se esses indícios aparecem, como Heidegger sempre diz, primeiramente e o mais das vezes de certo jeito, podemos usá-los para designar o ser humano. Assim, ele descobre o indício formal do *sentimento de situação* que é uma ancoragem numa espécie de passividade pela qual, desde sempre, já sei do meu ser-jogado-no-mundo. Ele descobre, também, os indícios formais de uma compreensão ligada ao *sentimento de situação*, que é uma pré-compreensão, e descreve essa pré-compreensão como sendo o elemento ativo, espontâneo, nesse nível antepredicativo. Assim, Heidegger unirá *sentimento de situação* e *compreensão*, descrevendo esses elementos como sendo elementos próprios do *Dasein*<sup>148</sup>.

O paralelismo pode tomar, como exemplo, a filosofia crítica de Kant, onde se depreende a relação: sensibilidade transcendental como receptividade, corresponderá ao *sentimento de situação*, e a espontaneidade do entendimento, corresponderá à *compreensão*. Os indícios-formais mostram a existência de uma dimensão antepredicativa que se apresenta encoberta, e apontam metodologicamente uma nova direção para a investigação do conhecimento. Esta nova direção se orienta pela fenomenologia, em outras palavras, por uma fenomenologia do conhecimento. Esta possibilidade latente está contida no tema dos indícios-formais.

O existencial *compreensão*, ao remeter para a dimensão fática do “Aí”, expressa a

<sup>146</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 190.

<sup>147</sup> Cf.: CAPUTO: “Se algo é encorajado em *Ser e tempo*, concebido como foi em colaboração com o próprio projeto de desmitologização de Bultmann, com a ascensão de estruturas históricas concretas ao nível da formalidade ontológica, é exatamente o contrário, a tendência para desmitologizar, que faz parte do que Heidegger pretende dizer, no primeiro período de Friburgo, com aquilo a que chamava uma ‘indicação formal’”. (CAPUTO, John D. *Desmitificando Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 29).

<sup>148</sup> STEIN, Ermildo. *Pensar é pensar a diferença – filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: UNIJUÍ, 2002. p. 160. Esta divisão em duas dimensões: passivo como o receptivo e ativo enquanto espontâneo pode ser encontrada,

existência do *Dasein*, isto significa o destaque de um dos principais elementos da *compreensão*: o poder-ser do *Dasein*:

[...] Que o *Dasein*, existindo, é seu Aí, significa, por uma parte, que o mundo é “Aí”; seu ser-aí é ser-em. E este é, da mesma forma, “aí”, como aquele em vista do qual o *Dasein* é. Em vista do qual está aberto o existente ser-no-mundo enquanto tal; esta abertura se denomina compreensão. [...]

[...] No compreender se dá existencialmente esse modo de ser do *Dasein* que é o poder-ser. O *Dasein* não é algo que está aí e que tem, por acréscimo, a faculdade de poder algo, mas senão que é primeiramente um ser-possível. O *Dasein* é sempre o que pode ser e no modo de sua possibilidade<sup>149</sup>.

A faticidade, alcançada através da tematização do “Aí” em relação à *compreensão*, não só da continuidade à abertura da analítica existencial, mas amplia e mostra os estados de ânimo do *sentimento de situação* junto ao poder-ser do *Dasein*.

O foco deve ser mantido nas diferentes interpretações filosóficas e o conhecimento nas relações implícitas ou explícitas com a *decaída*. E, com esta passagem entre *sentimento de situação* e *compreensão*, podemos agora nos voltar para as relações entre *compreensão* e o conhecimento. A forma de exposição é específica e mostra um sentido de radicalização, onde os trechos que remetem aos elementos tradicionais do conhecimento se opõem ao poder-ser. Sob a forma radicalizada, o existencial *compreensão* não é adequado em determinados elementos selecionados da tradição. O primeiro deles é aquele que a interpretação metafísica concebe como autopercepção:

O compreender é o ser de um poder-ser que jamais está pendente como algo que, todavia, não está-aí, mas sim que, sendo por essência algo que jamais está-aí, “é” junto com o ser do *Dasein*, no sentido da existência. O *Dasein* é no modo de ter sempre compreendido ou não compreendido que é desta ou daquela maneira. Sendo tal compreender, “sabe” o que se passa consigo mesmo, quer dizer, com o seu poder-ser. Este “saber” não provém de uma auto-percepção imanente, mas sim pertence ao ser do Aí que é essencialmente compreender<sup>150</sup>.

Do mesmo modo que o *sentimento de situação* mostrou acima que o *Dasein* está sempre afetivamente disposto, agora a *compreensão* afirma que o *Dasein* possui um ser-compreendido desta ou de outra maneira. Sempre há um compreender por parte do *Dasein*,

---

também, na interpretação de Kant por John MACDOWELL. (DOWELL Mc, John. **Mente e mundo**. Aparecida: Idéia e Letras, 2005. p. 45).

<sup>149</sup> HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 190.

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 191-192.

seja implícito ou explícito. Há aqui a mesma indeterminação ambivalente que remete à base do *sentimento de situação* na forma do compreender já afetado.

A tematização das diferentes maneiras de compreensão se sustenta na dimensão antepredicativa do existencial. Esta dimensão é parte da faticidade do *Dasein* e é expressa nos indícios-formais.

Para alcançar as formas da tradição, a *compreensão* percorre um caminho que passa pela articulação do sentido através do existencial *discurso* e de uma enunciação, como elemento derivado. Esta linha de investigação mostra que o existencial *compreensão* não é equivalente aos conteúdos usuais da metafísica. Isto pode ser verificado comparando opositivamente os conceitos “intuição” e também “reflexão” na forma de um “pensar” do que “está-aí”. Estes elementos estão colocados na seguinte passagem:

Ao mostrar como toda visão [*Sicht*] se funda primeiramente no compreender – a circunspeção do ocupar-se é a compreensão enquanto *compreensão comum* – se tem excluído à pura intuição sua primazia, a qual corresponde, em um plano noético, à primazia ontológica do que está-aí. Tanto a “intuição” como o “pensar” são derivados já posteriores do compreender. Também a “intuição das essências” da fenomenologia se funda no compreender existencial. Não é possível se pronunciar sobre este modo de ver antes de ter obtido os conceitos explícitos de ser e de estrutura de ser, única forma possível de que se pode ter os fenômenos no sentido fenomenológico<sup>151</sup>.

“Intuição” e “pensar” são derivados do compreender. De que tipo é esta compreensão? A resposta é: a compreensão imprópria, entificada. Em outras palavras, a existência fática do *Dasein* alcança uma posição precípua, anterior e principal, dela podem ser derivadas, interpretativamente, as formas da tradição. A passagem mostra a anterioridade e condição de possibilidade que assume o existencial. A “circunspeção do ocupar-se” conduz a uma compreensão meramente comum, relacionada com o cotidiano. Este tipo de vinculação da “circunspeção do ocupar-se” significa o deslocamento do existencial *compreensão* para a *decaída*. Pois é no âmbito da *decaída* que uma circunspeção ocupada se insere como elemento ôntico-ontológico tematizado.

Apresentada nestas diferentes interpretações filosóficas a oposição entre significados distintos, deve-se avançar na questão do encobrimento do ser por parte da tradição. Os existenciais *sentimento de situação* e *compreensão*, no primeiro momento, se encaixam

perfeitamente em um paralelismo. Mas, a partir do mesmo paralelismo, se torna necessário o apelo ao existencial da *decaída*. Os dois existenciais não podem ser tomados de forma privilegiada e isolados neste paralelismo. A *decaída* se coloca também como o elemento subjacente limitador sob uma forma ampliada: seja das pretensões possíveis de uma analítica existencial idealizada, seja no decair que se acentua nas construções metafísicas encobridoras. Uma apresentação inicial da *decaída* se faz necessária.

#### 4.1 A Apresentação da *Decaída*

Os existenciais *sentimento de situação* e *compreensão* não são a totalidade do *cuidado*, a *decaída* completa esta constituição. Desta forma, não é possível que somente dois existenciais sejam considerados no paralelismo. O paralelismo tem pretensões críticas, mas estas pretensões somente são ressaltadas na tematização dirigida ao encobrimento. O encobrimento na metafísica é um mote para a integração da *decaída* neste paralelismo, tornando-se inevitável sua inclusão.

A *decaída* deve ser igualmente considerada. Isto pode ser demonstrado através da análise da condição do *Dasein* de ocupação ou absorção no mundo. Segundo Dreyfus, a *decaída* é compreendida, primeiramente, como uma absorção do *Dasein* no mundo:

Absorção é, realmente, equiprimordial com afetividade e *compreensão* e merece ser considerada como um existencial. O *Dasein* está sempre absorvido fazendo alguma coisa. Todas as versões da *decaída* que estão associadas com a inautenticidade e, assim, não caracterizariam autenticamente o *Dasein*, não podem ser qualificadas como existenciais, mas somente, mas somente no sentido existencial de *decaída* paralelo a confusão de alguém entre *conformidade* como o existencial e *conformismo* como a fonte existenciária do nivelamento<sup>152</sup>.

A importância da absorção do *Dasein*, enquanto elemento que se dirige à interpretação pela *decaída*, se revela na forma de alcançar uma definição do próprio existencial. A relação de perda ou inautenticidade se mostra por uma espécie de radicalização. Isto é, se mostra pela radicalização que aprofunda uma relação específica do *Dasein* no seu estar-junto-aos-entes. O estar-junto-aos-entes é a ocupação no mundo e,

<sup>151</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 196. (Grifos do autor).

<sup>152</sup> DREYFUS, H. *Being-in-the-world*. London: The MIT Press, 1991. p. 227. (Grifos do autor).

correspondentemente, as formas de fuga do *Dasein* frente a si mesmo<sup>153</sup>. Estas formas somente são descritas nesta radicalização. As formas de fuga estão nas diversas divisões que se concluem no § 35 da *decaída*.

Na *decaída*, a absorção do *Dasein* no mundo explicita-se pela “ocupação”. Esta se encontra, por um lado, afetada em vista da abertura dos estados de ânimo no *sentimento de situação* e, por outro lado, vinculada ao “poder-ser” da *compreensão*. Assim, a ocupação é um modo de ser-no-mundo na *compreensão*: “o essencial poder-ser do *Dasein* concerne aos modos já caracterizados do ocupar-se do ‘mundo’ [...]”<sup>154</sup>.

Uma outra passagem retoma o “Aí” do *Dasein* em relação à possibilidade de sua fuga, onde ele se extravia: “[...] E somente porque o *Dasein*, compreendendo, é seu Aí, pode se extraviar e mal se entender”<sup>155</sup>. O “se extraviar e mal se entender” ocorre na forma da ocupação. Ela perfaz a “adversão esquivadora”, referida anteriormente na exposição do existencial *sentimento de situação*. O “se extraviar e mal se entender” se esclarecem nos vínculos com a *compreensão* e o *sentimento de situação*:

[*Dasein*], *pode* extraviar-se e mal entender-se. E, na medida em que o compreender está afetivamente disposto, e enquanto tal existencialmente abandonado na sua condição de arrojado, o *Dasein* já tem se extraviado e mal entendido sempre. Ele está, pois, entregue, em seu poder-ser, à possibilidade de reencontrar-se em suas possibilidades<sup>156</sup>.

O *sentimento de situação* e a *compreensão* expostos neste capítulo possuem elementos que apresentam uma base diferente da tradição. A linha de interpretação, circunscrita ao conhecimento, deve ser complementada pela contribuição da *decaída* na forma de uma tematização do cotidiano. Isto representa um novo paradigma na filosofia.

Os dois existenciais expostos abrem a direção da pesquisa. A forma como eles realizam isto é pela indicação do plano existencial prévio. A *decaída* pertence a este plano. Ela contém os constructos necessários para considerar a possibilidade de uma ocupação do *Dasein* no mundo. Por isso, antes de prosseguir na direção indicada pela *compreensão* e

<sup>153</sup> Cf.: HEIDEGGER: “A *decaída* do *Dasein* no *impessoal* e no ‘mundo’ da ocupação, temos denominado aqui uma ‘fuga’ ante si mesmo.” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 246).

<sup>154</sup> DREYFUS, H. *Being-in-the-world*. London: The MIT Press, 1991. p. 191.

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 192.

*sentimento de situação*, devemos aprofundar a *decaída*. O próximo capítulo dedica-se a analisar a *decaída* em um detalhamento específico.

---

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 192.

## 5 ANÁLISE DA *DECAÍDA*

Este capítulo procura realizar uma análise expositiva específica da *decaída*. A estratégia de exposição terá a seguinte forma: primeiro uma abordagem da tradução da palavra alemã para a língua portuguesa; segundo uma interpretação dos antecedentes da *decaída* na filosofia de Heidegger; e, terceiro, uma análise do existencial em *Ser e tempo*, destacando suas formas específicas.

### 5.1 As Diferentes Traduções da *Verfallen*

O existencial *decaída* remete à busca de uma tradução mais adequada da palavra alemã *Verfallen*, em seus aspectos meramente lingüísticos. No texto de *Ser e tempo*, o uso mais constante é da palavra alemã *Verfallen*, embora, *Ser e tempo* use também uma forma substantivada do verbo *verfallen*. Numa tradução para a língua portuguesa, isto significa literalmente o mesmo que o verbo “decair” e, na sua acepção substantivada: o decair. Entretanto, as palavras alemãs, *Verfallenheit* e *Verfallen*, acabam gerando diversas traduções nos mais diferentes idiomas, sendo que estas privilegiam às vezes o substantivo: *Verfallenheit*, o qual podemos simplesmente traduzir por “o decair”, e outras vezes apenas simplesmente a forma portuguesa do cair ou, ainda, o cair, na forma de um verbo substantivado sem o artigo.

Na língua inglesa, Richardson (1963) utiliza o termo *fallen-ness*, separando a expressão por um hífen. Já Hubert Dreyfus, em 1991, traduz sem o uso de hífen: *fallenness*, e o mesmo faz T. Kisiel em 1993. Na língua francesa, De Waelhes, em 1942, traduz às vezes como *d'être-em-chute*, mas, na maior parte das vezes, como *déchéance*. Jean Greisch, em 1994, também traduz como *déchéance*. Na língua espanhola, Riveira, em sua tradução de *Ser e tempo* (1998), traduz como *caída*, acrescentado esta explicação:

O que Heidegger chama *Verfallen*, o qual aqui traduzimos por “caída”, também poderia se traduzir pela expressão “movimento de caída”. Com efeito, o *Verfallen* não é algo estático, mas um movimento, de si mesmo, a partir destes entes do

mondo, isto quer dizer, o esquecer a seu ser mais próprio. Neste parágrafo 38, Heidegger descreve, precisamente, o movimento de caída do *Dasein*<sup>157</sup>.

A língua portuguesa apresenta diferentes possibilidades de tradução. Remetendo-se quase sempre ao verbo substantivado *Verfallen*, estas formas são as seguintes: decadência, caída, decadente e “decaída”. Orientando-se por apenas duas destas formas: decadência e decaída, pode-se investigar os elementos lingüísticos pressupostos em cada uma delas. A seleção de ambas deve ser suficiente para esclarecer também a não seleção das outras duas, pois decadência possui uma relação com decadente, sendo decadência um substantivo e decadente um adjetivo. E as palavras, caída e *decaída*, são ambas substantivos que significam o mesmo na língua portuguesa: a ação de cair e, no caso da decaída, não apenas cair, mas cair de novo, repetidamente, como se depreende na comparação das palavras “decadência” e “decaída”. Os elementos da língua portuguesa revelam vertentes etimológicas diferentes.

No *Dicionário etimológico resumido*, encontram-se as seguintes informações: a) o “decair” é uma palavra originada do latim clássico, mais precisamente de *decidere*. Esta forma clássica foi refeita em uma outra posterior, hipotética: *decadere*, a qual foi encontrada na língua latina vulgar. O *decadere* remete a uma terceira palavra: o *cadere*, que se traduz por cair. A partir disso se compreende a palavra latina *decaer*. Percebe-se aqui o domínio de uma ação destacada pelo mesmo núcleo verbal de *cadere* que tem o significado de “cair”, tal como o verbo na língua portuguesa.

A obra citada acima também traz o verbete “decadência”. A etimologia desta outra palavra remonta ao latim medieval semi-erudito, na forma da palavra *decadentia*, e, depois, o *Dicionário etimológico resumido* não acrescenta mais nada. O significado revela apenas um estado de uma situação substantiva ou adjetiva, esta pode ser compreendida como: o estado de estar “decadente”.

Frente a ambas etimologias a conclusão é: que “*decaída*” refere-se ao movimento, justificado pelo significado da palavra latina *cadere*, com a qual compartilha o núcleo verbal; já a palavra “decadência” não se refere diretamente ao movimento, mas ao efeito deste movimento. Entender o seu significado como “estar” decadente significa utilizar a força verbal de um auxiliar, o verbo estar. Seria como considerar uma “ação” do cair, isto é, *cadere*.

---

<sup>157</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Santiago do Chile: Editorial Universitaria, 1998. p. 482. (Notas do tradutor).

Assim na palavra “decaída” há um fundo verbal, mas, o seu segundo significado de “decadência”, apontado no dicionário, remete à *decadentia*, um estado específico não verbal.

Diante do exposto, a tese opta pela tradução da palavra alemã *Verfallen* como “decaída”. A justificativa é a etimologia referida. “Decaída” está etimologicamente vinculada ao movimento do significado verbal. A palavra *decaída* significa uma repetição da queda, isto é, do próprio cair. Um estado de queda renovado mantém sua significação de movimento que está consoante com a origem lingüística verbal e com as pretensões da analítica existencial, pois esta concebe a *Verfallen* como um conceito ontológico de movimento.

A perspectiva lingüística da palavra *decaída* pode ser ainda mais ampliada. O significado torna-se adequado à analítica existencial, também quando se descreve o *Dasein* arrojado ao mundo (*sentimento de situação*), e no modo ser da cotidianidade, o modo imediato e regular do *Dasein*. Neste modo, o *Dasein* se encontra “decaído”. O estar “decaído” se mostra no fenômeno da fuga e da perda de si mesmo. O *Dasein* se movimenta para a fuga em sua queda e, assim, o *Dasein* revela uma espécie de segunda queda: o ente que estava já caído (isto é, arrojado ao mundo), foge e se perde, renovando a própria queda. Uma queda no mundo e nos entes, respectivamente.

A relação entre o movimento e a *decaída* pode ser vista, também, em outros aspectos. Trata-se, por exemplo, dos seus componentes internos que serão estudados neste capítulo. Eis que o lastro etimológico-lingüístico da palavra portuguesa “*decaída*” legitima nossa tradução da palavra alemã *Verfallen*, relativa ao existencial do *Dasein*.

## 5.2 Os Elementos Antecedentes na Elaboração da *Decaída*

Os elementos originários do existencial *decaída* encontram-se extensamente desenvolvidos em uma obra de 1921/22, escrita por Heidegger em Freiburg, cujo título é *Phänomelogische Interpretation zu Aristoteles - Einführung in die Phänomelogische Forschung*. Estes elementos centralizam-se na explicitação da *Ruinanz*<sup>158</sup> da vida fática. A

---

<sup>158</sup> Cf.: HEIDEGGER, M. **Phänomelogische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die Phänomenologische Forschung**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994b. GA. v. 61. p. 80.

*Ruinanz*, e todos elementos que nela estão implicados, realiza um primeiro esboço do que formará, em *Ser e tempo*, o existencial *decaída*.

O curso de 1921/22 é um curso sobre Aristóteles e uma incursão com os recursos da fenomenologia dentro da ontologia. A obra trata da vida fática, envolvendo uma aproximação gradativa entre a fenomenologia e a vida fática. Nesta época, Heidegger destacava-se como um dos expoentes da fenomenologia, juntamente com E. Husserl.

Na exposição dos antecedentes da *decaída*, serão tratados os seguintes tópicos: a *Ruinanz* como um existencial compreendido dentro da investigação fenomenológica; a vida fática como o centro convergente da análise, e o nada enquanto o vazio (*die Leere*). Isto deve permitir compreender as agitações (*Bewegtheit*) desta vida fática e o papel destacado do *cuidado* como elemento básico subjacente. Ademais, destacam-se o papel imprescindível dos indícios-formais e o caráter *kairológico* do tempo, uma primeira forma da temporalidade que será estabelecido em *Ser e tempo*.

A *Ruinanz* é um constructo elaborado por Heidegger para descrever conceitualmente a mobilidade da vida fática. Esta mobilidade se estabelece na situação frente ao nada na existência fática. A existência não está nunca completa, ela é finita, logo há o nada e com ele a designação de um vazio (*die Leere*). O vazio é uma das condições do movimento na vida fática. E este movimento (*Bewegtheit*) se mostra como agitação. A agitação é o principal foco a ser tratado pela *Ruinanz*.

Para que a *Ruinanz* mostre, através de uma abordagem do vazio, e a agitação da vida fática, ela precisa de um suporte subjacente que a determine. A *Ruinanz* necessita de uma determinação oriunda da almejada forma dos existenciais e não na forma usual das categorias, encontradas na metafísica. Este suporte é uma das primeiras elaborações de Heidegger sobre o que será mais tarde, em *Ser e tempo*, os próprios existenciais, notadamente o *cuidado*.

A caracterização da *Ruinanz* como mobilidade da vida fática se dá através de uma interpretação de suas principais estruturas componentes. Estas estruturas são apresentadas como determinados indícios-formais.

Heidegger explicita o significado da palavra *Ruinanz*, remetendo ao termo *Sturz*, que significa queda, ruína. Isto tem um desenvolvimento posterior na forma do “caráter-de-queda”, o qual é o primeiro núcleo definidor da *Ruinanz*. O “caráter de queda” está na

descrição da agitação da vida fática, dentro do vazio, portanto em movimento. Ele está implicado em todas as formas da *Ruinanz*. Estas formas são expressas através dos indícios-formais.

O segundo capítulo da terceira parte sobre a *Ruinanz* apresenta algumas idéias importantes que estruturam um plano geral para a exposição. Estas idéias são as seguintes:

- a) A vida fática possui *turbulências* e estas se remetem a um “Como” da faticidade.<sup>159</sup>
- b) Estas *turbulências* se dão num vazio que explicita este “Como” (*Das Wie*). Aqui surge o modo do movimento inquieto na vida fática. Este vazio é uma condição originária, ele está relacionado com o nada.<sup>160</sup>
- c) A fenomenologia fornece a intencionalidade que é uma base específica. Mas, ao mesmo tempo, a fenomenologia carrega consigo elementos que podem ser problematizados. Uma problematização interna possível origina uma perspectiva diferente da fenomenologia, a qual se torna uma ferramenta para investigar o conjunto da vida fática, principalmente, no que diz respeito às agitações da vida fática através de indícios-formais.<sup>161</sup>
- d) A fenomenologia realiza uma tarefa geral que lhe própria: ela procura excluir toda a interpretação psicológica do âmbito da explicação filosófica. Através desta tarefa ela é forçada a ir mais adiante e mais fundo do que a apresentação de sua proposta da intencionalidade. No ir adiante, a fenomenologia realiza uma “consideração recorrente”. Realizar mesmo este tipo de consideração se constitui uma de suas principais características<sup>162</sup>.

---

<sup>159</sup> HEIDEGGER, M. **Phänomelogische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die Phänomenologische Forschung**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994b. GA. v. 61. p. 93.

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>161</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 132.

- e) Através da “interpretação recorrente” podem ser extraídos os elementos necessários para investigar as pressuposições existentes na vida fática. Esta investigação estabelece o seu foco na *Ruinanz*<sup>163</sup>.

A interpretação fenomenológica, compreendida na profundidade de sua característica como “interpretação recorrente”, coloca a base metodologicamente possibilitante à exposição da *Ruinanz*. Porque a *Ruinanz* também realiza um processo de “ir ao encontro da...” agitação da vida fática. Em outras palavras, a *Ruinanz* capta e dá uma interpretação aos fenômenos da vida fática. Neste caso, a “interpretação recorrente” é importante, porque permite a interpretação da vida fática, sem deixar ou sem se afastar dessa mesma vida fática. Entretanto, não é somente a fenomenologia, o nada, o vazio e a agitação na vida fática que constituem a *Ruinanz*. Ela necessita do *cuidado* e das características deste constructo, que estava sendo elaborado por Heidegger. Destacam-se, os seguintes elementos relativos ao *cuidado* que orientarão a exposição da *Ruinanz*. Eles são três:

1) O *cuidado* não é um começo ou algo que seja resultado da ação de uma vontade, como em um jogar consigo mesmo. Para Heidegger, isto significaria a simplificação da compreensão do *cuidado*, com o objetivo de controlar e nivelar a realidade<sup>164</sup>:

2) O *cuidado* representa uma compreensão por parte do *Dasein*. Esta compreensão é diferente da compreensão categorial da filosofia. No tratamento da *Ruinanz*, não há o mesmo processo de entendimento que existe na tradição e se expressa pela aplicação de “categorias”<sup>165</sup>.

3) O *cuidado* se separa, não só por sua definição, mas, também, pelos conteúdos que preenchem as categorias<sup>166</sup>. Embora aqui o sentido da palavra “categorias” não seja o sentido da tradição. Heidegger não utilizava ainda, em 1921-1922, a palavra existencial, por isso ele explora o termo “categorias” como categorias da vida fática. O uso que ele faz do termo deixa entrever o sentido futuro da palavra “existenciais”.

---

<sup>163</sup> HEIDEGGER, M. *Phänomelogische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994b. GA. v. 61. p. 132, o uso de parênteses e grifo é do próprio Heidegger.

<sup>164</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>166</sup> *Ibidem*, p. 134-135.

As categorias são determinações e, na medida em que remetem a conteúdos, realizam interpretações. No que diz respeito à vida fática, estas categorias realizam interpretações positivas. Este tipo de interpretação gera uma sobreposição sobre o fenômeno investigado. Nisso, a interpretação positiva se sobrepõe a uma possível interpretação fenomenológica que começa a se efetivar.

Na sobreposição, há um encobrimento do movimento da vida fática enquanto algo tematizável. Não é possível, com a aplicação positiva das categorias, fazer a “consideração recorrente” que é uma característica importante da fenomenologia. Na “sobreposição” da interpretação encobridora, gera-se uma *reluzência* (*Reluzenz*) no campo de agitação da vida fática. Esta *reluzência* é a fixação de sobreposições em uma forma que não alcança o fenômeno da agitação e, portanto, não investiga o caráter de queda do ser-aí, não o tematiza, não tematiza o cotidiano.

Mas as determinações positivas categoriais da interpretação podem ser submetidas a um exame. Este exame tem o ponto de partida em uma “orientação-de-exame” (*Betrachtungsrichtung*). Desta maneira, cada determinação categorial é percorrida por uma determinada “orientação-de-exame”, ainda que a “orientação de exame” tenha um propósito positivo sobre a vida fática e encubra o fenômeno da agitação. Mas, quando se destaca esta “orientação de exame” através da fenomenologia, a interpretação positiva começa a ser desfeita.

As “orientações-de-exame” estão subjacentes a cada categoria, mesmo quando a categoria é determinada por um conteúdo em direção a uma generalização. No estar-subjacente das “orientações de exame”, elas são fenomenologicamente destacadas. E este destaque difere da generalização na interpretação positiva e encobridora. As “orientações-de-exame” são o fio condutor para a abertura da investigação à vida fática em suas agitações. Através delas, nesta direção diferente da usual de um conteúdo para uma generalização, se introduzem os indícios-formais. Estes não exercem o papel de conteúdos de um conceito. Há aqui, então, uma espécie de embate implícito entre categorias, na forma da interpretação encobridora, e um outro tipo de categorias (as quais mais tarde se tornarão existenciais), que são as categorias da vida fática. Pode-se afirmar que há um embate entre categorias e indícios-formais.

A utilização do termo “indício-formal” resulta de um aprofundamento do modo como a interpretação fenomenológica desfaz gradativamente uma interpretação positiva. Assim, os indícios-formais se remetem das categorias a determinados conteúdos. Esta determinação ocorre em função de uma “fixação terminológica”. A “fixação terminológica” é um elemento interno que contribui para a sobreposição da interpretação positiva, é o caso da *reluzência*.

No contexto da sobreposição, os indícios-formais desempenham um papel diferente de uma “simples fixação formal e terminológica”, gerada nas categorias positivas pelo modo de como elas incidem sobre o que está sendo tematizado. Assim, Heidegger expõe um significado diferente para a palavra categoria, aproximando-o da vida fática:

Quando se falou nesta conexão “categorias”, então isso significa: o que interpreta na base um fenômeno em seu sentido em uma orientação de sentido sob um determinado modo, enquanto para trazer o interpretado ao compreender. [...] A gente faz bem em manter o conceito de forma afastado do conceito de categoria, da mesma maneira, o sentido originário de interpretação, sobretudo enquanto que seu sentido, em si mesmo, não seja tomado originariamente. Categoria é interpretadora, e apenas é interpretadora, e, na verdade é vida fática, apropriada em aflição existencial<sup>167</sup>.

As categorias, compreendidas enquanto “fixações terminológicas” como *reluzências* encaminham-se a contrapelo aos indícios formais, e, neste encaminhamento, se alcança uma existencialidade do ente que não é uma descrição positiva, baseada no aspecto categorial e ôntico da fixação (*reluzência*). É este encaminhamento através dos indícios-formais que permite a apresentação da *Ruinanz*.

A *Ruinanz* é apresentada como um sentido de mobilidade (agitação) da vida fática. Resta, no entanto, detalhar os indícios formais e verificar como conduzem à *Ruinanz*. Este processo, que se direcionou para a interpretação fenomenológica, iniciou pelas “orientações de exame” contidas em qualquer categoria. O desvio destas “orientações de exame” de uma “fixação terminológica” do conteúdo de um conceito revela o indício de um conteúdo que não é mais conteúdo, mas somente indício. Isto impossibilita a generalização em um conceito. Estes indícios-formais são quatro: o *sedutor* (*Verführerische*), o *traquilizador* (*Beruhigende*), o *alienador* (*Entfremdende*) e o *destrutivo* (*Vernichtende*)<sup>168</sup>. Entretanto, o detalhamento dos

<sup>167</sup> HEIDEGGER, M. *Phänomologische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994b. GA. v. 61. p. 86. (Grifos do autor).

<sup>168</sup> *Ibidem*, p. 140.

indícios-formais necessita ainda de um outro conceito que compõe o contexto da *Ruinanz*: o *cuidado*.

O *cuidado* é um conceito-chave que se mostra importante, também, quando visto no movimento da vida fática. Ele se sustenta sobre nesta interpretação específica, porque é a interpretação fenomenológica da vida fática. A relação do *cuidado* com a agitação da vida fática, no caso da *Ruinanz*, tem o foco na agitação. Nesta relação com a agitação, há uma divisão do *cuidado*. Inicialmente a relação com a agitação se mostra como um aumento (*Steigerung*) do *cuidado*. O aumento do *cuidado* se expressa na preocupação (*Besorgnis*), onde esta preocupação é um fenômeno continuado do *cuidado*. O que significa a expressão “fenômeno continuado”?

O *cuidado*, diante da vida fática, remete a si mesmo, sendo, então, envolvido por diferentes formas de agitação. Quando se remete a si mesmo, o *cuidado* toma a forma de *cuidado vivido*, neste caso, o *cuidado* é preocupação. Dito de outra forma, o modo de ser do *cuidado*, enquanto *cuidado vivido*, é preocupação. O movimento na vida fática é o “aumento” (*Steigerung*) do *cuidado*. Heidegger toma esta forma do *cuidado vivido* para explicar os momentos de “aumento do *cuidado*” (*Steigerung der Sorge*): o “fenômeno continuado” do *cuidado*. Assim, pode-se afirmar que há duas divisões do *cuidado*: o *cuidado* como forma fundamental e o *cuidado* como *cuidado vivido*, este último é o *cuidado* expresso pela *preocupação* no aumento do *cuidado*.

A forma do *cuidado*, enquanto *cuidado vivido*, é fixado pela *Ruinanz* através dos indícios-formais em sua diversidade de descrições. As fixações são denominadas de fixações terminológicas, na medida que possuem as “orientações de exame”, mas elas assumem outro enfoque referido antes, pois realizam a passagem da interpretação positiva, baseada no conteúdo e na generalização do conceito, para a interpretação fenomenológica como o seu processo de interpretação recorrente.

A *Ruinanz*, na estrutura fundamental da agitação da vida fática, procura fixar o momento do *cuidado* em seu autoremetimento, isto é, no modo da *preocupação*, que é o aumento do *cuidado*. Isto significa que o *cuidado*, como estrutura fundamental, procura fixar o *cuidado vivido*. A relação entre a *Ruinanz* e o *cuidado* se dá nestes “momentos-de-aumento”

(*Steigerungsmomenten*<sup>169</sup>). Nesses, o *cuidado* está mergulhado na agitação da vida fática, onde aqui predomina a forma da preocupação.

Na preocupação, o *cuidado* apresenta certos destaques ou “saliências” (*Heraushebung*) que são, precisamente, estes “momentos-de-aumento”. A tarefa da *Ruinanz* é, então, constatar estes “momentos de aumento”, e ver (*Absehen*) o todo de tais “momentos de aumento”. O objetivo desta constatação é uma descrição do “caráter-de-queda” existente na agitação da vida fática, isto é, da sua perturbação, daquilo que faz e de que modo faz o *cuidado* tornar-se *cuidado vivido*. Estes aspectos da constituição da *preocupação* são apresentados em diferentes formas do “Como” do *cuidado*, em modalidades de ser do *cuidado* dentro de uma situação peculiar: a agitação da vida fática. O cotidiano, em sua tematização em *Ser e tempo*, tem aqui seu esboço primeiro.

O “Como” do *cuidado*, isto é, o modo de ser do *cuidado* na vida fática agitada, evita que tais “momentos” de aumento permaneçam apenas sempre formas da preocupação, pois o *cuidado* não se resume aos modos turbulentos da agitação fática. Isto evitaria o caráter recorrente da interpretação fenomenológica, e o *cuidado* perderia a sua forma fundamental, tornando-se apenas *cuidado vivido*. A estrutura fundamental que não é a mesma do “aumento” (*Steigerung*) do *cuidado*. É o “Como” do *cuidado* que configura todos os acontecimentos fáticos, sem permanecer determinado pela forma da preocupação do *cuidado vivido*. A fundamentação do sentido da modalidade do *cuidado* se encontra no caráter *kairológico*, que liga o *cuidado* aos acontecimentos da vida como um todo e não só à agitação da vida fática. O caráter *kairológico* é a primeira forma de temporalidade que Heidegger emprega. A temporalidade desenvolvida em *Ser e tempo* também será considerada o sentido da unidade estrutural do ser do *Dasein* que é o *cuidado*. Mas, neste momento, vamos nos ater à obra de 1921-22 sobre a *Ruinanz*.

O caráter *kairológico* significa relações de tempo que servem de molde para a apresentação dos diversos modos do *cuidado* na vida fática, incluindo os momentos de agitação. Na medida em que as “relações de tempo” vinculam o *cuidado* à vida fática, elas destacam os elementos descritivos utilizados para o trabalho filosófico sobre o cuidado.

---

<sup>169</sup> HEIDEGGER, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994b. GA. v. 61. p. 136.

Uma vez que as categorias positivas foram excluídas, estes elementos descritivos se mostram como indícios-formais.

Os indícios-formais situam-se a meio caminho entre o *cuidado* e a *preocupação*. Eles são revestidos pelo caráter *kairológico* que dá sentido à estrutura fundamental. Nesta etapa do processo, a *Ruinanz* encontra-se vinculada ao *cuidado* na sua forma fundamental, e desta maneira, ela tem orientações de exame que permitem tratar de determinados fenômenos da vida fática sem o uso de aplicação positiva das categorias. A *Ruinanz* cumpre o mesmo papel ontológico da *decaída* frente ao ser do *Dasein*, pois suas descrições da fuga do *Dasein* são dadas por divisões específicas, assim como a *decaída* possui também divisões específicas. A *Ruinanz*, sem utilizar categorias, na modalidade do *cuidado vivido*, apresenta uma descrição do caráter de queda na agitação da vida fática. Este caráter de queda se dá através de quatro indícios-formais: o *sedutor* (*Verführerische*), o *tranqüilizador* (*Beruhigende*), o *alienador* (*Entfremdende*) e o *destrutivo* (*Vernichtende*). Eles são o elo de interpretação do *cuidado vivido* e se remetem à *Ruinanz*, para esta se remeter ontologicamente ao *cuidado* em sua forma fundamental. A descrição da agitação da vida fática é, então, realizada por estes quatro indícios-formais mencionados, e o foco dessa descrição é o “caráter de queda” do ser-aí.

Nesta exposição sobre uma constituição primeira da *decaída*, na forma de sua concepção antecessora, a *Ruinanz*, destacam-se alguns elementos importantes. O primeiro é a utilização da fenomenologia como método e, nisso, a originalidade dos indícios-formais, os quais serviram como expressão finalizadora de uma difícil análise que ainda não tinha a concepção de existencial como estrutura do *Dasein* à disposição. Segundo, a valorização da agitação ou perturbação da vida fática na filosofia de Heidegger, demonstrando a importância desses fenômenos em sua filosofia, tematizando-os. Assim, a produção de Heidegger se diferencia da tradição, que procura uma forma teórica e neutralizada. Terceiro, o fato de que a *Ruinanz* tem a mesma relação estrutural que a *decaída* tem em *Ser e tempo* em relação a um núcleo que é o *cuidado*. A *Ruinanz* se vincula com o *cuidado*, enquanto estrutura fundamental, e a *decaída* também o faz em relação ao *cuidado*. Quarto, o movimento surge em função do caráter de queda que se mostra na preocupação com o aumento do *cuidado*, o qual passa a ser *cuidado vivido*. Este movimento é a incorporação da dimensão fática do ser-aí, onde ele permanece na preocupação ou se retira. Quinto, o caráter *kairológico* das relações de tempo, as quais servem para prover um sentido aos indícios-formais. Esta é a forma inicial

da temporalidade do *Dasein*. Analisando este precedente, a exposição se volta para a *decaída* no próprio texto de *Ser e tempo*.

### 5.3 A *Decaída* em *Ser e Tempo*

A *decaída*, exposta a partir do ser-aí cotidiano, demonstra uma análise mais ampla que tem um foco no ser-em. O ser-aí cotidiano é a forma como ele se apresenta imediata e regularmente. Nesta imediatez e regularidade do cotidiano, o ser-aí se torna como um ente igual aos demais, simplesmente dado no mundo, e não como ser-em vinculado a um ser-no-mundo. O cotidiano encobre a dimensão ontológica do ser-em. Os existenciais, *sentimentos de situação e compreensão*, que constituem junto com a *decaída* o *cuidado*, geram um campo de abordagem que se dedica ao ser-ai, esta abordagem investiga a relação que se estabelece entre ser-no-mundo e cotidianidade da vida fática, conforme a seguinte passagem:

[...] Surgem, então, as seguintes perguntas: quais são os caracteres existenciais da abertura do ser-no-mundo, quando este ser-no-mundo se move na cotidianidade, enquanto modo de ser do *impessoal*? Tem o *impessoal* um *sentimento de situação* particular, uma forma peculiar de compreender, discorrer e interpretar? A resposta a estas perguntas se torna mais urgente se recordamos que o *Dasein* se absorve imediata e regularmente no *impessoal* e é dominado por ele<sup>170</sup>.

A absorção do *Dasein* na vida fática, tratada pelo *impessoal*, vigora na cotidianidade. A passagem pergunta por um estado de ânimo (*sentimento de situação*) específico que se refira a este *impessoal* dominante. O estado de absorção do *Dasein* no cotidiano tem a primeira explicitação através do *impessoal*. Pois, nesta altura do texto, ainda não tinha sido exposta a *decaída*. O questionamento do *impessoal* cotidiano (*Das Man*) é uma forma de introduzir o questionamento ontológico da dimensão encobridora do *Dasein*. A seqüência da exposição de *Ser e tempo* conduz gradativamente do *impessoal* até a *decaída*. Esta seqüência tem uma continuidade através do existencial *sentimento de situação*:

O *sentimento de situação* não somente abre o *Dasein* em sua condição de arrojado e em seu estar-consignado ao mundo, já aberto, sempre com o seu ser, mas, senão que o *sentimento de situação* mesmo é o modo existencial de ser em que o *Dasein* se

<sup>170</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 221-222.

entrega constantemente ao “mundo” e se deixa afetar de tal modo por ele que, de certa forma, se esquiva de si mesmo. A constituição existencial deste esquívamento será aclarada com o fenômeno da *decaída*<sup>171</sup>.

A ligação entre *sentimento de situação* e *decaída* está nos estados de ânimo que o *sentimento de situação* abre para toda analítica existencial. O estar arrojado ao mundo do *sentimento de situação* significa o lançamento do *Dasein* ao mundo. Ele se afeta pelo mundo e foge. Inicialmente, prevalece uma forma inautêntica deste estar arrojado ao mundo. Ela é expressa pelo *impessoal* e pela *decaída*. O estar arrojado que se volta para a impropriedade e inautenticidade une *sentimento de situação* e *decaída*.

A *compreensão*, em suas relações com a *decaída*, remete, explicitamente, ao elemento central do poder-ser. Estas relações mostram que, quando a *compreensão* é colocada diante do seu possível “extraviar-se”, na forma da compreensão ocupada ou da compreensão inautêntica, ela ainda é essencialmente poder-ser. A compreensão ocupada é a forma que se encontra o estado ontológico-existencial decaído. Não há uma neutralidade “benigna” no compreender do *Dasein*. O “extraviar-se” é, em si mesmo, uma possibilidade da *compreensão*:

E somente *porque* o *Dasein*, compreendendo, é o seu *Aí*, *pode* se extraviar e mal se entender. Na medida em que o compreender está afetivamente disposto e, enquanto tal, existencialmente abandonado a sua condição de arrojado, o *Dasein* já se tem extraviado e mal entendido sempre. Ele está, pois, entregue a seu poder-ser para a possibilidade de reencontrar-se em suas possibilidades<sup>172</sup>.

Assim como o compreender pode se extraviar, ele pode sair de seu estado decaído de extravio. Arrojado ao mundo, ele pode reencontrar a compreensão autêntica, mas, para tanto, é necessário que ele saia do estado decaído. A forma de sair deste estado decaído é através da possibilidade do encontrar-se diante do nada, o que tratado na *angústia*, ou através de alguma de suas tonalidades profundas, por exemplo, o que é o caso do tédio no livro *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, de 1929-30<sup>173</sup>. Mas a relação entre *compreensão* e *decaída* em *Ser e tempo* é mais aprofundada:

Se o compreender deve ser concebido primeiramente como o poder-ser do *Dasein*, então será necessário partir de uma análise do compreender e do interpretar que são próprios do *impessoal*, se se quer estabelecer quais são as possibilidades de seu ser

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 185.

<sup>172</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 192.

<sup>173</sup> Cf.: HEIDEGGER, M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, GA., 1992. v. 29-30, zweite auflage. Principalmente páginas 79-82.

que o *Dasein* abre e faz suas enquanto *impessoal*. Agora, entretanto, estas possibilidades mostram por sua parte uma essencial tendência de ser na cotidianidade. E esta, uma vez explicitada ontologicamente de forma suficiente, deverá revelar, por último, um modo de ser originário do *Dasein*, de tal maneira que a partir dele se faça ostensivo, em sua concreção existencial, o fenômeno da condição de arrojado a qual já temos referido<sup>174</sup>.

O estar arrojado referido é o estar arrojado decaído. Na relação entre *sentimento de situação* e *compreensão*, o *Dasein* apresenta uma forte tendência de decair na cotidianidade. Esta forte tendência é explicitada pelo *impessoal*. O *impessoal* trata o si-mesmo do *Dasein* na forma da relação com os outros (*Coestar*). A introdução da exposição do *impessoal* também inicia pelo “Quem?” do *Dasein*, no qual se introduz o “Aí” do *Dasein* e a faticidade. No âmbito cotidiano, o *impessoal* assume o papel de sujeito do si-mesmo do *Dasein*. O seu esclarecimento passa por três estruturas componentes: o *Coestar* (*Mitsein*), a *Coexistência* (*Mitdasein*) e o *Conviver* (*Miteinandersein*). O *impessoal* se apresenta em seus estágios componentes assim definidos:

A *Coexistência*, na sua própria definição, remete ao *Coestar*:

[...] Não obstante, não se deve desconsiderar que empregamos o termo “coexistência” para designar aquele ser com vistas ao qual os outros são deixados em liberdade dentro do mundo. Esta coexistência fica intramundaneamente aberta para um *Dasein* e assim, também, para os coexistentes, tão somente porque o *Dasein* é em si mesmo coestar [*Mitsein*]<sup>175</sup>.

O *Coestar*, por sua vez, é uma determinação essencial:

*Coestar* é uma determinação do próprio *Dasein*; a coexistência caracteriza o *Dasein* dos outros, na medida em que esse *Dasein* é deixado em liberdade para um *Coestar* mediante o mundo deste. O *Dasein* próprio somente é coexistência na medida em que, tendo a estrutura essencial do coestar, comparece frente aos outros<sup>176</sup>.

E a terceira estrutura, o *Conviver*, se refere à noção de sujeito dentro do cotidiano:

Ser um para o outro, estar um contra o outro, prescindir uns dos outros, passar um ao lado do outro, não se interessar uns pelos outros são possíveis modos da solicitude. E precisamente os modos da deficiência e indiferença, mencionados ao final, caracterizam o conviver cotidiano e de termo médio.[...] Estes modos indiferentes do conviver cotidiano desviam facilmente a interpretação ontológica, induzindo-a,

<sup>174</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 222.

<sup>175</sup> *Ibidem*, p. 160-161.

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 161.

primeiramente, a entender o estar com os outros como um simples estar aí de vários sujeitos<sup>177</sup>.

O resultado do *Coestar*<sup>178</sup>, da *Coexistência* e do *Conviver*<sup>179</sup> é esta forma do sujeito referida por último. O caráter de sujeito permite a compreensão de uma distanciabilidade que o *Dasein* tem para consigo mesmo e para com os outros. Há aí o estabelecimento de uma forma do *cuidado* que pode ser distinguida, esta forma é a *Solicitude (Fürsorge)*. Entretanto, o quadro geral que mostra a importância da distanciabilidade é assim:

Na ocupação com aquilo que se tem empreendido com, para e contra os outros, subjaz constantemente um cuidado em uma diferença frente aos outros [...]. O *Conviver* sem que ele mesmo se aperceba disto, está intranquilizado pelo cuidado desta distância. Dito existencialmente, o *Conviver* tem o caráter da *distancialidade*. Quanto mais inadvertido esteja este modo de ser para o *Dasein*, tanto mais originariamente e tenazmente opera nele<sup>180</sup>.

O *Dasein*, como *Coestar* e *distanciabilidade*, arroja-se no domínio público do outros, isto é, do “a gente”, daquilo que se denomina *impessoal*:

Então, agora, esta *distancialidade* própria do *Coestar* incide em que *Dasein* está sujeito ao domínio dos outros no seu viver cotidiano. Não é ele mesmo que é; os outros têm dominado o ser. O arbítrio dos outros dispõem das possibilidades cotidianas do *Dasein*.<sup>181</sup>

O desenvolvimento do *impessoal* encaminha-se para outros dois aspectos: a *mediania* e a *nivelação*. Junto com a *distanciabilidade*, estes três aspectos completam uma descrição do modo de ser cotidiano, denominada de *publicidade*. O *impessoal*, compreendido como *publicidade*, circunscreve o âmbito de ocultamento do “si mesmo” por parte do *Dasein*, na medida em que ele se toma como sujeito. Nestas diferentes estruturas já assinaladas, o âmbito hermenêutico-ontológico da fuga é exposto pela *decaída* através de suas três formas constituintes. Trata-se de uma análise para além do “si mesmo” cotidiano.

<sup>177</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>178</sup> Cf.: HEIDEGGER: “O resultado ontologicamente relevante da análise anterior do coestar consiste em destacar que o ‘caráter de sujeito’ do próprio *Dasein* e do *Dasein* dos outros se determina existencialmente, isto é, determina-se a partir de certas formas de ser.” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 168).

<sup>179</sup> *Ibidem*, p. 167: “A *coexistência* se mostra como um peculiar modo de ser do ente que comparece dentro do mundo. Por mero fato de *ser*, o *Dasein* tem o modo de ser do conviver”.

<sup>180</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 168.

<sup>181</sup> *Ibidem*, p. 168.

O estudo da *decaída* pode ser realizado por um acesso direto às suas formas constituintes. Mas ainda há outras opções, pode-se, por exemplo, iniciar o estudo pelo questionamento da cotidianidade do *Dasein* e se dirigir para as três formas descritoras do decair. Ou ainda, pode-se selecionar uma das três formas da *decaída*, passar pelas duas restantes e concluir com a explicitação da própria *decaída* no § 38. E, também, é possível partir diretamente do § 38 e recuar para as suas formas constituintes, nos §§ 35, 36 e 37: o *Falatório*, a *Curiosidade* e a *Ambigüidade*. Esta última opção é via é utilizada na continuação deste capítulo.

A exposição do existencial *decaída* exige um esclarecimento prévio que mostre que, nele, não se trata de uma forma moralizante ou uma peça de admoestação. Assim, Heidegger afirma que a *decaída* “não expressa nenhuma valoração negativa”<sup>182</sup>. A partir disso, é possível dizer que:

[...] seu significado é o seguinte: o *Dasein* está imediata e regularmente *em meio* do “mundo”, no qual se ocupa. Este estar-absorto-em... tem ordinariamente o caráter de um estar perdido no público do *impessoal*. Prontamente, o *Dasein* tem deserdado sempre de si mesmo, enquanto poder-ser-si-mesmo próprio, e tem “decaído” no mundo. O estado de queda no “mundo” designa o absorver-se na convivência regida pelo *Falatório*, a *Curiosidade* e a *Ambigüidade*<sup>183</sup>.

A passagem acima mostra a vinculação entre a *decaída* e a ocupação, quando, então, está associada ao “absorver-se” no mundo. A caracterização da *decaída* pode ser ainda mais central na explicação do estado cadente do *Dasein*. Onde se mostra que o *Dasein* não tem motivações exteriores que o façam “decair” de um estado original, isto novamente recusa o caráter moralizante externo ao existencial:

O *Dasein*, enquanto cadente, tem já deserdado *de si mesmo*, entendido como fático ser-no-mundo. [...] A *decaída* é uma determinação existencial do *Dasein* mesmo e não afirma nada sobre o *Dasein*, enquanto ente que está-aí, ou sobre relações simplesmente presentes com algum ente do qual pudesse “proceder” ou com o qual o *Dasein* posteriormente houvesse chegado a ter um *commercium*<sup>184</sup>.

Portanto, a *decaída* é uma forma de expor o *Dasein* em seu estado de queda, a fuga

<sup>182</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 233. Confrontar também com Levinas: “É o fenômeno da queda (*Verfallen*), terceira característica da existência, a par da *derrelição* e do *projeto*. A queda, de que é preciso afastar qualquer lembrança moral ou teológica, é um modo de existência do *Dasein* que foge à sua existência autêntica para voltar a cair cotidianidade (*Alltäglichkeit*).” (LEVINAS, E. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 89).

<sup>183</sup> HEIDEGGER, op. cit., p. 233.

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 234.

se dá na faticidade do *Dasein*, pois ele foge da compreensão do seu estar arrojado ao mundo. Isto não tem conteúdos moralizantes, a *decaída* possui uma estrutura ontológica relacionada com o ser-no-mundo e o *cuidado*. Ela mostra o movimento do *Dasein* na forma em que este imediata e regulamente se aferra nos entes do cotidiano. O movimento é propriamente exposto pelas formas que constituem a *decaída*. Inicialmente são apresentadas três formas: *Falatório*, *Curiosidade* e *Ambigüidade*, após isto, outras formas, provenientes do texto de 1921-22, sobre a *Ruinanz*, são incorporadas, totalizando seis divisões internas da *decaída*, que servem para a descrição do *Dasein* cotidiano e decaído.

### 5.3.1 As Formas Constituintes da *Decaída*: O *Falatório*

O *Falatório* é a primeira divisão da *decaída* exposta. Ele tem uma relação com a linguagem, mas na forma de que se encontrar já em fuga. A linguagem é um aspecto importante, porque ela revela uma articulação de sentido na forma em que se remete ao existencial *discurso* (*Rede*). A articulação de sentido é originária. Mas, ao se compreender como arrojado ao mundo, o *Dasein* se afasta em fuga, primeiramente com a linguagem. A articulação de sentido assume a inquietação na forma *decaída* do *Falatório* e encobre um silêncio essencial. Aqui não é mais o existencial *discurso* que descreve a situação fática, mas a *decaída*. Assim, em sua forma inicial, o *Falatório* tem uma ligação com o si mesmo do cotidiano, isto é, com os conceitos do *impessoal*. Entre estes conceitos está o *Coestar* (*Mit-Sein*), mas há, também, a relação com o *Conviver*, a passagem que mostra isto é a seguinte:

A comunicação não faz “compartilhar” a relação primária de ser como ente de que se fala, mas senão que todo *Conviver* se move no falar de uns com os outros e na preocupação pelo que é falado. O que interessa é que se fale. [...] E, posto que o falar tem perdido ou não tem alcançado em uma relação primária de ser com o ente, do qual se fala, não se comunica na forma da apropriação originária deste ente, a não ser pela via de uma *difusão* e *repetição do dito*<sup>185</sup>.

O *Falatório* exprime no ato de falar indiscriminadamente a perda da “relação de ser com o ente que se fala”. A descrição desta perda revela o movimento do *Dasein* na vida fática. Esta forma de movimento é a mesma do caráter de queda a respeito da agitação na vida

<sup>185</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 191.

fática, já assinalada na *Ruinanz*. Nesta cotidianidade, a linguagem articulada pelo *discurso*, pode assumir a forma do *Falatório*:

O *discurso*, que forma parte essencial da estrutura do ser do *Dasein*, cuja abertura contribui para constituir, tem a possibilidade de se converter no falatório e, enquanto tal, de não manter aberto o ser-no-mundo em uma compreensão articulada, mas sim de fechá-la e de encobrir assim o ente intramundano. Para isto não necessita ter a intenção de enganar. O *Falatório* não tem o modo de ser de um *consciente fazer passar* uma coisa por outra<sup>186</sup>.

“Fazer passar uma coisa pela outra” põe em uma forma de processo semelhante ao da metafísica que “troca o ser pelo ente”. O encobrimento do ser, o deslocando do *discurso* para uma conversão, estes são os efeitos do *Falatório*. Ele troca uma coisa pela outra, através do falar constante. A lógica silenciosa que se relaciona com o ser se distancia desta manifestação *decaída* do *Falatório*. Finalmente, no *Falatório* se estabelece um “desarraigamento”:

O *Falatório*, que tem semelhante modo de fechar, é o modo de ser da compreensão desarraigada do *Dasein*. Mas não tem lugar na maneira de um estado simplesmente presente em um ente que está-aí, senão que, por estar existencialmente desarraigada, acontece na forma de um permanente desarraigamento. Isto significa ontologicamente o seguinte: o *Dasein* que se move no *Falatório* tem, enquanto ser-no-mundo, cortadas às suas relações primárias originárias e genuínas com o mundo, com a coexistência e com o próprio ser-em<sup>187</sup>.

Aqui há uma referência direta ao movimento da vida fática: “o *Dasein* se move no *Falatório*”, mostrando a tematização do movimento em divisões internas da *decaída*. O desarraigamento é uma das conseqüências do decair do “Aí” do *Dasein*. Ele se desarraiga do mundo, embora ainda permaneça no mundo, tematizado na sua cotidianidade pela interpretação hermenêutico-ontológica. Esta é a apresentação da primeira divisão da *decaída* no § 35 que antecede sua própria apresentação no § 38.

### 5.3.2 A *Curiosidade*

O *Falatório* permite uma passagem para as duas outras formas da *decaída*. Ele está associado com a *Curiosidade*, onde mostra que ambos são indícios-formais de modos do

<sup>186</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 223-224.

<sup>187</sup> *Ibidem*, p. 225-226.

cotidiano, embora de formas diferentes. A articulação de sentido, encoberta pelo *Falatório*, altera a forma do *Dasein* se relacionar com o mundo. Assim, uma forma da *decaída* atrai a outra:

[...] O estar em todas as partes e em nenhuma que caracteriza a *Curiosidade* está entregue ao *Falatório*. Nestes dois modos de ser cotidiano do discurso e da visão, não estão somente aí, um junto ao outro em sua tendência desarraigadora, mas que *um deles arrasta consigo o outro*<sup>188</sup>.

A *Curiosidade* “arrasta” o *Dasein* dentro do cotidiano. O cotidiano é o plano da agitação e perturbação do *Dasein*. A *Curiosidade* também é uma forma de movimento. Nisso, a *Curiosidade* pode ser ainda mais aprofundada:

Mas quando a *Curiosidade* fica livre, não se preocupa de ver para compreender o que é visto, isto é, para entrar em uma relação de ser com a coisa vista, mas sim busca o ver *tão somente* por ver. Busca o novo somente para saltar novamente a partir deste novo a outra coisa nova. Neste ver, o *cuidado* não busca uma captação [das coisas], nem tampouco estar na verdade mediante o saber, mas que nele procura possibilidade de abandonar-se ao mundo. Por isto, a curiosidade está caracterizada por uma típica *incapacidade de permanecer* no imediato<sup>189</sup>.

A *Curiosidade* mostra o movimento do *Dasein* ao saltar de uma coisa para outra. Neste sentido ela complementa o modo anterior do *Falatório*, onde a forma principal era “Fazer passar uma coisa pela outra”. A *Curiosidade* passa de uma coisa para a outra, no salto de tudo ver sem compreender.

É possível assinalar a forma pouco profunda do “ver” e uma forma em que o “*cuidado*” (o qual poderia ser compreendido como o *cuidado vivido* da *Ruinanz*) se relaciona com este mero “ver”. Esta relação encontrada no encobrimento da interpretação metafísica, onde o mero “ver” se refere à objetividade. No fundo, esta interpretação repousa sobre um cotidiano não tematizado.

A noção do “ver” está relacionada ao modo de entender o conhecimento na metafísica ocidental. Isto abre uma crítica mediante um posicionamento. A crítica mesma e o posicionamento frente tradição são efetuados por Heidegger ao longo de toda sua produção

<sup>188</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 229. (Grifos do autor).

<sup>189</sup> *Ibidem*, p. 229. (Grifos do autor).

intelectual. Um conteúdo desta crítica, ainda que abrangente, é assinalado por um dos seus intérpretes, Pöggeler:

A falha da metafísica, segundo a opinião curial de Heidegger, encontra-se em que ela concebe o pensar como um “ver”, o ser como um contínuo ser-adiante-do-olhar e assim não pode trazer até a experiência o próprio cumprimento da vida efetiva-histórica que não é para ser trazida à permanência. Mas não se encontram a efetividade e a historicidade, porventura, como o esquecido por trás de toda a metafísica? Quando a metafísica pensa o ser como presencialidade constante, não o pensará ela, pois, a partir de um determinado *modus* temporal, ou seja, do presente?<sup>190</sup>.

Pöggeler abre a possibilidade da crítica da tradição filosófica através do modo como este “ver” se fixou no presente. Nesta ênfase, a *decaída* torna-se uma das estruturas ontológico-existenciais mais próximas para trabalhar a análise desconstrutiva do “*modus* temporal” decaído da tradição filosófica. Contudo, agora, a exposição deve ainda ser completada com a última divisão das três iniciais da *decaída*: a *ambigüidade*.

### 5.3.3 A Ambigüidade

A ambigüidade é apresentada no § 37. Ela é uma forma em que mostra uma permanência do estado decaído. Ela mostra uma forma de procedimento que mantém uma situação específica da *compreensão*, afetando a forma do poder-ser, onde o *Dasein* acredita já ter se estabelecido permanentemente em seu projeto de uma determinada forma:

Tudo parece autenticamente compreendido, apreendido e expressado, mas no fundo não o está ou bem não o parece e, no fundo, o está. A ambigüidade não concerne tão somente à disposição e livre trata do acessível no uso e na fruição, mas sim que já se tem estabelecido firmemente no compreender, enquanto poder-ser, e no modo do projeto e da apresentação das possibilidades do *Dasein*. Não somente cada qual conhece e discute o presente e o que acontece, senão que, ademais, cada um pode falar do está a suceder, do ainda não presente, mas que “em realidade” deveria acontecer<sup>191</sup>.

A ambigüidade possui uma relação com o existencial *compreensão*<sup>192</sup>. Ela remete ao

<sup>190</sup> PÖGGELER, Otto. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 50.

<sup>191</sup> HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 230.

<sup>192</sup> A ligação entre *compreensão* e *decaída* pode ser também retomada por esta passagem HEIDEGGER: “[...] ao *Dasein* não somente lhe pertence uma compreensão de seu ser, senão que esta se desenvolve ou decai

núcleo do poder-ser. O poder-ser e, inclusive, o projeto, tem a sua possibilidade de descrição neste estado decaído da *ambigüidade*, onde tudo poderia ser de uma forma ou outra, mas nada é. Tudo já é de alguma forma conhecido ou que deve ser conhecido, há uma certa concordância generalizada. Em *Ser e tempo*, em uma passagem que complementa a anterior citada, Heidegger relaciona as formas da *curiosidade* e da *ambigüidade*. A passagem é a seguinte:

A *Ambigüidade* do estado interpretativo público apresenta o falar prévio acerca de algo e o pressentir da *Curiosidade* como o verdadeiro acontecer e qualifica a realização e o atuar de coisa adventícia e sem importância. Pois a compreensão do *Dasein* no *impessoal* se *equivoca*, constantemente, em seus projetos em relação às genuínas possibilidades de ser. Ambíguo, o *Dasein* é sempre “Aí”, isto é, na abertura pública do conviver, onde o mais buliçoso *Falatório* e a *Curiosidade* mais engenhosa mantém o “o que fazer” em marcha, ali onde cotidianamente tudo sucede e no fundo não sucede nada<sup>193</sup>.

O movimento da vida fática descrito através da *Ambigüidade* é este onde o *Dasein* decaído faz tudo suceder e “não sucede nada”. Há uma espécie de efeito estacionário agitado. Este efeito causa a perda e fuga do caráter de ser do *Dasein*.

Estas três formas iniciais acima descritas da *decaída* encetam o conjunto que explica o existencial. Elas são diferentes formas de apresentar o sentido ontológico de movimento do *Dasein*, onde o movimento pode ser indicado como um desarraigamento do *Dasein* frente a sua condição de ser-no-mundo. Com relação ao movimento, também se encontram outros elementos oriundos da obra sobre a *Ruinanz* (curso de 1921-22). Trata-se dos indícios-formais denominados de *tentação*, *tranqüilização* e *alienação*. Estes indícios-formais se remetem a cada uma das formas da *decaída*, citadas acima. O estudo sobre eles e suas relações será feita no capítulo sétimo, na seção que trata da mobilidade do *Dasein*, pois, em *Ser e tempo*, eles são inseridos quando se pergunta pela estrutura de movimento da *decaída*.

A constatação que há um movimento, e que este é um movimento de queda, de absorção, de ocupação e de preocupação do *Dasein* no cotidiano da vida fática, se constitui um passo importante, porque é um tratamento de um fenômeno que não pode ser ignorado, na medida em que faz parte da vida do *Dasein*, isto é, da sua existência. A não tematização desta vida fática agitada, que assim se movimenta, implica em um encobrimento de suas estruturas

---

segundo o modo de ser que tem cada vez o *Dasein* mesmo, este pode dispor de uma gama de formas de interpretação”. *Ibidem*, p. 22.

e também na forma de construir uma interpretação filosófica encobridora, o que é caso das interpretações da metafísica.

Uma vez que estas formas de ocupação no mundo são igualmente formas em que o *Dasein* se perde ou se desarraiga de si, afastando-se de seu caráter de ser, elas não são fundamentais. Ora, o conhecimento também não é uma forma fundamental do ser-no-mundo. Há uma ligação, através desta não fundamentabilidade, entre as formas da *decaída* e da metafísica. Então, se destaca o caráter originário da *decaída*, ao pertencer ao núcleo ontológico-existencial do *cuidado*. Isto é fundamental, pois permite o acesso às formas de descrição da perda por parte do *Dasein*, tornando o cotidiano tematizado.

As relações entre estes fenômenos subsumidos na *decaída* e outros elementos como o conhecimento constituem pressupostos para uma fenomenologia do conhecimento ou para uma antropologia filosófica, na medida em que geram possibilidades de interpretação da tradição filosófica. Mas a elaboração mesma de uma fenomenologia assim direcionada é uma outra tarefa que se afasta do escopo de análise da *decaída* nesta tese, embora o escopo sirva de auxílio.

A análise deste capítulo permaneceu centrada na *decaída*, no entanto um existencial não deve ser compreendido isoladamente. O próximo capítulo deve investigar a relação entre *decaída* e os demais existenciais, explicitando as suas bases no contexto geral da analítica existencial.

---

<sup>193</sup> HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 231-232.

## 6 A *DECAÍDA* NO CONTEXTO GERAL DA ANALÍTICA EXISTENCIAL

A analítica existencial possui um sentido de provisoriedade e incompletude. A provisoriedade situa-se no encadeamento do projeto de investigação que é desenvolvido em *Ser e tempo*, na pergunta sobre o sentido do ser. Isto significa que a analítica existencial é um passo preparatório. A incompletude se torna inevitável pelo caráter ôntico da interpretação, pois, em primeiro lugar, foca-se em um ente e não no ser propriamente e, a seguir, se utiliza de elementos e uma linguagem retirada do proceder ôntico da filosofia. O desencobrimento do *Dasein* de uma forma completa não é possível, pois implicaria o ser como totalmente descoberto. Este trabalho continua no estudo da relação entre tempo e ser. Este projeto inicial ficou incompleto, sendo efetivado em outras obras posteriores.

O *Dasein* é um ente que existe, isto é, um ente que se compreende como existente, projetando-se em suas possibilidades. A existência é a compreensão do estar-aí, do ser-aí do *Dasein*. O “sempre já estar aí” (*immer schon*) revela que o *Dasein* não se compreende como um estar aí em um simples sentido puro, como se fosse algo meramente presente. Ele se compreende sempre já está afetado de alguma forma. Isto é, na situação do já estar-aí lançado ao mundo, que é a sua faticidade. Neste sentido, as conseqüências desta condição, do estar-aí no mundo, implicam o estar junto aos entes e, assim, um “estar-junto-a...”. As conseqüências vão além de um simples estar afetado de forma emocional ou psicológica. O estar-já-sempre-afetado é um estar-lançado ao mundo, onde é o mundo que afeta o *Dasein*. No afetar-se pelo mundo, o *Dasein* recua. O recuo, a fuga, se manifesta no estar junto aos entes, tentando escapar de seu compreensão, em seu ser do ser, e Escapar do já-ser afetado pelo mundo. Este estar-junto-aos-entes é mostrado nos fenômenos descritos pela *decaída*.

A *decaída* é o existencial que descreve um ente entre os outros entes, com a diferença de que o ente que ela descreve, existe, isto é, compreende que existe e é essencialmente existência. Estes entes podem ser, inclusive, outros seres humanos (*mit-Dasein*) ou entes que não são o *Dasein*. Os entes que não são o *Dasein* são descritos como entes intramundanos (*vorhandenden*), entes-para..., entes úteis (*zuhandenden*).

Em meio aos entes, o *Dasein* revela-se ocupado, e, assim, a compreensão de seu próprio ser é encoberta. A *decaída* fornece uma descrição ontológico-existencial destes

estados de encobrimento, mostrando com os indícios formais a ocupação no mundo. Neste contexto o *cuidado* retoma sua precípua, importância, ele se torna um ponto de orientação que possui uma estrutura triádica<sup>194</sup>. O *cuidado* é a interrelação entre os três existenciais: *compreensão*, *sentimento de situação* e *decaída*. Ele serve de fio condutor na exposição do conjunto dos existenciais.

O percorrer o fio condutor, através do *cuidado*, pode ser focado na *decaída*, uma vez que esta compõe a tríade. *Compreensão* significa o poder-ser fundamental e, assim, a forma das possibilidades que constituem a existência do *Dasein*. As possibilidades configuram uma existencialidade que se exprime através de diversos modos de ser. Os modos de ser do *Dasein* e seus respectivos fenômenos são articulados nos diferentes existenciais.

Na existência, o ser do *Dasein* compreende o próprio e, assim, ele conhece às suas possibilidades. Isto possui os seguintes desdobramentos que se interligam com a *decaída*:

O *Dasein* se compreende a si mesmo a partir de sua existência, a partir de uma possibilidade de: de ser si mesmo ou de não ser. O *Dasein* ou bem tem escolhido por si mesmo estas possibilidades, ou bem tem ido parar nelas, ou bem tem crescido nelas desde sempre. A existência é decidida em cada caso tão somente pelo próprio *Dasein*, seja tomando-a nas mãos, seja deixando-a se perder. A questão da existência tem de ser resolvida, sempre tão somente, por meio do próprio existir<sup>195</sup>.

O *Dasein* se encontra no mundo como um ente que existe, e neste existir está colocada uma questão, que é a da sua própria existência. Ela é uma carga a suportar e ele a expressa na condição de ser-no-mundo e em um prévio ter-que-ser do *Dasein*. O *Dasein* somente deixa de ter-que-ser, quando acaba a sua existência. Isto é, quando chega a possibilidade de seu fim. Antes do fim, o *Dasein* carrega a existência como uma carga, porque o ter-que-ser está enraizado no modo próprio de ser deste ente.

A determinação ôntica que define o *Dasein* como ente implica, também, a compreensão do ser, portanto, sua determinação ôntica tem uma determinação ontológica. Esta determinação ôntica do ontológico abre o *Dasein* para a compreensão de suas possibilidades de ser. Isto remete à passagem tratada acima: “de ser si mesmo ou de não sê-lo”. Esta segunda

<sup>194</sup> Cf.: STEIN, Ernildo. **Mundo vivido – das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 148. Esta estrutura se compõe de três existenciais: *compreensão*, *sentimento de situação* e *decaída*.

<sup>195</sup> HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 17.

parte referente ao “não sê-lo”, significa uma recusa ou fuga da compreensão da existência, trata-se de uma recusa ou fuga do ter-que-ser. Nestas formas de fuga, o *Dasein* se refugia na *decaída*, isto é, junto aos entes, dando as costas para si, procurando encobrir a sua condição de arrojado e a sua compreensão do ser. Esta fuga se movimenta como agitação na vida fática.

Diante das determinações ôntica e ontológica, que são primados, destaca-se a necessidade de uma análise da *existência*. Isto é, uma análise da forma mais própria do *Dasein*. Uma forma que não é o da sua fuga para os entes. O desenvolvimento desta tarefa é a elaboração da analítica existencial como um todo:

A questão da existência é uma “incumbência” ôntica do *Dasein*. Para isto não se requer a transparência teórica da estrutura ontológica da existência. A pergunta por esta estrutura aponta para a exposição analítica do constitutivo da existência. [...] A tarefa de uma analítica existencial do *Dasein* já se encontra esboçada em sua possibilidade e necessidade na constituição ôntica do *Dasein*<sup>196</sup>.

A existência, na medida em que é uma incumbência do *Dasein*, está baseada no “que é e que tem que ser”<sup>197</sup> do *Dasein*. Essa condição existencial não só é a faticidade, mas também projeto. Ela está relacionada com este núcleo do poder-ser, com o existencial *compreensão*. A parte relativa ao “tem que ser” instaura um campo de jogo, onde o *Dasein* tem sempre a escolha de suas possibilidades, e nisto está envolvido sua compreensão essencial de si como ente e do ser como abertura. A “incumbência” que o *Dasein* tem está colocada neste campo de jogo do seu aí frente às suas possibilidades: o “ter-que-ser”, diante do qual ele pode fugir e se perder. A análise das possibilidades, abertas na incumbência do *Dasein*, percorre todos os diferentes existenciais.

O esclarecimento da incumbência do *Dasein* não se expressa na transparência teórica da tradição. Esta, desenvolvida na forma da metafísica, não tematiza a faticidade do *Dasein* e, não tematiza, também, os elementos da sua vida cotidiana. Permanece, então, não analisada a fuga do *Dasein*, isto é, a possibilidade de sua não escolha de “não sê-lo”. A faticidade e a compreensão do ser estabelecem determinadas condições que, se colocadas frente a um tratamento analítico-comparativo, agem como condições de possibilidades, prévias ao tratamento meramente teórico.

A análise do *Dasein* com o foco nos existenciais se inicia na investigação que parte

---

<sup>196</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2, p. 17.

da condição de ser-no-mundo. Trata-se, aqui, do capítulo quinto de *Ser e tempo*. Esta análise segue um método fenomenológico, o qual se especifica e se torna produtivo para a analítica, mediante a descoberta dos indícios-formais. Porque se trata do ser que se desvela em um ente, e este ente, por compreender o ser, se mostra em fenômenos que obedecem o sentido de anterioridade.

A possibilidade desta existência, enquanto anterioridade condicionante, será alcançada pela fenomenologia dos indícios-formais. A descrição deste caráter prévio assume uma orientação ontológica e existencial. A existência é o elemento fundamental que define o *Dasein* em sua essência, e, assim, Jean Greisch ressalta: “A observação feita a propósito do instante da abertura é igualmente bem entendida pela existência, um termo que é um verdadeiro ‘abre-te sésamo’ de toda analítica existencial”<sup>198</sup>. A existência possui a dimensão fática do cotidiano, e esta não foge à tematização pela analítica existencial. Quando o *Dasein* existe em suas possibilidades, de uma ou de outra maneira, ele pode se escolher ou se perder. A perda ou fuga se traduz nesta sua possibilidade mais imediata e regular que está no cotidiano. Este cotidiano, tematizado pela *decaída*, acompanha a dimensão ontológica como um todo, pois significa que, através da mesma *decaída*, os outros existenciais conseguem atingir o plano cotidiano. A análise se dirige, então, para os pontos específicos em que estes existenciais atingem o cotidiano.

### 6.1 Os Existenciais e a *Decaída*

O *sentimento de situação* é o modo como o *Dasein* se encontra já afetado no mundo. Este encontrar-se afetado se dá de forma originária. Mas o *Dasein* se encontra primeiramente em um afetar cotidiano, e aqui ele entra no campo da cotidianidade. No afetar-se originário do *sentimento de situação*, que se instala na cotidianidade, há uma relação estreita com os fenômenos da *decaída*. Esta relação também se mostra com respeito ao *impessoal*. No entanto, o *impessoal* é uma resposta à pergunta pelo “Quem?” do *Dasein*. Trata-se de uma resposta que exprime imediata e regularmente o si mesmo do *Dasein*. Esta resposta resulta nas

---

<sup>197</sup> *Ibidem*, p. 180.

<sup>198</sup> GREISCH, J. *Ontologie et temporalité – esquisse d’une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. p. 86.

formas da *distanciabilidade*, da *mediania* e da *nivelação* expostas mais acima. Isso é também subsumido na forma da ocupação. O *Dasein* se “esquiva”<sup>199</sup> por um modo de ser do ser-em, no qual predomina o elemento ôntico na sua relação com os entes. Neste domínio do ôntico, ocorre um detrimento da compreensão do ser.

Mas mesmo no esquivar do *Dasein* já se coloca a abertura proporcionada pelo *sentimento de situação*. Portanto, esta abertura é cooriginária com a própria perda do *Dasein* entre os entes. Ela é cooriginária com a *decaída* e com a *compreensão*<sup>200</sup>. Estes dois existenciais tematizam diferentemente a abertura do *sentimento de situação*. Enquanto o *sentimento de situação* tematiza a própria abertura: “O estado de ânimo já tem aberto sempre o ser-no-mundo em sua totalidade e torna possível, pela primeira vez, um dirigir-se para...”<sup>201</sup>. Os existenciais tratam de formas originárias da *compreensão* do ser e do esquivamento (*decaída*), respectivamente, o projeto e a fuga no “dirigir-se para” o ente.

O *sentimento de situação* situa o *Dasein* no mundo, abrindo-o ontologicamente através do “Aí”. Este “Aí” é a condição essencial do estar-arrojado ao mundo. O mundo, enquanto mundo, afeta o *Dasein* e interage com os seus estados de ânimo. O estar-afetado se mostra envolto entre entes, o mundo se abre desta forma e, assim, o *Dasein* pode tornar a condição de arrojado um modo de ser decaído. Logo, há uma relação entre *sentimento de situação* e a “adversão esquivadora”<sup>202</sup>. Nisto está implicado a *decaída*:

O *sentimento de situação* não somente abre o *Dasein* em sua condição de arrojado e em seu estar-consignado ao mundo já aberto com seu ser, senão que o *sentimento de situação* é o modo existencial de ser no qual o *Dasein* se entrega constantemente ao “mundo” e se deixa afetar de tal modo por ele que, de certa forma, se esquiva de si mesmo. A constituição existencial deste esquivamento se tornará clara com o fenômeno da *decaída*<sup>203</sup>.

O mundo compreendido na forma escrita entre aspas significa o mundo em seu sentido ôntico e não o mundo da condição de ser-no-mundo, que é o sentido ontológico e existencial. No mundo ôntico, o *sentimento de situação* estabelece uma relação explícita com

<sup>199</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 180.

<sup>200</sup> *Ibidem*, p. 182: “O *sentimento de situação* é um modo existencial fundamental da abertura *cooriginária do mundo*, da coexistência e da existência, já que o *sentimento de situação* mesmo é essencialmente um ser-no-mundo.” (Grifos do autor).

<sup>201</sup> *Ibidem*, p. 182. (Grifos do autor).

<sup>202</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>203</sup> *Ibidem*, p. 185.

a *decaída*. O elo entre os dois tem a forma indicadora da existência *decaída* no “esquivamento”. O “esquivamento” é, também, uma forma de absorção no mundo. E a absorção se sustenta em uma não-chamatividade do ente. O não chamar a atenção por parte do ente permite ao *Dasein* se manter absorto:

[...] Para que a ocupação cotidiana com o “mundo circundante” possa comparecer no útil-à-mão em seu “ser-em-si”, as remissões e totalidades remissionais, nas quais a circunspeção “se absorve”, devem ficar sem tematizar nesta circunspeção e, mais ainda, permanecer para uma apreensão temática não circunspeccional. O não-se-acusar do mundo é a condição de possibilidade para que o prontamente-à-mão não saia de sua não-chamatividade. E isto constitui a estrutura fenomênica do ser em si deste ente<sup>204</sup>.

A não-chamatividade de um ente participa de um determinado entorno específico no qual o *Dasein* absorvido se mantém na absorção, lidando com uma ocupação<sup>205</sup>. Mas, mesmo neste âmbito, a compreensão do ser não é totalmente suprimida. O *Dasein* se compreende pré-ontologicamente. Esta compreensão fica marcada pela dimensão ôntica.

O “estar dirigido à...” da *decaída* apresenta a ocupação nos entes somente quando este estar ocupado é revelado. Para isso, é preciso uma abertura, onde a ocupação é afastada pela chamatividade do ente. Nesse ponto, há uma transição entre a não-chamatividade e a chamatividade, a qual é percebida por um olhar em torno por parte do *Dasein*, uma circunvisão (*Umsicht*). É por isto que a chamatividade tem um caráter ontológico. Ela pode assumir o mesmo sentido de uma afecção da sensibilidade, sendo, então, colocada em um suposto paralelismo com a interpretação metafísica. Mas este assumir o paralelismo é apenas de forma inicial, pois a compreensão ontológica exige um deter-se não só nos entes, mas também na existência.

O *sentimento de situação* é um elemento fundamental, porque tem um caráter metodológico em toda analítica existencial<sup>206</sup>. Ele abre o “Aí” do *Dasein* e também o

<sup>204</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 101.

<sup>205</sup> Cf.: VEIGA: “Este não *se mostrar do mundo* revela para o *Dasein* o seu próprio manter-se no estado de não-tematização do prontamente-à-mão, isto é, o útil continua a ser útil. E, assim, o *manter-se* absorto na ocupação constitui um estado de *privação*, ou seja, um estado de *não...não...*, isto é, de não apelo do útil, não chamatividade” (VEIGA, Itamar. *Existência e cotidiano: um estudo a partir de Ser e tempo. Conjectura – Filosofia e Educação*, Caxias do Sul, v. 8, n. 1, p. 57-72, jan.-dez. 2003).

<sup>206</sup> Cf.: HEIDEGGER: “O *sentimento de situação* não é um modo existencial como o *Dasein* é seu “Aí”. Não somente caracteriza ontologicamente ao *Dasein*, mas que, por sua vez, em virtude de seu caráter de abertura, tem uma importância metodológica fundamental para a analítica existencial.” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 185-186).

esquivamento no cotidiano, conduzindo a analítica para a agitação da vida fática. Mas não é o *sentimento de situação* que tematiza esta agitação. Ele apenas abre o estado de ânimo em que, também, se mostra a agitação junto aos entes. O *sentimento de situação* abre para os outros elementos dos existenciais entre os quais, está a *compreensão* e a *angústia*<sup>207</sup>.

A *compreensão* também é um existencial fundamental do estar-aberto: “O *sentimento de situação* tem sempre sua compreensão, ainda quando a reprima. O compreender é sempre afetivamente afetado”<sup>208</sup>. Pois ela é determinante no primado ôntico do ontológico. O *Dasein* se compreende sempre de uma ou de outra maneira afetado e, na maior parte das vezes, estando decaído, mesmo decaído, trata-se de uma compreensão ainda que imprópria e inautêntica. Isto permite a passagem para as ligações entre *compreensão* e *decaída*.

A principal característica do existencial *compreensão* é o poder-ser. O *Dasein* está lançado frente às suas possibilidades existenciais que constituem os modos de ser. O poder-ser revela a existência na medida em que o *Dasein* se compreende, e compreensão é sempre projeto, lançado ao futuro. A compreensão estabelece as possibilidades do encobrimento do ser do ente. Nas formas de expressão da filosofia, isso se remete, em outras palavras, ao questionamento das condições de possibilidade do discurso enunciativo ou predicativo. A interpretação metafísica utiliza a forma de discurso enunciativo para o tratamento filosófico, sem atentar para as condições de possibilidade daquilo que é. Desta maneira, procede entificando as bases de seu próprio discurso, realizando uma “troca do ser pelo ente”.

Um dos exemplos deste discurso encobridor são as ontologias regionais de cada ciência ou, ainda, nos seus conceitos fundamentais. Neste âmbito, a *compreensão* mantém igualmente a base do poder-ser fundamental:

Na linguagem ôntica se usa, às vezes, em alemão a expressão “*etwas verstehen*”, “compreender algo” [...], no sentido de ser capaz de uma coisa, de “poder fazer frente a ela”, de saber fazer algo”. O existencialmente “possível” no compreender

---

<sup>207</sup> Cf.: HEIDEGGER: “Certamente é essencial a toda disposição afetiva abrir o ser-no-mundo em sua totalidade, segundo todos seus momentos constitutivos (mundo, ser-em, si mesmo). Mas somente na angústia se dá a possibilidade de uma abertura privilegiada, porque ela isola. Este isolamento recoloca o *Dasein*, tirando-lhe de sua *decaída*, e lhe revela a propriedade e a impropriedade como possibilidades de seu ser.” (HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 253).

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 190.

não é uma coisa, mas, sim, o ser enquanto existir. No compreender se dá existencialmente esse modo de ser do *Dasein* que é o poder-ser<sup>209</sup>.

O poder-ser é um núcleo fundamental da *compreensão*. Ele permite também o vínculo entre *compreensão* e *decaída*, onde o poder-ser se encontra no modo da ocupação: “[...] O essencial poder-ser do *Dasein* concerne aos modos já caracterizados de ocupar-se no ‘mundo’, [...]”<sup>210</sup>. O poder-ser articula-se do seguinte modo: o “[...] caráter projetivo do compreender constitui a abertura do Aí do ser no mundo, como o Aí de um poder-ser”<sup>211</sup>. Ou seja, o poder-ser vincula-se ao projeto (*Entwurf*), ele tem um caráter projetivo e este é cooriginário com a abertura do *Dasein* pelo *sentimento de situação*. A *compreensão* assume um papel estrutural no *cuidado*, no ser do *Dasein*, e constitui a articulação do projeto e do poder-ser. Neste caso, a *compreensão* é uma estrutura do estar-à-frente-de si-mesmo, integrando-se a outras duas estruturas: do estar-sempre-já-aí e do estar-junto a... Estas últimas estruturas do *Dasein* são respectivamente os existenciais: *sentimento de situação* e *decaída*. As três estruturas também expressam de outra maneira o *cuidado*.

A *decaída* e a *compreensão* encontram-se na cooriginariedade do núcleo do poder-ser<sup>212</sup>, isso se torna, mediante a *decaída*, o poder escolher ou o pode não se escolher a si mesmo no “ter-que-ser”, é um escolher do não escolher, ou seja, é um escolher o estar arrojado ao seu caráter de ser ou não, ou dar as costas para si mesmo em fuga. Estas relações vinculam-se com o projeto. A conexão entre *decaída* e poder-ser é vista nesta passagem:

[...] O *Dasein* sempre se compreende a si mesmo desde sua existência, desde uma possibilidade de ser si mesmo ou de não-ser. O *Dasein*, ou bem pode ter escolhido estas possibilidades, ou bem foi parar nelas, ou bem cresceu nelas desde sempre. A existência é decidida em cada caso tão somente pelo *Dasein* mesmo, seja tomando-a nas mãos, seja deixando-a perder-se<sup>213</sup>.

A *decaída* percorre as descrições da fuga no campo de análise dos existenciais. A forma em que pode ser compreendida esta fuga é a absorção ou ocupação com os entes no mundo. Para isto, o estado decaído do *Dasein* é descrito em modos específicos da *decaída*: o *Falatório*, a *Curiosidade* e a *Ambigüidade*. Além disso, há o anonimato do *das Man*, onde se manifesta também uma escolha do *Dasein* de afastamento do seu si mesmo. Entretanto, na

<sup>209</sup> *Ibidem*, p. 190-191.

<sup>210</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 191.

<sup>211</sup> *Ibidem*, p. 193.

<sup>212</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>213</sup> *Ibidem*, p. 17.

*decaída*, a forma de fuga pode ser mais detalhada. Isto se torna claro no papel que assume a ocupação nos outros existenciais.

O estudo da ocupação parte da compreensão não autêntica do *Dasein*. Ele compreende os entes no mundo como algo que está simplesmente aí como presença. Esta forma de considerar os entes se repete também na consideração do *Dasein* consigo mesmo. É uma forma imprópria do *Dasein* que integra o seu poder-ser na *compreensão*: “[...] ao *Dasein*, não só pertence uma compreensão de seu ser, senão que esta se desenvolve ou decai segundo o modo de ser que o *Dasein* assume, a cada vez”<sup>214</sup>. A elaboração de uma interpretação sobre os entes parte dessa consideração do ente como algo meramente “Aí”:

[...] Não obstante, não se deve confundir esta forma de considerar o “*Dasein*” como algo que está-aí e que não faz mais do que estar-aí, com uma maneira de estar-aí que é exclusivamente *própria* do *Dasein*. Esta maneira de estar-aí não se torna acessível prescindindo das estruturas específicas do *Dasein*, mas na prévia compreensão delas. O *Dasein* compreende seu ser mais próprio como um certo “estar-aí de fato”<sup>215</sup>.

Esta forma de compreensão é uma forma que encobre a compreensão do ser. E a *compreensão* é parte fundamental do primado ôntico do ontológico e na forma em que se dá abertura aos entes. Ela pode ser enfatizada, também, na configuração da existência como um elemento fático e problematizável:

O caráter fático do *factum* do *Dasein*, que é a forma que cobra a cada vez a todo *Dasein*, é o que chamamos faticidade do *Dasein*. A complicada estrutura desta determinação de ser somente é captável, inclusive como problema, à luz das estruturas fundamentais que já foram postas em relevo<sup>216</sup>.

A faticidade do *Dasein*, que é o seu estar arrojado ao mundo, somente é captável como problema. É justamente este problema que a existência coloca e do qual o *Dasein* procura fugir, projetando-se junto aos entes. O *Dasein* decai em meio aos entes, e a interpretação hermenêutico-ontológica tematiza o decair. Expor estas relações entre um mero “estar-aí”, como forma de compreensão do mundo por parte da ocupação, permite percorrer as diferentes descrições de uma situação ontológico-existencial assumida pelo *Dasein*. Na passagem abaixo, estas descrições são nomeadas como dispersão e fragmentação:

<sup>214</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 22.

<sup>215</sup> *Ibidem*, p. 75.

Em virtude de sua faticidade, o ser-no-mundo do *Dasein* já se dispersou e até se fragmentou a cada vez em determinadas formas do ser-em. A multiplicidade destas formas pode se por manifesta, a título de exemplo, mediante a seguinte enumeração: tê-las em algo, produzir, cultivar e cuidar, usar, abandonar e deixar se perder, empreender, levar a termo, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar... Estas maneiras de ser-em tem o modo de ser do ocupar-se, [...] <sup>217</sup>.

Não só o *Dasein* está disperso e fragmentado em suas diversas possibilidades de existência, como também se compreende nestas possibilidades diversamente e fragmentariamente. Assim, a *decaída* tem um importante papel a desempenhar a partir da compreensão. E uma das possibilidades de mostrar esta importância é pela ocupação: “Posto que ao *Dasein* pertence por essência o ser-no-mundo, seu estar em torno do mundo é essencialmente ocupação” <sup>218</sup>.

Existem ainda outros pontos de acesso, como por exemplo, os indícios formais. Entretanto a análise da *decaída*, nesta tese, visa demonstrar a sua possibilidade para uma crítica da interpretação metafísica entificadora, explicitando-a de tal forma que esta crítica se torne filosoficamente justificada.

O elemento do “perder-se” ou o “fugir” do *Dasein* acontece em determinados planos. Na dimensão estrutural da primeira seção (de *Ser e tempo*), o “perder-se” acontece frente à existência (condição de estar-projetado-à-frente: *compreensão*) e frente à faticidade (condição de estar-já-afetado: *sentimento de situação*). Na dimensão da temporalidade, da segunda seção, o perder-se acontece por uma tematização da finitude do *Dasein* e da temporalidade como fundo de sentido dos existenciais. Faticidade e existência assumem a forma do “perder-se”, expressa pela *decaída*, e o presente torna-se a forma *decaída* de compreensão da temporalidade finita. Heidegger menciona o decair como uma possibilidade que se efetiva regularmente, no projeto projetado. Esta expressão aglutina *compreensão* e *sentimento de situação*. A ligação entre *compreensão*, *sentimento de situação* e *decaída* que compõe o *cuidado*. Este quadro teórico é uma forma de mostrar a *decaída* na analítica existencial como um todo.

---

<sup>216</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>217</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 76.

<sup>218</sup> *Ibidem*, p. 77.

## 6.2 A *Decaída* e a Tradição

A *decaída* assume outros modos possíveis de apresentação. Estes modos podem se referir às formas de tratamento da tradição. Neste caso, a tradição é concebida sob as formas de tratamento que encobrem<sup>219</sup> preconceituosamente a pergunta pelo ser<sup>220</sup>.

A tradição é o campo filosófico em que se desenvolveram e se desenvolvem as teorias do conhecimento e diferentes epistemologias. Em relação a elas, é preciso indicar os elementos que proporcionam a *decaída*. A ligação que se estabelece, nestas indicações, é a de encobrimento da pergunta pelo ser. A partir desta indicação geral, surge a consideração de outro campo não entificador do ser, mas, ao contrário, condicionante da interpretação das teorias do conhecimento e das epistemologias. Mas avançar no que diz respeito a este campo condicionante não é mais um papel específico da *decaída*. Com relação a este objetivo, ela pode apenas contribuir. Assim sendo, ela deve ser colocada frente a tradição. Um comentário a respeito, pode ser visto na seguinte passagem:

[...] o *Dasein* não somente tem a tendência a cair em seu mundo, quer dizer, no mundo em que ele está [é], e a interpretar-se pelo modo como se reflete neste mundo, senão que o *Dasein* cai também à mercê de sua própria tradição mais ou menos explicitamente assumida. Esta tradição tira-lhe a direção de si mesmo, tira-lhe o perguntar e o eleger<sup>221</sup>.

A ação da tradição sobre o “perguntar” e o “eleger” do *Dasein* é comentada por J. Mac Dowell. O autor assinala explicitamente uma relação entre a *decaída* e a alienação do homem cotidiano:

As escassas observações sobre o fenômeno da tradição no início de *Sein und Zeit* devem ser vistas no quadro de sua análise mais detalhada do palavreado [*Falatório - Gerede*]. Trata-se de uma das manifestações características do modo de ser do homem na existência cotidiana como Todo-mundo [*impessoal*]. Este fenômeno funda-se, por sua vez, num dos momentos constitutivos da estrutura ontológica do eis-aí-ser, isto é, o decair (*Verfallen*), que poderíamos traduzir também por alienação. O homem de início e de ordinário decai do seu ser próprio e autêntico, alienando-se no mundo<sup>222</sup>.

<sup>219</sup> Cf.: GUIGNON, C. **Heidegger and the problem of knowledge**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983. p. 76.

<sup>220</sup> Cf.: PÖGGELER, Otto. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 51.

<sup>221</sup> HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 28-29.

<sup>222</sup> DOWELL Mc, J. A. **A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger**. São Paulo: Loyola, 1993. p. 174-175.

João Mac Dowell refere-se aos momentos constitutivos de uma estrutura ontológica de decair no mundo que permite conceber tradição entificadora através de um modo de ser específico do *Dasein*. Na tradição filosófica, isto aparece como “alienação”. Um outro autor, O. Pöggeler, aprofunda esta análise apresentada, incluindo outra divisão interna da *decaída*: a *ambigüidade*. Neste caso, ele menciona a ambivalência entre a autenticidade e a inautenticidade e a condição essencial da abertura do *Dasein*: o ser-no-mundo:

O discurso [*Rede*] não deixa surgir uma autêntica abertura do ser-no-mundo, mas, torna-se em “falatório”, que permanece na “ambigüidade” (§ 35, § 37). Ao sucumbir à tentação da queda no denominado “mundo” e, conseqüentemente, de esquecer o próprio ser-no-mundo, a existência afunda-se na inautenticidade. Mas que ela de todo possa aí afundar-se, isso demonstra que ela é modificável segundo o seu ser: que ela é inautêntica, mas que também pode ser autêntica<sup>223</sup>.

Nesta relação entre *decaída* e tradição filosófica, um suposto paralelismo entre analítica existencial e teoria do conhecimento encontra uma sustentação inicial. Este paralelismo situa-se em conceitos retirados da teoria do conhecimento na forma de seus constructos usuais, por exemplo: a receptividade e espontaneidade, afecção e intelecto, sensibilidade e inteligibilidade. Assim, o paralelismo se constrói, deste modo: a receptividade como o par do *sentimento de situação* e a espontaneidade como o par da *compreensão*.

A questão do paralelismo é despertada pelo outro existencial da tríade do *cuidado*. Como inserir a *decaída* no paralelismo? Ela é um existencial que não pode ser separado dos dois já antes mencionados. Este problema é, basicamente, um problema para a interpretação metafísica que não tematiza nenhum elemento que corresponda à *decaída*, por que? Porque ela não tematiza o cotidiano. Nesta análise sobre o conjunto da analítica, analisando os existenciais principais do *cuidado*, encaminhamos o estudo da própria *decaída* em relação ao conhecimento. Uma relação que já foi antecipada no suposto paralelismo, reforçando, desta forma, os aspectos da tematização que é própria deste existencial e, através dele, o encobrimento do ser que é próprio da metafísica.

---

<sup>223</sup> PÖGgeler, Otto. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 61.

## 7 A *DECAÍDA* E O CONHECIMENTO

A *decaída* é um existencial que se mostra ausente nas formas de tematização que são encontradas na tradição filosófica. Isso significa uma ausência da consideração de um possível paralelismo entre analítica existencial e teoria do conhecimento. Em outras palavras, embora se encontre um equivalente possível para a *compreensão* e o *sentimento de situação*, não há um equivalente das formas usuais da filosofia no paralelismo com o conhecimento. Isso é uma consequência básica do modo dualista em que se exclui elementos da interpretação hermenêutico-ontológica.

A ausência, por si mesma, não quer significar que a *decaída* deva ser excluída de uma análise deste cruzamento entre a temática do conhecimento e a analítica existencial. Ao contrário, uma exclusão da *decaída*, tendo em vista o ser do *Dasein* como *cuidado*, significaria uma abstração incompatível com a própria forma da analítica existencial. Ou seja, a exclusão seria um passo, talvez um passo mais avançado, no processo de encobrimento do ser pelo *Dasein* no ato de filosofar. Um ou dois existenciais, ou mais ainda, não podem ser destacados individualmente ou em dupla e utilizados como ferramentas unitárias em uma análise de uma temática filosófica, seja qual for.

A *decaída* cumpre um papel indispensável no confronto da analítica existencial e do conhecimento, onde este é concebido nos padrões usuais da metafísica. Como se poderia fazer uma análise que estabelecesse uma relação entre analítica existencial e o conhecimento? Neste caso, a forma de conhecimento na proximidade da analítica existencial, assumiria uma forma imprópria e, por isso necessariamente seria submetida a um processo de destruição (*Destruktion*). Não é possível que a ausência de um existencial como a *decaída* nas formas usuais dualistas de investigação do conhecimento seja um motivo para manter tal equivalência. Da parte da analítica, pelo menos, esta equivalência deve ser enriquecida.

O *Dasein*, que é o ente descritivamente analisado na analítica existencial, também é o ente que conhece e produz o conhecimento. Esta produção tem a forma em que a filosofia ocidental se apresenta, isto é, a forma da metafísica. Este *Dasein* possui uma ambivalência fundamental e a possibilidade de uma compreensão imprópria do ser. Ele possui a possibilidade de fuga de si mesmo e, por conseguinte, de não tematização do cotidiano. Esta é

a sua forma de entificar o ser e permanecer no cotidiano não tematizado, utilizando para isto suas interpretações e tergiversações.

Este *Dasein*, que em sua ambivalência entifica, também pode sair de seu estado decaído através da *angústia*, mas ele somente o pode em uma interpretação que contenha também e as formas cotidianas e formas de fuga. Isto significa trabalhar com os mesmos elementos que o existencial *decaída* trabalha, estabelecendo dois limites: um limite para o estado decaído e outro para o sentido estático e abstrato dos existenciais *compreensão* e *sentimento de situação*, quando são compreendidos apenas por si mesmos. Demonstrar esta relação decaída com o conhecimento é o propósito deste capítulo. Em primeiro lugar vamos retomar os principais existenciais e depois estabelecer a relação.

Os existenciais *sentimento de situação* e *compreensão* não podem ser tomados de forma isolada um do outro e não podem ser isolados dos outros existenciais. A forma como são unidos na analítica existencial é determinada pelas origens da analítica existencial e pelo seu caráter indicativo. Este último repousa no método que emprega. Ao utilizar o método dos indícios-formais, a analítica existencial não estabelece parâmetros rígidos em relação à exposição. É por isso que no § 63 de *Ser e tempo* há uma espécie de retomada dos existenciais. A idéia de existência se constituiu em um indício-formal que conduz a investigação até o § 63, e, então, os temas que neste ponto já foram expostos, são retomados de uma forma diferente. O caráter provisório do método colocado no § 7 também se baseia em uma forma não rígida da prévia indicação. Isto significa uma utilização dos indícios-formais.

Em relação ao *cuidado*, um isolamento da *decaída* frente a estes dois existenciais também não pode ser aceito, pois se trata de uma estrutura triádica do ser do *Dasein* que possui uma correspondência com a estrutura triádica dos três momentos essenciais da temporalidade: o ser projeto (futuro), o já ter sido (passado) e o ser junto aos entes (presente). Isto significa que a ligação entre os elementos da analítica existencial é um aspecto importante, pois, o *Dasein* se encontra sempre por inteiro, seja no mostrar-se próprio ou impróprio, autêntico ou inautêntico.

A forma de conduzir a investigação sobre as relações entre *decaída* e conhecimento deve considerar o plano ontológico-existencial em que se elabora a analítica. O *Dasein* é o ente que tem a possibilidade de decair, de perder a si mesmo, de fugir de seu caráter de ser. E o *Dasein* está implicitamente implicado na elaboração do sujeito cognoscente, mediante uma

interpretação determinada. Estas duas dimensões podem ser mostradas de uma forma mais ampla. Assim, a ciência penetra na investigação como uma área de tratamento ôntico de regiões do ente com uma interpretação positiva. Isto pode mostrar as características primeiras da relação entre analítica existencial e conhecimento, pois se trata da dimensão ôntica, ou seja, a ciência. A compreensão do ser, com suas implicações, elabora uma outra forma interpretativa na relação entre conhecimento das ciências e a dimensão ontológica que a antecede:

A pergunta pelo ser aponta, por conseguinte, para a determinação das condições *a priori* da possibilidade não somente das ciências que investigam o ente como tal e qual e que, nisso se movem sempre já em uma compreensão do ser. Mas a pergunta pelo ser também aponta para a determinação da condição de possibilidade das ontologias em si mesmas que antecedem as ciências ônticas e as fundam. *Toda ontologia, por mais rico e solidamente articulado que seja o sistema de categorias de que dispõe, permanece no fundo cega e contrária a sua finalidade mais própria, caso não tenha aclarado primeiro suficientemente o sentido do ser e não tenha compreendido esta aclaração como sua tarefa fundamental*<sup>224</sup>.

Como uma ciência pode ser “cega e contrária a sua finalidade”? E como isto se manifesta? Estas formas possíveis da ciência somente podem ser encontradas em função de uma tematização do cotidiano. Isto significa que a ciência, embora seja um conhecimento diferente do conhecimento do senso comum desde o fim da renascença e início da época moderna, não compreende o ser e não compreende a possibilidade de uma cotidianidade referente ao ser-aí que é o homem. Não há uma tematização do humano, mas apenas uma investigação de diferentes regiões do ente, onde não se separa o ente do ser. Neste contexto, a *decaída* é uma possibilidade de incluir a tematização do respectivo encobrimento da ciência. Pois realiza uma ligação entre uma ciência cega e contrária à sua finalidade e a própria dimensão ontológico-existencial do ser humano, interpretada na analítica existencial.

Há um ponto de intersecção que permite o trânsito de um lado para outro. Este ponto de intersecção passa pelas diferentes formas de modos de ser que o *Dasein* assume no cotidiano. O modo de ser do *Dasein*, através da *decaída*, realiza esta passagem da interpretação hermenêutico-ontológica entre um ambiente teórico objetificado e entificador para uma tematização possível. Ele amplia a “tarefa ontológica” que o *Dasein* tem frente ao ser. A ampliação é conseqüência de uma tematização do cotidiano tematizado. Trata-se de uma forma de expandir as potencialidades de *Ser e tempo*, embora o segundo Heidegger tenha

---

<sup>224</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 15. (Grifos do autor).

conduzido, mais tarde, a questão sobre a ciência e sobre a técnica em outra direção na abordagem.

A constatação de um ponto de passagem entre a dimensão ontológico-existencial e a forma do conhecimento permite o estudo da relação entre dimensões diferentes: a ontológico-existencial e a dimensão que não prima nem pela investigação ontológica, nem pelo interesse na dimensão fática da existência. O trabalho se impõe, neste quadro, no mostrar como os elementos componentes da dimensão ontológico-existencial podem realizar uma dupla inserção. A contribuição para a explicação dessa ação duplicada possibilita em cada existencial, como por exemplo, na *compreensão* imprópria e inautêntica, um esclarecimento da constituição do *Dasein*:

O *Dasein* não é tão somente um ente que se apresenta entre outros entes. O que o caracteriza onticamente é que, neste ente, o seu ser *toma em consideração* o próprio ser. A constituição de ser do *Dasein* implica, então, que o *Dasein* tem em seu ser uma relação de ser com o seu ser. E isto significa, por sua vez, que o *Dasein* se compreende em seu ser de alguma maneira e com algum grau de explicitude. É próprio deste ente, que com e por seu ser, este se encontre aberto para si mesmo. *A compreensão do ser é, ela mesma, uma determinação de ser do Dasein*. A peculiaridade do *Dasein* consiste em que o *Dasein* é ontológico<sup>225</sup>.

A citação acima mostra que o *Dasein* tem na compreensão do ser uma principal determinação distintiva. A compreensão que este ente tem, pode ser ontológica ou pré-ontológica. Ela instaura um campo livre de jogo, onde as diferentes possibilidades de ser se manifestam. O fato mesmo de que a compreensão do ser possa ser ontológica ou pré-ontológica mostra que este campo de possibilidades pode em uma compreensão explícita do ser, na qual se conduz à abertura, ou em uma compreensão implícita, pré-ontológica, a qual se conduz ao encobrimento.

Na introdução de *Ser e tempo*, em uma primeira referência à compreensão do ser por parte do *Dasein*, Heidegger esclarece o que significa a dimensão ontológica do *Dasein*, a mesma que compõe a expressão “ontológico-existencial”:

Ser ontológico não significa aqui desenvolver uma ontologia. Por conseguinte, se reservamos o termo ontologia para o questionamento teórico explícito do ser do ente, teremos que designar como pré-ontológico o ser-ontológico do *Dasein*. Mas

<sup>225</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 16. (Grifos do autor).

“pré-ontológico” não significa tão somente um puro estar sendo ôntico, mas, sim, um estar sendo na forma de uma compreensão do ser<sup>226</sup>.

O conhecimento teórico possui uma compreensão implícita do ser que é pré-ontológica. Isto se torna uma questão ontológica, porque a existência está envolvida nesta compreensão. A relação entre ontologia e *Dasein* se consolida na determinação da existência pela compreensão do ser e na pergunta orientadora sobre o sentido do ser. O procedimento geral de investigação que se remete aos entes, ou às coisas existentes no mundo, predomina de uma forma do pré-ontológico, portanto, sem o desenvolvimento em direção ao ser e ao ser próprio do *Dasein*. O movimento que há na compreensão pré-ontológica, neste caso, é o movimento que não se analisa o *Dasein* e o ser, mas se ocupa com os entes. Trata-se de uma entificação, permanece-se no implícito, no pré-ontológico:

A simples visão das coisas imediatas no ter-se a si com elas comporta de um modo tão originário a estrutura da interpretação que é, precisamente, uma apreensão de algo, para assim dizê-lo, *livre de “enquanto”*. Isto demanda uma certa readaptação. O nada-mais-que-ter-ante-si frente a uma coisa se dá no puro quedar-se mirando esta coisa *enquanto já-não-a-compreende*<sup>227</sup>.

Assim, em seu sentido ontológico, a pergunta pelo ser orienta os existenciais em uma descrição do ente, o que eles descrevem é a existência deste ente. Esta existência não é estática, ao contrário, ela própria se movimenta em um horizonte, que é a temporalidade. Este é um elemento essencial do *Dasein*, o seu ser finito. A finitude marca fortemente a existência do *Dasein*, mas esta mesma existência se dá no início por uma compreensão do ser, mesmo que entificada.

No ente *Dasein* não há uma forma precípua, o ser e o tempo estão na sua origem e são co-originários. O esclarecimento dos principais elementos ontológicos da analítica existencial repousa na afirmação de uma ontologia fundamental do ente que deverá orientar o estudo da compreensão do sentido do ser, com conseqüências para todas as demais ontologias regionais<sup>228</sup>. Assim, estas não seriam cegas e contrárias às suas finalidades. Mas a compreensão autêntica e inautêntica, explícita e implícita do ser, instauram uma ambigüidade

<sup>226</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 16.

<sup>227</sup> *Ibidem*, p. 199.

<sup>228</sup> Cf.: HEIDEGGER: “[...] As ontologias cujo o tema é o ente que não têm o caráter de ser do *Dasein* estão, por conseguinte, fundadas e motivadas na estrutura ôntica do ser do *Dasein* mesmo, que leva, em si, a determinação de uma compreensão pré-ontológica do ser.” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am

mesma de velamento e desvelamento. O que a analítica existencial oferece são alternativas para uma tematização em ambas direções, sendo a mais desenvolvida a do desvelamento das estruturas do *Dasein*. Isto pode ser entendido como subsídio para outras elaborações filosóficas, nas quais se incluem uma nova antropologia filosófica ou uma fenomenologia do conhecimento.

Na existência, a relação do *Dasein* com outros entes se apresenta como possibilidade de ser. Nas diferentes possibilidades de ser, o *Dasein* está junto aos entes, a partir dos quais conhece: “As ciências são maneiras de ser do *Dasein*, nas quais ele se comporta, também, em relação a entes que não precisam ser ele mesmo”<sup>229</sup>. Nesta outra passagem, o foco vai para o si mesmo do *Dasein*: “O ser si mesmo com respeito ao qual o *Dasein* pode se comportar desta ou daquela maneira na qual sempre se comporta de alguma maneira, o denominamos existência”<sup>230</sup>. Este foco sobre o si mesmo do *Dasein* será aprofundado em dois momentos: no primeiro pelo anonimato e pelo *impessoal* e no segundo pela forma de todos os outros existenciais, entre os quais a *decaída*, que cumpre a tarefa do *impessoal* sob outro ângulo, de uma forma ontológica e não ôntica. Neste “comportar-se”<sup>231</sup> do *Dasein* está, também, a possibilidade de ser absorvido pelos entes do mundo, deixando de compreender a si mesmo em seu ser. A perda representa a fuga do problema da existência, do ter que escolher a si mesmo ou não se escolher. Aqui, na introdução de *Ser e tempo*, é possível constatar certas relações com a *decaída* nesta “tarefa ontológica”. O desenvolvimento da “tarefa ontológica” é uma decorrência da própria analítica: “A tarefa de uma analítica existencial do *Dasein* já se encontra esboçada em sua possibilidade e necessidade na constituição ôntica do *Dasein*”<sup>232</sup>.

A ontologia fundamental torna-se um desdobramento dos elementos apresentados: as modalidades de ser do *Dasein*, o caráter da existência e a analítica existencial como tarefa. Em um suposto paralelismo, a ontologia em *Ser e tempo* pode confrontar a forma da teoria do conhecimento da tradição, mas o paralelismo perde cada vez mais sua característica de suposto ou aparente na medida em que a *decaída* esteja valorizada no seu papel de tematização do cotidiano. Assim, pode-se compreender a interpretação inovadora de Heidegger frente as teorias do conhecimento de sua época:

---

Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 18). Por isto, a ontologia fundamental que está na base de todas as outras ontologias, deve ser buscada na analítica existencial do *Dasein*.

<sup>229</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 17.

<sup>230</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>231</sup> *Ibidem*, p.17.

<sup>232</sup> *Ibidem*, p. 17.

“*Ser e tempo*” é uma obra que coloca o problema do conhecimento de maneira compacta e radical. [...] O desenvolvimento da obra não consegue, entretanto, esconder um nuclear interesse por questões tradicionais do conhecimento, vistas por um ângulo surpreendente e inovador. Todo o projeto da ontologia fundamental toma forma, tendo por base uma nova visão de teoria<sup>233</sup>.

A ontologia fundamental, compreendida em uma relação com o problema do conhecimento, faz com que elementos descritos pelo existencial *decaída* sejam especialmente ressaltados. Estes elementos também constituem a inovação pela analítica existencial frente a teoria do conhecimento, onde uma das interpretações desenvolve uma abordagem do cotidiano e do encobrimento, enquanto a outra recorre ao dualismo e aos problemas da relação sujeito e objeto.

O encobrimento, desenvolvido na interpretação hermenêutico-ontológica, tem um caráter circular, este caráter circular se repete em toda a dimensão hermenêutica. Ela possui uma circularidade no que diz respeito à *decaída*, porque tematiza o encobrimento, estabelecendo, a possibilidade e o limite do encobrimento. É o *Dasein* que encobre e ele que tematiza o encobrimento. E, também, a *decaída* estabelece um limite para as pretensões possíveis de uma idealização da analítica existencial. Nestas condições e sob esta circularidade, a interpretação hermenêutico-ontológica se coloca como uma forma mais ampla para mostrar a entificação na tradição. Finalmente, o paralelo entre analítica existencial e teoria do conhecimento, de forma mais resumida, entre a espontaneidade e a sensibilidade respectivamente com *compreensão* e *sentimento de situação*, a ausência da *decaída*, no paralelo, representa a possibilidade mesma de destacar o verdadeiro caráter inovador da filosofia de Heidegger.

O encobrimento é o encobrimento do ser, portanto da dimensão ontológica de compreensão do ser. Uma outra maneira de referir os elementos ontológicos no procedimento geral da investigação de *Ser e tempo* é o método. O método se torna explícito sob a forma da fenomenologia, e, para Heidegger, fenomenologia e ontologia são indissociadas. A fenomenologia converge às pretensões estabelecidas pela ontologia:

Fenomenologia é o modo de acesso e determinação evidenciadora do que deve constituir o tema da ontologia. *A ontologia somente é possível como fenomenologia.*

---

<sup>233</sup> STEIN, E. *Seis estudos sobre “Ser e tempo” (Martin Heidegger)*. Rio de Janeiro: Vozes, 1990. p. 19.

O conceito fenomenológico de fenômeno entende aquilo em que se mostra o ser do ente, seu sentido, suas manifestações e derivados.<sup>234</sup>

O método da fenomenologia implica o ente a mostrar-se como fenômeno. Este “mostrar-se” se constitui na forma do “Como” específico de um ente. No caso do *Dasein*, este “Como” se expressa na forma dos indícios-formais, os quais são indícios da vida fática do *Dasein*, da sua existência, sendo, o *Dasein* o único ente que compreende a sua existência.

A fenomenologia, enquanto método, permite a investigação dos modos de ser fundamentais de um ente e de seus derivados. Entre os modos derivados, os quais significam não fundamentais, está o conhecimento enquanto modo de ser do ser-em, mas não como modo fundamental do ser-no-mundo. Um modo fundamental do ser-no-mundo é a relação mesma do homem com o ser. Este modo é fundamental, ainda que o conhecimento tenha estabelecido um domínio das teorias do conhecimento e das epistemologias.

A relação entre ontologia e método deve ser destacada: “Destacar o ser do ente e explicar o ser mesmo, é tarefa da ontologia. Mas o método da ontologia resulta altamente questionável, se, se deseja recorrer a ontologias historicamente legadas ou tentativas análogas.”<sup>235</sup> Aqui o efeito da tradição se faz presente. O método utilizado em *Ser e tempo* vincula-se ao sentido fenomenológico de fenômeno, onde esta vinculação fixa um foco no aspecto ontológico, esclarecendo um modo de acesso:

Posto que fenômeno, no sentido fenomenológico, significa sempre e somente: o ser é o ser do ente, para colocar a descoberto do ser, se requererá primeiro uma adequada apresentação do ente mesmo. Por sua parte, o ente deverá se mostrar no modo de acesso que corresponde a sua própria condição<sup>236</sup>.

No *Dasein* estão unidos ontologia e fenomenologia. No estudo deste ente se envolve um modo de ser específico, enquanto absorção pelos entes no mundo, e isto é o seu ocultamento. Na fenomenologia enquanto conceito fenomenológico de fenômeno, o ser desvela o ser do *Dasein* e assim o ser se oculta. A ambigüidade essencial entre ser e o predomínio do ente, entre o desvelamento e o velamento, permanece na raiz da constituição do método empregado. Mas, em relação ao caráter de ser do *Dasein*, a *decaída* fixa também o

<sup>234</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 48. (grifos do autor).

<sup>235</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>236</sup> *Ibidem*, p. 60.

seu modo específico e a vigência do sentido do fenômeno de desvelamento e velamento.

A investigação da *decaída* na sua relação com a ontologia, dentro do tema do método, permite coligir alguns elementos mais destacados para uma crítica da tradição. O aprofundamento mais específico da *decaída* neste campo possível de uma crítica são os indícios-formais contidos no movimento que a *decaída* descreve.

### 7.1 A *Decaída* e a Mobilidade do *Dasein*

A *decaída* é um existencial de *Ser e tempo* que se define como um “conceito ontológico de movimento”<sup>237</sup>. Este movimento deve ser estudado em seus detalhes e relações, a *decaída* é o único existencial que possui esta referência direta ao movimento. Pois o movimento se encontra na agitação da vida fática, isto é, no cotidiano. Como se explica este movimento? A sua explicação se divide em vários momentos. O movimento já tinha sido um tema condutor no estudo da *Ruinanz*, a forma antecessora da *decaída* apresentada e analisada no curso sobre investigações fenomenológicas de 1921-22. Em *Ser e tempo*, a *decaída* cumpre o papel anterior da *Ruinanz*, voltada à perda do *Dasein*, e também se relaciona com o modo fundamental do movimento.

No texto de 1921-22, o movimento da *Ruinanz* está no caráter de queda do *Dasein*, sob a forma do tempo *kairiológico* do *Dasein* na vida fática. Em *Ser e tempo*, o movimento é identificado com uma estrutura ontológica, agora de cunho explicitamente existencial, não é preciso recorrer às “categorias da vida fática” da época da *Ruinanz*. A primeira vista, temos a semelhança com o texto anterior da *Ruinanz*, em que tanto esta última quanto a *decaída* se referem ao mesmo plano: o cotidiano. A questão do tempo *kairiológico* é apresentada na forma da temporalidade. Isto ocorre apenas na segunda seção de *Ser e tempo* e atinge a todos os existenciais.

Então, qual é o movimento da *decaída*? Qual é a sua estrutura? O movimento está associado ao cotidiano e ao que nele ocorre enquanto perda e absorção do *Dasein* em meio aos entes. Isto não significa exatamente uma vinculação com o tempo mais próprio do *Dasein*.

---

<sup>237</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 238.

Este tempo próprio é a temporalidade exposta na segunda seção de *Ser e tempo*. A temporalidade é introduzida pelo *Dasein* frente ao seu fim, na condição de ser para morte que abre todo estudo da temporalidade. O movimento que se mostra na *decaída* é o movimento do *Dasein* cotidiano, por isso, com relação à temporalidade, trata-se de uma temporalidade *decaída*, baseada em uma entificação ou sucessão de agoras, momentos presentes. O movimento do *Dasein* é a sua agitação por estar em fuga de si mesmo. Ele se movimenta em relação às estruturas que compõe a *decaída*, seja para ficar nelas, seja se movimentando para sair delas. No caso o movimento do estado da *decaída* é a inquietação da vida fática nestas estruturas indicadoras acima referida.

Uma primeira caracterização do movimento mostra a vinculação com a condição essencial do ser-no-mundo:

Com o esclarecimento ontológico do modo de ser do ser-no-mundo cotidiano que assoma nestes fenômenos [*Falatório, Curiosidade e Ambigüidade*], alcançaremos a determinação existencial suficiente da estrutura fundamental do *Dasein*. Qual estrutura mostra a ‘mobilidade’ da *decaída*?<sup>238</sup>

O “movimento”, referido por Heidegger e que perfaz a *decaída* com às suas divisões mais centrais do *Falatório, Curiosidade e Ambigüidade*, é analisado em uma divisão tripartida. Assim, o movimento, que é inicialmente remetido para as três primeiras estruturas da *decaída: Falatório, Curiosidade e Ambigüidade*, ao ser explicitado reenvia novamente para outras três estruturas dentro do mesmo sentido de perda e de fuga do *Dasein*. Estas últimas são denominadas de *tentação, tranquilização e alienação*. Cada uma dessas descrições se relaciona diretamente com uma das divisões centrais da *decaída*, com o *Falatório, Curiosidade e Ambigüidade*. O movimento que surge no § 35 de *Ser e tempo* e nos parágrafos imediatamente posteriores é um movimento entre diferentes estruturas, nas quais o *Dasein* passa de uma para outra e mantém, desta forma, a sua agitação ôntica na vida fática. Ele mantém uma compreensão ôntica do tempo e procura se afastar da sua finitude. Isto significa que o movimento de uma forma diferente da forma ontológica da *decaída* na temporalidade. O tempo ôntico ainda possui um legado do tempo *kairológico* da *Ruinanz*, o qual proporcionava um sentido às estruturas dos indícios formas do “caráter de queda” através das “relações de tempo”, ele ainda não estava desenvolvido como um horizonte de sentido notadamente ontológico como em *Ser e tempo*.

<sup>238</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 235.

O movimento da *decaída* é um movimento entre estruturas e não um movimento no horizonte da temporalidade. Existem seis tipos diferentes de estruturas da *decaída*. Elas possuem uma correspondência. A relação de correspondência que existe entre as estruturas mencionadas acima é: a *tentação* vincula-se ao *Falatório*; a *alienação* vincula-se à *Curiosidade* e a *tranqüilização* vincula-se à *Ambigüidade*. Estes elementos são indícios-formais que se remetem à existência fática do *Dasein* em uma tentativa de descrição. Trata-se de caracterizações que se apresentam nesta explicação mesma da afirmação de que a *decaída* é um conceito ontológico de movimento. A *decaída* subsume todas estas estruturas na forma de seis divisões. O decair é expresso pelas seis divisões neste sentido, e o existencial mesmo, denominado de *decaída*, permanece como a referência ontológica que liga estas tais divisões ao *Dasein*. Em outras palavras, a vinculação ontológica, por exemplo, do *Falatório* e de uma outra estrutura qualquer como a *tranquilização*, está relacionada com o ser do *Dasein* através da *decaída*. Ela mesma, a *decaída*, se apresenta inicialmente pelas suas estruturas que subsume, mantendo a unidade das possibilidades de fuga e a vinculação com o ser do *Dasein*.

Isto demonstra o movimento ontológico do *Dasein* cotidiano, ao passar de uma estrutura de fuga para outra, ou se agitar em uma só estrutura subsumida pela *decaída*. Mas isto também demonstra que a *decaída* se torna uma forma da interpretação hermenêutico-ontológica de alcançar o cotidiano, tematizando-o. O movimento do *Dasein* é denominado de enredamento do em si mesmo, e, também, de *torvelinho*. Isto envolve toda a interrelação das estruturas componentes da *decaída*.

A explicação de *Ser e tempo* relativa à pergunta sobre estrutura de mobilidade do *Dasein* se remete em primeira instância para o *Falatório*. O *Falatório* envolve a linguagem sob uma forma inautêntica da linguagem. Isto significa que a linguagem fica sendo ainda uma forma de articulação do *Dasein*, mesmo quando este se encontra no modo de ser cotidiano. A linguagem que surge com o existencial *discurso* e significa a articulação de sentido é mantida subjacente. A articulação de sentido do existencial *discurso* conduz à linguagem e assim, se encontra, também na dimensão cotidiana da vida fática, mas desta vez sob a forma derivada e *decaída* na estrutura do *Falatório*. Por isso o *Falatório* é a primeira forma referida em relação à *decaída*, quando no texto de *Ser e tempo* se inicia a resposta sobre qual é a estrutura de mobilidade do *Dasein* que está na *decaída*.

A *tentação* é relacionada com o *Falatório*, e este associa as duas demais formas com a *Ambigüidade*. Na passagem abaixo, a *tentação* é citada juntamente com a *tranqüilização* os termos “certeza” e “auto-segurança” do *Dasein*, os quais significam sua inautenticidade:

*Falatório e Ambigüidade, o ter visto e compreendido tudo, criam a presunção de que a abertura assim disponível do Dasein seria capaz de garantir-lhe a certeza, autenticidade e plenitude de todas as possibilidades de seu ser. A auto-segurança e determinação do impessoal propaga uma crescente falta de necessidade em relação ao modo próprio do compreender afetivamente disposto. A presunção do impessoal de alimentar e dirigir a “vida” plena e autêntica visa para o Dasein uma tranquilização para a qual tudo está “em perfeita ordem” e todas as portas estão abertas. O cadente ser-no-mundo que é para si mesmo tentador é, ao mesmo tempo, tranqüilizante<sup>239</sup>.*

Elementos da *Curiosidade* estão relacionados com o *Falatório* e *Ambigüidade* e o conjunto todo relaciona-se com a *tranqüilização*. O *impessoal*, mencionado acima, é uma das formas em que o si-mesmo cotidiano do *Dasein* se encontra. O si-mesmo cotidiano, tratado no capítulo quarto da primeira seção de *Ser e tempo*, se constitui no elemento principal de uma exposição do *impessoal*, (*Das Man*). A tematização inicial do cotidiano, realizada pelo *impessoal* é aprofundada na medida em que os existenciais começam a ser apresentados a partir do capítulo quinto. Então, a primeira forma de uma tematização do cotidiano que toma forma como *impessoal*, no final do capítulo quinto, § 27, assume o seu caráter ontológico ao remeter para os §§ 35-38 nas divisões da *decaída*.

Na passagem citada acima, Heidegger fala em “presunção”, depois em “certeza” e ainda em outros elementos. O foco aqui é a descrição da *tranqüilização* como efeito de um movimento do *Dasein* que passa por outras estruturas da *decaída* e também do *impessoal*. Este movimento atinge a forma de uma presunçosa auto-segurança. A situação da “ordem” e do acesso às coisas estabelece a inautenticidade do *Dasein*. A *Curiosidade* entra neste contexto e mostra que o *Dasein* já está submetido ao *Falatório* e à *Ambigüidade*, ele não permanece apenas na sua fuga no modo de *tranqüilização*, mas se movimenta passando para outra subdivisão: a *alienação*:

[...] O estar decaído no “mundo” não se torna agora precisamente quieto. A *tranqüilização* tentadora *acrescenta* [*steigert*] à *decaída*. [...] Uma curiosidade aberta em todas as direções e um infatigável afã de conhecer tudo simulam uma compreensão universal do *Dasein*. [...] Nesta tranqüilizante e *omni-* “compreensora” comparação de si mesmo com o todo, o *Dasein* se precipita em uma *alienação* na qual oculta o poder-ser mais próprio. O cadente ser-no-mundo, enquanto tentador

<sup>239</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 235-236.

tranqüilizante, é ao mesmo tempo, *alienante*.<sup>240</sup>.

As estruturas que descrevem o movimento do *Dasein* cotidiano na vida fática em suas mais variadas situações: a *tentação*, a *tranquilização* e a *alienação*, estão marcadas pela impropriedade e inautenticidade. Estas diferentes descrições do cotidiano manifestam uma forma absorvida ou ocupada. Estas descrições da ocupação, em si mesmas, se relacionam com o ser-no-mundo de uma forma não fundamental. Isto significa que tais relações não possuem o mesmo nível de alcance que outras estruturas do *Dasein*, como por exemplo, a *compreensão*, o *sentimento de situação*, a *angústia* e o *cuidado*.

Não ter o mesmo grau de alcance, ser ou não mais fundamental em relação à condição de ser-no-mundo, é um elemento importante. Pois, assim, é possível estabelecer uma comparação entre os modos de ser da ocupação e o conhecimento. Há esta possibilidade de relacionar o modo de ocupação e o conhecimento, pois neste a condição de ser-no-mundo é encoberta. Mas como a condição de ser-no-mundo é encoberta pelo conhecimento? Isto se mostra no tratamento da filosofia na metafísica, como assinala a conferência de 1929. *O que é metafísica?* e, de outra forma, na citação mencionada mais acima de *Ser e tempo*. este encobrimento acontece na forma cotidiana como: “certeza” e “auto-segurança”.

A passagem de uma forma cotidiana para uma forma relativa ao fazer filosófico implica aqui uma análise mesma da vida fática do ser humano, e é isto a que se dedica a analítica existencial. Estas expressões remetem à tradição e mostram, ao mesmo tempo, o *Dasein* na *decaída*. Na *decaída*, o *Dasein* não tematiza o cotidiano, a não ser na forma de uma teorização, o que já é um processo de entificação. Neste sentido, é possível afirmar que a consideração do caráter de ser do *Dasein* e de toda sua dimensão ontológico-existencial somente vai contribuir para a temática filosófica do conhecimento através da elaboração de uma fenomenologia do conhecimento, mas este não é o propósito desta tese. Mas este não é propósito desta tese, que tem apenas um caráter preparatório.

A forma como a *decaída* pode se relacionar com a filosofia se orienta, também, pela característica principal que a define: o movimento. Neste caso, a idéia mesma de movimento implica uma forma entificada do viver do *Dasein* e uma forma também entificadora de interpretar o ser e os entes, incluindo o ser-humano. Estas formas de interpretação são

---

<sup>240</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 236. (Grifos

recolhidas da tradição filosófica. Assim, a *decaída* pode ser conduzida para uma interpretação do que significa fazer filosofia. Neste sentido, trata-se de um confronto ampliado com a metafísica ocidental. Através do foco na prática filosofante, um dos antigos alunos de Heidegger, Levinas, faz uma aproximação da *decaída* com o todo da filosofia:

[...] Fazer filosofia equivale, pois, a um modo fundamental da existência do *Dasein*. Mas desde logo a filosofia é uma possibilidade finita, determinada pela derrelição, o projeto-esboço e a queda, pela situação concreta da existência filosofante. Ora, se é no estado de queda que habitualmente nos compreendemos, todas as categorias com a ajuda das quais nos esforçamos por apreender o *Dasein* são tomadas do mundo das coisas. A Reificação do homem, a ausência do problema relativo ao significado da subjetividade do sujeito – tudo isso não forma um erro contingente devido à inépcia deste ou daquele filósofo: tudo isso vem da queda, da própria situação do *Dasein* filosofante instalado na vida cotidiana. Mas é também por isso que a *analítica do Dasein*, chamada a *esboçar a possibilidade autêntica* da existência, consiste antes do mais, em *voltar a subir até o ponto de onde se caiu* e, em primeiro lugar, em esclarecer ontologicamente, a própria situação da queda em que o *Dasein* inicialmente mergulhou<sup>241</sup>.

Este esclarecimento inicial da “situação da queda em que o *Dasein* inicialmente mergulhou” significa uma tematização do cotidiano e as conseqüências da tematização frente ao modo de fazer filosofia. Mas estas conseqüências se ampliam até as formas de tratamento da filosofia e do que é o filosofar, adentrando as mais diferentes interpretações da metafísica. Esta é uma forma de relação da *decaída* com a tradição, e o papel do movimento se encontra também neste mesmo foco do filosofar, como uma atitude de “reificação” do homem. Neste caso, o movimento se mostra através das divisões da *decaída* que sinalizam, através dos indícios-formais, o modo do *Dasein* decaído que, não obstante, interpreta e faz filosofia na forma da metafísica.

Assim, as diferentes formas da *decaída* servem como o elemento de descrição em confronto com a prática da filosofia dentro da história. Trata-se de uma possibilidade de abordagem onde o movimento entificado se dá como característica principal da *decaída*. Neste sentido, tratando da relação entre Heidegger, o movimento e a filosofia, Caputo afirma o seguinte:

Para Heidegger, a vida fática é determinada em termos aristotélicos como algo que se locomove, como um “ser-movido” em si mesmo, aquele cujos movimentos procedem de si mesmo (*kinesis*, *Bewegtheit*). A vida fática não se limita a estar disponível (*Vorhanden*), pronta para ser inspecionada. É esquiva e está em

---

do autor).  
<sup>241</sup> LEVINAS, E. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 90-91. (Grifos do autor).

movimento, retirando-se permanentemente (*entziehen*), afastando-se a si mesma de vista. A filosofia escolheu para si própria um alvo em movimento, algo cujo ser é o próprio movimento, e é isto que introduz a dificuldade na filosofia<sup>242</sup>.

A introdução desta dificuldade implica também em uma consideração sobre o que os filósofos consideram como sendo a filosofia e o filosofar. Não se trata exatamente de uma perspectiva metodológica, embora esta também possa estar implicada. Trata-se mais da própria dificuldade que carrega toda a pretensão de fazer filosofia. Neste ponto, a dificuldade entra em concordância com a posição em *Ser e tempo* de que, para o *Dasein*, a existência se constitui em um problema e uma tarefa.

A tradição pode ser vista através da escolha deste “alvo em movimento” e pela história da sucessão de suas “dificuldades”. Um exemplo destas dificuldades remete ao tema do conhecimento, trata-se do problema da realidade ou demonstração da existência do mundo exterior. No que diz respeito a isto, Heidegger desenvolve uma crítica que ele termina por reputar, tal problema à *decaída* do *Dasein*. A passagem é a seguinte:

O “problema da realidade”, quer dizer, o problema da “existência” e demonstrabilidade de um mundo exterior se revela como impossível. E não porque dele se derivem aporias insolúveis, mas sim, porque o ente mesmo que constitui o tema deste problema se nega, por assim dizer, a semelhante questionamento. O problema não está em demonstrar que “existe” e como “existe” um mundo “exterior”, e sim em mostrar porque o *Dasein* tem, enquanto ser-no-mundo, a tendência de começar por uma “teoria do conhecimento”, na qual sepulta o “mundo exterior” no nada para fazê-lo ressuscitar mediante demonstrações. A razão disto se encontra na *decaída* do *Dasein* e no conseguinte desenraizamento da compreensão primária do ser ao ser enquanto ser-aí<sup>243</sup>.

Esta citação de *Ser e tempo* mostra diretamente a *decaída* como causa do encobrimento e das formas entificadoras de compreensão do ser, desenvolvidas pela metafísica. As dificuldades da filosofia tradicional inscrevem-se na forma como o movimento pode ser analisado. Esta forma, em seu caráter descritivo, é dividida pelos indícios-formais do *Falatório*, *Curiosidade* e *Ambigüidade* e, para além deles: a *tentação*, a *alienação* e a *tranquilização*. Os indícios-formais são indícios de fenômenos no modo de ser do *Dasein* da *decaída*, este existencial aglutina os indícios-formais da queda do *Dasein*.

Uma outra passagem de Caputo permite detalhar o movimento relacionado com a tradição filosófica, mantendo o destaque na vida fática. Nesta passagem, o autor faz a análise

---

<sup>242</sup> CAPUTO, John D. **Desmitificando Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 72.

da filosofia de Heidegger sob o ponto de vista de uma luta (*Kampf*), e, assim, ele desenvolve as relações entre o encobrimento e filosofia tradicional:

Heidegger descreve a filosofia como um *Kampf*. A vida fática não é apenas *vorhanden*, não é simplesmente um objeto dado, passível de intuição que é imediatamente evidente, mas um movimento resistente, que se esconde a si mesmo. A vida não é presença (*ousia*), mas movimento (*kinésis*). Por conseguinte, a vida não se renderá a uma “intuição” efetivada numa atitude teórica neutralizada. Pelo contrário, a filosofia deve empreender uma luta (*Kampf*) contínua contra a tendência da vida fática para encobrir o seu próprio ser como movimento. A filosofia tradicional – e Husserl culmina esta tradição – acredita poder neutralizar a perturbação dentro da existência fática, alcançar a sua agitação e agir através de uma intuição sem distúrbios de pura entrega. Mas o jovem Heidegger dedica-se a excluir a exclusão de Husserl, [...] <sup>244</sup>.

A vida fática é tematizada com os seus distúrbios, ou seja, o cotidiano é tematizado na analítica existencial. Com a agitação e perturbação, não só o cotidiano é alvo de uma delimitação, de uma colocação, por assim dizer de “limites”: ao ser tematizado pela interpretação hermenêutico-ontológica, a própria analítica existencial encontra os seus “limites” nesta inclusão do cotidiano. Desta forma, a compreensão pode ser uma compreensão inautêntica, entre outros aspectos, sobre os existenciais. E o *Dasein* também retira daí a sua ambigüidade fundamental de velamento e desvelamento, na própria existencialidade da vida fática e da finitude. A “atitude teórica neutralizada” (citação *supra*) impede uma tematização do movimento, impede uma tematização da agitação e da perturbação do cotidiano. Isto gera as dificuldades da própria filosofia tradicional <sup>245</sup>.

Em uma análise mais focada em *Ser e tempo*, no § 13, ao tratar sobre o ser-em e o conhecimento do mundo, Heidegger afirma que o estar-em-meio-aos-entes, que é uma modalidade relacionada com a *decaída*, e também relacionada com o conhecimento. O conhecimento da tradição se inicia na constatação de uma deficiência no modo de ocupação do *Dasein* no mundo:

Se perguntarmos, agora, o que é o que se mostra quando o conhecimento mesmo é

<sup>243</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 273-274.

<sup>244</sup> CAPUTO, John D. *Desmitificando Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 77-78.

<sup>245</sup> Cf. CAPUTO: “Ao tomar as coisas pelo seu valor facial, a objetividade filosófica prepara-se para uma decepção. A filosofia tem de pensar cuidadosamente no fato de o ser que escolheu como assunto, enquanto ser em movimento, enquanto Ser do movimento, deixar de ser visível, se encobrir a si mesmo, se retirar do alcance da vista, na realidade, se defender a si mesmo contra o questionar filosófico. No lugar da paz husserliana, da calma correlação entre *noêsis* e *noema*, entre intuição e presença, Heidegger coloca a batalha tempestuosa entre o questionar e a vida auto-recessiva. O cenário da intencionalidade é uma *Kampf*”. (CAPUTO, John D. *Desmitificando Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 78).

fenomenicamente constatado, teremos que afirmar que o conhecimento mesmo se funda de antemão em um já-estar-em-meio-do mundo, que constitui essencialmente o ser do *Dasein*. Este já-estar-em-meio-de não é um mero quedar-se boquiaberto, mirando um ente que não se fizera mais do estar presente. O ser-no-mundo está *absorto* como ocupação no mundo do qual se ocupa. Para que o conhecimento como determinação contemplativa do que está-aí chegue a ser possível, se requer uma prévia deficiência do fazer que se ocupa com o mundo<sup>246</sup>.

Em outras palavras, é necessário um filosofar sobre a deficiência. O conhecimento é acompanhado pela deficiência. É ela que permite um novo engajamento do homem junto aos entes intramundanos e entes úteis. O estar em meio aos entes faz parte da descrição da *decaída*, e a deficiência é a chamatividade de um ente. Por exemplo, o martelo mais pesado é chamatividade de um ente. Isto assinala a passagem possível entre o modo de ser ocupado a uma abertura do mundo enquanto mundo. Ou seja, uma passagem do modo de ser decaído, para um outro modo de ser. Mulhall salienta o caráter da deficiência frente ao conhecimento:

Denominar “conhecimento” um modo deficiente do ser-no-mundo não aumenta em nada acusação de que ser é menos real ou autêntico. Isto implica – como negligenciando ou descansando de uma tarefa – pode proveitosamente ser contrastado com outras espécies de tarefas que envolvem fazer uso de objetos tomados por alto em alguma coisa já feita.<sup>247</sup>

A ausência da *decaída* em um suposto paralelismo com elementos da teoria do conhecimento resulta da própria mudança paradigmática promovida pela fenomenologia hermenêutica de Heidegger. Os modos de ser deficientes não são tematizados por paradigmas, pois, neles, permanece não tematizado o cotidiano da existência humana em seu caráter de “perturbação” e “agitação”.

A deficiência, na relação de saída possível dos modos da ocupação no mundo, mostra o caráter derivado de determinados modos de ser do *Dasein*, entre eles se inclui o conhecimento. Estes modos derivados de ser encontram, também, a denominação de “modos privativos”. Macann refere alguns exemplos destes “modos privativos”:

Modos privativos são um item familiar na análise de Heidegger e são empregados para indicar o caráter derivado do que é assim descrito. O presente-à-mão é uma modificação do prontamente-à-mão. Espaço como um sistema de relações abstratas (ou como um container) e direcionalidade. A concepção ordinária de tempo é um modo privativo da primordial temporalidade. A asserção é um modo privativo do

<sup>246</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 82. (Grifos do autor).

<sup>247</sup> MULHALL, S. *Heidegger and Being and Time*. New York: Routledge, 1996. p. 44.

entendimento hermenêutico<sup>248</sup>.

Os “modos privativos” caracterizam as formas derivadas do ser-no-mundo. Uma crítica foi apresentada por Heidegger através da análise, após *Ser e tempo*, da obra dos principais filósofos da tradição filosófica, desta forma assumindo, o movimento de destruição (*Destruktion*) anunciado em *Ser e tempo*. Neste mesmo sentido, Mulhall mostra que a filosofia de Heidegger provê os elementos necessários para esta crítica da tradição, onde ele enfoca principalmente o conceito de mundo:

[...] E, é claro, o diagnóstico de Heidegger localiza a rota desta inabilidade na mais fundamental fraqueza no modelo cartesiano – sua falha em tomar um registro do fenômeno do mundo. Na sua interpretação inicial do conhecimento humano como uma relação isolada entre duas entidades do presente-à-mão, omite inteiramente este fenômeno [o mundo]; e a consequência irrefutável do ceticismo é, com efeito, uma demonstração que não é possível chegar a um conceito viável de mundo, se alguém começa, com o ponto de partida, de uma demonstração de que o conceito de mundo pode ser *construído*<sup>249</sup>.

O conceito de mundo não pode ser construído, onde o significado da palavra construção carrega consigo uma ação de redescritção, do mundo e isto é uma pretensão da metafísica. O conceito de mundo é a grande novidade do paradigma heideggeriano<sup>250</sup>. A filosofia cartesiana não levou em conta o fenômeno do mundo em sua interpretação do conhecimento humano, e isto, segundo Mulhall, causou os problemas com o ceticismo. O novo paradigma de Heidegger permite a tematização do estar-em-meio-aos-entes no mundo através da *decaída*. Trata-se, então, de um elemento chave para a compreensão de uma absorção do *Dasein* no mundo. O mundo é tematizado, inclusive, em seu sentido ôntico.

A *decaída*, frente a metafísica ocidental, expressa o alcance das formas do encobrimento realizadas nas interpretações entificadoras. O existencial provê uma explicação de base que se propõe em um caráter anterior e condicionante. As interpretações assinaladas em seu modo de ser derivado, principalmente nas formas que assume o conhecimento ao ser tratado na filosofia, muitas vezes formam um dualismo explícito ou subjacente. No livro *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* de 1925, anterior a *Ser e tempo*, a indagação

<sup>248</sup> MACANN, C. Who IS Dasein? Towards an ethics of authenticity. In: \_\_\_\_ (Ed.). **Martin Heidegger – critical assessments**. London: Routledge, 1992. v. IV. p. 214-246.

<sup>249</sup> MULHALL, S. **Heidegger and being and time**. New York: Routledge, 1996. p. 46. (Grifos do autor).

<sup>250</sup> De WAELHENS: “(...) Car la théorie du monde est en réalité un des sommets de la philosophie de Heidegger (et non pas seulement de l’analytique existentielle).” WAELHENS DE, A. **La philosophie de Martin Heidegger**. Louvain: L’Institut Supérieur de Philosophie, 1946. p. 48.

sobre as formas do encobrimento é dividida em várias perguntas:

Como o *Dasein* abre, a si mesmo, no seu mundo, no qual ele já está, a cada vez, num modo de ser determinado, mas não primordialmente cognoscente e não apenas cognoscente? Correlativamente: quais são os modos do encobrimento enquanto modos respectivos do *Dasein* ser em seu mundo, essencialmente já entregue? Qual é, correspondendo a um modo de ser determinado do *Dasein* em seu mundo, a respectiva *amplitude do descobrimento* [*Entdeckbarkeit*]?<sup>251</sup>.

O conhecimento não é, primeiramente, a dimensão aberta do *Dasein* em sua determinação, isto é, no seu caráter de ser. A dimensão primeira do *Dasein* é justamente a relação que ele tem com o ser, onde se instaura a abertura mediante a compreensão de seu ser e dos entes que são. Existem modos de encobrimento que estão implicados nesta relação. Esclarecer e trazer uma estrutura filosófica que permita a interpretação desses modos de encobrimento é uma contribuição da analítica existencial para a meta que se dirige na direção do homem em sua vida fática. Esta contribuição é dada pela *decaída* em um conceito ontológico de movimento. Ela se estabelece como contribuição importante para a investigação dos temas da filosofia, inclusive o conhecimento. Pois esta investigação domina a filosofia na modernidade. A pergunta sobre o papel desempenhado por este existencial pode ser compreendida como uma prova favorável à existencialidade mesma do ente, em detrimento de sua entificação:

Mas a *decaída* no mundo somente se constitui uma “prova” fenomênica *en contra* a existencialidade do *Dasein*, se o *Dasein* se concebe como um eu-sujeito isolado, como um si mesmo pontual, do qual ele se apartaria. Em tal caso, o mundo seria um objeto. A *decaída* no mundo será reinterpretada ontologicamente e convertida em um estar-aí à maneira de um ente intramundano. Diferentemente, se mantemos firmemente que o ser do *Dasein* tem a estrutura do *ser-no-mundo* já mostrada, então, resultará evidente que a *decaída*, enquanto *modo de ser deste ser-em* representa a prova mais elementar *en pro* da existencialidade do *Dasein*.<sup>252</sup>.

A prova mais elementar a favor da existencialidade do ente é a incorporação do cotidiano na análise da vida fática. Esta incorporação é conduzida pela *decaída* como uma forma de acesso da analítica existencial neste âmbito. Ela se constitui uma forma mais apropriada do que o *impessoal* (*Das Man*), que apenas trabalha sobre o si-mesmo cotidiano do *Dasein*. A *decaída* trabalha não apenas com um si-mesmo imediato, mas com o próprio *Dasein* cotidiano, isto com uma articulação ontológica.

<sup>251</sup> HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994a. GA. v. 20. p. 218. (Grifos do autor).

<sup>252</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2. p. 237-238.

Assim, o fato da *decaída* não ser uma prova *en* contra a existencialidade do *Dasein*, mas a favor, demonstra que ela é um elemento indispensável na questão da análise do encobrimento do *Dasein* e um ponto de clivagem possível onde se ligam e se separam diferentes paradigmas filosóficos: de um lado uma interpretação hermenêutico-ontológica de *Ser e tempo* e, de outro lado, as formas interpretativas da metafísica. A realização deste ponto de clivagem está em na incorporação de um cotidiano tematizado. Mas esta tematização, que mostra o movimento de agitação e perturbação da vida fática, somente é possível através dos indícios-formais, são eles que revelam os fenômenos do decair. Isto coloca a “perturbação” e a “agitação” da vida fática no mesmo plano em que está a filosofia e o filosofar, diferente de uma posição teórica pretensamente neutralizada.

## CONCLUSÃO

O estudo da *decaída* foi orientado pelas bases existenciais que se remetem à vida fática do *Dasein*. O estudo visou o encobrimento e o modo de ser de fuga por parte do *Dasein*. A incursão na analítica existencial, sob o direcionamento da *decaída*, explicitou uma relação determinada com a tradição filosófica. Os elementos relativos da tradição filosófica, compreendida por Heidegger como metafísica, foram selecionados a partir da temática do conhecimento. O trabalho com estes elementos seguiu, no entanto, uma direção unilateral: da analítica existencial para a metafísica, e não inversa ou recíproca. Sob a égide desta unilateralidade, analítica existencial e tradição filosófica foram subsumidas como duas formas de interpretações distintas, denominadas respectivamente: a interpretação hermenêutico-ontológica e interpretação metafísica.

A analítica existencial, ao ser exposta, mostrou a sua estrutura prévia de sentido do ser-aí. O ser-aí do *Dasein* está em um mundo, onde o *Dasein* tem, então, a condição essencial de ser-no-mundo. Estar no mundo significa estar arrojado ao mundo em um “Aí” fático. A faticidade do estar arrojado é uma contribuição das descrições específicas do existencial *sentimento de situação*. Além da faticidade, o *Dasein* se compreende como estando arrojado ao mundo, ele se compreende em suas possibilidades a partir de um poder-ser essencial. Esta é a contribuição específica do existencial *compreensão*.

*Compreensão, sentimento de situação e decaída* perfazem a estrutura do *cuidado*. Esta estrutura serviu como ponto de apoio para referir sempre a ligação entre os existenciais ao longo da tese. Com isso, o foco teve um fundo ontológico, pois a referência aglutinadora era sempre o “ser” do *Dasein* no *cuidado*. Esta conformação serviu como forma de adentramento na própria analítica existencial, mostrando uma conexão entre existenciais e

constructos mais específicos. O direcionamento da *decaída*, entretanto, foi auxiliado, no que diz respeito à tradição, pela temática que relaciona encobrimento e conhecimento.

A *decaída* ressaltou o âmbito da cotidianidade. Isto ocorreu quando os elementos principais da *compreensão* e do *sentimento de situação* eram colocados no plano cotidiano. Assim, o ser-aí do *Dasein* mostra um estar arrojado ao mundo no cotidiano, mostra uma faticidade no cotidiano, mostra uma compreensão no cotidiano e um poder-ser. Sempre quando foram vinculados estes elementos ao cotidiano, a *decaída* encontrava uma forma de acesso à análise. As diversas referências aos elementos dos existenciais *sentimento de situação* e *compreensão* foram orientadas pela forma como Heidegger se referia ao conhecimento.

A cotidianidade se tornou a peça chave para distinguir entre as interpretações hermenêutico-ontológica e metafísica. A forma como ela realizou esta distinção foi através do questionamento sobre a ocorrência ou não da tematização do cotidiano. Conclui-se que a interpretação metafísica não tematiza o cotidiano, deixando de fora a análise da vida fática do ser-aí.

A interpretação hermenêutico-ontológica tematiza o cotidiano e as principais estruturas da vida fática do ser-aí (*Da-sein*), isso ocorre na analítica do *Dasein*. Logo, não tematizar o cotidiano é encobrir parte da vida fática, onde o encobrimento é tratado como uma fuga do *Dasein* frente a si mesmo. Aqui se mostra o papel a ser desempenhado e, também, a importância do existencial *decaída*. Este existencial tem o cotidiano como plano temático precípua. Na cotidianidade, a *decaída* mostra que a vida fática do *Dasein* é agitada, que o *Dasein* se movimenta neste cotidiano. A *decaída* se define como uma estrutura existencial de movimento do *Dasein*.

O procedimento metodológico foi manter a *decaída* em seu patamar ontológico-existencial, o que significou relacioná-la, com frequência, ao *cuidado* e aos existenciais. Um outro recurso metodológico foi a exploração do caráter latente da *decaída*, quando Heidegger referia o encobrimento do ser pela tradição filosófica. Esta estratégia trabalhou em um possível paralelismo entre analítica existencial e alguns conceitos clássicos da teoria do conhecimento, a partir dos quais se questionava a posição que a *decaída* assumiria frente ao paralelismo. O paralelismo contemplava apenas os existenciais *compreensão* e *sentimento de situação*, e não a *decaída*. Isto apenas reforçou a estratégia geral, permitindo que a

explicitação do existencial se ampliasse para o contexto mais amplo denominado de metafísica. Este contexto foi inserido no trabalho pela conferência *O que é metafísica?*

O problema de pesquisa, colocado inicialmente na introdução, assumiu a forma de algumas perguntas, todas elas se aglutinando no existencial *decaída*. Estas perguntas agora são recolocadas em busca de suas respostas. Elas eram as seguintes: como o *Dasein* pode produzir uma interpretação entificada do ser? Quais os pressupostos implicados na visão entificada do mundo? Qual é o papel e a importância do cotidiano na tematização filosófica? E o que significa compreender a *decaída* como uma concepção ontológica de movimento? O estudo das respostas a estas questões envolveu um espectro mais largo, que se desdobrou em sete capítulos. A seguir, a síntese das conclusões parciais de cada capítulo:

O primeiro capítulo mostra que o cotidiano é um modo de ser do *Dasein*. Isto significa que cotidiano tem sua tematização dentro da analítica existencial. Esta tematização integra o propósito geral da analítica existencial, que é uma descrição da vida fática do ser-aí através das estruturas que são os existenciais. O cotidiano é tematizado através de uma relação entre estes existenciais na vida fática, onde, de forma específica, a *decaída* é o existencial que assume a tarefa de tratar diretamente desta tematização. Por outro lado, a interpretação metafísica, encobridora do ser, não tematiza o cotidiano. Permitindo assim que um dos existenciais da analítica, a *decaída*, realize também uma passagem possível entre duas interpretações filosóficas: a interpretação hermenêutico-ontológica e a metafísica. Mostrar a possibilidade desta passagem e o entrecruzamento dos conceitos de uma e de outra foi um dos objetivos desta tese.

No segundo capítulo, prepara-se uma compreensão do que significa esta interpretação metafísica através de uma perspectiva unilateral retirada da interpretação hermenêutico-ontológica. Neste capítulo, as construções teóricas da tradição são subsumidas nesta denominação de “metafísica”, e se mostram encobridoras do ser. Isto ocorre na análise do texto *O que é metafísica?* A partir daí, se destacam os elementos que mostram os conteúdos implícitos da *decaída* nos modos de encobrimento da tradição. O principal deste capítulo foi a contribuição de uma demarcação clara entre as duas formas de interpretação, e, para isto, o papel do cotidiano foi importante, pois, a partir de sua tematização ou não tematização, se estabelece a fronteira entre as duas interpretações.

O terceiro capítulo trabalha o adentramento da temática do cotidiano na analítica existencial. Para realizar este intento, tomam-se os seus conceitos fundamentais, mediante os

existenciais e condições fundamentais do *Dasein*. Entre estas condições, se destacou o ser-em como parte do ser-no-mundo. E, a partir do ser-em, a temática do conhecimento se consolidou como um segundo fio condutor geral da tese, o primeiro era a cotidianidade já no primeiro capítulo.

Neste terceiro capítulo, investiga-se a posição do conhecimento, a partir da perspectiva da interpretação hermenêutico-ontológica. O conhecimento é demonstrado como um modo de ser do *Dasein*, mas, assim, é compreendido como um modo não fundamental do ser-no-mundo. Parte desta resposta foi obtida com o auxílio do curso de 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Correlativamente, a análise baseada em *Ser e tempo* se encaminhou aos principais existenciais do *cuidado*: *sentimento de situação* e *compreensão*, onde o conhecimento manteve o mesmo caráter de ser um modo do ser-em.

O quarto capítulo analisa os existenciais *sentimento de situação* e *compreensão* nas suas relações com a *decaída*, sob a tematização do cotidiano e do conhecimento. O capítulo trabalha a possibilidade de um paralelismo entre analítica existencial e a forma como o conhecimento é compreendido em uma estrutura dual dentro da interpretação metafísica. Este paralelismo concretiza a temática do conhecimento como um dos fios condutores dentro da tese. O capítulo termina com uma apresentação inicial da própria *decaída*.

O quinto capítulo se detém na análise centrada na *decaída*. O capítulo analisa às suas formulações anteriores em uma obra antecedente a *Ser e tempo*, *Prolegômenos ao conceito de história do tempo*, de 1921-22. Neste texto do início da década de 20, a *decaída* surge em sua forma antecessora da *Ruinanz*. O capítulo mostra a importância metodológica que possuem os indícios-formais. Destaca-se na *Ruinanz* o tratamento da agitação enquanto movimento da vida fática. Em *Ser e tempo*, este movimento será trabalhado pela *decaída* na forma de fuga do *Dasein* frente a si mesmo, isto é, frente ao seu estar arrojado ao mundo, ao seu caráter de ser. O movimento é, então, um movimento de fuga como ocupação no mundo, isto é descrito nos diferentes indícios-formais. O capítulo apresenta as divisões internas, nas quais a *decaída* se expressa. Elas são: o *Falatório*, a *Curiosidade* e a *Ambigüidade*, e junto a cada uma há formas mais específicas como: a *tentação*, a *tranquilização* e a *alienação*.

O sexto capítulo explora os existenciais *compreensão* e *sentimento de situação*, e o tema do paralelismo com a tradição, através da temática do conhecimento, é de novo ressaltado. O capítulo mostra que as relações entre os três existenciais não podem ser tomadas

isoladamente, e isto determina uma posição frente à *decaída* – o paralelismo sobre as conseqüências da inserção ou não da *decaída*. Estas correspondem exatamente a uma tematização ou não do cotidiano. Estas conseqüências se voltam para a tradição filosófica como um efeito limitador. A metafísica se mostra limitada dentro do paralelismo, pois não se detém no cotidiano. E, também, uma compreensão superestimada da analítica existencial, com relação aos seus principais existenciais: *compreensão e sentimento de situação*, se mostra limitada pela *decaída*. O resultado da ausência da *decaída* no paralelismo será explorado no capítulo seguinte.

A explicação mais específica da não identificação na teoria do conhecimento de um equivalente ao existencial *decaída*, isto é, a explicação da ausência, remete aos modos do “Como” intrínsecos à teoria do conhecimento. A teoria do conhecimento se movimenta no encobrimento da pergunta pelo ser em um “Como” que é um indício-formal da vida fática. As formas desse “Como” podem ser exemplificadas na relação sujeito e objeto ou pelo discurso enunciativo. A expressão deste “Como” está na própria *decaída*, enquanto indício-formal de fuga do *Dasein*.

O sétimo capítulo se dedica a encontrar uma forma de como o conhecimento poderia ser tematizado com a inclusão da *decaída*. A interpretação hermenêutico-ontológica possui um caráter de prioridade condicionante. A conclusão é que a *decaída* pode servir como um ponto de passagem ou de clivagem entre diferentes propostas filosóficas. Ela é uma forma da analítica existencial alcançar a cotidianidade, e, nisto também, de alcançar uma crítica da tradição, oferecendo uma porta de entrada e de saída.

Diante desse quadro geral montado por cada capítulo, é possível responder os questionamentos antes colocados e alcançar as seguintes conclusões. A forma de apresentar será através da pergunta e sua resposta.

Como o *Dasein* pode produzir uma interpretação entificada do ser? O *Dasein* produz uma interpretação entificada do ser em função de sua não tematização do cotidiano. Esta tematização é complexa, pois envolve recursos metodológicos específicos, como os indícios-formais e a forma recursiva da fenomenologia, a qual faz com que ela se volte para si mesma. A tematização implica também a hermenêutica e a aceitação de uma circularidade na argumentação. Dentro da interpretação entificada do ser está a compreensão da existência como problema e, a partir desta compreensão, o movimento de fuga do *Dasein* em meio aos

entes. O *Dasein* foge para os entes, trocando o ser pelo ente e assim gerando uma determinada interpretação entificada.

Quais os pressupostos implicados na visão entificada do mundo? Os pressupostos implicados são a concepção do mundo como uma realidade, o mundo como exterioridade espacial, na qual os entes são um mero comparecimento de coisas ou objetos. Estes pressupostos se desenvolvem em detrimento da compreensão do *Dasein* como um ser-no-mundo. Eles estão dentro do desenvolvimento de algumas temáticas do conhecimento, as quais se afastam da fenomenologia hermenêutica do conhecimento. A tese buscou apenas sinalizar esta possibilidade de uma fenomenologia do conhecimento, sem propriamente elaborá-la, pois isto seria aumentar o alcance do que foi proposto: uma explicitação da *decaída*.

Qual é papel e a importância do cotidiano na tematização filosófica? A importância do cotidiano é decisiva. A sua tematização determina o direcionamento de uma interpretação filosófica. A tematização do cotidiano também é complexa. Ela envolve, na interpretação hermenêutico-ontológica, a indeterminação dos estados de ânimo no sentimento de situação, as possibilidades de ser no projeto, no poder-ser na compreensão. Ela envolve uma relação própria ou imprópria do *Dasein* frente ao seu estar arrojado ao mundo, a faticidade. A tematização do cotidiano é a forma da interpretação hermenêutico-ontológica tentar abranger o todo da vida fática do *Dasein*. A forma mais explícita dessa tentativa é a elaboração do existencial *decaída*.

O que significa compreender a *decaída* como uma concepção ontológica de movimento? A *decaída* é denominada de estrutura de mobilidade (movimento) do *Dasein*. O movimento ocorre no cotidiano, este é um plano ôntico e não um plano ontológico. O movimento é tematizado pela *decaída*, ela mesma é uma estrutura ontológico-existencial do *Dasein*. Então, como a *decaída* tematiza o movimento que ocorre no plano ôntico e não no ontológico? Através de seus indícios-formais, o mesmo faz o *sentimento de situação* com os estados de ânimo e a *compreensão* com as possibilidades de ser do *Dasein*. Todos eles são indícios-formais da existência, são sinalizações da existência. A *decaída* possui seis divisões específicas que se constituem indícios-formais da existência imprópria e inautêntica.

O mover da vida fática é o mover-se na *decaída*. Isto não significa que o mover se dá na temporalidade do *Dasein*, tal como esta é tratada na segunda seção de *Ser e tempo*. Embora

o movimento nos conduza à idéia de tempo, o mover está especificado nas formas internas da *decaída* e não na temporalidade do *Dasein*. O que se move na temporalidade são as estruturas ontológicas como os existenciais: *cuidado*, *decaída*, *compreensão*, *sentimento de situação*, *angústia*, etc. A temporalidade do *Dasein* se constitui um horizonte de sentido, onde se movem estas estruturas ontológicas. Mas o movimento que é tratado internamente à *decaída* é um movimento de agitação e fuga na vida fática. É um movimento relacionado com o estar-em-meio-aos-entes. A *decaída* é uma forma ontológica desse movimento que se relaciona com o horizonte da temporalidade e os demais existenciais. Mas às suas divisões específicas são a forma ôntica desse movimento, relacionadas com o ser-aí cotidiano no estar-em-meio-aos-entes. A temporalidade está relacionada com a finitude do *Dasein*, e isto é decisivo: a finitude é mais profunda que o movimento da vida fática.

Então, o que significa movimento na vida fática? O que a *decaída* trata? O que se move afinal? A vida fática se move através das diferentes estruturas da *decaída*, passando de uma estrutura para a outra em agitação de fuga. A vida fática não é um ponto de partida tranqüilo e calmo, ao contrário, a vida fática é um espaço de agitação e fuga. A *decaída*, através de suas estruturas, mostra este movimento de agitação. Ontologicamente, todas estas estruturas estão referidas à *decaída*, e esta ao *cuidado*. Mas o tratamento do movimento se refere aos entes, ao ôntico. Esta é a resposta da pergunta sobre qual é a estrutura da *decaída*, enquanto um conceito ontológico de movimento.

Finalmente, o trabalho desenvolvido nesta tese buscou não esgotar o tema da *decaída*, mas, ao contrário, buscou demonstrar que este existencial deve ser considerado um elemento importante na pesquisa da filosofia de Heidegger. A explicitação visou destacar um campo ainda pouco explorado que trata, precisamente, da queda do *Dasein*. Esperamos ter mostrado as implicações contidas neste campo e sedimentado os primeiros esforços para esclarecer uma amplitude ainda latente em relação à *decaída* do *Dasein*.

## REFERÊNCIAS

### Obras de Heidegger:

- HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 2.
- \_\_\_\_\_. **Holzwege**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA. v. 5.
- \_\_\_\_\_. **Frühe Schriften**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. GA. v. 1.
- \_\_\_\_\_. **Kant und Das Problem der Metaphysik**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. GA. v. 3.
- \_\_\_\_\_. **Platon: Sophistes** (Wintersemester 1924/1925) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992. GA. v. 19.
- \_\_\_\_\_. **Einführung in die Phänomenologische Forschung**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994. GA. v. 17.
- \_\_\_\_\_. **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994a. GA. v. 20.
- \_\_\_\_\_. **Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die Phänomenologische Forschung**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994b. GA. v. 61.
- \_\_\_\_\_. **Nietzsche II**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996. GA. v. 6.2.

### Traduções Consultadas

- HEIDEGGER, Martin. **Ser y tiempo**. Santiago do Chile: Editorial Universitaria, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie**. Traduit par Jean-François

Courtine). Paris: Gallimard, [s.d.].

\_\_\_\_\_. A época da imagem do mundo. In: SCHNEIDER, P. R. **O outro pensar – sobre o que significa pensar? e a época da imagem do mundo, de Heidegger**. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2005. \_\_\_\_\_. **Nietzsche – metafísica e niilismo**. Tradução Paulo Rui Schneider. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. Tradução de Marco Antonio Casa Nova.

\_\_\_\_\_. Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Sobre o humanismo**. Tradução de Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

\_\_\_\_\_. Heidegger e a política. O caso de 1933. – entrevista-testamento. In: LEÃO, E. C. et al. **Martin Heidegger**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro, 1967.

#### **Obras de Outros Autores:**

AGAMBEN, G. **A linguagem e a morte – um seminário sobre o lugar da negatividade**. Belo Horizonte: Editora da UFRMG, 2006.

BEAUFRET, J. **Introdução às filosofia da existência**. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

CAPUTO, John D. **Desmitificando Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

CORETH, E. **Questões fundamentais de hermenêutica**. São Paulo: EPU, 1973.

DOWELL Mc, J. A. **A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger**. São Paulo: Loyola, 1993.

DREYFUS, H. **Being-in-the-world**. London: The MIT Press, 1991.

GADAMER, H-G. **O caráter oculto da saúde**. Petrópolis: Vozes, 2005.

GREISCH, J. **Ontologie et temporalité – esquisse d’une interprétation intégrale de Sein und Zeit**. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

GUIGNON, C. **Heidegger and the problem of knowledge**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983.

HEBECHE, L. **O escândalo de Cristo: ensaio sobre Heidegger e São Paulo**. Ijuí: UNIJUÍ, 2005.

KISIEL, T. **The genesis of Heidegger’s Being e Time**. Berkeley: University of California Press, 1995.

LEVINAS, E. **Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget,

1997.

MACANN, C. Who IS Dasein? Towards an ethics of authenticity. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). **Martin Heidegger – Critical Assessments**. London: Routledge, 1992. v. IV. p. 214-246.

MACHADO, J. A. T. **Os indícios de Deus no homem: uma abordagem a partir do método fenomenológico de Martin Heidegger**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

MULHALL, S. **Heidegger and Being and Time**. New York: Routledge, 1996.

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

RICHARDSON, W. **Heidegger – Through phenomenology to thought**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1963.

STEIN. E. **Seis estudos sobre “Ser e tempo”**. Petrópolis: Vozes, 1990.

\_\_\_\_\_. **A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano**. 3. ed. Porto Alegre: Movimento, 1991.

\_\_\_\_\_. **Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de *Sein und Zeit***. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. **Diferença e metafísica – ensaios sobre a desconstrução**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

\_\_\_\_\_. **Compreensão e finitude – estrutura e movimento da interrogação heideggeriana**. Ijuí: UNIJUÍ, 2001.

\_\_\_\_\_. **Pensar é pensar a diferença – filosofia e conhecimento empírico**. Ijuí: UNIJUÍ, 2002.

\_\_\_\_\_. **Exercícios de fenomenologia – limites de um paradigma**. Ijuí: UNIJUÍ, 2004.

\_\_\_\_\_. **Mundo vivido – das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

TAMINIAUX, J. **Leituras da ontologia fundamental – ensaios sobre Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

VEIGA, I. S. Existência e cotidiano: um estudo a partir de *Ser e tempo*. **Conjectura – Filosofia e Educação**, Caxias do Sul, v. 8, n. 1, p. 57-72, jan.-dez. 2003.

WAEHENS DE, A. **La philosophie de Martin Heidegger**. Louvain: L’Institut Supérieur de Philosophie, 1946.

## BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ARENHART, L. O. **Ser no mundo e consciência-de-si – uma leitura dos escritos fenomenológicos de Martin Heidegger a partir de um conceito filosófico-analítico plausível de consciência-de-si imediata.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

BERTI, E. **Aristóteles no século XX.** São Paulo: Loyola, 1997.

DUBOIS, C. **Heidegger: introdução a uma leitura.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

FERRY, L.; RENAULT, A. **Heidegger y los modernos.** Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós, 2001.

FERRY, L.; RENAULT, A. **Heidegger y los modernos.** Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós, 2001.

FIGAL, G. **Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

\_\_\_\_\_. **Zur Einführung.** Hamburg: Junius Verlag, 2003.

DOWELL Mc, J. **Mente e mundo.** Aparecida: Idéia e Letras, 2005.

RICOEUR, P. **Interpretação e ideologias.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

RORTY, R. **A filosofia e o espelho da natureza.** Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988.

VAN PEURSEN, C. A. **Orientación filosófica – introducción a su problemática.** Barcelona: Herder, 1975.



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ITAMAR SOARES VEIGA

***A DECAÍDA EM SER E TEMPO:***  
**EXPLICITAÇÃO DE UM EXISTENCIAL ESQUECIDO**

Porto Alegre

2007