



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

GABRIEL BONESI FERREIRA

**SOBRE O *DASEIN*:**  
**UMA CRÍTICA DE HEIDEGGER AO CONCEITO DE SUJEITO**

---

Londrina  
2017

GABRIEL BONESI FERREIRA

**SOBRE O *DASEIN*:**  
**UMA CRÍTICA DE HEIDEGGER AO CONCEITO DE SUJEITO**

Dissertação de mestrado apresentada à banca de qualificação como requisito parcial à obtenção do título de mestre em filosofia pela Universidade Estadual de Londrina.

Orientador: Prof. Dr. Eder Soares Santos.

Londrina  
2017

### **Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**

F383s Ferreira, Gabriel Bonesi.  
Sobre o Dasein : uma crítica de Heidegger ao conceito de sujeito / Gabriel Bonesi  
Ferreira. - Londrina, 2017.  
95 f.: il.

Orientador: Eder Soares Santos.  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de  
Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2017.  
Inclui bibliografia.

1. Heidegger, Martin, 1889-1976 - Crítica e interpretação - Teses. 2. Ser (Filosofia)  
- Teses. 3. Sujeito (Filosofia) - Teses. 4. Ontologia - Teses. I. Santos, Eder Soares. II.  
Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 111

GABRIEL BONESI FERREIRA

**SOBRE O *DASEIN*:**

**UMA CRÍTICA DE HEIDEGGER AO CONCEITO DE SUJEITO**

Dissertação de mestrado apresentada à banca de qualificação como requisito parcial à obtenção do título de mestre em filosofia pela Universidade Estadual de Londrina.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientador: Prof. Dr. Eder Soares Santos  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Ferreira  
Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP

---

Prof. Dr. Giovanni Jan Giubilato  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 10 de dezembro de 2017.



## **AGRADECIMENTOS**

À minha amada esposa, Mayara, com quem compartilho a vida, em suas alegrias e adversidades, e por quem tenho profunda admiração, amor e carinho. À minha filha, Catarina, que nos agracia com sua existência e que atualizou a minha própria existência.

Aos meus pais, Carlos e Soraya, pelo apoio e dedicação com a minha formação de vida pessoal e acadêmica. Aos meus irmãos e aos familiares que participam e participaram da minha vida.

Aos colegas do mestrado com quem dividi as angústias desse processo.

Devo também sinceros agradecimentos ao meu orientador, Prof. Eder Soares Santos, pelo companheirismo e pela sempre atenta orientação. Suas indicações e direcionamentos foram cruciais em meus estudos de Heidegger e na própria construção e escrita desta dissertação. Aos professores Américo Grisotto, José Fernandes Weber e Marcos Nalli, cujas aulas me estimularam em minha formação filosófica. À professora e amiga Maria Cristina Müller, pela motivação e carinho que tem por mim e por minha família. Aos demais professores e professoras do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, que foram fundamentais, desde a graduação, à minha formação. Ao Programa de Pós-Graduação de Filosofia da UEL, que me oportunizou este trabalho. À Universidade Estadual de Londrina, que permaneça pública e livre mesmo em tempos de dificuldades. Agradeço também à banca examinadora.

Agradeço a todos pela amizade e pelo apoio ao longo desta jornada.

FERREIRA, Gabriel Bonesi. *Sobre o Dasein*: uma crítica de Heidegger ao conceito de sujeito. 2018. 95 f. Dissertação. (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2018.

## RESUMO

A presente dissertação investiga a definição do ente humano como *Dasein* na obra *Ser e Tempo*, de Heidegger, em oposição ao conceito de sujeito moderno. Também se propõe a verificar se, ou em que medida, o conceito de *Dasein* contrapõe o conceito de sujeito moderno. O conceito de sujeito utilizado para definir o homem surge na modernidade. Sua cunhagem traz consigo outros elementos que marcam essencialmente a modernidade, como a separação entre homem e mundo ou sujeito e objeto, o sujeito como o ente detentor de conhecimento e capaz de inferir verdade sobre mundo, a verdade identificada como certeza, entre outros. Assim, este trabalho analisa os principais elementos do conceito de sujeito na obra de Descartes, que é visto por Heidegger como o pensador que inaugura o conceito de sujeito. Em seguida, apresenta as principais críticas de Heidegger ao conceito de sujeito cartesiano. Primeiramente, é analisada a crítica elaborada na obra *Ser e Tempo*, na qual Heidegger afirma que há uma confusão entre ser e ente, bem como a suposição do sentido do ser como substancialidade que não é satisfatoriamente justificada. Em seguida, é trabalhada a interpretação exposta na obra *Nietzsche*, em que Heidegger apresenta uma interpretação representativa do *cogito* cartesiano e afirma que o sujeito é colocado como fundamento de toda a representação e passa a exercer domínio sobre o mundo. Por fim, há a análise do conceito de *Dasein* na perspectiva da analítica existencial em *Ser e Tempo*, em que são apresentados os principais conceitos que envolvem o modo de ser do *Dasein*, como ser-no-mundo, decadente, com abertura à propriedade, entre outros. Intenciona-se, assim, investigar se o conceito de *Dasein* é suficiente para superar ou, no vocábulo de *Ser e Tempo*, destruir a concepção de sujeito moderna.

**Palavras-chave:** Heidegger. Ontologia. Ser. *Dasein*. Sujeito. Mundo.

FERREIRA, Gabriel Bonesi. **About the *Dasein***: Heidegger's critique on the concept of subject. 2018. 95 p. Dissertation. (Master's degree in Philosophy) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2018.

## ABSTRACT

This dissertation intends to investigate the definition of the human entity as *Dasein* in Heidegger's work in *Being and Time* as opposed to the concept of modern subject, as if, or to what extent, the concept of *Dasein* counters the notion of the modern subject. The concept of subject to define man occurs in modernity. It's creation brought other elements that essentially marked modernity as the separation between man and the world or subject and object, the subject as the detainer entity of knowledge e able to imply truth over the world, the truth identified as certainty, among others. We attempt to analyse the main elements of the concept of subject in Descartes's work, which is seen by Heidegger as the inaugural thinker of the concept of subject. Thereon, Heidegger's main critiques on the Cartesian subject will be presented. Firstly, we'll analyze the critique formulated in the work *Being and Time*, in which Heidegger acknowledges there is a confusion between *being* and *entity*, as well as the assumption that the sense of being as substantiality, which is never well justified. Next, we'll work the interpretation exposed in the work *Nietzsche*, in which Heidegger presents a representative version of the cartesian *cogito* and declares that the subject is build as a grounding of all representation and starts exercising domain over the world. Lastly, we'll analyze the concept of *Dasein* in the existential analytics perspective in *Being and Time* in which are presented the main concepts that involves the way of being of the *Dasein*, as a being-in-the-world, decaying, with openness to property, among others. We try, by doing so, to investigate if the concept of *Dasein* is enough to overcome or, in the vocabulary of *Being and Time*, destroy the modern subject concept.

**Keywords:** Heidegger. Ontology. Being. *Dasein*. Subject. World.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>1      DESCARTES E O SUJEITO MODERNO</b> .....	12
1.1    A DÚVIDA METÓDICA E OS FUNDAMENTOS PARA O <i>COGITO</i> .....	12
1.2    O <i>COGITO</i> E A JUSTIFICAÇÃO DE SI PRÓPRIO .....	13
1.3    SUJEITO E MUNDO A PARTIR DA ACEPTÃO DO <i>COGITO</i> .....	15
1.4    SUBSTÂNCIA INFINITA: A PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS, SUPERAÇÃO DO SOLIPSISMO DO <i>COGITO</i> E FUNDAMENTO DA CERTEZA DO MUNDO .....	19
<b>2      A INTERPRETAÇÃO DE HEIDEGGER ACERCA DO SUJEITO MODERNO</b> .....	24
2.1    INTERPRETAÇÃO APRESENTADA EM <i>SER E TEMPO</i> .....	24
2.2    INTERPRETAÇÃO APRESENTADA EM <i>NIETZSCHE</i> .....	29
2.2.1  O <i>cogito</i> como <i>cogito me cogitare</i> .....	31
2.2.2 <i>Ego cogito, ergo sum: cogito sum</i> .....	36
2.3    COMENTÁRIOS SOBRE A INTERPRETAÇÃO REPRESENTATIVA DE HEIDEGGER DO COGITO .....	40
<b>3      DASEIN E SUJEITO NA PERSPECTIVA DA ANALÍTICA EXISTENCIAL</b> .....	46
3.1    O <i>DASEIN</i> E A QUESTÃO DO SENTIDO DO SER.....	46
3.2 <i>DASEIN</i> E SER-SI-MESMO .....	49
3.3 <i>DASEIN</i> E SER-NO-MUNDO .....	50
3.4    EM-UM-MUNDO E SER-COM: MUNDO, INSTRUMENTALIDADE E CO-PRESENÇA.....	51
3.5    O ENTE QUE SEMPRE SE É: O IMPESSOAL .....	55
3.6    SER-EM COMO TAL: ESTAR-LANÇADO, PROJETO E ABERTURA .....	57
3.7    O MODO DE SER NA COTIDIANIDADE MEDIANA EM RELAÇÃO AO <i>DASEIN</i> .....	60
3.8    DIFERENÇA ONTOLÓGICA .....	65
3.9    ANGÚSTIA ENQUANTO ESTRANHEZA E LIBERDADE.....	70
3.10   CUIDADO ENQUANTO INTEIREZA E ABERTURA.....	74
3.11   MORTE ENQUANTO FINITUDE E INDIVIDUALIZAÇÃO .....	76

3.12	O CUIDADO ENQUANTO FUNDAMENTO DE SI-MESMO.....	81
3.13	SER SUJEITO E SER <i>DASEIN</i> NA PERSPECTIVA DA ANALÍTICA EXISTENCIAL.....	84
	<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>88</b>
	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>93</b>

## INTRODUÇÃO

As definições dadas ao ente que somos são diversas, seja em cunhagem filosófica, biológica, teológica ou sociológica, entre outras. Os diversos conceitos servem também a propósitos distintos, como compreender biologicamente o que somos, investigar como esse ente pode ser dotado de direitos, explicitar ou compreender nossa relação com o mundo, etc. As concepções que visam a definir ou compreender esse ente expressam consigo uma história e um contexto em suas variadas formulações. Do ponto de vista filosófico, a busca de compreender o que é ou quem é o ente humano pode trazer consigo diversos questionamentos e proposições que se relacionam com o si-próprio, com os outros e o mundo. Assim, ao adotarmos uma posição acerca do que ou quem somos e da forma como se dá nossa relação para com e no mundo, apontamos aí, de algum modo, para a questão do existir.

O conceito de sujeito para designar o ente que somos tem sua origem mais marcada na modernidade e serve a propósitos específicos, sendo capaz de possibilitar ou explicar uma nova relação com o mundo, com os outros, com as coisas e com a concepção ontológica de ser, diferentemente da relação estabelecida no período antigo e medievo. Pensar o ente humano como sujeito revela, em especial, o sujeito em relação ao conhecimento, bem como o desenvolvimento da ciência moderna como capaz de explicar o mundo.

No presente trabalho, buscamos analisar se, ou em que medida, o conceito de *Dasein* apresentado por Heidegger em *Ser e Tempo* contrapõe ou realmente supera o conceito de sujeito moderno. Segundo Heidegger, o conceito de sujeito foi necessário ao desenvolvimento científico e ao abandono da visão disseminada no período antigo e medievo, fazendo surgir uma nova forma de o ente humano relacionar-se com o mundo e com si próprio. Na modernidade, teria sido estabelecida uma nova base metafísica na qual o fundamento da própria metafísica, do conhecimento e do mundo estaria assentado no ente humano que aparece nessa relação como sujeito, sendo este tomado como o ente que subjaz a todo conhecimento e fundamento de si próprio e do mundo. Heidegger, na analítica existencial de *Ser e Tempo*, apresenta o conceito *Dasein* como uma resposta distinta a essas posições.

O desenvolvimento de uma resposta ao *quem* do ente humano não é uma tarefa isolada, mas exige uma confluência de outros conceitos que são causa e/ou consequência da definição. Por exemplo, com o desenvolvimento da ciência na modernidade, instaura-se a necessidade da reformulação do conceito de verdade. A verdade passa a significar certeza, e o

ente humano ganha acento em relação ao conhecimento e à sua capacidade de domínio sobre si e sobre o mundo, tornando-se o fundamento principal da verdade. Por outro lado, Heidegger tenta resgatar o conceito “originário” de verdade enquanto *alétheia*, como o jogo de ocultamento e desocultamento. Assim, a definição metafísica ou ontológica do ente humano acaba relacionando-se com uma conceituação do conhecimento, da verdade, do mundo, da representação, etc.

No desenvolvimento da problemática proposta, será apresentada a crítica heideggeriana ao conceito moderno de sujeito. Para isso, inicialmente será trabalhado o conceito de sujeito elaborado por Descartes, bem como o método de justificação de si e do mundo e a relação de sujeito e mundo, a partir da análise de algumas de suas obras, em especial as *Meditações sobre Filosofia Primeira* e *Princípios da Filosofia*, e de comentadores sobre o tema. A opção por Descartes em detrimento de outros filósofos da modernidade segue o caminho da crítica de Heidegger, que vê Descartes como aquele que inaugurou as bases da metafísica moderna e da própria noção de sujeito moderno.

Em seguida, no segundo capítulo, será retratada a crítica de Heidegger ao conceito de sujeito nas obras *Ser e Tempo* e *Nietzsche*. Heidegger direciona sua crítica ao conceito de mundo em Descartes, ao ser da substância como substancialidade, bem como dá uma interpretação representativa ao *cogito* cartesiano. Por fim, serão apresentados breves comentários acerca da interpretação de Heidegger à própria obra de Descartes.

No terceiro capítulo, a análise se deterá no conceito de *Dasein*, de Heidegger, na perspectiva da analítica existencial em *Ser e Tempo*. Nessa exposição, o principal objetivo será apresentar os conceitos centrais e os momentos constitutivos do *Dasein*, levando em conta a exposição prévia sobre o sujeito moderno. O conceito de *Dasein* é construído em *Ser e Tempo* como uma via de acesso à questão sobre o sentido do ser, que seria o questionamento principal da obra, mas, na analítica existencial, há um enfrentamento e a construção de uma nova forma, bastante distinta do sujeito moderno, de se pensar o ente humano. Assim, os temas abordados serão, entre outros: a relação do *Dasein* com o mundo, com os entes simplesmente dados e com outros entes que existem sob o modo de ser *Dasein*; a maneira como se dá a compreensão do *Dasein*; e o fundamento de si-mesmo.

A partir da exposição do terceiro capítulo, será possível constatar que a formulação do *Dasein* representa uma forte ruptura com o sujeito da modernidade e estremece as bases de fundamentação do ente humano como sujeito. Entretanto, há uma questão a ser feita: o

conceito de *Dasein* heideggeriano é suficiente para reformular o modo pelo qual o ente humano é definido em contraposição ao sujeito moderno? Ou seja, Heidegger consegue promover a destruição (*Destruktion*) do conceito de sujeito moderno a partir do conceito de *Dasein*, instaurando novas bases ontológicas para o ser, o homem e o mundo?

## 1 DESCARTES E O SUJEITO MODERNO

### 1.1 A DÚVIDA METÓDICA E OS FUNDAMENTOS PARA O *COGITO*

Descartes é um filósofo de extrema relevância na tradição filosófica, tido como um dos principais filósofos da modernidade. Para compreender a crítica de Heidegger à noção de sujeito e subjetividade elaborada pela tradição, é necessário que se retome, ainda que de forma breve, a filosofia de Descartes.

O conceito de sujeito na filosofia cartesiana aparece fundamentado na proposição *cogito ergo sum*, que expressa e instaura uma certeza inabalável quanto à indubitabilidade dessa evidência, podendo então o si próprio, o mundo e a verdade aparecerem alicerçados como possíveis ou verossímeis, de forma que será o conceito de Deus, que se mostra como a ideia mais perfeita, que acabará por garanti-los. A dúvida metódica, inserida no esquema explicativo de Descartes, pretende colocar todas as opiniões ou proposições tidas como certas em dúvida, com o fim de encontrar um fundamento que seja inabalável para todo o conhecimento.

Na Primeira Meditação da obra *Meditações sobre Filosofia Primeira*, também denominada *Meditações Metafísicas*, Descartes discorre sobre o papel da dúvida metódica e sobre como tudo que é tido como certo pode ser colocado em dúvida. Nesse capítulo, os sentidos ou os dados dos sentidos são questionados e tornam-se impróprios para fundamentar qualquer conhecimento indubitável. Por exemplo, muitas vezes quando sonhamos, acreditamos que o que se passa no sonho realmente nos acontece, ou seja, as imagens geradas nos sonhos aparentam ser as mesmas que obtemos pelos dados dos sentidos quando estamos despertos; por isso, haveria sempre uma incerteza sobre o que captamos como imagem, se esta é proveniente dos sonhos ou dos sentidos (Cf. DESCARTES, 2004, p. 25). Ele questiona também as verdades matemáticas, quando supõe a existência de um gênio maligno que empreenderia esforço constante para nos enganar o tempo todo, a ponto de tornar impossível a verificabilidade de um cálculo ou uma fórmula matemática; por exemplo, seria como pensar que a soma de  $2 + 2$  é igual a 10, pois a resposta 4 seria uma ficção do gênio maligno. A saída apontada por Descartes indica a existência do pensamento e, se há pensamento, há existência. Vale destacar este trecho de *Meditações*:

Mas há um enganador, não sei quem, sumamente poderoso, sumamente astucioso que, por indústria, sempre me engana. Não há dúvida, portanto, de que eu, eu sou, também se me engana: que me engane enquanto possa, nunca poderá fazer, porém, que eu nada seja enquanto eu pensar que sou algo. De sorte que, depois de ponderar e examinar cuidadosamente as todas as coisas, é preciso estabelecer, finalmente, que este enunciado eu, eu sou, eu, eu existo é necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente (DESCARTES, 2004, p. 45).

Mas não se trata de apenas comprovar a existência das coisas. A conclusão de que pensar pressupõe a existência como uma sentença inabalável gera outras consequências, colocando em evidência outros aspectos que compõem o conceito de sujeito em Descartes, conforme exploraremos a seguir. Não pretendemos apresentar minuciosamente todos os argumentos do método da dúvida metódica, mas apenas fazer uma breve explanação para o que realmente nos interessa neste trabalho: a conclusão de Descartes e a célebre proposição “penso, logo existo”, utilizada para a fuga da total incerteza, que revela uma nova modulação da questão do sujeito na filosofia.

Com a dúvida metódica e o conceito de *cogito*, é acentuada a divisão entre corpo e mente, mente e mundo, sujeito e objeto. As consequências do “penso, logo existo” são diversas e importantíssimas para a formulação da ideia do “eu” ou sujeito em Descartes. Analisemos, assim, dois aspectos do *cogito* de Descartes: um primeiro é a utilização do *cogito* como fundamento de si para si, de forma que traz a si a experiência imediata do pensar, do existir e de si mesmo; e num segundo desdobramento será abordada a superação do solipsismo após a certeza de si para si, pois a certeza de si e do pensamento permite que se evidencie a existência de ideias no pensamento, a realidade objetiva dessas ideias, bem como indica a realidade exterior ao pensamento e, com isso, o fundamento do mundo, do corpo e das ideias claras e distintas.

## 1.2 O *COGITO* E A JUSTIFICAÇÃO DE SI PRÓPRIO

Para analisar os desdobramentos do *cogito*, primeiro verificamos que o papel da dúvida metódica é a busca da verdade ou mesmo da possibilidade da verdade; a dúvida é o caminho pelo qual o sujeito conseguirá instaurar exclusivamente a partir de si e para si o sentido, depois de superadas as dúvidas e os enganos dos sentidos, da razão, etc. Outra observação a ser feita é que no *Discurso do Método* Descartes formula a proposição como “penso, logo existo” (*cogito ergo sum*) (Cf. DESCARTES, 2001, p. 39), já nas *Meditações* a

proposição é formulada como “eu sou, eu existo” (*ego sum, ego existo*) (Cf. DESCARTES, 2004, p. 44). A supressão da conjunção “logo” parece indicar o fato de que o pensar não funda o existir ou o sujeito, mas que o sujeito e o pensar são conceitos indissociáveis, sempre um relacionado ao outro, de forma que pensar é um ato do sujeito, mas traz ao sujeito a consciência de si; então, o ato de pensar permite e garante o fundamento de si para si. Segundo Zanette:

Para Descartes, o sujeito é autoposição de si, na medida em que o ato de pensar e o sujeito do ato são um e o mesmo. O ato de pensar só existe por haver o sujeito. Não ocorre que o ato funda o sujeito, mas é o sujeito que é agente do ato, e o ato, por sua vez, existe ligado e acompanhando a consciência de si do sujeito. Daí nasce a noção de *consciência de si* cartesiana, que é ligada de forma indissolúvel à noção de *percepção consciente*. Mesmo que implicitamente, sempre a consciência de si aparece no momento mesmo em que um conteúdo é disposto pelo eu. A consciência de si implica a percepção de que todo ato de pensar carrega algum conteúdo, e esse conteúdo, por sua vez, depende do sujeito que o percebe de forma consciente e significativa (ZANETTE, 2012, p. 36).

É dito que o *cogito*, o sujeito, é uma autoposição de si, pois, se fundamenta o si para si sem a necessidade de qualquer exterioridade ou qualquer outro tipo de condição, a capacidade de representar acaba sendo o fundamento da própria representação. Assim, a certeza dessa coisa (*res*), desse ente que pensa, constitui-se como a primeira certeza:

Agora, não admito nada que não seja necessariamente verdadeiro: sou, portanto, precisamente, só coisa pensante, isto é, mente ou ânimo ou intelecto ou razão, vocábulos cuja significação eu antes ignorava. Sou, porém, uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente. Mas, qual coisa? Já disse: coisa pensante (DESCARTES, 2004, p. 49).

Com isso, esse ente que pensa é capaz de garantir ao menos sua existência como coisa pensante. Isso significa: ainda que se conceba o engano ou se vislumbrem coisas inexistentes ou incertas, ou ainda que se imaginem objetos, sensações, etc., permanece a verdade primeira de que tais atos somente seriam possíveis enquanto se concebesse a existência desse ente que pensa.

O pensar, o *cogito*, porém, não deve ser concebido como um ato ou uma atribuição do sujeito, ou seja, após considerar a existência desse sujeito, atribuiríamos a ele o pensar. Na realidade, o pensar é fundamento e instituidor da própria realidade do sujeito, não há sujeito sem pensar e não há pensar sem sujeito. Nas *Meditações*, a proposição cartesiana passa a ser colocada como *ergo sum, ergo existo*; não se pretende excluir o pensar (*cogito*), mas concebê-lo, ou até mesmo, nessa concepção, praticamente igualá-lo ao *sum* do sujeito. O *cogito* ao



mesmo tempo institui a realidade e constitui o sujeito; com os termos “instituição” e “constituição”, pretende-se denotar a indissociabilidade entre *cogito* e sujeito, entre coisa pensante e coisa existente. Para Birchal:

O *cogito* está aquém da atribuição de um ato a um sujeito. Ele não diz respeito a uma ação (a de representar, por exemplo), que deve *a posteriori* ser atribuída a uma “faculdade” e finalmente a um “sujeito”, achando assim sua âncora no ser. *Ergo sum* não é a resposta à pergunta “quem pensa?”, mas à pergunta “o que é?” Não se trata de atribuir reflexivamente o ato de pensar a alguém, mas afirmá-lo como instituinte de sua própria realidade: *causa sui*. O pensamento, e só ele, é, ao mesmo tempo, ato e ser — ou, como prefere dizer Descartes, inteligência e a própria coisa que pensa (BIRCHAL, 2000, p. 448).

Nessa abordagem, constata-se um primeiro desdobramento, que seria o *cogito* como uma justificação de si próprio. Heidegger afirma que a tarefa de Descartes na modernidade foi “fundar o fundamento metafísico da liberação do homem para o cerne da nova liberdade como legislação segura de si mesma” (HEIDEGGER, 2007, p. 108). Esse fundamento metafísico começa a se delinear a partir da justificação de si para si. Entretanto, até esse momento, foi trabalhada apenas uma instância do *cogito*, que é a justificação de si para si próprio, na qual ainda não aparece o sujeito do conhecimento, que representa, que compreende os objetos.

Descartes busca na metafísica uma forma de determinação da verdade da totalidade do ente e do ser; a resposta é direcionada ao sujeito, por ser o ente capaz de compreender e de alicerçar por si próprio ao menos a certeza de si. A partir dessa certeza, ainda que dependa, por exemplo, de Deus como o grande garantidor da verdade para além do que já foi alcançado pelo sujeito e apenas a partir dele, repousa no sujeito a capacidade de representação e conhecimento. A filosofia cartesiana acaba por consolidar um conceito de sujeito e subjetividade na modernidade no qual o homem passa a ser o centro e o fundamento da verdade, bem como o ente capaz de, por si só, exercer domínio sobre a totalidade das coisas, no sentido de ser capaz de representar, compreender, captar, etc. o que pode ser conhecido: “o homem enquanto centro e medida procura colocar a si mesmo a cada vez por toda a parte na posição de domínio, isto é, empreender o asseguramento desse domínio” (HEIDEGGER, 2007, p. 108).

### 1.3 SUJEITO E MUNDO A PARTIR DA ACEPTÃO DO *COGITO*

Num primeiro momento, é necessário assegurar até mesmo a possibilidade de haver um “eu”, que possa existir e, portanto, conhecer. Na acepção apresentada acima, a existência do sujeito está garantida a partir de si próprio, mas numa acepção limitada como *res cogitans*. Ora, se a preocupação é assegurar o conhecimento, será necessário fazer a passagem desse sujeito capaz de se autojustificar a partir de si próprio para o sujeito que conhece, que representa, que direciona seu pensar ao exterior.

Após a Segunda Meditação, Descartes tem que sair do solipsismo decorrente da dúvida metódica e da autojustificação do sujeito que apenas consegue assegurar sua própria existência a partir de si. Esse solipsismo tem como um dos grandes problemas a demarcação entre mente e corpo ou sujeito e objeto que aparece na Segunda Meditação, cujo cerne já é adiantado pelo seu subtítulo: “sobre a natureza da mente humana: que ela é mais conhecida do que o corpo”. Ao colocar o sujeito em evidência no processo de fundamentação da certeza e da verdade, Descartes aponta a dissociação entre sujeito e objeto; o sujeito, por meio do *cogito*, já foi fundamentado, restando ainda fundamentar o mundo e a forma com que este é acessado pelo sujeito.

O *ego* encontra-se isolado em si até a Segunda Meditação; é com o conceito de *ideia* na Terceira Meditação que ocorreria o desenclausuramento do *ego* da experiência meramente interna. As ideias, na Terceira Meditação, aparecem inicialmente conceituadas *como* a imagem das coisas. Pensamento e ideia são conceitos distintos: “pela palavra pensamento entendo tudo quanto ocorre em nós de tal maneira que o notamos imediatamente por nós próprios; é por isso que compreender, querer, imaginar, mas também sentir são a mesma coisa que o pensar” (DESCARTES, 1997, p. 29-30). Ideia seria uma das formas de pensar, ou, em outros termos, um modo que o pensamento assume. Assim, o pensamento, que é como a imagem das coisas, é denominado por Descartes como ideia: “alguns desses pensamentos são como imagens das coisas e somente a eles convêm propriamente o nome de ideia: como quando penso em um homem ou uma quimera ou no céu ou em um anjo ou mesmo em Deus” (DESCARTES, 2004, p. 37).

A ideia é tida *como* a imagem das coisas, uma vez que Descartes, no início da Terceira Meditação, não relaciona diretamente a ideia às coisas existentes apenas; até por isso, fala, por exemplo, em quimera. A ideia, quando considerada por si só, e não pelas coisas a que remente, não pode ser inexistente ou falsa, visto que independente da imagem formulada; a ideia ocorre a partir do sujeito. Assim, ao menos nesse momento, Descartes pretende

comprovar a existência da ideia, isto é, que indubitavelmente a ideia existe. Ele não pretende identificar a ideia como a captura exata de algo fora do pensamento do sujeito; ao contrário, a ideia está no pensamento do sujeito, mas, ainda que a imagem que representa seja dubitável, ou seja, ainda que represente uma imagem de algo inexistente, é uma representação. Portanto, nesse momento, o que está em jogo é evidenciar que a ideia a partir do sujeito atesta a própria inquestionabilidade da existência da ideia. A discussão da falsidade ou não do conteúdo da ideia se refere ao juízo, e não à existência, sendo necessário que antes se evidencie que a ideia existe, que ela é.

A ideia é um ponto de partida, mas, ao conceituá-la apenas como imagem das coisas, poucos avanços são feitos para se fundamentar a possibilidade de existência das coisas exteriores ao *ego*. Essa primeira concepção de ideia ainda está bem atrelada ao *cogito* enquanto fundamento da possibilidade da existência, uma vez que é apenas considerada uma das formas do pensamento. Apenas nesse sentido, as ideias como representações seriam representações de nada, seriam meras imagens pensadas pelo sujeito, seriam meras imagens sem conteúdo. Mas, ao contrário, Descartes argumentará que a ideia possui realidade formal e realidade objetiva.

Descartes explica que a ideia é uma obra do espírito, da mente, não necessitando de nenhuma outra realidade formal para existir senão ela mesma; nisso reside a realidade formal da ideia: “como toda ideia é uma obra da mente, a natureza dessa ideia é tal que ela não exige por si mesma outra realidade formal além da que recebe de meu pensamento ou de minha mente, da qual é um modo, isto é, uma maneira ou feitio de pensar” (DESCARTES, 2004, p. 83). Assim, considerar a ideia com uma realidade formal é considerá-la existente por si mesma a partir do ser pensante, visto ser um modo do ser pensante; isso acaba demonstrando que o *cogito* torna o *ego* consciente para si próprio, na medida em que observa que as ideias são modos de seu pensamento e provenientes de sua mente ou de seu espírito.

O segundo aspecto da ideia é sua realidade objetiva. Inicialmente, é necessário considerar que a ideia possui uma realidade objetiva em si mesma. Sua realidade objetiva não é fundamentalmente calcada em algo exterior representado pela ideia, mas o que representa é a sua própria realidade, ou seja, as ideias podem ser tomadas independentemente das coisas externas. Entretanto, essa realidade objetiva é sempre a ideia de algo, ao menos é coisa pensada, havendo assim distinção de uma ideia da outra pelo que cada uma representa, pelo seu conteúdo; isto é, a realidade objetiva da ideia é identificada como sua representação de

uma coisa ou de outra. Portanto, pensar a realidade objetiva da ideia é pensar que esta possui um conteúdo, que sempre está atrelada a uma representação e, “por mais imperfeito que seja esse modo de ser pelo qual a coisa, mediante a ideia, é objetivamente ou por representação no intelecto, é seguro, no entanto, que ele não é totalmente um nada e não pode, por conseguinte, provir do nada” (DESCARTES, 2004, p. 83).

Assim, em razão dessas duas características da ideia, o entendimento do *ego* sempre é intermediado pela ideia. Descartes entende que a realidade formal do mundo é inacessível a ela mesma, sendo a realidade acessível apenas enquanto ideia, o que não significa negar, ou, já nesse momento, duvidar mais da realidade da existência das coisas “exteriores” ao *ego*, mas pensar que são existentes e acessíveis ao sujeito por meio de sua representação via ideia. Dessa maneira, podemos dizer que a ideia está entre o sujeito e o objeto conhecido (com a ressalva feita antes de que não seja necessariamente um objeto “exterior”). É a ideia que faz a intermediação ou a ligação da representação, unindo o representado, o objeto ou a “coisa” que está diante do sujeito; e o representante, o sujeito de conhecimento, que se põe diante de. Nesse movimento, o sujeito percebe o que se apresenta a partir do que lhe é representado; representa-se o conteúdo da ideia, sua realidade objetiva, que se apresenta nela e por meio dela, assim o sujeito, ao representar, percebe uma presença em si; e perceber essa presença é representar, na medida em que o que é representado se faz manifesto por meio da ideia, mas apenas como representação, pois o conteúdo da ideia não necessariamente tem sua existência para além de sua representação.

Nessa leitura, podemos identificar duas acepções e, realmente, dois momentos da formulação do *ego*. O primeiro deles é a justificação, via *cogito*, do sujeito para si mesmo, ou justificação de si a si; nesse momento, o *ego* constitui uma realidade de si que, ainda que enclausurada em si mesma, fundamentará também a abertura para a representação dos objetos. O segundo momento é a abertura do sujeito que conhece, que se coloca diante dos objetos, denotando também a polaridade entre sujeito e objeto. Seja em uma acepção ou em outra, é possível observar um forte destaque dado ao sujeito na representação; em ambas, o sujeito é aquele detentor e criador de uma realidade para si e é o fundamento dessa realidade e presença, uma vez que, no primeiro caso, é evidenciada a imanência do sujeito: a evidência do si a si; no segundo, o destaque é dado ao sujeito que conhece o conteúdo das ideias e delas é detentor, ou seja, os objetos somente possuem presença para o *ego* enquanto ideias e representações. Por outro lado, uma das consequências de se representar por meio de ideias é que não se exige qualquer existência para além da própria representação, o que em

decorrência revela ainda a proeminência do sujeito no processo de entendimento e na representação. O *cogito* aparece, então, como fundamento da representação do sujeito sobre o mundo e do próprio conhecimento do mundo, mas não de maneira plena, posto que não está garantida a efetiva existência de um mundo/objeto para além das ideias existentes no pensamento; é necessário ainda fundamentar e garantir a existência do mundo, do que é exterior ao sujeito. Deus ou *substantia infinita* e a máxima *cogito ergo sum* são duas importantes teses da metafísica cartesiana que fornecem sustentação para a certeza, para a possibilidade de um conhecimento certo.

#### 1.4 SUBSTÂNCIA INFINITA: A PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS, SUPERAÇÃO DO SOLIPSISMO DO *COGITO* E FUNDAMENTO DA CERTEZA DO MUNDO

Na Terceira Meditação, Descartes apresentará dois argumentos da prova de Deus. De início, ele enumera diversos tipos de realidades objetivas de ideias que se possui para além da representação de si mesmo, as que representam “Deus, outras representam coisas corporais e inanimadas, outras, anjos, outras, animais e, finalmente, outras representam outros homens semelhantes a mim” (DESCARTES, 2004, p. 87). Ao analisar cada uma das ideias, afirma que as ideias de coisas corpóreas ou incorpóreas, anjos, animais e outros entes humanos, poderiam ter como causa aquele que medita, pois todas elas são ideias de outras substâncias finitas ou modos delas. Deus, ao contrário, possui uma realidade objetiva de uma substância infinita que não poderia ser causada por nós mesmos, que somos substâncias finitas, “pois, embora haja em mim certa ideia de substância pelo fato mesmo de que sou substância, não seria, por isso, no entanto, a ideia de substância infinita, já que sou finito, a menos que ela procedesse de alguma substância que fosse deveras infinita” (DESCARTES, 2004, p. 91).

No segundo argumento, Descartes parte da premissa de explicar sua existência como substância finita que tem ideia de Deus para analisar a possibilidade de a ideia de Deus prover de qualquer outra causa que não seja o próprio Deus. A primeira hipótese é de que se seja a causa da própria existência, o que não faria sentido pelo fato de que se é imperfeito e finito, o que se opõe à possibilidade de dar a si próprio as características mais perfeitas, ou seja, “não duvidaria, não desejaria e em mim nada faltaria, pois me daria todas as perfeições de que há alguma ideia em mim e, assim, seria eu mesmo Deus” (DESCARTES, 2004, p. 97). Descartes também fala da possibilidade de seus pais, substâncias finitas e imperfeitas, serem a

causa de sua existência, mas, pelos mesmos motivos, não seria possível, pois sucessivamente e numa linha ascendente todos são filhos de substâncias finitas e imperfeitas (pais, avós, bisavós, etc.) e todos incapazes de ser causa de uma ideia perfeita, sendo absolutamente necessário que uma causa perfeita tenha dado origem ao ser pensante imperfeito e finito com a ideia certa de Deus, do perfeito. Os argumentos da prova de Deus decorrem do fato de que uma substância finita e imperfeita não pode ser causa de si própria e que somente uma substância infinita e formalmente existente pode ser a causa da ideia de perfeição nos entes imperfeitos e finitos:

E não é seguramente surpreendente que, ao me criar, Deus tenha imposto essa ideia, como se fosse a marca do artífice impressa em sua obra [...] que aquele de quem dependo tem em si todas essas coisas a que aspiro e cujas ideias encontro em mim, não de maneira indefinida e só em potência, mas real e infinitamente, e, assim, é Deus. E toda força do argumento consiste em que reconheço ser impossível a existência de uma tal natureza tal qual sou, isto é, possuidora da ideia de Deus em mim, a menos que Deus Ele mesmo também exista (DESCARTES, 2004, p. 104-105).

A causa não se resume à causa apenas da ideia, mas é também causa da própria existência dos entes finitos. A ideia de Deus é inata, a marca do artífice na obra. Assim, além de Deus ser o criador da ideia de uma substância infinita, é o nosso criador e a causa da existência da permanente ideia de Deus, da permanência da substância finita, de sua presença.

Por existirmos agora, não se deve concluir necessariamente que ainda existamos um momento depois, a não ser que alguma causa, a mesma que nos produziu, continue a produzir-nos, isto é, a conservar-nos. E sabemos que não há força em nós pela qual possamos subsistir ou conservar-nos a nós próprios por um só momento, e que Aquele que possui tanto poder que até nos faz subsistir fora de si e nos conserva, deve conservar-se a si próprio pois não carece de ser conservado seja por quem for já que é Deus (DESCARTES, 1997, p. 35).

Com a prova da existência de Deus, Descartes dá um passo em direção à comprovação da garantia do conhecimento e do mundo exterior ao do pensamento. Descartes analisa, na Quarta Meditação, a natureza do erro, concluindo que somente pode decorrer, em suma, de nossa natureza imperfeita, e jamais de Deus. Na Primeira Meditação, já fora levantada a possibilidade da existência de um gênio maligno que o tempo todo operaria de forma a gerar o engano em qualquer juízo que o ente humano pudesse ter. Assim, o argumento da confiabilidade de Deus decorre da sua natureza perfeita, comprovada na Terceira Meditação,

pois, em primeiro lugar, reconheço ser impossível que ele jamais me engane, já que em toda falácia ou engano há algo imperfeito. E, conquanto o poder enganar pareça mostrar agudeza e poderio, é indubitável, porém, que querer enganar atesta fraqueza e malícia e, por conseguinte, não pode ocorrer em Deus (DESCARTES, 2004, p. 111).

Para Descartes, a percepção das ideias claras e distintas está garantida pela natureza não enganadora de Deus; tais ideias possuem a seguinte definição:

Chamo conhecimento claro àquilo que é manifesto a um espírito atento: tal como dizemos ver claramente os objetos perante nós, os quais agem fortemente sobre os nossos olhos dispostos a fitá-los. E o conhecimento distinto é aquela apreensão de tal modo precisa e diferente de todas as outras que só compreende em si aquilo que aparece manifestamente àquele que a considera de modo adequado (DESCARTES, 1997, p. 43).

Portanto, Deus, visto como um ser supremo e perfeito, nos dá a garantia de que as percepções claras e distintas são verdadeiras, tendo em vista que, se assim não o fosse, Deus seria enganador. Conforme escreve Descartes: “nunca tomaremos o falso pelo verdadeiro se julgarmos apenas o que vemos clara e distintamente, porque, não sendo Deus enganador, a faculdade de conhecer que nos deu não poderá falhar, nem mesmo a faculdade de querer, desde que não a ampliemos para além do que conhecemos” (DESCARTES, 1997, p. 42).

Com a comprovação da existência de Deus, é possível também concluir que as ideias claras e distintas são percepções e conhecimentos seguros, mas ainda não se conquistou o mundo/objeto exterior à próprio mente, o que é objeto da Sexta Meditação e da segunda parte de *Princípios*. Há, nas ideias, realidades objetivas, e nestas reconheço a existência de coisas corpóreas exteriores a mim, por isso Descartes se pergunta qual seria a causa dessas ideias. A primeira causa levantada é a de que nós mesmos sejamos causa das ideias das coisas corpóreas, o que é eliminado pelo fato de que nossos sentidos são uma faculdade passiva, ou seja, apenas reagem àquilo a que são expostos, ocorrem independentes da vontade, por isso dependeriam de uma outra causa ativa:

É seguro que essa faculdade ativa não pode estar em mim, enquanto sou senão uma coisa pensante. Porque, de um lado, não pressupõe nenhuma intelecção e, de outro, essas ideias [da faculdade dos sentidos] produzem-se sem a minha cooperação e, com frequência, até contrariando minha vontade.

Resta, pois, que esteja numa substância diversa de mim, na qual deve estar contida formal ou eminentemente (como já fiz notar) toda a realidade que está contida objetivamente nas ideias por essa faculdade. Essa substância ou é um corpo, uma natureza corporal — na qual está contido formal e efetivamente tudo o que está contido nas ideias objetivamente e por representação —, ou é por certo Deus ou alguma criatura mais nobre que o corpo — na qual está contido eminentemente (DESCARTES, 2004, p. 171).

Assim, se não é possível que sejamos causa das ideias das coisas corpóreas, restariam três opções: a causa poderia ser encontrada nos corpos, em Deus ou em uma criatura mais nobre que o corpo. Novamente a confiabilidade divina é o que sustenta o conhecimento das coisas exteriores, visto que Deus fornece uma propensão a acreditarmos que as ideias das coisas corpóreas vêm delas mesmas, pois, se viessem de Deus ou de uma outra criatura mais nobre que o corpo, como um gênio maligno, seria o próprio Deus enganador e, portanto, imperfeito, o que trairia as premissas apresentadas na Terceira Meditação quanto à existência de ideias perfeitas e do próprio Deus. Esses argumentos encontram-se bem sintetizados na seguinte passagem:

Como não é enganador, é de todo manifesto que Deus não põe por si, imediatamente, essas ideias em mim, nem mediante alguma criatura que contivesse não formalmente, mas só eminentemente, a realidade que, nelas, é objetiva.

Pois, como ele não me deu nenhuma faculdade para o reconhecer e, ao contrário, deu-me uma grande propensão a crer que elas são emitidas das coisas corpóreas, não vejo razão por que não o possa entender enganador, se essas ideias forem emitidas alhures que não das coisas corporais. Por conseguinte, é preciso confessar que as coisas corporais existem (DESCARTES, 2004, p. 171).

A partir dessas constatações, Descartes fundamenta a si mesmo e ao mundo. O *ego*, ao representar, ordena o mundo; ora, se o que há de apreensão são as representações e as representações reportam-se ao conteúdo das ideias, o sujeito constrói seu mundo e suas apreensões por meio da representação dos objetos que existem como representações desse sujeito. Com isso, é enfatizada a separação entre sujeito e objeto e, mais importante, o *ego* é definido como o fundamento primeiro da certeza e da possibilidade de conhecimento do mundo, e a partir de suas ideias é capaz de perceber a própria existência, assim como a existência de Deus, que permite o passo da interioridade à certeza do mundo. O conceito de Deus tem bastante relevância para a passagem fundamental da certeza da existência do “eu” para a certeza do mundo. Ela garante que o mundo/objeto, bem como as demais substâncias finitas além de si mesmo, também garantidamente existam. Mas não é o caso de negar o grande acento dado ao sujeito conhecedor do mundo, pois, apesar de Deus ser o grande garantidor da possibilidade de conhecimento, é o sujeito, o ente humano, que conhece, que tem a possibilidade e a capacidade de efetivamente apreender o mundo. As relações com o mundo se dão a partir do sujeito, a compreensão é do sujeito frente ao objeto, e que dele pode dispor. Por exemplo, o ente humano é capaz de atribuir juízos de certeza sobre o mundo, na medida em que as ideias claras e distintas são certas e efetivamente expressam esse mundo.



A principal discussão a que nos atentaremos na crítica de Heidegger é relativa a como a concepção de sujeito de Descartes reverberou nas concepções acerca da compreensão e da apreensão de mundo. Descartes, com essa visão de sujeito, aprofunda a distinção e a cisão entre sujeito e objeto; essa proposta cartesiana ocasionou, segundo Heidegger, a compreensão do sujeito como uma espécie de organizador do mundo, de sujeito consciente de si e capaz de apreender e significar o mundo a partir dele mesmo.

## 2 A INTERPRETAÇÃO DE HEIDEGGER ACERCA DO SUJEITO MODERNO

Heidegger, em diversas oportunidades em sua filosofia, busca realizar uma investigação da “história” de conceitos filosóficos, considerando, inclusive, a etimologia de diversos termos; com o conceito de sujeito não é diferente. Em *Ser e Tempo*, já aparece uma crítica ao *cogito* cartesiano na abordagem da questão do sentido do ser. Na obra *Nietzsche*, Heidegger trata de forma bastante cuidadosa da sua interpretação sobre o conceito de sujeito de Descartes. Ambas as abordagens serão expostas em subcapítulos distintos.

### 2.1 INTERPRETAÇÃO APRESENTADA EM *SER E TEMPO*

Os parágrafos 19 a 21 de *Ser e Tempo* tratam especificamente da crítica de Heidegger à ontologia de Descartes. Antes de propriamente apresentar os argumentos de Heidegger, é necessário ressaltar que ele, nos parágrafos anteriores, apresenta uma distinção conceitual entre mundo no sentido ôntico e ontológico. Mundo ôntico é grafado entre aspas e se refere à totalidade dos entes que subsistem no mundo; no sentido ontológico, indica um âmbito que abrange uma multiplicidade de entes. Essa distinção será melhor trabalhada no terceiro capítulo desta dissertação, mas necessita ser comentada, pois é abordada na crítica à ontologia cartesiana.

A interpretação da ontologia de Descartes por Heidegger parte inicialmente da determinação de “mundo”, ou seja, do mundo ôntico como *res extensa*. Heidegger aponta que com o *ego cogito* opera-se a cisão entre *res corporea* e *res cogitans*, o que também acarretará a distinção entre “natureza” e “espírito”. Essa interpretação apontada por Heidegger é a que decorre do que foi exposto acima, visto que Descartes implementa com o *cogito*, de início e por meio da dúvida metódica, a cisão entre pensamento e corpo, pensamento e mundo/objeto, de forma que tais elementos necessitam ser reintegrados de forma garantida. Mas ressalta-se que se trata de reintegrar, e não de reunificar, visto que os estatutos, tanto pensamento e corpo como sujeito e mundo, permanecem independentes. Isto é, ainda que pensamento provenha da mente que habita o corpo, há a mente e o corpo; da mesma forma, há a posição de um sujeito capaz de interagir e compreender o mundo e os objetos. O questionamento de Heidegger é, então, qual seria a determinação ontológica do ser dos entes em si mesmos; a resposta é

*substância*: “essa expressão designa ora o ser de um ente como substância, *substancialidade*, ora o próprio ente, *uma substância*” (HEIDEGGER, 2009, p. 140).

O ser do ente é sua substância, assim é necessário que se explique a substancialidade do ente como substância para, no caso, determinar qual é substancialidade da *res corporea*. Após citar Descartes, Heidegger (2009, p. 141) afirma: “as substâncias são acessíveis em seus ‘atributos’ e cada substância possui uma propriedade principal a partir da qual a essência da substancialidade de uma determinada substância pode ser recolhida”. Conclui que a extensão é o que constitui o ser da *res corporea*, pois as demais atribuições pressupõem a extensão; ao manter a sua extensão, uma mesma coisa pode assumir outros modos, dimensões, etc. sem deixar de ser aquilo que é: “a extensão é a constituição de ser do ente em causa que deve ‘ser’ antes de quaisquer outras determinações ontológicas a fim de que estas possam ‘ser’ o que são” (HEIDEGGER, 2009, p. 141). O movimento, as alterações nas determinações dos entes — como alterações de cor, dureza, peso, comprimento —, seriam modos da extensão, de forma que, mesmo se alterados ou retirados, o ente permaneceria sendo aquilo que é. Assim, a *extensio* é tida como o ser da *res corporea*:

o que constitui, pois, o ser da *res corporea* é a *extensio* [...], o que se mantém, *remanet*, em todas as alterações. Aquilo que, na coisa corpórea, satisfaz a uma tal *permanência constante* é o que nela propriamente há de ente, a ponto de caracterizar assim a substancialidade dessa substância (HEIDEGGER, 2009, p. 143).

Nessa interpretação de Heidegger, a substancialidade é o ser da substância e, por isso, determina ontologicamente os entes, *a res extensa*, etc. Comentando a obra *Princípios da filosofia* (I,51), afirma que a substância é aquele ente que não necessita de nenhum outro ente para ser, bem como que a única substância absolutamente com tal característica é Deus, que é o único *ens perfectissimum*. A não necessidade é um importante momento construtivo da interpretação ontológica de substância. Somente Deus tem a característica de perfeição e, portanto, de não necessidade absoluta de outros entes; e os demais entes existentes poderiam, então, ser dotados de substância? As demais substâncias necessitam do concurso de Deus para existir; isso significa que são criadas e conservadas por Deus, denominadas *ens creatum*, de forma que Deus garante a substância, a criação e a conservação dos entes do mundo ôntico. Heidegger destaca haver uma diferença “infinita” entre o “ser” de Deus (criador) e o “ser” do ente simplesmente dado, apesar de a nomeação de ambos ser “ente”. A ideia de Deus aparece como um ente que não necessita de nenhum outro, mas ele afirma que mesmo no mundo ôntico o ente humano seria uma das substâncias que não necessitariam de nenhuma outra no

que se refere à produção e à conservação das criaturas. Assim, haveria duas substâncias — a *res cogitans* e a *res extensa* — que também passariam pelo estatuto da não necessidade.

Sobre o ser da substância em Descartes, comenta Heidegger (2009, p. 144): “o ser da substância, cuja principal *proprietas* é a *extensio*, pode, por conseguinte, determinar-se ontologicamente em seus princípios se tiver esclarecido o *sentido* de ser em ‘*comum*’ às três substâncias, à infinita e às duas finitas”. Assim, para Heidegger, Descartes afirma que há a substancialidade da *res extensa* e da *res cogitans*, de forma que a *extensio* é a substancialidade da substância coisa corpórea. Heidegger comenta o seguinte trecho da obra de Descartes:

Falando com propriedade, só Deus é assim e não há nenhuma coisa criada que por um só momento possa existir sem ser apoiada e conservada pelo seu poder. Por isso temos razão quando na Escola dizemos que o nome de substância não é unívoco relativamente a Deus e às criaturas, isto é, não concebemos distintamente nenhuma significação desta palavra que convenha a ambos com o mesmo sentido (DESCARTES, 1997, p. 45).

Conforme Heidegger, aqui Descartes comete um equívoco, pois, ao se afirmar “Deus é” e “o mundo é”, o ser é predicado, mas Descartes admite que o significado do “é” não pode ser uníssono em ambos os casos, pois então se igualariam substâncias totalmente diferentes, o criado e o criador. Por isso, Heidegger afirma que Descartes recua ao dizer que não concebemos a distinção possível entre a significação do conceito de substância para Deus e para os demais entes, e “esse recuo indica que Descartes deixou sem discussão o sentido do ser e o caráter de ‘universalidade’ desse significado contido na ideia de substancialidade” (HEIDEGGER, 2009, p. 145).

O equívoco de Descartes seria tratar a questão da substancialidade como inacessível em si mesma, o que também ocorre quanto à discussão sobre o significado ontológico de substância, ou seja, o sentido do ser e a substancialidade são simplesmente pressupostos e dá-se um salto à argumentação no sentido ôntico dos entes. O “mundo” entendido, concebido *res extensa*, exige a ideia da substância, mas em seu ser isso não é explicitado, tendo em vista que a *extensio* é tomada como a propriedade da coisa corpórea, mas não efetivamente o sentido de seu ser. Heidegger afirma que a ideia de substancialidade traz em si uma ambiguidade, visto que algumas vezes trata a substância no sentido ontológico, ainda que não explicita o seu ser, e outras vezes utiliza o termo substância para o ente substancial; mas, na maioria das vezes, o termo é utilizado em ambos os sentidos, “igualar-se” o ôntico ao ontológico:

O que se visa é a substancialidade, mas ela é entendida através de uma propriedade ôntica da substância. Porque o ôntico é colocado abaixo do ontológico, a expressão substância exerce um significado ora ontológico ora ôntico, funcionando, porém, na maioria das vezes, como significado misturado (HEIDEGGER, 2009, p. 146).

A crítica de Heidegger direciona-se explicitamente à ontologia pretendida por Descartes, no sentido de apreender o ente ontologicamente como *extensio*, como se os entes somente pudessem ser descobertos por meio de um ente imediatamente à mão, ao contrário da possibilidade de descobri-los pelo fenômeno originário e ontológico de mundo; levanta, assim, os seguintes questionamentos: se a apreensão ontológica de “mundo” (sentido ôntico) é capaz de suprir a investigação de mundo (sentido ontológico), ou ao menos se seria possível a apreensão do ente intramundano em sua determinação mundana. Apesar de os questionamentos serem respondidos de forma negativa, ainda assim:

Subsiste a possibilidade de se colocar e desenvolver de algum modo o problema ontológico do mundo, através de uma ontológica fundada na distinção radical entre Deus, eu e ‘mundo’. Se, porém, mesmo essa possibilidade não se der, então deve-se apresentar uma comprovação explícita de que Descartes não apenas fornece uma determinação ontológica falha, mas que a sua interpretação e seus fundamentos levaram a que se *saltasse por cima* do fenômeno do mundo, bem como do ser dos entes intramundanos que estão imediatamente à mão (HEIDEGGER, 2009, p. 147).

Descartes já havia identificado que o ser do ente deve ser aquilo com permanência constante. A *extensio* é justamente o ser do ente, por ser aquilo que permanece ainda que se altere o modo do ente, e, assim, o conhecimento físico-matemático seria a via de acesso privilegiada a esse ente: por sempre revelar o seu ser, a sua permanência constante, revela o que o ente é. O conhecimento físico-matemático coloca a verdade como acerto ou erro, no sentido de que, em si, esse conhecimento nunca pode ser relativizado, ou há correção ou incorreção de suas conclusões. Para Heidegger, o equívoco cartesiano aqui é fundamental, posto que o conhecimento físico-matemático somente é estimado porque se parte do pressuposto ontológico de que o ser é constância do simplesmente dado, sem que tenha havido justificativa para tal conclusão e, com isso, Descartes cumpre, “de maneira filosoficamente explícita, a virada das influências da ontologia tradicional sobre a física matemática moderna e os seus fundamentos transcendentais” (HEIDEGGER, 2009, p. 148), ou seja, o conhecimento físico-matemático passa a ser privilegiado como aquele capaz de revelar o fenômeno dos entes intramundanos, mas é esquecido ou sublimado que somente adquire esse status por meio de bases ontológicas simplesmente supostas, e não previamente fundamentadas.

Para Heidegger, Descartes reconhece que o ser dos entes não é apreensível numa primeira aproximação, mas leva tal premissa a uma conclusão radical: de que a percepção sensível é totalmente incapaz de fornecer qualquer dado ontologicamente relevante. A percepção do *Dasein* dos entes intramundanos não é entendida no sentido fenomenal; não é levada em conta a possibilidade de uma experiência em si mesma, de uma relação do *Dasein* com o ente simplesmente dado passível de determinação a partir da compreensão, pois com a percepção somente se perceberia *modus* da *extensio*. As consequências dessa posição ontológica são graves, pois:

A ideia de ser como constância do ser simplesmente dado motiva não apenas uma determinação extremada do ser dos entes intramundanos e de sua identificação com o mundo em geral, como também impede que se perceba, de maneira ontologicamente adequada, os comportamentos da presença [*Dasein*]. Com isso veda-se completamente o caminho para se ver o caráter fundado de toda a percepção sensível e intelectual e para compreendê-las como uma possibilidade do ser-no-mundo. Descartes, no entanto, apreende o ser da “presença” [*Dasein*], a cuja constituição fundamental pertence o ser-no-mundo, da mesma maneira que o ser da *res extensa*, isto é, como substância (HEIDEGGER, 2009, p. 150).

Nessa passagem, é possível já apontar alguns desdobramentos importantes em *Ser e Tempo*: Heidegger aponta um aspecto positivo no pensamento cartesiano: apesar de não demonstrar que ontologicamente o ser dos entes se constitui como substância, “a análise cartesiana de ‘mundo’ possibilita, pela primeira vez, uma construção segura da estrutura da manualidade; necessita apenas de uma complementação, facilmente exequível, da coisa natural transformada numa perfeita coisa de uso” (HEIDEGGER, 2009, p. 151). Descartes discutiu a problemática da relação do ente humano como o mundo, do “eu” com o mundo, mas não teria traçado adequadamente as bases ontológicas para tal discussão, deixando de lado o modo como se dá a aproximação, num primeiro momento, do *Dasein* em relação ao mundo. Com isso, Descartes teria vedado a possibilidade de fazer ver como a relação do *Dasein* com o mundo ôntico poderia permitir uma análise do sentido do ser, não permitindo que se veja o *Dasein* como ser-no-mundo. A discussão ontológica passa pela concepção e pela relação do *Dasein* com o mundo, bem como pelas possíveis vias de acesso para se pensar a questão sobre o sentido do ser. Em cursos, preleções e ensaios ministrados ou escritos entre os anos de 1930 e 1940, que deram origem à obra *Nietzsche*, Heidegger explora também o pensamento cartesiano, mirando com atenção a interpretação dada por Descartes ao ente humano, pensado como sujeito, que será objeto do próximo subcapítulo desta dissertação.

## 2.2 INTERPRETAÇÃO APRESENTADA EM *NIETZSCHE*

Heidegger, para analisar o sujeito cartesiano, empreenderá uma investigação da história da metafísica a partir do conceito de sujeito. Ele formula assim seu questionamento:

Perguntamos: Como se chega ao posicionamento enfático do “sujeito”? De onde emerge esse domínio do elemento subjetivo que dirige toda a humanidade moderna e toda a sua compreensão do mundo? Essa pergunta é justa porque até o começo da metafísica moderna com Descartes e mesmo ainda no interior dessa própria metafísica todo ente, na medida em que é um ente, é concebido como *sub-iectum* (HEIDEGGER, 2007, p. 104).

Inicialmente, Heidegger, para explicar o conceito de sujeito, parte da compreensão do termo grego e de sua tradução para o latim: “*Sub-ictum* é a tradução e interpretação latina do termo grego ὑποχείμενον, e significa aquilo que subjaz, aquilo que se encontra na base, aquilo que por si mesmo já se encontra aí defronte” (HEIDEGGER, 2007, p. 104). Nessa acepção originária do termo, sujeito designa então tudo aquilo que “se acha aí defronte por si mesmo” (HEIDEGGER, 2007, p. 105), ou seja, refere-se não somente aos seres humanos, mas aos animais, plantas e seres inanimados; a partir da modernidade, especificamente a partir da filosofia cartesiana, foi dado um acento ao homem, de forma que o conceito de sujeito passou a designar apenas o homem; o ser sujeito permanece sendo o que subjaz, o que está na base, mas de uma maneira diferente. Ao identificar apenas homem com sujeito, separamos esse ente dos outros e ele passa a ser o que está como fundamento, o que representa e fundamenta a si e as coisas. Em outros termos, o sujeito (homem) passou a ser a figura sobre a qual tudo pode ser (e é) fundamentado, se tornou ao mesmo tempo o fundamento e o ente capaz de encontrar, a partir de si, o fundamento em si. Dessa maneira, não se trata mais de pensar o termo “sujeito” como algo simplesmente na base, como fundamento, mas de dar a esse sujeito uma tonalidade de fundamento e uma espécie de poder criador de um mundo, na medida que é capaz de fundar um mundo a partir de si. Nas palavras de Heidegger: “por meio de Descartes e desde Descartes o homem, o ‘eu’ humano, se torna ‘sujeito’ de maneira predominante” (HEIDEGGER, 2007, p. 104). Por fim, ele questiona: “como o homem assume o papel de *único* sujeito propriamente dito?” (HEIDEGGER, 2007, p. 104). A resposta ao questionamento de como o sujeito ganha evidência, e de como se torna o ente capaz de servir de fundamento seguro sobre si mesmo, será dada com a interpretação sobre o conceito de sujeito cartesiano.

Investigar como se formou o conceito de sujeito na modernidade é mais do que simplesmente discutir esse conceito; é buscar também o que há de essencial na metafísica moderna, é analisar sobre quais fundamentos a metafísica moderna se forma e se desenvolve. Heidegger afirma que a pergunta que funcionava como fio condutor da metafísica, na antiguidade, era “o que é o ente?”. Na modernidade, a pergunta passa a ser pelo método, ou seja, se busca encontrar um fundamento da verdade a partir do homem e para ele. Segundo Heidegger, o conceito de “verdade” nesse processo também se distanciará do conceito de verdade grego (*alétheia*), o que trataremos adiante no texto. O essencial para nossa exposição nesse momento é caracterizar o início dessa mudança:

No começo da metafísica moderna, a tradicional questão da metafísica, “o que é o ente?”, transforma-se na pergunta pelo método, sobre o caminho pelo qual algo incondicionalmente certo e seguro é buscado pelo próprio homem e para o homem e a essência da verdade é circunscrita. [...] Essa transformação é o fundamento de uma nova época e o tempo subsequente se transforma na modernidade (HEIDEGGER, 2007, p. 105).

Uma das consequências imediatas da alteração da questão é a necessidade de erigir um fundamento. O homem passa a ser aquele que ordena e fundamenta o próprio conhecimento e, com isso, passaria a haver uma precedência ontológica do sujeito sobre o conhecimento e o mundo, sobre a própria possibilidade de sentido e verdade; o sujeito passa a ser o *locus* ao qual todo o conhecimento se remeterá. O *cogito* garante e dá fundamento à verdade a partir do sujeito. Portanto, na leitura de Heidegger, ocorre na modernidade uma mudança fundamental, há uma transmutação da forma de encarar a metafísica. A prioridade passa da ordem do ser para a ordem do conhecer, a busca passa a ser pelo fundamento e por como assegurá-lo; a questão prioritária deixa de ser “o que é?”: o acento está no sujeito, que passa a ser entendido como o sujeito do conhecimento.

Na busca ou ruptura empreendida na modernidade, afirma Heidegger, procurou-se instituir uma “nova liberdade”: “ser livre significa agora que o homem estabeleceu tal certeza no lugar da certeza da salvação que era normativa de toda a verdade, e que é por força dessa nova certeza e nessa certeza que ele se torna certo de si mesmo enquanto o ente que estabelece dessa forma sobre si mesmo” (HEIDEGGER, 2007, p. 105). A liberdade do homem medievo seria assegurada na certeza da salvação. Por outro lado, na modernidade a certeza passa a ser buscada a partir do asseguramento do homem a partir de si, sendo que esse asseguramento parece trazer sempre consigo uma tentativa de “fuga” da certeza da salvação, radicalizando assim a necessidade de fundamentar-se a partir de si e ser também o



fundamento de todas as coisas. A liberdade aqui entendida refere-se a um tipo de abertura que garante uma multiplicidade (não ilimitada) de possibilidades. Ressalta Heidegger que a nova liberdade que busca colocar o homem a todo momento no papel de assegurador e na posição de domínio é de certa maneira mediada pela do homem cristão, esta orientada pela certeza da salvação, mas configura-se como uma nova posição metafísica distinta, pois a nova liberdade propõe, de certa maneira, a libertação da verdade do domínio e a garantia divina, passando a verdade a ser identificada como certeza e sempre fundamentada no sujeito. Heidegger, nessa análise, detêm-se em Descartes como o inaugurador do “novo mundo do novo tempo”, na medida em que “sua tarefa foi fundar o fundamento metafísico da liberação do homem para o cerne da nova liberdade como a autolegislação segura de si mesmo” (HEIDEGGER, 2007, p. 108). Passaremos, então, a seguir a analisar a interpretação de Heidegger sobre o *cogito* de Descartes.

### 2.2.1 O *COGITO* COMO *COGITO ME COGITARE*

Antes de propriamente apresentarmos o tema, é necessário salientar que a interpretação de Heidegger sobre o *cogito* é controversa, inclusive entre comentadores e estudiosos de Descartes, conforme será brevemente abordado na parte final deste primeiro capítulo. Para apresentarmos uma conclusão sobre a correção ou incorreção da interpretação de Heidegger, seria necessário nos atermos a diversos aspectos de Descartes e estudiosos adjacentes ao tema, perdendo o foco deste trabalho. Conforme apresentamos acima, a própria discussão do *cogito* cartesiano busca analisar não apenas o pensamento de Descartes, mas como, nessa interpretação, a filosofia cartesiana foi a inauguradora de uma nova configuração dos preceitos essenciais da metafísica, que fundamentam um “novo mundo do novo tempo” — a modernidade. Ou seja, essa discussão acaba sendo uma crítica não adstrita ao pensamento cartesiano, mas à formulação de verdade como certeza, à posição da técnica (ou ciência) na compressão do mundo, à dualidade entre homem e mundo, entre outras discussões que permeiam a filosofia heideggeriana. Assim, iremos nos ater à interpretação de Heidegger acerca de Descartes e posteriormente ao que propõe como resposta ao que entende como a noção de sujeito na modernidade.

Na interpretação de Heidegger, a partir de Descartes, “sujeito” passou a ser a atribuição de apenas um ente: do homem; na busca do assenhramento e do asseguramento da verdade; o fundamento é colocado sobre esse *ego*, conforme explica Heidegger:

O homem precisou se certificar de si mesmo a partir desse fundamento, isto é, ele precisou se certificar do asseguramento das possibilidades de suas intenções e representações. O fundamento também não podia ser outro senão o próprio homem, na medida em que o sentido da nova liberdade lhe impedia toda vinculação e todo elemento imperativo que não emergissem de seus próprios posicionamentos (HEIDEGGER, 2007, p. 109).

Heidegger explica, então, que o fundamento da nova liberdade será a sentença *ego cogito (ergo) sum*, trazida como a primeira certeza e como uma ideia clara e distinta que servirá como um fundamento sólido para todo o conhecimento, ou seja, é o conhecimento sobre o qual a verdade tem seus alicerces; mas uma forma diferente de “verdade”, a verdade que a partir de Descartes passa ser identificada com certeza. Heidegger interpretará o que Descartes concebia por *cogito*. Nesse sentido, o termo *cogitare* teria, na filosofia cartesiana, um sentido mais profundo e abrangente do que simplesmente “pensar”. Heidegger (2007, p. 112) afirma que Descartes utiliza, em diversas passagens importantes, a palavra *percipere* no lugar — e em equivalência — do termo *cogitare*, no sentido de “apoderar-se de algo, apoderar-se de uma coisa, e, em verdade, aqui no sentido do apresentar-para-si do tipo apresentar-diante-de-si, do ‘re-presentar’”, e, com isso, aproxima também os termos *cogitatio* e *perceptivo*. Tratar tais termos como representação (ao inserir o sufixo “ção” em representar) traria em si uma dupla acepção da palavra, que se refere tanto a “representar” quanto ao “algo representado”; disso segue que, no lugar do termo *perceptivo*, Descartes também usa *idea*, significando “não apenas aquilo que é representado de uma representação, mas também esse ato de representar, o ato e a execução” (HEIDEGGER, 2007, p. 112).

Heidegger pretende demonstrar que, ao aproximar os termos *cogitare* e *percipere*, Descartes busca evidenciar no *cogitare* o fato de este trazer algo para si — no sentido de que o representado do *cogito* refere-se ao que é apresentado ao sujeito de uma forma já assegurada e disponível —, ou seja, a partir do *cogito*, somente é representado o que é apresentado de maneira indubitável e disponível; a própria representação já implica certeza do que é representado:

Portanto, algo só é apresentado para, representado — *cogitatum* — para o homem, quando é fixado e assegurado para ele como aquilo sobre o que ele pode ser senhor a partir de si a qualquer momento e de maneira inequívoca, sem hesitação e dúvida, na

esfera *de seu* dispor. O *cogitare* não é apenas de maneira geral e indeterminada um representar, mas ele é aquele representar que coloca a si mesmo sob a condição de que o apresentado *para ele* não admita mais nenhuma dúvida em relação àquilo que ele é e como é (HEIDEGGER, 2007, p. 112).

Com isso, o *cogitare* não pode ser visto como um “pensar” qualquer. Todo *cogitare* é um pensar assegurado, dá origem a uma representação assegurada *no* e *pelo* sujeito, “o *cogitare* é essencialmente um re-presentar ponderador e pensante, um re-presentar que examina e verifica: *cogitare* é *dubitare*” (HEIDEGGER, 2007, p. 113). O *cogitare* está assim essencialmente ligado ao asseguramento, a se chegar a um estágio a partir do pensar e do ponderar em que não haja mais dúvida, em que haja somente o representado. Heidegger não pretende afirmar que “pensar” é o mesmo que “duvidar”, mas que na essência do *cogitare* está o *dubitare*, posto ser sempre um pensar assegurado, sempre um pensar que exige o certo e o verdadeiro, de maneira que não seja necessária mais nenhuma ponderação. Ele conclui, assim, que todo “re-presentar é um assegurar” (HEIDEGGER, 2007, p. 113).

A partir disso, Heidegger partirá para a investigação do que significa *cogitatio* para Descartes, pretendendo demonstrar que “todo *ego cogito* é *cogito* me *cogitare*” (HEIDEGGER, 2007, p. 113). Primeiramente, isso significa que ao representar não se representa apenas o objeto, mas o “eu” ao mesmo tempo se representa. Ao dar ao *cogitare* a característica de ser sempre um pensar assegurado, o *ego*, ao representar o representante, traz para si o objeto representado e também traz para si o próprio representante. Afirma Heidegger: “todo *ego cogito* é *cogito* me *cogitare*; todo ‘eu represento’ ao mesmo tempo ‘me’ representa, a mim, aquele que representa (diante de mim, em meu re-presentar)” (HEIDEGGER, 2007, p. 113). Afirma ainda que “em verdade, com a determinação do *cogito* como *cogito me cogitare*, Descartes também não tem em vista que em todo ato de re-presentar um objeto, o ‘eu’ mesmo, aquele que representa, também seria ainda representado enquanto tal e transformado em objeto” (HEIDEGGER, 2007, p. 114). Isso não quer dizer que no ato de representar haja uma apreensão do objeto de maneira superficial, frágil, episódica. Ao contrário, o filósofo pretende demonstrar que na representação há sempre a seguinte relação: há algo que é representado e um representante; o representado, ao se apresentar ao representante, é apoderado, apossado por este e fixa-se no representante. Desse modo, o representante, ao se apoderar do representado, se re-presenta. Em outros termos, o representado é fixado no representante e, ao representar o representante, fixa a si mesmo; o representante é aquele que representa, o “eu” capaz de representar, o homem, a “consciência” que representa. Heidegger (2007, p. 114) usa o termo “co-representação”, pois em todo

representar o representante está inserido no ato de representação, ainda que ocultamente em toda relação. Ele explica:

Em todo “eu represento”, o eu representa é, antes, muito *mais essencial* e é necessariamente *co-representado*, a saber, como aquele em direção ao qual, em retorno ao qual e *diante* do qual todo re-presentado é colocado. [...] Na intuição imediata de algo, em toda presentificação, em toda lembrança, em toda expectativa, aquilo que é desse modo representado *para mim* por meio do representar é colocado diante de *mim*, de tal forma que eu mesmo não me torno aí explicitamente objeto de uma re-presentar, mas, contudo, sou entregue a “mim” no representar objetivo e, em verdade, somente por meio desse representar (HEIDEGGER, 2007, p. 114).

Descartes considera haver uma conexão indissociável entre sujeito e pensar, e daí decorre a consciência e a autoposição de si a si. A exposição de Heidegger sobre a co-representação refere-se a esse argumento. O pensar e o sujeito são indissociáveis, então já de antemão estão unidos e se dão conjuntamente, assim o homem que representa está inserido também de antemão em toda representação, ou seja, em todo representar ocorre a co-representação; não se pode também pensar que o representar seja apenas um ato do sujeito em relação aos objetos, como se o sujeito e os objetos estivessem dados no mundo e o sujeito atuasse algumas vezes ao apresentar. Na realidade, o sujeito e os objetos estão sempre dados no re-presentar, não há nada além do re-presentar, há sempre uma ligação essencial do sujeito com o re-presentar.

Dessa exposição, abstrai-se a primeira conclusão: de que o *cogito* seria *cogito me cogitare*, que pode ser transcrita da seguinte maneira: “a consciência humana é essencialmente consciência de si” (HEIDEGGER, 2007, p. 115). Tal conclusão remete também ao fato de que, a partir de Descartes, os objetos não são encarados mais como outros sujeitos, no sentido originário, como aquilo que se acha aí defronte por si mesmo; a consciência de si próprio não acrescenta ou possibilita que os objetos sejam dissociados do “eu”, no sentido de estarem aí no mundo e o homem como observador e ente que representa ter acesso a eles. Na verdade, é a consciência de si que dispõe os objetos e representações; em razão disso, o si-próprio, e apenas ele, é tido como *sub-iectum*, como aquilo que sub-jaz a si próprio e a todas as coisas, ou melhor:

A consciência de mim mesmo não se acrescenta à consciência das coisas, se ela fosse um observador dessa consciência, um observador que passa ao lado da consciência das coisas. Essa consciência das coisas e dos objetos é essencial e, em seu fundamento, em primeiro lugar consciência de si. Além disso, é somente como uma tal consciência de si que a consciência dos objetos é possível. Para o re-presentar caracterizado o *si próprio* do homem é essencial como aquilo que reside na base. O si próprio é *sub-iectum* (HEIDEGGER, 2007, p. 115).

Heidegger ressalta que a inovação que reside no pensamento cartesiano acerca da representação não é a ligação entre o represente e o representado. Mas o fato de o representante se tornar critério na representação ao mesmo tempo em que coloca algo diante de si, traz para si o representado e dele se torna critério significa, em outros termos, ter o domínio da representação e dela ser também critério.

A conclusão de que *cogito é cogito me cogitare* é ampla. Heidegger cita a seguinte definição de *cogitatio* dada por Descartes na obra *Princípios da filosofia* (I,9): “pela palavra pensamento entendo tudo quanto ocorre em nós de tal maneira que o notamos imediatamente por nós próprios; é por isso que compreender, querer, imaginar, mas também sentir, são a mesma coisa que pensar [*cogitare*]” (DESCARTES, 1997, p. 29-30). Com essa citação, pretende Heidegger demonstrar que todos os modos de comportamento, o pensamento, as sensações, os afetos, são todas maneiras de representação. Assim, *cogito* não poderia ser traduzido por “pensamento”, visto que engloba tudo o que é experimentado pelo homem, ou tudo o que é re-presentado, por isso, do trecho acima, Heidegger propõe a seguinte tradução, que por si esclarece sua interpretação:

pelo nome “*cogitatio*” compreendo tudo aquilo que, para nós que também temos consciência de nós mesmo, ocorre em nós, na medida em que temos em nós um conhecimento concomitante dele. E não é apenas o conhecer, o querer e o imaginar que são assim, mas também o sentir é aqui o mesmo que denominamos *cogitare* (HEIDEGGER, 2007, p. 116).

Com isso, ganha forma a exposição de Heidegger sobre o *cogito* como *cogito me cogitare*. O essencial é demonstrar que *cogitare* é re-presentar no mais amplo aspecto, de maneira que em todo *cogitare* há sempre a representação do representado e a minha própria re-presentação; no *cogitare*, essa dupla do re-presentar sempre ocorre e é indissociável:

*Cogitare* é re-presentar no sentido pleno de que a ligação com aquilo que é re-presentado, o a-presentar-se daquilo que é representado, a entrada em cena e o envolvimento daquele que representa ante aquilo que é representado, e, em verdade, no interior do re-presentar e por meio desse são igualmente essenciais e precisam ser sobretudo co-pensados (HEIDEGGER, 2007, p. 116).

Ao realizar essa análise da *cogitatio* e do *cogito* cartesiano, Heidegger pretende demonstrar que o papel fundamental da *cogitatio*, do re-presentar, aponta para o *cogito*, ou seja, na medida em que o *ego cogito* é a primeira constatação, o ponto de partida, a autopoção de si a si, o fundamento basilar, o que está na base, o *cogito* revela-se como o *subiectum*. Esse movimento aponta para a essência da verdade: “aqui ganha voz o que é

aquilo que se encontra na base, o *subiectum* — a saber, o representar — e *para que* o sujeito é *subiectum* — a saber, para a essência da verdade” (HEIDEGGER, 2007, p. 117). Em seu método, Descartes colocou em dúvida o mundo e tudo aquilo que não é esse ente que sou, e com isso apontou o fundamento da verdade, aqui entendida como certeza, para o *ego*, para o sujeito metafísico moderno que se coloca em um papel privilegiado perante o mundo, mas esse sujeito coloca algo no mundo, na medida que é aquele que dispõe o mundo. A partir da interpretação do *cogito* como *cogito me cogitare*, Heidegger analisará a sentença cartesiana *ego cogito, ergo sum* e suas implicações, o que apresentaremos a seguir.

### 2.2.2 EGO COGITO, ERGO SUM: COGITO SUM

Heidegger empreende em sua interpretação um desmembramento da sentença *ego cogito, ergo sum*. O primeiro ponto de partida é não pensar na sentença simplistamente como um silogismo, de forma a haver uma premissa maior (aquele que pensa existe), uma premissa menor (eu penso) e a conclusão (logo, eu existo). Partindo da anterior análise do *cogito* como *cogito me cogitare*, não haveria necessidade de fundamentar o “eu existo” a partir do *ego cogito*, pois, se em todo re-presentar está sempre presente o representante — uma vez que sempre é co-pensado e co-concebido juntamente ao objeto representado, que se coloca defronte a um objeto —, ele já se encontra a-presentado na representação. Portanto, no *ego cogito* já se encontraria o fato de se existir muito mais claro do que qualquer silogismo, conforme explica Heidegger:

Na re-presentação humana de um objeto, aquilo “em contraposição ao que” ele é posicionado, a saber, aquele que re-presenta, já está a-presentado por meio desse objeto *enquanto* um objeto que se encontra contraposto e re-presentado, de modo que o homem pode dizer “eu” por força dessa apresentação para si mesmo como aquele que re-presenta (HEIDEGGER, 2007, p. 119).

Portanto, o “eu sou” não se coloca como uma consequência do *cogito*, mas ao re-presentar já está a-presentado o “eu sou”. Outro termo analisado é o “*ergo*”, que não será aqui entendido como “consequentemente”, no sentido de induzir ou apresentar a conclusão de um silogismo, mas como uma “reunião imediata daquilo que essencialmente se compertence e daquilo que é assegurado em sua co-pertinência” (HEIDEGGER, 2007, p. 120); nessa medida, “*ergo*” reúne uma acepção daquilo que já significa por si próprio, mas também, ao

reunir *cogito* e *sum*, denota que se sabe a partir de sua essência como *cogito me cogitare*, ou, como melhor explica Heidegger: “o ‘*ergo*’ não expressa uma consequência, mas aponta para aquilo que o *cogito* não apenas ‘é’, mas como o que ele também se sabe de acordo com sua essência enquanto *cogito me cogitare*” (HEIDEGGER, 2007, p. 120). Heidegger então suprime da sentença primeiramente o “*ergo*”, uma vez que este deve ser entendido da forma mais aguda, de forma a conectar *cogito* e *sum* na dupla acepção que apontamos; exclui também o termo “*ego*”, por já se encontrar expresso no *cogitare*, reduzindo assim a sentença para *cogito sum* (HEIDEGGER, 2007, p. 120).

A sentença *cogito sum* e a exclusão dos outros termos já evidenciam que Heidegger pretende demonstrar não que somos enquanto pensamento ou que somos porque pensamos, mas que há uma conexão entre *cogito* e *sum*. Afirma que ao re-presentar determinamos nosso ser, mas colocamos, decidimos e determinamos a partir do re-presentar, a partir de nosso ser o ser dos entes, relegamos a uma categoria inabalável o que e como decidimos re-presentar, colocando assim verdade como certeza. Conforme Heidegger:

Ela [a sentença] diz que eu sou enquanto aquele que representa, que não apenas o *meu* ser é essencialmente determinado por meio dessa representação, mas que o meu representar decide, enquanto a *re-praesentatio* normativa, o estar presente em todo representado, isto é, a presença daquilo que é visado nele, ou seja, o seu ser enquanto o ser de um ente [...]. Aquilo para o que tudo é remetido como para o fundamento inabalável é a *essência plena da própria representação*, na medida em que se determina a partir dele a essência do ser e da verdade, tanto quanto a essência do homem enquanto aquele que representa e o modo dessa dotação de medida (HEIDEGGER, 2007, p. 120-121).

A consequência disso é que na essência da *cogitatio* está plenamente o *subiectum*, ou seja, o *cogito* é entendido como *cogito me cogitare*, assim em toda re-presentação está incluso o representante e o representado. Ao re-representar, eu me represento e represento outro ente, mas esse outro ente também volta-se, está em direção ao representante, assim tudo o que é representado é em direção ao sujeito; em outros termos, o *sum* determina-se pela *cogitatio*:

[...] como é em direção a ele [àquele que re-presenta] que se reúne toda representatividade do representado, aquele que representa e que pode se denominar aí “eu” é sujeito em sentido acentuado, por assim dizer o sujeito no sujeito, aquilo para o que ainda retorna tudo o que se encontra na base da representação (HEIDEGGER, 2007, p. 121).

Heidegger equivale a sentença *cogito sum* a *sum res cogitans*. Com base em toda a explanação, verifica-se de pronto que a sentença não significa simplesmente que somos seres que pensam, no sentido de uma atribuição que nos distingue dos demais. O *sum* é

determinado pelo *cogito* e *res cogitans*, seguindo o conceito de *cogitatio*, refere-se àquele que re-presenta a si mesmo, como explica Heidegger:

*Sum res cogitans* não significa: eu sou uma coisa dotada com a propriedade do pensamento, mas antes eu sou um ente, cujo modo de *ser* consiste de tal modo no representar, que esse re-presentar co-posiciona aquele mesmo que re-presenta na representatividade. O ser do ente, que eu mesmo sou e que o homem é cada vez enquanto ele mesmo, possui a sua essência na representatividade e na certeza que lhe é pertinente (HEIDEGGER, 2007, p. 122).

Na interpretação de Heidegger, Descartes cometeu um decisivo equívoco não intencional: dividir a totalidade do ente na estrutura tal qual fazia a estrutura do pensamento medieval em *substantia infinita* e *substantia finita*. A *substantia infinita* é Deus, o ente criador, e a *substantia finita* é o *ens creatum*, este dividido como *res cogitans* e *res extensa* (Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 121). Assim, o que não é o homem é concebido como *res extensa*, todo o ente finito ou a “natureza” passa a ser assim concebida. A *res extensa* já denota em sua etimologia o domínio da *res cogitans*, pois se o que não é o humano é sua extensão, está sob o seu domínio; isso não quer dizer que o homem, a *res cogitans*, é criador (*ens creatum*) da *res extensa*, mas que esta somente é acessível enquanto extensão, enquanto compreendida a partir do *res cogitans*. Tal conclusão é na verdade uma consequência do *cogito* compreendido como *cogito me cogitare*, pois se *cogito sum* pode ser expresso por *sum res cogitans*, e se *sum res cogitans* é o *subiectum*, a definição do mundo material será *res extensa da res cogitans*.

Com essas conclusões, Heidegger não pretende afirmar que somos todos meras representações e que nos encontramos enclausurados e isolados cada um dentro de si, dentro de suas representações. Essas conclusões referem-se mais à medida da verdade, ao eixo da verdade que passa a ser medido a partir do ente, da representação do ente. Conforme já exposto, o projeto metafísico cartesiano tem em vista um fundamento sólido para o conhecimento e o desenvolvimento da ciência; a crítica de Heidegger parece direcionar-se mais à colocação do sujeito como fundamento e às suas implicações nesse “novo tempo”. Ou seja, o ser do ente que somos assegura a si próprio, por meio de suas representações, o mundo também a partir de si, e verdade passa a designar certeza: “o ser daquele que representa e que é assegurado no próprio representar é a medida para o ser do representado e, em verdade, enquanto tal. Por isso, todo e qualquer ente é medido necessariamente segundo essa medida do ser no sentido de representatividade asseguradora e autoasseguradora” (HEIDEGGER, 2007, p. 122).



O grande momento da interpretação de Heidegger acerca do *cogito* é a constatação de que o *cogito* cartesiano é *cogito me cogitare*, ou seja, é compreender o *cogito* como representação; não se trata meramente de uma conclusão, o mais importante nessa posição é a assunção de um novo modelo metafísico, é uma virada fundamental para outro modelo metafísico. Conforme Heidegger (2007, p. 124-125), a sentença *cogito sum* assume o caráter axiomático dentro desse novo modelo de metafísica. Em princípio, ao colocar um axioma como fundamento de uma metafísica, já se instaura um processo inovador, pois se coloca um princípio, uma premissa sobre a qual todo o conhecimento pode se fundamentar. Essa premissa, por sua vez, já instaura uma nova concepção de verdade, pois passa a vigorar como a certeza primeira, então nesse momento a verdade já é equiparada à certeza. Porém, pensar apenas na existência de uma sentença como algo novo é olvidar o que ela expressa, os elementos que ela contém. O *cogito* cartesiano, para Heidegger, traz a inovação e é marcado essencialmente na colocação do *ego*, do “eu” em evidência e prioridade na relação metafísica do homem com o mundo, de forma que o projeto metafísico cartesiano visa à certeza, ao asseguramento que tem como fundamento e medida o *ego* e, nesse caso, a representação do *ego* na co-representação (representante-representado) se posiciona como medida do ser e da verdade. Nesse sentido, sintetiza Heidegger:

A representação tornou-se em si mesma em seu próprio espaço essencial e posiciona esse espaço como o padrão de medida para a essência do ser do ente e para a essência da verdade. Portanto a verdade significa agora asseguramento da apresentação, ou seja, *certeza*, e porquanto ser significa representatividade no sentido dessa certeza, o homem se torna, de acordo com seu papel no representar que estabelece assim o fundamento, o sujeito insigne. No âmbito de dominação desse *subiectum*, o *em* não é mais *ens creatum*, ele é *ens certum: indubitatum: vere cogitatum: “cogitatio”* (HEIDEGGER, 2007, p. 124).

Heidegger expõe que uma posição metafísica fundamental pode ser definida segundo quatro aspectos:

1. Por meio do modo como o homem enquanto homem é ele *mesmo* e sabe a si mesmo aí;
2. Por meio do projeto do ente com vistas ao ser;
3. Por meio da delimitação da essência da verdade do ente;
4. Por meio do modo segundo o qual a cada vez o homem toma e fornece a “medida” para a verdade do ente (HEIDEGGER, 2007, p. 101).

Não iremos nos ater à comparação entre esses aspectos, mas às respostas a cada um dos aspectos dadas por Heidegger em relação a Descartes. Também vamos verificar,

futuramente, como as posições de Heidegger, ao menos em *Ser e Tempo*, podem ser definidas segundo esses quatro aspectos.

Em relação ao primeiro aspecto (modo como o homem enquanto homem é ele *mesmo* e sabe a si mesmo aí): em Descartes, o homem é *subiectum*, é base e fundamento de toda representação do ente e de sua verdade; esse homem é o único “sujeito”. Segundo (meio do projeto do ente com vistas ao ser): por meio da re-presentidade, há um assenhramento e um domínio dos entes pela re-presentação do homem que garante a presença, o domínio, a constância e a colocação do ente à sua disposição, de tal forma que domina tanto o representado como a si próprio e é medida de sua representação; toda re-presentidade ocorre pelo e para o sujeito (*ego*) (HEIDEGGER, 2007, p. 125-126). Terceiro (circunscrição metafísica da essência da verdade): verdade passa a se identificar com certeza, apenas o que é apresentado na re-presentatividade e passa pelo asseguramento e pelo assenhramento do sujeito pode ser chamado de verdade. É nessa medida que o método ou o procedimento para assegurar a verdade passa a ser necessário: “o ‘método’ obtém agora um peso metafísico que está por assim dizer atrelado à essência da subjetividade [...]. ‘Método’ é agora o nome para o procedimento assegurador e conquistador que se abate sobre o ente, a fim de assegurá-lo como objeto para o sujeito” (HEIDEGGER, 2007, p. 126-127). Quarto (maneira segundo a qual o homem toma e fornece a “medida” da verdade a esse ente): o homem como *subiectum* detém o domínio da totalidade dos entes que são apresentados e, via representação, por meio de um método de asseguramento da verdade, “a relação com o ente é o procedimento de assenhramento em meio à conquista e ao domínio do mundo. O homem entrega ao ente a medida, porquanto determina a partir de si e em direção a si aquilo que pode ser considerado como sendo” (HEIDEGGER, 2007, p. 127). Assim, a ideia de limite à representação é suprimida, uma vez que o sujeito é detentor do método e todas as coisas estão a ele dispostas. Hipoteticamente, não há limites à certeza, posto que se funda no sujeito todo o padrão de medida e o que pode dar-se na re-presentação.

Esses são os aspectos da interpretação de Heidegger a respeito do *cogito* cartesiano que mais têm relevância para o presente trabalho. Apresentaremos ainda, a seguir, alguns comentários acerca da interpretação de Heidegger.

### 2.3 COMENTÁRIOS SOBRE A INTERPRETAÇÃO REPRESENTATIVA DE HEIDEGGER DO *COGITO*

Podemos destacar como um primeiro aspecto o fato de que a interpretação de Heidegger critica a divisão do ente entre *substantia infinita e finita*, conforme já apontamos, enquanto Descartes, em sua argumentação, dá grande importância à *substantia infinita*, identificada como Deus. Na obra de Descartes, há diversas e decisivas passagens que tratam de Deus e a “necessidade” de sua existência como garantias para a quebra do solipsismo. Em uma primeira acepção do *cogito*, afirmamos que se trata da relação de si a si, ou seja, do sujeito que se reconhece, mas apenas isso. A ideia de Deus como a ideia de um ser perfeito e como sendo uma ideia clara e distinta é uma necessidade para o conhecimento pleno ou, em outros termos, para a garantia de superação da dúvida do que se conhece. Descartes (1997, p. 34) dá o seguinte título ao parágrafo 20 da parte I da obra *Princípios da filosofia*: “não sendo nós a causa de nós próprios, a causa é Deus, e por consequência, há um Deus”, o que significa que a *substantia finita* é causa da *substantia infinita* e dela depende para a certeza. Ou seja, com o *cogito*, na relação de si a si está garantida a certeza apenas de mim próprio, dependendo de Deus para a verdade absoluta, para a verdade como certeza, como Descartes expõe também em *Meditações*:

Pois que é por si mesmo mais patente do que isto: que o ente supremo e perfeito ou Deus, cuja essência somente pertence a existência, existe?

E, se para o perceber foi preciso que me empenhasse numa atenta consideração, agora, porém, não só estou tão certo disso quanto de tudo o que me parece mais certo, mas, além disso, dou-me conta também de que a certeza de todas as outras coisas dependesse desse conhecimento de modo que, sem ele, nada pode ser jamais perfeitamente conhecido (DESCARTES, 2004, p. 145).

A ideia de Deus tem uma importância patente na obra cartesiana, seja sua concepção presa ou não a um modelo da metafísica medieval, de forma que, mesmo que o acento esteja no *ego*, somente há a superação plena da dúvida e a certeza absoluta ao se considerar a necessidade formal da existência de Deus. Em *Ser e Tempo*, Heidegger aponta o que considera um recuo de Descartes quanto ao conceito de Deus, no sentido de que a substância ou o ser de Deus não pode ser jamais conhecida por nós em razão de sua perfeição e, de certa maneira, isso se iguala com a ideia de duas substâncias extremamente distintas, a finita e a infinita. Descartes, assim, predica o ser de Deus, do mundo, homem contido na ideia de substancialidade, mas dela se afasta, presumindo algo como uma substância sem se atentar devidamente, ou mesmo efetivamente questionar o que ela é. Quando Heidegger argumenta sobre o *cogito*, pouco se fala do papel de Deus na filosofia cartesiana, talvez porque na própria obra de Descartes a questão da substância ou da compreensão do que é Deus, da

substancialidade ou ser de Deus, acaba sendo bastante limitada à própria ideia de perfeição e infinitude. Descartes (1992, p. 37) afirma, por exemplo, que “com efeito, não devemos achar estranho que na Sua natureza [a de Deus], que é imensa, e naquilo que fez, haja muitas coisas que ultrapassam a capacidade do nosso espírito”, ou seja, parece sempre haver certa intangibilidade sobre o que se pode conhecer do ser de Deus. Assim, ainda que o conceito de Deus desempenhe um papel importante na filosofia cartesiana, no sentido de solucionar a tensão entre a certeza do pensamento, da existência de si e da legitimação do mundo exterior, Heidegger não se detém muito nesse aspecto especificamente, mas pretende demonstrar que, em princípio, a ideia de substancialidade da substância é insuficiente para dar base, no sentido ontológico, à concepção de “mundo” apresentada por Descartes.

Outro debate acerca da interpretação de Heidegger é a possibilidade de uma interpretação que vê o *cogito* como uma relação simplesmente de si a si, imediata do pensamento, que não passa pela representação. Ou seja, não ocorreria a reformulação de outro *ego* no ato de pensar, mas, na realidade, com a primeira premissa do *cogito* se percebe instantaneamente apenas a própria presença, não absolutamente, mas exclusivamente a consciência do pensar, do existir e, conseqüentemente, de si, contudo, ainda não como um algo ou alguém pensante<sup>1</sup>. Para fundamentar tal interpretação, é citada a seguinte passagem da Segunda Meditação:

Finalmente, eu sou o mesmo que sente e percebe coisas corporais, como, por intermédio dos sentidos, por exemplo, vejo agora a luz, ouço o ruído, sinto o calor. Essas aparências, dirão, são falsas, já que durmo. Que assim seja. Parece-me todavia que vejo [*toutefois, à tout le moins il est très certain qu'il me semble que je vois*], ouço, aqueço-me e isto não pode ser falso. Isto é o que em mim se chama propriamente sentir, o que, tomado assim, precisamente, nada mais é do que pensar (DESCARTES, 2004, p. 53).

Sobre essa passagem, ao comentar a análise de Michel Henry, Birchall escreve:

Quanto ao “il me semble que je vois”, o intérprete [Michel Henry] insiste em que não se trata de uma duplicação do tipo “eu vejo que vejo”, e isto porque, com a dúvida, é toda a esfera do ver que perde o sentido. Ver pode ser não ver; sob a égide da dúvida, ver não quer dizer mais nada. Exatamente no momento em que se constata a falência de todo o conhecimento dirigido aos objetos, em que tudo se confunde, em que não mais consigo demarcar o limite entre o eu e o outro (quem pensa: eu ou o gênio maligno em mim?), em que tudo o que aparece “diante de mim” perde o seu estatuto de alteridade e poderia ser parte da minha imaginação, é

<sup>1</sup> Birchall, em artigo publicado na revista *Discurso*, analisa atentamente as duas possibilidades de interpretação do *cogito*: a interpretação representativa, a qual tem como um dos representantes o próprio Heidegger, e de outro lado, intérpretes de Descartes como Michel Henry e Jean-Luc Marion, que veem o *cogito* como uma consciência imediata de si (Cf. BIRCHALL, 2000, p. 451-455).

justamente neste momento em que o *cogito* comparece diante de si, como presença. É quando eu não sei se estou rigorosamente vendo que posso afirmar “me parece” que vejo, como uma tomada de consciência. Ou seja, a experiência da consciência de si aparece *no contexto* do pensamento intencional ou representativo, ela não o faz *por meio* dele, mas por si mesma (BIRCHAL, 2009, p. 452).

A posição radical defendida é, portanto, que o *cogito* instaura, antes de mais nada, uma certeza apenas de si, posta e imediata, que não tem nenhum outro objetivo além de estabelecer a presença de si a si, de maneira que se refere muito mais à consciência de si do que propriamente à representação de si ou de qualquer outra coisa. A representação, ainda que ocorra, também sucumbiria à dúvida incondicionada, restando apenas a constatação de si. Por isso se afirma que o estatuto da alteridade é perdido, nada mais importa além da consciência de si, se instaurando o pensamento como uma experiência de si mesmo; pensar e existir adquirem uma relação profunda: ao pensar que existo, já existo, já *sou*. Nessa leitura, a substância do *cogito* seria justamente a relação de si a si. Heidegger, ao interpretar a obra cartesiana, definiu que a substância exigiria duas características: a não necessidade de outra substância e a permanência constante, de forma que a consciência imediata de si supriria ambos os requisitos, pois não se mostra como uma ideia; uma consciência de si independente de qualquer gênio maligno, autoevidente e a autossubsistente, instaurando assim a subjetividade do sujeito.

A revolução cartesiana é muito mais uma inversão de polos, do realismo para o idealismo; trata-se da instauração de uma oposição mais radical, a partir da afirmação de uma esfera mais fundamental, o *ego cogito*, não como polo determinante de uma relação, mas como realidade primeira, interioridade. Assim, a metafísica diz respeito não mais ao “ser enquanto ser”, mas começa como “eu sou”. A existência que se diz como “eu sou” é radicalmente diferente de todo outro existir (BIRCHAL, 2009, p. 455).

Contudo, tal constatação demarca de forma profunda a tensão da existência de si e a existência ou legitimação do mundo exterior, pois o único solo conquistado é a presença de si, despida completamente de representação. Com isso se alcança apenas um lampejo mediato que, em si, não se mostra capaz de relação com qualquer outro, apresenta-se suspenso e sem (ou mesmo incapaz de) qualquer tipo de alteridade. Assim, para a superação desse “estado”, seria necessária a reformulação dessa constatação, ou talvez seja possível dizer que se trata mesmo de um passo para além dela. Descartes formulará, então, o conceito de ideia (possuidora de realidade objetiva), recorrerá a Deus como aquele que garante e legitima a possibilidade de existência do mundo exterior e, como consequência, tornará possível a

legitimação do conhecimento e o assenhramento do sujeito sobre o mundo. Nesse sentido, é possível acompanhar as conclusões de Birchall sobre o tema:

Podemos então afirmar que encontramos em Descartes duas formulações do *ego*: uma, como realidade e presença a si, pura imanência; outra, como sujeito do conhecimento e da representação, sujeito diante-de, consciência voltada para o exterior, que ao fim e ao cabo não se vai recusar a apresentar uma representação de si mesmo. A primeira, o eu presente a si mesmo, como sentimento e experiência de si e não ideia clara de si, a exemplo da experiência de si, ecoa Agostinho e ressoará quem sabe mais tarde em Rousseau, ou no romantismo. A outra, a do sujeito do conhecimento, sujeito das ideias claras e distintas, é herdeira da antiga formulação do problema do conhecimento, enquanto polaridade entre sujeito e objeto, e desaguará seja no eu senhor do mundo, seja no eu transcendental, fora da existência (BIRCHALL, 2009, p. 456).

Ainda que haja bastante robustez na interpretação do *cogito* enquanto apenas consciência de si a si, não parece haver rumo a se tomar apenas a partir dela; essa interpretação mostra-se um beco sem saída se não se recorrer ao sujeito das representações. Dito de outro modo, mesmo dentro do projeto cartesiano, a simples constatação de si a si encara um limite intransponível para a determinação de algo para além dessa constatação. É a partir do sujeito das representações que Descartes apresentará sua concepção sobre o mundo e a relação do sujeito com o mundo/objeto; nesse aspecto, a crítica de Heidegger parece acertada, pois não são plenamente identificáveis as bases ontológicas da ideia de ser do sujeito das representações.

Mas, segundo Heidegger, o projeto cartesiano visava à construção de bases sólidas para o pensamento científico, um projeto científico pensado na verdade como certeza — o que acabou constituindo um novo sujeito, este marcado pela cisão entre o interno e o externo, entre sensível e inteligível, etc. Heidegger analisa que Descartes, a partir de sua definição de *res extensa*, tornou possível o desenvolvimento científico moderno, mas levado a cabo por uma humanidade presa às cadeias da técnica, baseada na instauração de uma metafísica que se torna incondicionada, no fechamento de âmbitos de possibilidade de nossa condição:

Por mais unilateral e em certos aspectos insuficiente que a interpretação da natureza como *res extensa* possa ser, pensada inteiramente em vista de seu conteúdo metafísico e segundo a amplitude de seu projeto metafísico, ela é, apesar disso, o primeiro passo decisivo, por meio do qual a técnica das máquinas mecânico-motoras modernas, e, com essa técnica, o novo mundo e sua humanidade se tornaram metafisicamente possíveis (HEIDEGGER, 2007, p. 123).

Com base nessa breve exposição, podemos abstrair algumas conclusões: Heidegger pensa a filosofia cartesiana como a inauguradora de uma nova configuração dos preceitos

fundamentais da metafísica, que fundamentam um “novo mundo do novo tempo” — a modernidade —, ou seja, acaba sendo uma crítica não adstrita ao pensamento cartesiano, mas à formulação de verdade como certeza, à posição da técnica (ou ciência) na compressão do mundo, à dualidade entre homem e mundo, etc. As conclusões de Heidegger acerca da instauração de uma nova configuração metafísica são extremamente pertinentes e especificamente nesse aspecto parecem contundentemente pontuar, inclusive como uma crítica, o “engessamento” de certas estruturas que passam a ser tidas como incondicionadas. No capítulo a seguir, realizaremos uma exposição da concepção de *Dasein*, que é esse ente que somos, apresentada por Heidegger em *Ser e Tempo*, esquadrihando as principais diferenças dessa concepção em relação à tradição.

### 3 DASEIN E SUJEITO NA PERSPECTIVA DA ANALÍTICA EXISTENCIAL

#### 3.1 O DASEIN E A QUESTÃO DO SENTIDO DO SER

A questão central de *Ser e Tempo* é o sentido do ser, e a consequência da busca por esse sentido é a necessidade de se desenvolver uma analítica existencial, partindo do ente capaz de se perguntar sobre o ser, denominado *Dasein*. Este é entendido como o ente que guarda relação com o ser; é o ente que todos somos. Com o conceito de *Dasein*,<sup>2</sup> Heidegger pretende acentuar a relação do ente que somos, do homem, com o ser em geral. A utilização do termo *Dasein* em vez de “homem” busca enfatizar a relação do ente que somos com o ser enquanto um ente dotado de existência (*Existenz*) como uma determinação ontológica. Possuir o modo de existência significa compreender e questionar o sentido do ser, ou seja, nosso

---

<sup>2</sup> *Dasein* é tradicionalmente traduzido em português como “ser-aí”, “estar-aí”, ou mesmo “presença”, como optou Marcia Sá Cavalcante Schuback. A tradução de *Dasein* por presença é defendida por Marcia Schuback no início da edição de *Ser e Tempo*. O termo não é adotado no sentido corriqueiro de um ente que está presente, que já está sempre no mundo em algum tipo de constância estática. A tradutora afirma que a tradução por “estar-aí” ou “ser-aí” (as mais comumente utilizadas na língua portuguesa) “tem vantagem relativa de guardar a forma infinitiva de *sein*, ser. Mas a sua desvantagem absoluta é traduzir “da” por “aí” e “lá”, por localidades e determinações espaciais, o que deita por terra o esforço de *Ser e Tempo* de pensar o ser desde a experiência da finitude do tempo” (p. 27). Marcia Schuback afirma que o prefixo latino mais próximo de *da* é *prae*, bem como que há um equívoco em utilizar o termo latino *praesens* como tradução do grego *parousia*, que pode ser literalmente traduzido pelo termo “presença”. Ela ainda cita o estudo de Emile Benveniste sobre as preposições latinas, no qual Benveniste afirma que “por *praesens* não se entende propriamente o que está aí, ou seja, o “*pro*”, mas sim o que ultrapassa, o que se me adianta, ou seja, o iminente, urgente, como a palavra inglesa *ahead*” (p. 28). Com base nessa afirmação, Márcia Schuback conclui: “ora, o que diz Benveniste senão que a palavra latina *praesens* significa o que Heidegger entende por cura, o anteceder-a-si-mesmo já sendo em, junto a, ou seja, ‘da’? [...] em toda análise, digamos temporal, da espacialidade, em que espaço mostra-se como modo ou aspecto verbal, Heidegger insiste que ‘da’, ‘pre’ não é um lugar-aqui, mas proximidade do distante e distância da proximidade, a espacialidade própria do anteceder-a-si-mesmo em já sendo. Isso se afirma ainda uma vez na forma do gerúndio *s-sens*, que forma ‘-sença’, a qual indica o em sendo no a ser” (p. 28-29). Assim, não entendo como correto dizer que se trata de uma tradução equivocada, pois Marcia Schuback compreende perfeitamente o que Heidegger pretende expressar por *Dasein*, mas, para seguir sua tradução de *Dasein* por “presença”, efetivamente é necessário levar em consideração todos os argumentos da origem etimológica do próprio termo “presença”. Por outro lado, na tradução mais recente de *Ser e Tempo*, de Fausto Castilho, houve a opção pela manutenção do termo em alemão e, no apêndice II da edição de *Ser e Tempo* (p. 1185), se propõe a seguinte utilização: *Dasein* quando o termo não é decomposto, quando é utilizado para designar esse ente que somos; e o termo ser-aí no que couber quando houver a decomposição de seus elementos *Da* (aí) e *sein* (ser), uma vez que esses componentes são utilizados em diversos outros conceitos de *Ser e Tempo*. Não se trata de um termo de simples tradução, pois, qualquer que seja a escolha, a palavra literalmente importará menos do que o conceito que reside na expressão *Dasein*, que já em si é um ponto crucial para toda a compreensão da filosofia de Heidegger. As traduções de Marcia Schuback e Fausto Castilho são técnicas e pode-se dizer que ambas possuem vantagens e desvantagens, por isso, nesta dissertação, optei por utilizar a tradução de Marcia Schuback, exceto em relação ao termo *Dasein*, que seguirá a fórmula proposta por Fausto Castilho. No geral, a tradução de Márcia Schuback traz os principais conceitos da maneira mais comumente utilizada por outros estudiosos de Heidegger, quando comparada à tradução de Fausto Castilho. Por exemplo: *Das Man* é traduzido por “impessoal”, em vez de por “A-gente”; *Sorge* por “cura”/“cuidado”, em vez de “preocupação”; *Geworfenheit* por “estar-lançado”, em vez de “dejeção”; entre outros. Nas citações de *Ser e Tempo* desta dissertação, foram incluídos colchetes para indicar o *Dasein* e a sua forma decomposta.



modo de ser guarda sempre uma relação com o ser em geral. A distinção entre pensar o homem ou ente humano e o *Dasein* é que este termo, nessa definição, carrega a noção do ente que somos, da propriedade da existência, que é diferente daquela dos demais entes simplesmente dados; ser *Dasein*, ser o *ser-aí*, explicita um modo peculiar de um ente que, ao ser, expressa e permite deixar em evidência, ao menos sob algum modo de compressão, o ser. Inicialmente, serão apresentadas breves considerações sobre a questão do sentido do ser, tendo em vista a sua intrínseca relação com a exposição de Heidegger acerca do *Dasein*. A primeira consideração a se fazer é sobre a necessidade que Heidegger coloca de discutir novamente a questão do sentido do ser, que dera “fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles” (HEIDEGGER, 2009, p. 37). Heidegger, no § 1 de *Ser e Tempo*, apresenta algumas sentenças que são tidas como dadas e autoevidentes em relação à questão do ser e que, segundo ele, são insatisfatórias e levaram ao obscurecimento e ao esquecimento da questão. A primeira delas é afirmar que “ser” é o conceito mais universal e que por isso a compreensão do “ser” seria um reflexo da compreensão dos entes, uma vez que todos estes estariam contidos ou seriam “parte” do ser. Isso, em certa medida, não está completamente incorreto, mas a “universalidade” do ser supera a universalidade dos entes, o que torna o questionamento mais complexo, sendo necessária uma indagação anterior. O segundo problema seria pensar o ser simplesmente como indefinível, o que seria inferido de sua “universalidade”; o “ser” não pode ser identificado como um ente e também não pode ser definido a partir de conceitos “superiores”, por ser ele o âmbito “mais universal”, mas a indefinibilidade do ser ainda permite que se questione o seu sentido. Por fim, está em jogo compreender que “ser” é um conceito evidente, que se mostra por si mesmo. Segundo Heidegger, em toda relação que estabelecemos com os entes fazemos uso de “ser”, o que significa viver sob uma interpretação do *ser*, sobre a qual se fundamenta o conhecimento ôntico de mundo e a própria compreensão de si e dos demais entes; vive-se sempre sob a égide de uma compreensão do ser. Ao dizer que algo *é*, dotamos esse algo de uma característica ou definição, damos a ele alguma “carga”, excluindo conseqüentemente o que não está compreendido pelo *é*, ou seja, se “revela que um enigma já está sempre *a priori* em todo ater-se e ser para o ente como ente” (HEIDEGGER, 2009, p. 39). A necessidade de recolocação da questão sobre o sentido do ser se mostra patente ao percebermos que os pensamentos, os enunciados, etc. que comumente usamos trazem alguma obscuridade ao fazer uso do ser, mas, ao mesmo tempo, já guardam em si, de antemão, alguma compreensão sobre o seu sentido.

Heidegger passa, então, a discutir a estrutura formal da questão do ser. Para isso, é necessário perceber de antemão que a questão sobre o sentido do ser deve desenvolver-se como uma questão que traga consigo todos os elementos necessários durante a sua construção. A saber, três elementos: o que questionamos, o questionado; o que perguntamos a seu respeito, o perguntado; e o que interrogamos para obter o questionado, ou seja, o que é o interrogado. O questionado é o próprio ser; é o ser que confere o “é” aos entes, que é fundamento para qualquer discussão sobre os entes, ressalvada a mesma premissa de que o ser não pode ser reduzido a um ente, o que exigirá um modo próprio de investigação que se desdobrará na analítica existencial. O perguntado se refere ao modo de acesso ao questionado, que será a questão sobre o sentido do ser. O questionado é o ser, o ser é sempre o ser de um ente; assim, como via de acesso ao ente que se relaciona com seu ser, será o interrogado ou o ente a partir do qual seria possível obter a resposta do que é questionado (Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 41-42). O ente é capaz de relacionar-se com seu ser e, portanto, é aquele pelo qual é possível partir para a abertura do ser em geral; é o ente que todos somos, denominado em *Ser e Tempo* como *Dasein*:

Visualizar, compreender, escolher, aceder a são atitudes constitutivas do questionar e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, *daquele* ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos. Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente — que questiona — em seu ser. Como modo de *ser* de um ente, o questionar dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona — pelo ser. Designamos com o termo *presença [Dasein]* esse ente que cada um nós mesmos sempre somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar. A colocação explícita e transparente sobre a questão sobre o sentido do ser requer uma explicitação prévia e adequada de um ente (da presença) [*Dasein*] no tocante a seu ser (HEIDEGGER, 2009, p. 43)<sup>3</sup>.

O primado ontológico e ôntico da questão do ser está relacionado com o primado do *Dasein* como ente capaz de colocar a si a questão sobre o sentido do ser: “a comprovação do privilégio ôntico-ontológico da questão do ser funda-se na indicação provisória do primado

---

<sup>3</sup> Ambas as edições brasileiras de *Ser e Tempo* trazem as notas marginais escritas por Heidegger no exemplar de seu uso, que não estão presentes na primeira edição da obra. No fim desse parágrafo, temos a seguinte nota de Heidegger (2009, p. 538): “mas o sentido do ser não é derivado desse ente”. Tal nota nos importa pois lança luz ao que apresentamos no início deste capítulo, ou seja, que a preocupação de Heidegger com *Ser e Tempo* é a resposta à questão do sentido do ser. O *Dasein* e, na realidade, toda analítica existencial, aparece como um ponto de partida com vistas à questão do sentido do ser, mas apenas de forma provisória seria um movimento de abertura do tempo originário como o ser do *Dasein* para manifestar ou deixar fazer ver o ser como tempo, de forma que o sentido do ser como tempo não poderia ser colhido do ser do *Dasein*, mas no próprio ser. Com isso, seria necessário refazer o caminho a partir do tempo originário do ser para o *Dasein*, ou melhor: “descoberto o tempo originário como ser do ser-aí [*Dasein*] dever-se-ia manifestar esse tempo como o lugar de eclosão do ser, como o próprio ser. Um movimento linear da analítica existencial para o tempo do ser ligado ao ser não seria possível. Seria necessário pensar o ser como tempo e, então, refazer a analítica existencial, a partir desse conceito de ser” (STEIN, 2001, p. 337).

ôntico-ontológico da presença [*Dasein*]” (HEIDEGGER, 2009, p. 43). O primado ontológico da questão do ser se dá quando analisamos a compreensão ou o conhecimento que dizemos sobre os entes no conhecimento científico, nas proposições sobre as coisas. Segundo Heidegger, toda compreensão exige condições ontológicas para seu desenvolvimento. Ainda que não nos atentemos a isso, a todo instante, no conhecimento ôntico sobre os entes, em outros termos, sobre o *Dasein* em sua relação com os entes, está sempre presente um caráter ontológico; toda compreensão está delimitada por uma compreensão ontológica. O primado ôntico está relacionado à existência do *Dasein*, existência que aqui designa um modo de ser do *Dasein* que engloba toda a sua relação com o ser e com os demais entes; somente o *Dasein* existe nesse aspecto, pois é capaz de relacionar-se com o ser e com os demais entes. Por exemplo, outros entes inanimados, como uma pedra, um martelo, apenas são, mas não existem, por carecerem desse modo de ser, de se comportar e de se relacionar com o ser e os outros entes. Disso resulta o primado ôntico-ontológico: o *Dasein* é a condição de possibilidade de todas as ontologias, o *Dasein* é o ente que se relaciona com o ser, se questiona, possui sempre uma compreensão de ser:

A interpretação do sentido de ser torna-se uma tarefa, a presença [*Dasein*] não é apenas o ente a ser interrogado primeiro. É, sobretudo, o ente que, desde sempre, se relaciona e comporta com o que se questiona nessa questão. A questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência ontológica essencial, própria da presença [*Dasein*], a saber, da compreensão pré-ontológica de ser (HEIDEGGER, 2009, p. 51).

Dessa maneira, o essencial é compreender como o *Dasein* aparece em *Ser e Tempo*, pois a analítica existencial do *Dasein* objetiva abrir um horizonte originário para a resposta ao sentido do ser. Mas, com a analítica existencial, Heidegger enfrentará conceitos que delinearão a sua compreensão da constituição desse ente que somos, que representa um contraponto à noção de sujeito moderno. Analisaremos a seguir algumas das características que constituem o *Dasein*.

### 3.2 DASEIN E SER-SI-MESMO

Heidegger concebe como característica do *Dasein* a relação com seu ser. É inerente ao *Dasein* relacionar-se com seu ser e, com isso, cabe a ele sempre responder por seu ser. Aqui, pretende-se denotar o *aí* (*Da*) do *Dasein*: o ente para o qual está sempre em jogo o seu ser, o ente que existe e não simplesmente se dá no mundo. Disso decorre a primeira conclusão de

que a “essência” do *Dasein* está em ter de ser, o *Dasein* existe e ele sempre coloca em jogo sua existência, ou “a ‘essência’ presença [*Dasein*] está em sua existência” (HEIDEGGER, 2009, p. 85). Existência aqui designa apenas o *Dasein*. Os objetos, os outros entes do mundo são ditos “simplesmente dados” para se manter uma diferenciação entre o ente que possui existência, que possui essa qualidade de ter de ser, e os outros entes do mundo, entes que possuem uma configuração ou “propriedades” simplesmente dadas. O *Dasein*, por existir, assume sempre a forma de uma possibilidade, de escolher entre os diversos modos possíveis de ser.

A segunda característica é a de que “o ser, que está em jogo no ser deste ente, é sempre meu” (HEIDEGGER, 2009, p. 86). Isso significa: o ser é sempre um poder-ser de cada um, o ser de cada um está em jogo para si mesmo, é sempre *meu* segundo um modo de ser. O *Dasein* sendo, está em jogo com seu ser, relaciona-se e comporta-se com seu ser e, por isso, é sempre a sua possibilidade. O existir do *Dasein* é um projeto, é sempre uma possibilidade de apropriar-se de si mesmo ou não; a propriedade ou impropriedade, como modos de ser possíveis, fundamentam-se no caráter de ser do *Dasein* ser sempre meu, na constituição do *Dasein* ser sua possibilidade. Entretanto, ser impropriamente não diz respeito a uma escolha moral, nem quer dizer respeito a um projeto do modo como devemos ser; a propriedade e a impropriedade são sempre modos de ser possíveis, ambos são igualmente constitutivos do *Dasein*.

O essencial é destacar que o *Dasein* está sempre em relação com seu ser e com uma compreensão de seu ser. Por existir, não existe a possibilidade de uma “indiferença”, no sentido de uma não compreensão ou não relação com o ser. Ainda quando se age sob um modo de ser impróprio, há relação do *Dasein* com seu ser, mas na forma de uma impropriedade; também há compreensão, mas obscurece o ser-próprio deste ente. A determinação do *Dasein* como sendo sempre meu e a propriedade e a impropriedade são analisadas com base na constituição do *Dasein* como ser-no-mundo, conforme analisaremos a seguir.

### 3.3 DASEIN E SER-NO-MUNDO

Heidegger passa a explorar um dos conceitos centrais da analítica existencial: o ser-no-mundo. Essa expressão composta, conforme explica Heidegger (2009, p. 99), refere-se a

uma unidade de seus elementos: “em-um-mundo”; “o *ente* que sempre é”; “ser-em como tal”. Esses três elementos são objeto dos capítulos seguintes de *Ser e Tempo*. Na definição de ser-no-mundo, esses três elementos constitutivos devem ser analisados, pois comporão (ou, quando analisados em conjunto, são) a própria definição de ser-no-mundo.

O conceito de em-um-mundo, que remete à estrutura do “mundo” e à ideia de mundanidade do mundo, refere-se à estrutura ontológica de “mundo”, às determinações do que é mundo, à instrumentalidade e à relação espacial do *Dasein* como ser-no-mundo, no/com o mundo. Na indagação, o ente sempre é no modo de ser-no-mundo, que se refere ao conceito de cotidianidade mediana, do impessoal. Por fim, o ser-em acaba se relacionando aos outros dois momentos, de forma que o ser-em do *Dasein* não é o mesmo que o das outras coisas, uma vez que *Dasein* se relaciona com as coisas do mundo e não está nele apenas como qualquer outro ente simplesmente dado; ele implica ser familiar, habitar, morar junto ao “mundo”, o que significa que, de alguma maneira, estabelece-se uma relação, ainda que de forma decadente, com o mundo. São trabalhados os conceitos de estar-lançado, abertura, entre outros, revelando a constituição *a priori* do *Dasein* como ser-no-mundo, mas “de forma nenhuma suficiente para determinar por completo o seu ser” (HEIDEGGER, 2009, p. 99). O conceito de ser-no-mundo pretende, em suma, caracterizar a indissociação entre *Dasein* e mundo. Ser-no-mundo e *Dasein* coincidem, pois o modo de ser do *Dasein* é sempre como ser-no-mundo. Esses momentos constitutivos serão apresentados separadamente nos subcapítulos que seguem, compondo em conjunto a definição de ser-no-mundo.

#### 3.4 EM-UM-MUNDO E SER-COM: MUNDO, INSTRUMENTALIDADE E CO-PRESENÇA

Heidegger delimita o conceito de mundo e define a que mundo o ente se refere, delinea-o como o espaço ou o âmbito em que se dá o ser. A primeira distinção é a diferenciação conceitual entre mundo no sentido ôntico e ontológico. No primeiro sentido, mundo é grafado entre aspas; no segundo, sem aspas. “Mundo” no sentido ôntico designa a totalidade dos entes que se dão, que subsistem no mundo. No sentido ontológico, mundo designa um âmbito ou região que abrange uma multiplicidade de entes que Heidegger exemplifica com a expressão “mundo” da matemática, que se refere a esse âmbito dos possíveis objetos dessa disciplina (Cf. HEIDEGGER, 2009, p. 112). Isso não quer dizer que haveria dois mundos distintos; a diferenciação é conceitual, visando a designar uma ou outra situação. O *Dasein* é factual, uma vez que é inserido espacialmente no mundo como os outros

entes. Com o conceito de “mundo”, se pretende denotar outra forma de estar e ser, não uma forma simplesmente dada. Está em jogo a noção de que se habita o “mundo”, de modo que há a presença de diversas estruturas que caracterizam diferentes âmbitos desse “mundo”. Tal diferenciação busca esquadriñar como o *Dasein* lida com o mundo nas duas acepções e como se insere e é no-mundo, visando a demonstrar que “uma interpretação da mundanidade da presença [*Dasein*], das possibilidades e modos de mundanização, haverá de mostrar *por que*, em seu modo de conhecer o mundo, a presença salta por cima do fenômeno da mundanidade, tanto do ponto de vista ôntico como ontológico” (HEIDEGGER, 2009, p. 113). Em resumo, a análise visa a caracterizar o mundo do *Dasein* enquanto ser-no-mundo e, conseqüentemente, o ser do *Dasein*.

A análise inicial direciona-se ao mundo mais próximo do *Dasein* cotidiano: o mundo circundante (*Umwelt*), visando a demonstrar o modo como o *Dasein* lida com o mundo e com o ente intramundano; ela refere-se aos diversos modos de ocupação, de manuseio e uso. Na ocupação, o *Dasein* lida com outros entes, com as “coisas”. Por exemplo, para escrever, lida com uma caneta. Todo ente que vem ao encontro do *Dasein* nas ocupações é denominado instrumento (*Zeug*). O instrumento não “é”, ele é sempre algo que se utiliza para algo, que se destina a um uso. Heidegger introduz o conceito de manualidade (*Zuhandenheit*) para exprimir o modo de ser do instrumento que se revela por si mesmo. O modo de ser do instrumento se revela no seu uso; na utilização de um instrumento, não temos em vista a estrutura do ente que utilizamos enquanto tal, não nos atemos teoricamente aos instrumentos que utilizamos quando o fazemos, mas nos direcionamos à sua função, ao seu ser para, no uso do instrumento, este se fazer ver no seu modo de ser, justamente como instrumento. Heidegger utiliza como exemplo o uso que se faz de um martelo para explicitar essa relação do *Dasein* com os instrumentos:

Ao lidar com o instrumento no uso, a ocupação se subordina ao ser para (*Um-zu*) constitutivo do respectivo instrumento; quanto menos se fixar na coisa martelo, mais se sabe usá-lo, mais originário se torna o relacionamento com ele e mais desvelado é o modo em que se dá ao encontro naquilo que ele é, ou seja, como instrumento. O próprio martelar é que descobre o “manuseio” específico do martelo [...]. O modo de lidar com os instrumentos no uso e no manuseio não é porém cego. Possui seu próprio modo de ver que dirige o manuseio e lhe confere uma segurança específica. O modo de lidar com os instrumentos subordina-se à multiplicidade de referência do “ser para”. A visão desse subordinar-se é a circunvisão [*Umsicht*] (HEIDEGGER, 2009, p. 117).

A circunvisão é uma forma de apreensão do mundo cotidiano por meio das ocupações. Heidegger pretende denotar que o *Dasein* não faz a “construção” do mundo cotidiano

cegamente, mas tem uma visão de todos os elementos que o compõem na ocupação, como o instrumento utilizado, quem o usa, a própria utilização e o produto. Na lida com os instrumentos, não nos detemos a eles em si mesmos, mas a compreensão dos instrumentos se dá em uma meditação não teórica; a compreensão dos instrumentos, da utilização e da obra se dá no próprio uso, no agir do *Dasein* em relação aos entes que estão sempre à mão.

As ocupações no mundo cotidiano se refletem como sendo a lida, o manuseio, o uso de entes simplesmente dados em um determinado mundo circundante. Dessa maneira, os entes simplesmente dados não são vistos como objetos que apenas ocupam uma espacialidade e sobre os quais o *Dasein* se encontra “diante de”; a relação de instrumentalidade com os entes intramundanos quebra a concepção da relação do ser humano com o mundo entendido como *res extensa*, o ente passa a ser concebido a partir de sua manualidade, do uso que se faz dele, e não mais a partir de sua essência, uma vez que não há essência a ser buscada para a definição dos entes. A definição dos entes e a compreensão deles passam pelo modo de ser do *Dasein*, estão conectadas ao modo de ser-no-mundo. Assim, há uma quebra com a dualidade sujeito-objeto, não há mais um ente (sujeito) colocando-se diante de outro (objeto); mundo significa para Heidegger essa instância ou âmbito onde o homem (*Dasein*) se dá conjuntamente e reciprocamente com os outros entes, não havendo assim uma supremacia dos objetos ou de um sujeito na constituição de mundo.

A instrumentalidade dos instrumentos aparece a partir das diversas coligações que o *Dasein* faz na lida com os entes intramundanos, e esse conjunto de referências é a base da instrumentalidade e da manualidade de uma maneira geral, bem como da constituição do mundo circundante. O *Dasein*, ao fazer uso de um instrumento, está junto dele; ao se ocupar, o modo de ser do instrumento revela-se por si mesmo na ocupação, e a manualidade do instrumento revela a função. São as possibilidades de emprego desse ente intramundano que servirão para sua definição como um ente à mão, que possui uma serventia entre um conjunto referencial que faz deixar ver a mundanidade do mundo como a totalidade de referências e significâncias do *Dasein* enquanto ser-no-mundo, bem como suas relações com os entes intramundanos que formam o mundo. Contudo, isso não significa que na mundanidade em si mesma se determinará o sentido do ser do ente em geral, mas a percepção da manualidade é condição de possibilidade de abertura para o desvelamento do ente intramundano em geral, tendo em vista que é o que está mais próximo do *Dasein* cotidiano. Na ocupação, o *Dasein* acaba estabelecendo não apenas sua relação com o instrumento, mas também com a obra, assim se estabelece ainda a relação do *Dasein* com os outros *Dasein*, na medida em que as

obras e os instrumentos estão à minha mão e também à mão dos outros *Dasein*: “a obra no horizonte de sua ocupação não é manuseada somente no mundo doméstico da oficina mas também no mundo público. Com ele, descobre-se a natureza do mundo circundante, que então se torna acessível a qualquer um” (HEIDEGGER, 2009, p. 119).

Assim, para a entrada na possibilidade de desvelamento do *Dasein*, parte-se de sua relação cotidiana com os entes intramundanos e os outros seres humanos. Com a tematização da manualidade e, conseqüentemente, da mundanidade do mundo, constata-se como a relação do *Dasein* e dos entes “se dá”, sendo o mundo o *locus* de possibilidade ontológica do *Dasein* que está sempre aí e desde sempre.

A explicação de Heidegger acerca da relação de instrumentalidade no mundo dá indícios, de antemão, de que além da instrumentalidade, da relação com os entes simplesmente dados, há uma co-presença (*Mit-dasein*) dos entes que possuem o modo de ser do *Dasein*: “à base desse ser-no-mundo *determinado pelo com*, o mundo é sempre compartilhado com os outros. O mundo da presença é *mundo compartilhado*. O ser-em é ser-com [*Mitsein*] os outros. O ser-em-se intramundano desses outros é co-presença” (HEIDEGGER, 2009, p. 175); Heidegger esclarece que a co-presença constitui o mundo, não há um isolamento dos entes com o modo de ser do *Dasein*, tal qual não há também um isolamento entre sujeito e objeto, mas evidentemente a relação que se estabelece com os outros entes com o modo de ser do *Dasein* não é a mesma da instrumentalidade.

A co-presença vem ao encontro no mundo, os entes *Dasein* vem ao encontro mutuamente em suas co-presenças no mundo, o que decorre da estrutura essencial do ser-com do *Dasein*:

Ser co-presente caracteriza a presença[*Dasein*] de outros na medida em que, pelo mundo da presença[*Dasein*], libera-se a possibilidade para um ser-com. A própria presença [*Dasein*] só é possuindo a estrutura essencial do ser-com, enquanto co-presença que vem ao encontro de outros (HEIDEGGER, 2009, p. 177).

A co-presença não é negativa, é constitutiva da forma de ser-no-mundo, de forma que “a própria presença [*Dasein*] só é possuindo a estrutura essencial do ser-com, enquanto co-presença que vem ao encontro de outros” (HEIDEGGER, 2009, p. 177). A relação que os entes possuem uns com os outros e com o modo de ser do *Dasein* é denominada preocupação (*Fürsorge*); da mesma maneira que o modo de lida instrumental define a ocupação em relação



aos entes simplesmente dados, os *Dasein*, na cotidianidade e na maior parte das vezes, lidam uns com os outros sob uma forma cotidiana e mediana.

A preocupação pode assumir, como modos negativos, o caráter de deficiência e indiferença que seria o não se importar com o outro, ser sem o outro, etc.; a deficiência e a indiferença caracterizam o modo cotidiano e mediano de um com o outro. Quanto aos modos positivos, há dois extremos. Primeiro, pode ser um retirar o “cuidado” do outro, que se trata de impor, substituir, inserir no outro algo com que este deveria se ocupar. Segundo, e num outro sentido, seria uma preocupação que não substitui o outro, não lhe retira o “cuidado”, mas que o restitui enquanto tal, trata-se de ajudar o outro, de ver o outro não como algo com o que se ocupa: implica auxiliá-lo a ver, em seu próprio cuidado, as suas possibilidades, ensiná-lo a tornar-se transparente a si (Cf. HEIDEGGER, 2009, p. 178-179). Entretanto, o *Dasein*, o si-próprio, e os outros *Dasein* (co-presença), numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, vêm ao encontro no empenho com as ocupações do mundo circundante no mundo compartilhado, e com isso todos se absorvem naquilo com o que se ocupam e nisso identificam-se a si mesmos e aos outros; esse modo de compreensão decadente é denominado impessoal.

### 3.5 O ENTE QUE SEMPRE SE É: O IMPESSOAL

Nos parágrafos 26 e 27 de *Ser e Tempo*, Heidegger demonstra que o ser-no-mundo existe em um mundo compartilhado, em um mundo com o outro, no mundo em que se é ser-com e conseqüentemente co-presença. Afirma que geralmente nos encontramos absortos nas ocupações e preocupações do mundo, e o si-mesmo do *Dasein* não é identificado com o ser si-mesmo da cotidianidade mediana, mas ainda não se revelou o “quem” da cotidianidade mediana. A partir do modo de ser-com, e na absorção no mundo pelas ocupações e preocupações, já se tem sempre de antemão uma compreensão e uma forma de lidar com/no mundo, na medida em que já sempre se compreende, numa primeira aproximação, a partir de uma compreensão dada pelos “outros”; a compressão dada pelos “outros” é o “quem” da cotidianidade mediana, “quem” é o impessoal. Heidegger afirma que o *Dasein* tem uma tendência ou caráter de afastamento, afastamento de si-mesmo, de se ligar a uma compreensão que nivela, que esgota possibilidade, na qual se aceita a compreensão que é dada pelos “outros”, que são todos em meio aos quais sempre se está, tendo em vista o modo de ser-com do *Dasein*, mas de tal forma que ninguém se diferencia ou se reconhece. A partir do modo de

ser-com, surge o impessoal e, na compreensão impessoal, cada um subtrai a si-mesmo em favor dos “outros”, que não são identificados com um alguém ou uma quantidade de pessoas determinadas; o impessoal são todos, mas não é de ninguém, trata-se de uma compreensão impositiva de interpretação do mundo e do ser-no-mundo.

O “quem” da cotidianidade mediana, o si-mesmo da cotidianidade, se caracteriza por um anônimo, aquele que é “todos” e “ninguém”, de forma que o si-impessoal, os outros, retira o próprio do *Dasein* e o substitui por uma compreensão capaz de suavemente orientá-lo em sua existência, suavemente porque substitui, ou, de certa maneira, “supre” a dificuldade de ser-si-mesmo, de encarar a si próprio na existência. Nessa interpretação, Heidegger não quer sugerir que na compreensão impessoal o *Dasein* encontra-se degradado, apesar de não ser si-próprio, como se ao interpretar-se a partir do impessoal se perdesse a facticidade e não se identificasse mais esse ente como *Dasein*, mas o/no impessoal nos é dado à primeira compreensão de nossa existência e é como o *Dasein* se interpreta na maioria das vezes. Como dito, o impessoal tira o encargo do *Dasein* de ser-si-mesmo, de colocar-se diante de si, o que garante ao *Dasein* cotidiano, na maior parte das vezes, um sentimento de tranquilidade, de plenitude e domínio da realidade e do sentido, pois todas as outras vias de interpretação e possibilidade encontram-se virtualmente satisfeitas e obstruídas. Entretanto, o impessoal não pode ser identificado como um não-ser *Dasein*, como uma forma degradada de ser; o ninguém da impessoalidade não é nada, mas um fenômeno originário. O *Dasein* se interpreta sempre já a partir de concepções dadas historicamente que o definem e se encontra numa primeira aproximação na compreensão impessoal, absorto pelas ocupações, interpretado e descoberto na impessoalidade. Por isso, Heidegger afirma que o impessoal pertence à constituição positiva do *Dasein*, na medida em que, ainda que não seja o si-próprio, delineia, constitui e interpreta o *Dasein* existente. A descrição do impessoal em relação ao *Dasein* é bem sintetizada no seguinte trecho do § 27 de *Ser e Tempo*:

O si-mesmo da presença [*Dasein*] cotidiana é *impessoalmente-si-mesmo*, que distinguimos do *propriamente* si mesmo, ou seja, o *si mesmo* apreendido como *próprio*. Enquanto impessoalmente-si-mesmo, cada presença [*Dasein*] se acha *dispersa* no impessoalmente precisando ainda encontrar a si mesma. Essa dispersão caracteriza o “sujeito” do modo de ser que conhecemos como ocupação, que se emprenha no mundo que vem imediatamente ao encontro. Que a presença [*Dasein*] esteja familiarizada consigo enquanto o impessoalmente-si-mesmo, isso também significa que o impessoal prelineia a primeira interpretação do mundo e do ser-no-mundo. O impessoalmente-si-mesmo, em virtude de que a presença [*Dasein*] é cotidiana, articula o contexto da significância. O mundo da presença [*Dasein*] libera o ente que vem ao encontro numa cotidianidade conjuntural, familiar ao impessoal e nos limites estabelecidos pela mediandade. *Numa primeira aproximação, a*

presença [*Dasein*] fática está no mundo comum, descoberto pela medianidade. Numa primeira aproximação, “eu” não “sou” no sentido do propriamente si mesmo e sim os outros nos moldes do impessoal. É a partir deste e como este que, numa primeira aproximação, eu “sou dado” a mim mesmo. Numa primeira aproximação, a presença [*Dasein*] é impessoal, assim permanecendo na maior parte das vezes. Quando a presença [*Dasein*] descobre o mundo e o aproxima de si, quando abre para si mesma seu próprio ser, este descobrimento de “mundo” e esta abertura da presença [*Dasein*] se cumprem e realizam como uma eliminação das obstruções, encobrimentos, obscurecimentos, como um romper das distorções em que a presença [*Dasein*] se tranca contra si mesma (HEIDEGGER, 2009, p. 186-187).

Assim, o modo de ser mais comum e o primeiro que se assume é o modo impessoal-de-si. Na co-presença, já desde o início há a submersão na compreensão impessoal, ou seja, o impessoal é visto como uma imposição e um domínio do *Dasein* que o afasta de si próprio, de assumir a si-mesmo. De início, é uma proposição e uma condição determinativas; ao nascer já desde sempre, e numa primeira aproximação, em razão do modo de ser como co-presença, ao *Dasein* é imposto um domínio e uma determinação sua de compreensão pelos outros:

Por isso, sem que perceba, todo *Dasein* envolvido na lida cotidiana das ocupações preocupadas já está sempre entregue à “tutela”, ao “arbitrio”, ao “domínio”, ao “poder” e à “ditadura” dos outros, segundo os termos do § 27. Aqui, a terminologia heideggeriana é estritamente política, o que deixa entrever que essas formas determinadas de relação entre um e outro na coexistência podem ser, ao menos até certo ponto, modificadas, de tal modo que, talvez, seja possível coexistir sem sucumbir, necessariamente, ao império dos outros. [...] Heidegger pretende demonstrar que coexistir é já estar sempre entregue a um poder anônimo, aquele que pré-define as regras, padrões e parâmetros históricos de regulação cotidiana da abertura que somos. Daí a primazia da interpretação pública da totalidade dos entes, fundada no discurso como existencial constitutivo do ser do *Dasein* (DUARTE, 2006, p. 169-170).

Com isso, Heidegger delinea o si-mesmo da cotidianidade, no estado ontológico que nos encontramos de início e na maior parte das vezes. Entretanto, a ação do impessoal no sentido de nivelar as possibilidades e obscurecer o ser-si-mesmo não é uma cadeia ou obstáculo intransponível, pois já de início ao se visualizar os defeitos dessa interpretação niveladora não se afasta a possibilidade de assunção do ser-si-mesmo, de ser propriamente.

### 3.6 SER-EM COMO TAL: ESTAR-LANÇADO, PROJETO E ABERTURA

O *Dasein* é constituído essencialmente pelo seu *aí*; dessa proposição, abrem-se diversos desdobramentos. O *Dasein*, em seu modo de ser-no-mundo, é sempre e tem que ser o seu *aí*, que se revela diferentemente do de um ser simplesmente dado. Em sua existência, em seu ser como um ente que existe, seu ser está sempre em jogo para si e tem que ser sempre seu

*ai*, por isso Heidegger (2009, p. 192) conclui que “a presença [*Dasein*, ser-aí] é sua abertura”, ou seja, é seu *ai*. A constituição existencial do *Dasein* é estar-lançado (*Geworfenheit*), na medida em que em seu *ai* impossibilita ao *Dasein* não ter de assumir sua existência, seu ser. Nessa medida, o modo de ser “estar-lançado” pretende indicar um movimento do “aqui” e, ao mesmo tempo, enquanto projétil, enquanto o que se encontra lançado para um projeto, lançado a seu ser, isto é, existindo, o *Dasein* já está diante de si, remetido à sua existência, e tem perante si as possibilidades de ser. Entretanto, na abertura, ao se revelar o estar-lançado, o *Dasein* foge, deixa de assumir as próprias possibilidades. O *Dasein*, já sempre em sua facticidade, ao mesmo tempo em que vislumbra a abertura, já fecha as possibilidades próprias, as possibilidades de si-mesmo.

Em relação às ocupações, Heidegger já afirmara que a compreensão no mundo, na lida com os entes simplesmente dados, se revela uma relação e uma compreensão no uso que se faz dos objetos, da mesma maneira que na co-presença revela-se a compreensão impessoal do si-próprio e do mundo. O que relaciona todos esses movimentos do *Dasein* é a compreensão, de forma que seu ser, em seu *ai*, sustenta-se pelo compreender. Existir é compreender, mas o compreender aqui deve ser entendido como um existencial fundamental do qual a compreensão impessoal de si próprio e a manualidade das ocupações são apenas derivadas. Assim, todos esses conceitos se relacionam: o *Dasein* é aberto enquanto ser que existe, possui o modo de ser de estar-lançado, seu ser está em jogo para si próprio e, como ser-no-mundo, compreende a partir de um âmbito de possibilidades:

o que se pode no compreender, assumido como existencial, não é uma coisa, mas o ser como existir. Pois no compreender subsiste, existencialmente, o modo de ser da presença [*Dasein*] enquanto poder-ser. [...] Primeiramente, ela é a possibilidade de ser. Toda presença [*Dasein*] é o que ela pode ser e o modo em que é a sua possibilidade (HEIDEGGER, 2009, p. 203).

A compreensão relaciona-se com a liberdade. A liberdade é poder possibilidades, por isso o *Dasein* é o ente livre que pode poder-ser; a ele está aberta em sua facticidade a possibilidade dentro de seu campo compreensível. A compreensão também diz respeito ao projeto, ao estar-lançado; a compreensão é uma das aberturas existenciais do *Dasein*, na medida em que, ao se projetar a possibilidade, já de antemão se instaura a compreensão:

Em si mesmo, compreender possui a estrutura existencial que chamamos de *projeto*. O compreender projeta o ser da presença [*Dasein*] para o seu em virtude de e isso de maneira originária como para a significância, entendida como mundanidade de seu mundo. O caráter projetivo do compreender constitui o ser-no-mundo no tocante à

abertura do seu pre [*aí*], enquanto pre [*aí*] de um poder-ser. O projeto é a constituição ontológico-existencial do espaço de articulação do poder-ser fático. E, na condição de lançada, a presença [*Dasein*] se lança no modo de ser do projeto (HEIDEGGER, 2009, p. 205).

Dessa maneira, a compreensão abre ao *Dasein* um campo possível, passível de compreensão, e, dentro desse campo compreensível, elaboram-se possibilidades, apropria-se o que foi compreendido, o que é denominado interpretação. Ou seja, interpretar é apropriar-se do que já foi aberto pela compreensão, expondo-o, atualizando suas possibilidades dentro do horizonte compreensivo do existir. Porém, mesmo modalizando os dados da compreensão, a interpretação num primeiro momento está presa ao impessoal. Na lida com o que se encontra à mão, na compreensão dos entes simplesmente dados, de início, mesmo que se opere uma interpretação, modaliza-se novamente a compreensão obtida da interpretação em uma compreensão implícita. Isso significa que a interpretação se guia por uma posição prévia (*Vorhabe*), considerando os modos de ser do *Dasein* (ser-com, ser-no-mundo, ser-com-os-outros, etc.), que o impulsionam a esse velamento de certas possibilidades de interpretação do âmbito compreensível, isto é, à interpretação cotidiana. Ao encarar e perceber a posição prévia, ou seja, ao encarar e ver um determinado conjunto de articulações interpretativas que determinam como o compreendido deve ser interpretado, percebe-se que a interpretação cotidiana é fundada em uma visão prévia (*Vorsicht*). Num terceiro momento, ao assumir, ao avocar os conjuntos de posições e visões prévias, se decide por uma determinada conceituação, calcada em uma concepção prévia (*Vorgriff*). Nesse sentido,

enquanto abertura do pre [*aí*], o compreender sempre diz respeito a todo o ser-no-mundo [...]. Toda interpretação, ademais, move-se na estrutura prévia já caracterizada. Toda interpretação que se coloca no movimento de compreender já deve ter compreendido o que se quer interpretar (HEIDEGGER, 2009, p. 213).

Por isso, Heidegger afirma que há um círculo no movimento da compreensão e no da interpretação, pois a interpretação se movimenta no que já foi compreendido e nele se fundamenta. Entretanto, a interpretação é uma modalização do já compreendido, se deve fugir da interpretação cotidiana, mas o caminho interpretativo será sempre esse descrito:

O decisivo não é sair do círculo mas entrar no círculo de modo adequado. Esse círculo do compreender não é um cerco em que se movimenta qualquer tipo de conhecimento. Ele exprime a estrutura-essencial da própria presença [*Dasein*] [...]. Nele se esconde a possibilidade positiva do conhecimento mais originário que, decerto, só pode ser apreendida de modo autêntico se a interpretação tiver compreendido que sua primeira, única e última tarefa é de não se deixar guiar, na

posição prévia, visão prévia e concepção prévia, por conceitos populares e inspirações (HEIDEGGER, 2009, p. 214-215).

Essa estruturação permite, de maneira geral, apresentar os principais modos de ser do *Dasein*; aqui, o mais importante é delimitar como o *Dasein* se dá no-mundo, como a co-presença e a manualidade têm uma força niveladora e uniformizadora em razão de suas próprias estruturas de compreensão e interpretação, que levam o *Dasein*, enquanto ente que existe, enquanto ente que é sob o modo de ser estar-lançado, ao enclausuramento das possibilidades segundo a forma de ser do sujeito na cotidianidade mediana e, conseqüentemente, na prisão do impessoal. Assim, no acontecimento que são a vida e a existência, há uma tendência do *Dasein* ao nivelamento, à adequação e à subordinação de seu projeto a possibilidades medianas, o que significa que o *Dasein* mantém-se preso à sua impropriedade.

### 3.7 O MODO DE SER NA COTIDIANIDADE MEDIANA EM RELAÇÃO AO *DASEIN*

O estar preso à impropriedade, à interpretação pública, revela o modo de ser da cotidianidade e a transfiguração do modo de ser próprio do *Dasein* no sujeito da cotidianidade. A interpretação pública tem o caráter nivelador, mas o *Dasein*, como um ente de possibilidades, “escolhe” interpretar-se sob o modo impessoal, assim não há em princípio a impossibilidade de apropriação de si no poder-ser próprio. O *Dasein*, tendo em vista seu modo de ser, tende a interpretar-se segundo o modo impessoal e perde-se existencialmente nas ocupações e preocupações do “mundo”, mantendo veladas possibilidades próprias de ser. O modo de ser da cotidianidade, ou seja, o modo como o *Dasein* se acha na cotidianidade, é denominado decadência (*Verfallen*). O estar decaído indica que, na maior parte das vezes, o *Dasein* encontra-se afastado de si e perdido no modo de ser impessoal; a decadência é a total absorção do *Dasein* nas ocupações e preocupações no “mundo” e na co-presença. Nesse sentido, explica Heidegger:

Por si mesma, em seu próprio poder-ser si mesmo mais autêntico, a presença [*Dasein*] já sempre caiu de si mesma e decaiu no “mundo”. Decair no “mundo” indica o empenho na convivência, na medida em que esta é conduzida pela falação, curiosidade e ambigüidade. O que anteriormente denominamos impropriedade da presença [*Dasein*] recebe agora, com a interpretação da decadência uma determinação mais precisa. Impróprio e próprio não significa, de forma alguma, “propriamente não”, no sentido de a presença [*Dasein*] perder todo o seu ser nesse modo de ser. Impropriedade também não diz não mais ser e estar no mundo. Ao contrário, constitui justamente um modo especial de ser-no-mundo em que é

totalmente absorvido pelo “mundo” e pela co-presença dos outros no impessoal. Deve-se conceber esse *não-ser* como o modo mais próximo de ser da presença [*Dasein*], o modo em que, na maioria das vezes, ela se mantém (HEIDEGGER, 2009, p. 240-241)<sup>4</sup>.

O *Dasein* como ser-no-mundo prepara para si caminhos ou ferramentas que o ajudam a manter-se preso à sua decadência. A falação (*das Geredete*) e a interpretação pública, em linhas gerais, garantem a tentação de decair, posto apresentarem uma interpretação, que tem origem e é orientada pela convivência, mas que não é de ninguém e também não é um nada; por isso, “se, porém, na falação e na interpretação pública, a própria presença [*Dasein*] confere a si mesma a possibilidade de perder-se no impessoal e de decair na falta de solidez, é porque a própria presença [*Dasein*] prepara para si a tentação constante de decair” (HEIDEGGER, 2009, p. 242). A falação e a ambiguidade ocorrem também e há uma interpretação pública na qual todos e tudo e já foram plenamente discutidos e compreendidos, dando ao *Dasein* uma sensação de legitimidade, domínio e certeza da pretensa abertura das possibilidades de seu ser. Desse modo, “a presença [*Dasein*] é e está sempre ‘por aí’ de modo ambíguo, ou seja, na abertura pública da convivência, onde a falação mais intensa e a curiosidade mais aguda controlam o ‘negócio’, onde cotidianamente tudo e, no fundo, nada acontece” (HEIDEGGER, 2009, p. 239), mas com isso se ganha apenas uma tranquilidade orientada pelo impessoal, pois há uma falsa compreensão e um falso sentimento de que existe o domínio pleno da vida e da abertura própria do *Dasein*.

Tais características movem o *Dasein*, aprofundando e fortalecendo as cadeias da compreensão impessoal, de forma que “o decair no ‘mundo’ não tem mais repouso. A tranquilidade tentadora *aumenta* a decadência” (HEIDEGGER, 2009, p. 243). A tranquilidade tentadora, em conjunto com a “curiosidade [*Neugier*] multidirecionada”, que direciona o olhar

---

<sup>4</sup> O problema da decadência pode ser pensado aqui de uma maneira ainda mais ampla, e não apenas como um problema referente especificamente ao *Dasein*. A decadência aparece como o modo no qual o mais das vezes da existência é aquele em que geralmente nos encontramos. Apesar disso, não se trata de um modo permanente, pois existe sempre a possibilidade da abertura. Heidegger dota o cotidiano, o “normal”, como o decaído, portanto a abertura e o desvelar são consequentemente — e por oposição — dotados da característica de uma raridade, de exceção ao que cotidianamente se é; o próprio modo da compreensão se mostra geralmente como decaída. No § 7º se *Ser e Tempo*, Heidegger trata do que chama de destruição da história da filosofia como uma necessidade para desobstruir a compreensão a partir de preceitos não previamente claros, tendo em vista que a história da filosofia e, talvez, a própria história de como o ente humano compreende e se relaciona com o mundo se apresentem de maneira decadente. Por isso, a compreensão do ente humano sobre o ser, sobre si-mesmo e sobre o mundo revela-se muito mais como uma história de velamento do que de desvelamento. Assim, o fenômeno do desvelamento, a saída do decadente, pode ser pensado como um problema muito maior, abrangendo mais do que apenas o *Dasein*, mas também o próprio filosofar e a filosofia. De forma que a possibilidade de acesso a um campo compreensivo, ou mesmo a possibilidade da própria compreensão em pequenos “lapsos compreensivos”, constitui momentos ou experiências raras que, justamente em razão dessa característica, seriam virtualmente incapazes de revelar o ser em sua plenitude.

do *Dasein* a “novas” ocupações, dispersando-o em seus afazeres e no que está à mão, leva o *Dasein* à perda de si, à sua identificação como sujeito da cotidianidade mediana que pretensamente compreende e domina tudo, mantém o *Dasein* enclausurado na impropriedade cotidiana, ou seja, “move a presença [*Dasein*] para uma alienação [*Entfremdung*] na qual lhe encobre o seu poder-ser mais próprio” (HEIDEGGER, 2009, p. 243). Tais fenômenos geram o aprisionamento do *Dasein* ao fechar as suas propriedades e possibilidades, o que não significa que as possibilidades são arrancadas, transformando esse ente em outra coisa que não *Dasein*; mas eles movem seu ser ao aprisionamento em si mesmo, ao aprisionamento em sua impropriedade, que passa a ser vista como seu próprio ser, mantendo-o assim, o que resulta no total fechamento de possibilidades, fazendo-o acreditar que não há nada mais. Ante os fenômenos da tentação, da tranquilidade, da alienação e do aprisionamento, pensando no projeto e no estar-lançado como constitutivos do *Dasein*, Heidegger afirmará que há uma precipitação constante de movimento do ser do *Dasein* à sua impropriedade, constantemente fechando possibilidades e dissimulando acerca do projeto: “esse arrancar contínuo da propriedade, sempre dissimulando e junto com o lançamento no impessoal caracterizam a mobilidade da decadência como *turbilhão*” (HEIDEGGER, 2009, p. 244). Assim, não há um único fechamento ou abertura de possibilidades, ou encerramento à impropriedade; como ser lançado, há sempre um movimento das possibilidades, de abertura e fechamento, de velamento e desvelamento. O movimento do campo compreensivo entendido como velamento ou desvelamento decorre da própria acepção de Heidegger do conceito de verdade entendido como *alétheia*.

A atualização do campo compreensivo, no sentido de revelar a abertura e o desvelamento do *Dasein*, não significa perceber a verdade como algo oposto ao erro. Heidegger não pretende demonstrar que a interpretação impessoal é “errada”, no sentido de ser dissociada da realidade do mundo, mas que é um modo obstruído da compreensão possível, ou seja, é um modo que oculta as possibilidades mais próprias capazes de serem acessadas pelo *Dasein* em sua existência.

Etimologicamente analisada, a palavra *alétheia* é constituída pela partícula privativa “*a*” e a palavra “*lethes*”, que significa esquecimento ou ocultamento. Dessa maneira, em sua conjunção, significa não ocultamento ou não velamento. Ernildo Stein, em sua obra *Compreensão e Finitude* (2001, p. 53-76), faz uma análise da palavra *alétheia* e seu uso pelos gregos, cita diversos autores e obras literárias gregas, como a *Ilíada*, e realiza interessantes conclusões, entre elas que, na perspectiva “não filosófica”, “não apenas em sua etimologia



sugere não velamento, portanto, *a-letheia*, mas o próprio uso se aproxima e mesmo coincide com sua etimologia” (STEIN, 2001, p. 72). Avalia também que, com o surgimento da filosofia, desde os pré-socráticos a Platão e Aristóteles, *alétheia* é incorporada como objeto filosófico e, em razão disso, é apontada como “uma palavra com a qual os gregos pensam o que lhes é mais caro: a presença, o não velamento. Enquanto presença, não velamento, a palavra *alétheia* resume o pensamento grego e contém em si o destino da filosofia ocidental” (STEIN, 2001, p. 72-73).

Heidegger buscou na filosofia grega as formas de utilização e o significado “originário” de *alétheia* para construção de seu pensamento sobre a verdade. A primeira consequência é que a verdade deixa de ser tratada como acerto e erro, isto é, o *Dasein* não é tratado como o ente que fundamenta o sentido do mundo por meio de um processo racional, de ajuste do sujeito com o objeto, mas como aquele que estabelece no campo compreensivo um jogo de velamento e desvelamento:

O enunciado é *verdadeiro* significa: que ela descobre o ente em si mesmo. Ele enuncia, indica, ‘deixa ver’ (*apophansis*) o ente em seu ser e estar descoberto. O *ser-verdadeiro* (*verdade*) do enunciado deve ser entendido no sentido de *ser-descobridor*. A verdade não possui, portanto, a estrutura de concordância entre sujeito e objeto, no sentido de uma adequação entre ente (sujeito) e outro ente (objeto) (HEIDEGGER, 2009, p. 289).

Na analítica existencial, a verdade não se refere a negar o modo de ser decadente em prol do si-próprio, fundamentado em um “erro”, em uma não verdade da interpretação mediana; a interpretação pública, calcada no modo de ser decadente, distorce o ser dos entes, os encobre, mas eles não permanecem totalmente fechados, mostrando-se sob o modo da aparência obscurecida, que por isso pode ainda ser descoberta. Assim, buscar a verdade do *Dasein* é o mesmo que desvelar, atualizar, reconfigurar, dentro do campo compreensivo geral de possibilidades, as possibilidades mais próprias que se encontram veladas na cotidianidade mediana.

A decadência é um modo existencial que nunca é totalmente suprimido, mas se mantém a maioria das vezes, o que significa também que não é um modo estático e constante, nem o mais próprio, o originário; afinal, o *aí* do *Dasein* caracteriza a sua abertura, de forma que: mesmo que o sujeito da cotidianidade represente fechamento de possibilidade do si-próprio, o *Dasein* também é essencialmente caracterizado pelo seu *aí* e, portanto, por sua abertura e existência. Heidegger (2009, p. 245) afirma que “a decadência é um conceito ontológico de movimento”, o movimento ôntico-ontológico do *Dasein* pode ser pensado em

uma dupla acepção, considerando o movimento ontológico da decadência. A primeira acepção seria um movimento à decadência: a decadência é o que ocorre na maior parte das vezes e é o modo de ser que se encontra mais próximo, o que significa dizer que, a partir do momento em que o *Dasein* nasce, suas possibilidades de compreensão já são balizadas e direcionadas à compreensão do modo impessoal, o que por sua vez se caracteriza por um movimento de fuga das possibilidades mais próprias do *Dasein* e pela assunção da compreensão cotidiana como *sua*. Numa segunda acepção, seria possível pensar o movimento contrário, como a quebra ou o redirecionamento daquele que está decaído, ou seja, o movimento de “fuga” da compreensão da cotidianidade mediana e de abertura da possibilidade própria. As interpretações iniciais apresentadas na analítica existencial visam a demonstrar o sujeito da cotidianidade mediana, ou, em outros termos, indicar como cotidianamente o *Dasein* se acha e se interpreta no mundo. De forma que, apesar de se verificar que o *Dasein* na maioria das vezes encontra-se decaído em sua impropriedade, a prova da impropriedade e da manutenção (movimento) constante nela atesta, por outro lado, a possibilidade de dela dispor como lançado:

Se, no entanto, mantivermos o ser da presença [*Dasein*] na constituição de ser-no-mundo, revelar-se-á que, enquanto *modo de ser deste ser-em*, a decadência apresenta a prova mais elementar *a favor* da existencialidade [*Existentialität*] da presença [*Dasein*]. Na decadência, trata-se apenas de poder-ser-no-mundo, embora no modo da impropriedade. A presença [*Dasein*] só *pode* decair *porque* nela está em jogo o ser-no-mundo, no modo de compreender e dispor-se. Em contrapartida, a existência *própria* não é nada que pare por sobre a decadência do cotidiano. Em sua estrutura existencial, ela é apenas uma apreensão modificada da cotidianidade (HEIDEGGER, 2009, p. 244-245).

O *Dasein* é marcado pelo modo de ser da cotidianidade mediana, há uma permanência na decadência do impessoal<sup>5</sup>. A análise das estruturas constitutivas do *Dasein* permitiram percebê-lo como um ente existente, lançado e, portanto, sua existência está sempre em jogo para ele mesmo, bem como existe sob o modo de ser da facticidade. Com isso, Heidegger encontrará no cuidado (*Sorge*) a unidade do todo estrutural ontológico-existencial do *Dasein*. Nos próximos subcapítulos, serão apresentadas as demais estruturas da analítica existencial

---

<sup>5</sup> O modo de ser em que o *Dasein* se encontra na cotidianidade mediana poderia ser nomeado “sujeito da cotidianidade mediana”. O *Dasein* nunca perde o modo de ser lançado e a sua possibilidade de abertura, porém, numa primeira aproximação e no mais das vezes, o *Dasein* compreende-se a partir da cotidianidade mediana. A imersão do ente humano na compreensão mediana o mantém sujeito na acepção moderna, por isso sujeito da cotidianidade mediana. Assim, o sujeito da cotidianidade mediana indicaria o *Dasein* na permanência e na constância, no modo de ser decadente do impessoal, que se fundamenta no próprio modo ser do *Dasein*.

que formam o conceito de *Dasein* em *Ser e Tempo* para, por fim, compará-lo ao conceito de sujeito moderno e realizar a análise posterior sobre tal tópico.

### 3.8 DIFERENÇA ONTOLÓGICA

Na apresentação do cuidado como o ser do *Dasein*, Heidegger expõe, no § 39 de *Ser e Tempo*, alguns problemas que terá de enfrentar para que o cuidado seja visto como um conceito ontologicamente apreendido; nisso, se retomam dois grandes fundamentos apresentados nos § 6 (destruição da história da ontologia) e § 7 (método de investigação) de *Ser e Tempo*. A diferença ontológica diz respeito à diferenciação entre ser e ente; Heidegger afirma que, na tradição da filosofia ocidental, deixou-se de se perguntar pelo ser dos entes, por isso a ontologia desvirtuou-se em sistemas metafísicos (no sentido pejorativo concebido em *Ser e Tempo*), entendida como a ciência dos entes, e não do ser, daí a necessidade de re colocação da questão do ser e, conseqüentemente, da ontologia. A via de acesso ao ser será a fenomenologia, visto que todos os outros métodos teriam falhado, já partindo de antemão do esquecimento da questão do ser; em razão disso, “impõe-se, por conseguinte, um método que permita ‘re-descobrir’ o que foi ocultado na história da metafísica. [...]. Onde ‘des-cobrir’ o fenômeno do ser é cumprir a tarefa própria da ontologia. O discurso sobre o ser será, pois, um discurso autenticamente ontológico, na medida em que for um discurso fenomenológico” (ZUBEN, 2011, p. 93).

A destruição da história da ontologia proposta em *Ser e Tempo* tem, na perspectiva heideggeriana, a função de desobstruir o caminho para se pensar a questão do sentido do ser, para se encontrar as experiências originárias. A questão não é devidamente pensada justamente porque o caminho está obstruído pelos preceitos legados pela tradição; a destruição da história da ontologia e o projeto de *Ser e Tempo* caminham juntos, pois a re colocação da questão sobre o sentido do ser a partir de novos alicerces acaba destruindo ou repensando a história da ontologia. Nessa perspectiva, também o cuidado deve ser apreendido ontologicamente.

Para que se apreenda o cuidado ontologicamente, é necessário que se siga um caminho fenomenal. Neste texto, não será trabalhada detalhadamente a fenomenologia em *Ser e Tempo*, mas alguns aspectos merecem ser abordados, pois são necessários à compreensão do cuidado e à disposição que permite e faz ver o ser do *Dasein* como cuidado. Heidegger (2009,

p. 70), buscando as origens etimológicas do termo, afirma que fenômeno é “o que se mostra em si mesmo”, ainda que a palavra possa ter também um significado de aparência, como uma manifestação que se acha por detrás, do que se indica; tais sentidos somente são possíveis se considerada a forma originária de fenômeno, da qual derivam. O *Dasein* tem acesso a diversos fenômenos-aparência que apenas ocultam o fenômeno originário, o que pode ser concebido, por exemplo, a partir da compreensão cotidiana de mundo, pois, havendo tal compreensão, se revela um fenômeno-aparência e se buscará, a partir do cuidado, des-cobrir o fenômeno originário da compreensão. O *logos*, como forma de conhecer *Dasein*, é um deixar e fazer ver/perceber, o que permite a dupla acepção do que se vê e do que permanece encoberto, da possibilidade da *alétheia*, da “verdade” e da “falsidade”, não como acerto e erro, mas enquanto o jogo de desvelamento e velamento. A conexão entre ambas abre caminho para o conceito preliminar de fenomenologia como o “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (HEIDEGGER, 2009, p. 74). A fenomenologia de Heidegger é também hermenêutica, tendo em vista que, para atingir seu objetivo como método de acesso ao sentido do ser, parte do *Dasein* fático e decaído, a partir do qual deverá ser reinterpretada a compreensão que possui de ser e aberto caminho ao fenômeno originário possível de se deixar ver e perceber ao *Dasein* no caminho ontológico:

Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas distintas da filosofia ao lado de outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar. A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da presença [*Dasein*], a qual, enquanto analítica da existência, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde brota e para onde retorna (HEIDEGGER, 2009, p. 78).

Para elucidar a diferença ontológica deve-se ater justamente ao termo *diferença*, pois nele reside a crítica de Heidegger à metafísica. O aprofundamento da questão sobre a diferença é trabalhado por Heidegger em seminários proferidos entre os anos de 1956 e 1957, que deram origem ao texto *Identidade e Diferença*. Trata-se da obra mais tardia de Heidegger, na qual já estão elaborados os conceitos de *Ereignis*, da questão técnica, entre outros. Mas, especificamente em relação à diferença, seus argumentos são pertinentes para o aprofundamento, nesta dissertação, da diferença ontológica.

Nesse texto, Heidegger diferencia inicialmente os conceitos de igualdade e identidade. No próprio exemplo de Heidegger, é citada a fórmula  $A = A$  como aquela que expressaria o princípio de identidade, mas que, segundo o filósofo afirma, o encobre. A fórmula, vista como

A e A, expressa apenas a igualdade, e não a identidade; seria o mesmo que pronunciar a semelhança entre duas coisas, por exemplo, árvore é árvore, planta é planta, etc., ou seja, se expressa apenas a semelhança de duas coisas e, por serem o mesmo, não se necessita de mais um igual para exprimir a identidade. O princípio de identidade não é apenas explicitado como uma síntese ou relação expressa por  $A \text{ é } A$ , no sentido de que A é cada vez ele mesmo o mesmo. Na verdade, “o princípio de identidade fala do ser do ente. Como princípio do pensamento, o princípio somente vale na medida em que é um princípio do ser, cujo teor é: de cada ente enquanto tal faz parte a identidade, a unidade consigo mesmo” (Heidegger, 1999b, p. 174). A relação de identidade se expressa na relação entre ser e pensar, e dela também se expressa o âmbito no qual ser e homem comungam, definido por Heidegger como um comum-pertencer (*Zusammengehörigkeit*), termo que procura anunciar duplamente, como indica Ernildo Stein (1999b, p. 175, nota de rodapé) em nota à tradução do termo no texto *Identidade e Diferença*: “a) que ser e pensamento estão imbricados em uma reciprocidade; b) que, através deste recíproco pertencer-se, fazem parte de uma unidade, da unidade, do mesmo”. Dessa maneira, a identidade entre ser e homem está contida na mútua referência de um ao outro, relacionada ao comum-pertencer de ser e pensar e de ser e ente:

O homem é manifestamente um ente. Como tal, faz parte da totalidade do ser, como a pedra, a árvore e a águia. Pertencer significa aqui ainda: estar inserido no ser. Mas o elemento distintivo do homem consiste no fato de que ele, enquanto ser pensante, aberto para o ser, está posto em face dele, permanece relacionado com o ser e assim lhe corresponde. O homem é propriamente esta relação de correspondência, e é somente isso. ‘Somente’ não significa limitação, mas uma plenitude. No homem impera um pertencer ao ser; este pertencer escuta ao ser, porque a ele está entregue como propriedade. E o ser? Pensemos o ser em seu sentido primordial como apresentar. O ser se apresenta ao homem, nem acidentalmente nem por exceção. Ser somente é e pertence enquanto aborda ao homem pelo apelo. Pois somente o homem, aberto para o ser, propicia-lhe o advento enquanto apresentar. Tal apresentar necessita o aberto de uma clareira e permanece assim, por esta necessidade, entregue ao ser humano, como propriedade. Isto não significa absolutamente que o ser é a primeira e unicamente posto pelo homem. Pelo contrário, torna-se claro (HEIDEGGER, 1999b, p. 177).

Dessa maneira, é identificável uma relação de correspondência, de identidade entre homem e ser, mas não de forma estática. A identidade, para Heidegger, resulta de um passo atrás, com vistas ao fundamento do ser. Assim, apesar da identidade entre ser e ente, resta esclarecer a diferença, considerando que, como dito, identidade não é o mesmo que igualdade. Para pensar a diferença, Heidegger afirma a necessidade de um passo de volta em direção ao fundamento:

Falamos de *diferença* entre o ser e o ente. O passo de volta vai do impensado, da diferença enquanto tal, pensado a partir da *léthe* (ocultamento), velamento que por sua vez originariamente se subtrai. O esquecimento faz parte da diferença porque esta faz parte daquele. O esquecimento não surpreende a diferença, apenas posteriormente, em consequência de uma distração do pensamento (HEIDEGGER, 1999b, p. 189).

Pensar a diferença como tal é pensá-la em relação à tradição, pensar o impensado, por isso é necessário o passo de volta, é preciso livrar-se do já pensado e pensar a diferença, que acaba caracterizando o próprio esquecimento da diferença, seu ocultamento. Heidegger afirma que na discussão sobre a diferença reside a constituição da essência da metafísica; indica que o objeto da metafísica e do próprio objeto do pensamento sempre foi o que se chama “ser”, de modo que: a questão é pensada sempre como o ser do ente e como o ente o ser (HEIDEGGER, 1999b, p. 194), o que já revela por si uma diferença entre ser e ente e, “de acordo com isto, pensamos então objetivamente o ser quando pensamos na diferença com o ente e este na diferença com o ser. Assim a diferença se torna objeto da nossa análise em sentido próprio” (HEIDEGGER, 1999b, p. 195). Heidegger assevera que em tudo encontramos o que chamamos de diferença; conforme seus próprios exemplos: no objeto do pensamento e no ente enquanto tal, e, por tal razão, sequer nos questionamos sobre ela, somente a percebemos e podemos mantê-la impensada. Mas, ao nos questionarmos efetivamente o que significa “ser”, ressurge a questão da diferença, pois ser e ente se revelam como fenômenos nessa diferença: “que pensais da diferença, se tanto o ser como ente, cada um a seu modo, tornam-se fenômenos emergindo *da diferença?*” (HEIDEGGER, 1999b, p. 195). Para tanto, Heidegger fala da necessidade do passo de volta com o fim de liberar o ser da diferença.

Heidegger pretende acentuar a diferença entre ser e ente, dada a sua impossibilidade de igualar um ao outro; ao mesmo tempo, pretende conservar a identidade entre ser e ente, ou seja, ambos jamais podem ser definidos como o mesmo ou como sendo uma qualidade ou quantidade um do outro, mas referem-se e comungam um do outro sempre um ao outro. Trata-se de uma relação complexa que revela a diferença e a identidade entre ser e ente: o ser manifesta-se, enquanto fenômeno, como um acontecimento súbito, repentino, capaz de desvelar o ente, sem que se torne ente, e, nesse movimento, desvela justamente o que oculta, o ente enquanto tal, que, por sua vez, aparece e oculta-se nesse desvelamento. Sobre essa relação, vale citar integralmente a passagem de Heidegger:

Olhando ainda sempre a diferença e, contudo, libertando-a já pelo passo de volta para dentro do que deve ser pensado, podemos dizer: ser do ente quer dizer: ser que *é* o ente. O “*é*” fala aqui transitivamente, ultrapassando. O ser se manifesta como fenômeno ao modo de uma ultrapassagem para o ente. Contudo, o ser não passa para o outro lado, para junto do ente, deixando seu lugar, como se o ente pudesse, subsistindo primeiro sem o ser, ser apenas então abordado por ele. Ser ultrapassa (aquilo) para, sobrevém desocultando (aquilo) que unicamente através de tal sobrevento advém como desvelamento a partir de si. Advento quer dizer: ocultar-se no desvelamento; portanto, demorar-se oculto no presente: ser ente.

Ser mostra-se como sobrevento desocultante. Ente enquanto tal aparece ao modo do advento que se oculta no desvelamento.

Ser no sentido do sobrevento desocultante e ente enquanto tal, no sentido do advento que se esconde, acontecem como fenômenos enquanto são assim diferenciados a partir do mesmo, a partir da di-ferença. Somente esta dá e mantém separado o “entre” em que sobrevento e advento são conservados na unidade. A diferença entre ser e ente é, enquanto diferença entre sobrevento e advento, a *de-cisão desocultante-ocultante* de ambos. Na de-cisão impera a revelação do que se fecha e se vela; este imperar dá a separação e união de sobrevento e advento<sup>6</sup> (HEIDEGGER, 1999b, p. 196).

Ser e ente possuem uma indelével diferença, mas também uma indelével união. Heidegger afirma a identidade do ser e do ente, designando essa relação como um comum-pertencer, e, ao mesmo tempo, assinala a sua diferença, designada pelo termo “de-cisão” (*Austrag*). A relação de ser e ente de advento e sobrevento do ser e do ente é circular. Para Heidegger, ser foi e é designado por variados termos de cunhagem historial; cita como exemplo termos como *physis*, *logos*, substancialidade, vontade de poder e outros, não podendo ser identificado com entes ou como uma mera categoria “geral” (HEIDEGGER, 1999b, p. 197). Para melhor explicar a relação entre ser e ente, considera o ser que se revela enquanto *lógos*, enquanto fundamento. Sobre isso, escreve:

Os elementos sustentados na separação são de tal modo imbrincados na de-cisão que não somente ser enquanto fundamento funda o ente, mas que o ente por seu lado funda à sua maneira o ser, causa-o. Tal coisa o ente apenas pode, na medida em que “*é*” a plenitude do ser: como mais ente.

[...]

Na medida em que ser acontece como fenômeno como ser do ente, como diferença, como de-cisão, perdura a separação e união do fundar e fundamentar; o ser funda o ente, este, enquanto mais ente, funda o ser. Um sobre-vém ao outro, um ad-vém no

<sup>6</sup> Sobre essa passagem e com o intuito de melhor elucidá-la, entendemos que é válida a nota de Ernildo Stein: “Heidegger procura captar a ambivalência que se oculta na di-ferença (entre ser e ente) com as palavras ‘sobrevento’ e ‘advento’. Sobrevento (*Überkommnis*), como acontecimento inesperado é o *ecsaiphnes* (de repente) que manifesta o advento (*Ankunft*). O ser é o sobrevento que desoculta o ente e assim desvela aquilo que oculta: o advento do ente. Chega-se então a uma solução, que logo se torna dis-solução; por isso traduzo *Austrag* por *de-cisão*, que designa a insuperável diferença entre ser e ente. Por causa disso a identidade heideggeriana é dinâmica. O filósofo apela, quase desesperadamente, a novas formas de dizer para assinalar um estado de coisas (*Sachverhalt*) que tomou como tarefa e seu pensamento. Mais de um lembrará aqui a frase de Wittgenstein que em encerra em seu *Tractatus*: ‘Deve-se calar sobre aquilo de que não é capaz de falar’. Não feriu, porém, Wittgenstein esta regra já ao enunciá-la?” (STEIN, 1999, p. 196, nota de rodapé).

outro. Sobrevento e advento aparecem mutuamente enviscerados no re-flexo que os opõe. Dito a partir da diferença, isto significa: a de-cisão é um circular, um circular de ser e ente, um em torno do outro (HEIDEGGER, 1999b, p. 198).

Portanto, Heidegger pretende demonstrar a impossibilidade de se confundir ser e ente; apesar de guardarem uma estreita relação, não é possível igualá-los e mantê-los em um mesmo patamar. Assim, a fenomenologia e a ontologia de Heidegger acentuam a diferença e a impossibilidade de dizer que ente e ser possam se confundir, ou seja, há distinção do que se conhece ontologicamente e onticamente, ao contrário da metafísica, que, apesar de considerar ser e ente como conceitos, sempre incorpora um ao outro, conciliando-os, o que, segundo Heidegger, seria entificar o ser, transfigurando a ontologia em metafísica. A exposição sobre a identificação ontológica do *Dasein* como cuidado reúne, no caminho ontológico, compreensão e ser, *Dasein* e ser, conforme Heidegger (2009, p. 213) já anunciava no § 32 de *Ser e Tempo*:

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

Ontologicamente, o ser do *Dasein* se revela como cuidado: para a identificação do seu ser como cuidado, Heidegger partirá do fenômeno da angústia, enquanto disposição fundamental, como a via de acesso capaz de modificar o modo de ser de fuga e decadência do *Dasein* em sua impropriedade e permitir que se revele o seu ser como cuidado.

### 3.9 ANGÚSTIA ENQUANTO ESTRANHEZA E LIBERDADE

Um dos fundamentos que se conquistou na analítica existencial afirma que o *Dasein* cotidianamente encontra-se imerso no impessoal; essa imersão é modo de ser decadente, mas com isso se revela a pergunta: por que ontologicamente nos conectamos e buscamos a compreensão impessoal? A imersão e a obstrução do si-mesmo no impessoal revela o caráter de fuga do *Dasein* decadente, ou seja, ao se deixar perder na instrumentalidade, nas ocupações do “mundo”, há uma necessidade, um motivo que leva sempre o *Dasein*, como fático e existente, a fugir para o “mundo” das ocupações. O fenômeno da decadência não é de todo intransponível, visto representar apenas uma obstrução, um fechamento de caminho, de



possibilidades, e, como tal, pressupõe a possibilidade de abertura, pois só se fecha ou obstrui o que já de antemão se revela como aberto, ainda que como possibilidade. Isso não significa que na fuga apreende-se do que se foge, mas que ao se vislumbrar a fuga percebe-se o caráter de abertura e de possibilidades, o *aí* do *Dasein*: “no desvio *de* si mesma, descortina-se o ‘pre’ [*aí*] da presença [*Dasein*]. Em razão de seu caráter de abertura, o desvio ôntico-existenciário propicia fenomenalmente a possibilidade de se apreender do que se foge como tal, de forma ontológico-existencial” (HEIDEGGER, 2009, p. 251).

O fenômeno da angústia se distingue do medo: o medo refere-se sempre a um ente intramundano, ao contrário da angústia. A fuga e o desvio da decadência se dão sempre diante de si mesmo, por isso, diferentemente do medo, não estão relacionados ao ente intramundano, assim “o desvio da decadência funda-se na angústia que, por sua vez, torna possível o medo” (HEIDEGGER, 2009, p. 252), ou seja, mais uma vez pode-se perceber um movimento do *Dasein*: o *Dasein* ao ser diante de si foge, na fuga decadente caminha em uma compreensão impessoal e, por isso, é capaz de ter medo, temer os entes intramundanos que o ameaçam em oposição da angústia que “aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal” (HEIDEGGER, 2009, p. 252). Assim, a angústia ontologicamente compreendida não possui “objeto”, não há um ente que cause angústia, por isso Heidegger dirá que ela é frente a nada e que o objeto ameaçador não se encontra em lugar nenhum, o que significa que a angústia não é nunca frente ao ente intramundano; trata-se aqui de um nada constitutivo que diz respeito mais a um “sem lugar”, a uma falta de determinação de um ente com o qual a angústia pudesse se angustiar, por isso Heidegger (2009, p. 254) afirma que “a angústia se angustia com o ser-no-mundo ele mesmo”, isto é, a angústia é frente à própria existência em sua facticidade, ao próprio modo de ser do *Dasein* como ser-no-mundo. A angústia mostra-se capaz de modalizar e atualizar o modo sob o qual o *Dasein* age em relação à própria existência, gerando uma disposição afetiva privilegiada capaz de abrir o *Dasein* às possibilidades mais próprias. A angústia abre o *Dasein*, tira-lhe da interpretação pública, ou ao menos torna essa interpretação insuficiente, significando assim liberdade, no sentido de mostrar a si a possibilidade de poder possibilidade. O trecho a seguir sintetiza a angústia concebida como abertura:

Na angústia perde-se o que se encontra à mão no mundo circundante, ou seja, o ente intramundano em geral. O “mundo” não é mais capaz de oferecer alguma coisa, nem sequer co-presença dos outros. A angústia retira, pois, da presença [*Dasein*] a possibilidade de, na decadência, compreender a si mesmo a partir do “mundo” e da interpretação pública. Ela remete a presença [*Dasein*] para aquilo por que a angústia

se angústia, para o seu próprio poder-ser-no-mundo. A angústia singulariza a presença [*Dasein*] em seu próprio ser-no-mundo que, em compreendendo, se projeta essencialmente para possibilidades. Naquilo por que se angústia, a angústia abre a presença [*Dasein*] como *ser-possível* e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se na singularidade (HEIDEGGER, 2009, p. 254).

A angústia no e do *Dasein* não revela a liberdade em si, pois a liberdade é já sempre constitutiva do *Dasein*, porém de forma velada; não se é livre sem assumir e conquistar a possibilidade de poder-ser. Ao tratar da compreensão, já se anunciou alguns aspectos da liberdade, no sentido de que para o *Dasein*, enquanto um ente que existe e, como tal, em seu modo de ser, sua existência está sempre em jogo para si, é um ente que pode poder, ao contrário dos entes intramundanos. A angústia revela o ser-livre para liberdade, que significa abrir ao *Dasein* a possibilidade de assumir e acolher a si próprio e, nesse sentido, significa singularizar-se: assumir mundo como mundo, assumir-se como ser-no-mundo para si mesmo. Assim, a angústia revela o poder ser mais próprio como aquilo que já sempre faz parte do ser do *Dasein*, que em razão também da sua constituição como decadente permanece a maior parte das vezes velado, com isso “a angústia arrasta a presença [*Dasein*] para o *ser-livre para* (*propensio in...*), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre se é. A presença [*Dasein*] enquanto ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser” (HEIDEGGER, 2009, p. 254).

O modo de ser do *Dasein* como ser-em desencadeou as noções de co-presença, instrumentalidade e decadência, que por sua vez revelam a *fuga* como necessidade de habitar, estar junto ao “mundo”, estar familiarizado. Com isso, se revela uma relação mútua da fuga de si, do decair no impessoal, com a angústia, na medida em que a fuga visa à tranquilidade dada na cotidianidade mediana, no “sentir-se em casa”, visa à fuga da angústia que exprime uma estranheza justamente porque “retira a presença [*Dasein*] de seu empenho decadente no ‘mundo’. Rompe-se a familiaridade cotidiana. A presença [*Dasein*] se singulariza, mas *como* no ser-no-mundo. O ser-em aparece de ‘modo’ existencial de *não sentir-se em casa*. É isso o que se diz a fala sobre a ‘estranheza’” (HEIDEGGER, 2009, p. 255). Assim, a fuga é do que a angústia se angústia, é do ser-no-mundo, do ser si-mesmo, da não familiaridade, mas mesmo na fuga se experimenta a angústia, se foge do que sempre está presente.

A abertura proporcionada pela angústia revela ao *Dasein* o duplo da propriedade e da impropriedade de ser: revela ao *Dasein* a sua própria possibilidade de poder-ser, a possibilidade de assumir a si-mesmo, isto é, de se singularizar e, com isso, também mostra

que a compreensão sob o modo de ser impessoal é imprópria, decadente e não originária. Constata-se ainda que a angústia mostra-se como estranheza, como o “não sentir-se em casa”; nessa medida, a angústia é a disposição capaz de permitir desvencilhar, ainda que momentaneamente, o *Dasein* da interpretação pública a partir da qual já sempre se interpreta e que ao mesmo tempo não é sempre minha, mas é niveladora e tranquilizadora. A angústia como disposição fundamental faz surgir a necessidade e o próprio modo familiarizado. Dessa maneira, é a angústia que revela a estranheza que, por vezes, irrompe com a familiaridade e a tranquilidade que a interpretação impessoal traz. Nesse sentido, Heidegger (2009, p. 256) afirma: “o ser-no-mundo tranquilizado e familiarizado é um modo da estranheza da presença [*Dasein*] e não o contrário. *O não sentir-se em casa deve ser compreendido, existencial e ontologicamente, como o fenômeno mais originário*”. Citando tal passagem, Juliano Garcia Pessanha comenta:

Essa sentença introduz em *Ser e Tempo* aquela estranha movimentação que será o próprio coração da obra, afinal, segundo ela, “o já-estar-lá-fora-junto-ao-ente” assegurado pelo acesso instrumental (superação da filosofia da consciência e de todas as suas faculdades, o prescindir da interioridade do ente sujeito etc. etc.) aparece como um *Estar Dentro* em relação ao qual há um *Fora*<sup>7</sup>. E, mais do que isso, segundo essa célebre passagem, esse fora, essa distância (não familiaridade), tem um primado sobre o primado do Dentro. O *Dasein* é, mais originariamente, relação a esse Fora; ele é mais íntimo da distância que da familiaridade (PESSANHA, 2015, p. 120).

A angústia é colocada como a disposição capaz de permitir a abertura privilegiada com vistas a retirar o *Dasein* da cotidianidade mediana, que, inclusive, lhe é a mais familiar e tranquilizadora. Em confluência com o comentário de Pessanha, é necessário o distanciamento e a suspensão garantidos pela angústia para que encontre no não familiar, no estranho, no “estrangeiro” o que é mais próprio. Ou seja, o si-próprio somente se revela pela

---

<sup>7</sup> A noção do *Fora* é formulada por Maurice Blanchot a partir de sua compreensão do espaço literário: a literatura é o *Fora* por ser um espaço sem familiaridade, ou seja, para Blanchot, a experiência da escrita é o lugar onde se acessa a exterioridade. Quando a escrita é realizada, quem a realiza nega o mundo e ao mesmo o “eu”, portanto, pode-se pensar que é onde a relação com a exterioridade é delimitada. Isso, para Blanchot, decorre da inapreensão que há entre o “eu” e o “ele”, ou seja, é por meio da linguagem, da necessidade de comunicar ao outro que percebe-se a diferença entre mim e o outro, entre mim e o mundo. Nesse sentido, Blanchot afirma, em uma analogia entre o estar *Fora*, o espaço de exterioridade e o deserto, a figura desértica de quem escreve: “o deserto ainda não é nem o tempo, nem o espaço, mas um espaço sem lugar e um tempo sem engendramento. Nele, pode-se apenas errar, e o tempo que passa nada deixa atrás de si, é um tempo sem passado, sem presente, tempo de uma promessa que só é real no vazio do céu e na esterilidade de uma terra nua, onde o homem nunca está, mas está sempre fora. O deserto é o fora, onde não se pode permanecer, já que estar nele é sempre já estar fora, e a fala profética é então aquela fala em que se exprimiria, com uma força desolada, a relação nua com o Fora, quando ainda não há relações *possíveis*, impotência inicial, miséria da fome e do frio, que é o princípio da aliança, isto é, de uma troca de palavras” (BLANCHOT, 2013, p.115-116).

estranheza e, por isso, deve ser conquistado uma vez que já de início nos encontramos decaídos no impessoal. A partir da constatação da angústia como a disposição que garante a abertura do *Dasein* a seu ser, resta a reposta do cuidado como o ser do *Dasein*, como o elemento que representa ontologicamente a sua totalidade estrutural.

### 3.10 CUIDADO ENQUANTO INTEIREZA E ABERTURA

Heidegger apresenta o cuidado (*Sorge*) como o nexa entre os caracteres ontológicos fundamentais: a existencialidade, a facticidade e a decadência, que acabam por revelar a totalidade do toda estrutura. A existencialidade se revelará como um anteceder-a-si-mesmo do *Dasein* (*sich-vorweg-sein des Daseins*). A angústia revelou a abertura para possibilidade, para o poder-ser; o *Dasein*, em sua constituição de compreender, sempre projeta para si seu poder-ser para propriedade e impropriedade, ou seja, sua existência sempre “está em jogo” para si-mesmo. O *Dasein*, como um ente existente, reúne o ser lançado no mundo, o projetar-se no mundo, o compreender no mundo; ser existente também pressupõe que nunca há uma regra *a priori* que define o projetar-se, nem mesmo que em algum momento se instaure um modo definitivo de ser, por isso se diz que o *Dasein* já sempre antecedeu a si-mesmo, já sempre escolheu e já sempre seu modo de ser está em jogo para si mesmo; existindo, sempre está em jogo o antagonismo de ser aquilo que não se é (impropriedade) e ser o que se é (propriedade):

em seu ser, a presença [*Dasein*] já sempre *antecedeu* a si mesma. A presença [*Dasein*] já está sempre ‘além de si mesma’, não como atitude frente aos outros entes que ela mesma *não é*, mas como ser para o poder-ser que ela mesma é. Designamos a estrutura ontológica essencial do ‘estar em jogo’ como o *anteceder anteceder-a-si-mesmo da presença* [*Dasein*] (HEIDEGGER, 2009, p. 258-259).

Existencialidade e existir estão sempre relacionados à facticidade. O *Dasein* é caracterizado como ser-no-mundo; a responsabilidade de si, o poder possibilidade, pressupõe desde o início o estar lançado em um mundo, isto é, a totalidade da significância sempre pressupõe *mundo*, por isso o anteceder do *Dasein* é sempre um *anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-em-um-mundo* ou “em outras palavras: existir é sempre fático. Existencialidade determina-se essencialmente pela facticidade” (HEIDEGGER, 2009, p. 259). A decadência decorre de já ser em um mundo, de já compreender e estar operando no “mundo” sob o modo das ocupações e preocupações, no ser junto ao mundo o *Dasein* já se encontra decaído. Esses três elementos conectados dão a definição de cuidado apresentada por Heidegger (2009, p.

259-260) no § 41 de *Ser e Tempo*: “o ser da presença [*Dasein*] diz anteceder-a-si-mesma-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo)”.

O cuidado é anterior ao ser junto ao mundo das ocupações ou preocupações da co-presença; mesmo quando decaído no modo impessoal, o todo estrutural identificado pelo cuidado ainda permanece, pois ainda há o anteceder-a-si-mesmo, ainda a própria existência está em jogo para o *Dasein*. O cuidado não é teórico, nem prático, mas a condição ontológica-existencial do ente que se acha sob o modo de ser do *Dasein* para que ambos existam:

enquanto totalidade originária, a cura [cuidado] se acha do ponto de vista existencial-*a priori*, antes de toda “atitude” e “situação da presença” [*Dasein*], que significa dizer que ela se acha *em* toda atitude e situação fática [...]. “Teoria” e “prática” são possibilidades ontológicas de um ente cujo ser deve determinar-se como cura [cuidado] (HEIDEGGER, 2009, p. 260-261).

Heidegger analisa o fenômeno do cuidado em relação ao querer ou desejar e à propensão ou tendência, porém ressalva que o cuidado não se resume a esses fenômenos, mas é “anterior” a eles. Por isso, esses fenômenos permitem deixar ver a totalidade oculta do cuidado como alicerce deles, ou seja, tais fenômenos somente existem em razão do ser do *Dasein* como cuidado. Em relação ao querer, Heidegger afirma que somente é possível querer um ente já compreendido, com o qual o *Dasein* se ocupará sob o modo da ocupação (ente simplesmente dado) ou da preocupação (em relação a outros com a mesma estrutura do *Dasein*). Em outras palavras, sempre que se quer, de alguma forma já se determinou o quisto na possibilidade do poder-ser, na compreensão prévia do que se quer e no poder ocupar-se ou preocupar-se:

para a possibilidade ontológica do querer são constitutivos: a abertura prévia do em-virtude-de que (anteceder-a-si-mesma), a abertura do que se pode ocupar (o mundo como algo em que já se é) e o projeto de compreender da presença [*Dasein*] num poder-ser para a possibilidade de um ente “que se quis”. No fenômeno do quer, transparece a totalidade subjacente da cura (HEIDEGGER, 2009, p. 261-262).

Mas o movimento do querer no projetar-se compreensivo junto ao ente do mundo, seja como ocupação ou preocupação, ocorre em um mundo já descoberto, já previamente “conhecido”, na primeira aproximação e na maior parte das vezes sob um modo de interpretação impessoal; nessa forma de querer guiada pelo impessoal, esse movimento transfigura-se em mero desejar, na medida em que o ser do poder-ser se modifica de forma que as suas possibilidades passam a ser limitadas e direcionadas à ocupação e à preocupação impessoais, aderindo totalmente a essas possibilidades que lhe são impostas segundo o modo

da cotidianidade mediana, o que conseqüentemente fecha outras possibilidades que inclusive lhe são próprias. Nessa adesão decadente, revela-se a tendência do *Dasein* de permanecer decadente, “de se ‘deixar viver’ pelo mundo em que ela [o *Dasein*] sempre se está” (HEIDEGGER, 2009, p. 263), de forma que o cuidado modifica-se e compromete-se sempre em estar aderido ao “já-sempre-ainda-junto-a”. A propensão “para viver” que se mostra como uma “inclinação a qualquer preço” também se mostra como um modo modificado do cuidado e um modo impróprio de anteceder-a-si-mesmo, na medida em que pode atropelar a compreensão mantendo-a segundo a forma impessoal.

O cuidado une os três caracteres essenciais do *Dasein*: a existencialidade, a facticidade e a decadência; os modos impróprios de ser acabam por revelar que somente são possíveis com base em uma modificação da estrutura do cuidado. Até esse momento, o cuidado foi capaz de garantir uma unidade às estruturas essenciais do *Dasein*, bem como de demonstrar a existência de uma abertura prévia (anteceder-a-si-mesma) e de um poder-ser que é caractere essencial do *Dasein* enquanto cuidado. Ou seja, se vislumbrou a unidade e a possibilidade de abertura, mas não efetivamente a conquista do poder-ser próprio, do fundamento de si-mesmo, o que será conquistado a partir da finitude.

### 3.11 MORTE ENQUANTO FINITUDE E INDIVIDUALIZAÇÃO

O tempo tem papel central no desenvolvimento do ser do *Dasein*, e a morte se insere nesse campo. No § 5 de *Ser e Tempo*, Heidegger (2009, p. 55) antecipa: “a presença [*Dasein*] é de tal modo que, sendo, realiza a compreensão de algo como ser. Mantendo-se esse nexo, deve-se mostrar que o tempo é o de onde a presença [*Dasein*] em geral compreende e interpreta implicitamente o ser”. A angústia, o cuidado e a morte estão intimamente conectados no § 42 de *Ser e Tempo*, que apresenta uma interpretação pré-ontológica do cuidado a partir de uma fábula de Higino: Saturno, o deus do tempo, é chamado para resolver uma contenda entre os deuses Cuidado, Terra e Júpiter ao criarem em conjunto o homem. A partir disso, afirma Heidegger que o que a fábula traz como “originário” “é isso que Saturno, o ‘tempo’, decide. A determinação pré-ontológica da essência do homem, expressa na fábula, visualizou, desde o início, o modo de ser que predomina seu *curso temporal no mundo*” (HEIDEGGER, 2009, p. 266). A partir dessa fábula, se revela o horizonte a ser trabalhado por Heidegger: a temporalidade é o horizonte possível de ser que ocorre a partir da assunção e da

percepção pelo *Dasein* de seu caráter finito de existência; mas até essa conclusão alguns elementos precisam ser analisados.

A totalidade da existência precisa dar-se também pela morte. Mas então surge o primeiro problema: como experimentar o fenômeno da morte se ao morrer já não se é mais, ou seja,

a transição para o não ser mais presença [*Nichtmehrdasein*] retira a presença [*Dasein*] da possibilidade de fazer a experiência dessa transição e compreendê-la como tendo feito essa experiência. Com efeito, o mesmo se pode recusar a cada presença [*Dasein*], no que concerne a si mesma (HEIDEGGER, 2009, p. 311).

A primeira possibilidade seria experimentar a morte dos outros e a partir dela apreender a totalidade da própria morte. A morte dos outros é um dado “objetivo”, uma vez que se tem acesso ao ente cujo modo de ser era *Dasein* e a um não mais ser, a algo destituído de vida. Entretanto, tal dado não pode ser apreendido de fato como a morte em seu sentido ontológico a si-mesmo; Heidegger afirma que o morto, o cadáver, não é um ente simplesmente dado, mas um ente que perdeu a vida, que deixou de ser. Aquilo a ser apreendido, por exemplo, nas homenagens e cultos em relação àquele que faleceu, e também a relação do *Dasein* com aquele que faleceu, não se apresenta como co-presença, pois essa relação exige mundo, que aquele que faleceu “deixou para trás”. Assim, com a falta, a perda e a reverência em relação ao outro que morreu não fazem a experiência da morte ela mesma:

a morte se desvela como perda e, mais do que isso, como aquela perda experimentada pelos que ficam. Ao sofrer a perda, não se tem acesso à perda ontológica como tal, “sofrida” por quem morre. Em sentido genuíno, não fazemos a experiência da morte dos outros. No máximo, estamos apenas “junto” (HEIDEGGER, 2009, p. 313).

Disso se conclui, de início, que a morte é sempre minha, a morte existencialmente e ontologicamente deve ser assumida e encarada a partir de cada *Dasein* singular. A morte dará a totalidade originária do *Dasein* na medida em que representará o fim, o colapso de ser, a percepção e a assunção de que no poder-ser do *Dasein* existe a possibilidade mais própria de não-ser. Passo a passo, Heidegger caracterizará o que significa morte no sentido ontológico para o *Dasein*, por isso a morte do *Dasein* assume algo para além do simplesmente finir (*verenden*) dos demais seres vivos; o morrer do *Dasein* designa seu modo de ser no sentido que é para a sua morte. A interpretação adequada da morte não deve significar algo que simplesmente está pendente (*Ausstand*), um ainda-não como algo que simplesmente está por

vir, uma vez que esse simplesmente vir a acontecer faz parte da constituição dos entes simplesmente dados; Heidegger (2009, p. 318) compara o ainda-não do *Dasein* com o amadurecimento enquanto ainda-não de um fruto; o fim ou o ainda-não do amadurecimento de um fruto aprece como uma constituição desse ente, faz parte do ser desse ente. O fruto, contudo, não se “relaciona” com seu “fim”: este apenas lhe ocorre. Ao contrário, o *Dasein* relaciona-se com seu fim, com seu ainda não, por isso, “existencialmente, estar-no-fim diz ser-para-o-fim. O ainda-não mais extremo possui o caráter *com que* a presença [*Dasein*] se relaciona” (HEIDEGGER, 2009, p. 325). Assim, a morte mostra-se como a possibilidade mais extrema e apresenta a possibilidade de não-ser:

Enquanto poder-ser, a presença [*Dasein*] não é capaz de superar a possibilidade da morte. A morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade pura e simples de presença [impossibilidade-de-ser-aí]. Desse modo, a *morte* desvela-se como a possibilidade *mais própria, irremissível e insuperável*. Como tal ela é um impendente *privilegiado*. Essa possibilidade existencial funda-se em que a presença [*Dasein*] está, essencialmente, aberta para si mesma e isso no modo de anteceder-a-si-mesma. Esse momento estrutural da cura possui sua concreção mais originária no ser-para-a-morte. O ser-para-o-fim torna-se, fenomenalmente, mais claro como ser-para essa possibilidade privilegiada da presença [*Dasein*] (HEIDEGGER, 2009, p. 326).

Com isso, ganha-se um conceito ontológico de morte e ela se distingue do simplesmente deixar de viver, mostra-se mais como uma possibilidade extrema de não-ser. Entretanto, resta ainda demarcar como a relação com essa possibilidade extrema exige singularização e individualização na concreção do poder-ser mais próprio. A relação com a morte também não escapa das estruturas já apresentadas: existência, facticidade e decadência. Cotidianamente, o *Dasein* encontra-se imerso na compreensão impessoal; nesta compreensão, a morte como um fenômeno da existência também é encoberta, “se propaga a morte como algo sempre ‘real’, mas encobre-lhe o caráter de possibilidade e os momentos que pertencem a irremissibilidade e insuperabilidade (...). O impessoal dá razão e incentiva a *tentação* de encobrir para si o ser-para-a-morte mais próprio” (HEIDEGGER, 2009, p. 329). Heidegger não quer dizer que o impessoal encobre a morte no sentido de pensá-la como inexistente, como um fenômeno que pode ou não ocorrer, mas ele ameniza seus efeitos mais radicais; trata da certeza da morte, mas como um “algo que acontecerá algum dia”, obscurecendo a certeza ela mesma, escapando assim de estar-certo da morte. Encarar a morte não significa “pensar na morte” o tempo todo, mas assumi-la como parte integrante da existência e não apenas como seu fim. Encarar a finitude é sempre encarar a possibilidade de si próprio.



A morte em seu conceito ontológico-existencial é definida por Heidegger (2009, p. 335): “*enquanto fim da presença [Dasein], a morte é a possibilidade mais própria, irremissível, certa e, como tal, indeterminada e insuperável da presença [Dasein]. Enquanto fim da presença [Dasein] a morte é e está em seu ser-para o fim*”. Assim, resta esclarecer os elementos dessa definição e por fim demonstrar como, a partir da morte, abre-se a possibilidade do si-mesmo.

Como já apresentado anteriormente, o *Dasein* é marcado por sua abertura, que se explicita no fenômeno do cuidado. Este possui o caráter de antecipação, de anteceder-a-si-mesmo, assim a possibilidade do ser-para-a-morte se revela como o antecipar da possibilidade, o que traz à compreensão a possibilidade de impossibilidade da existência; ao garantir a compressão da possibilidade da impossibilidade, liberta-se, abre-se ao *Dasein* essa possibilidade como tal: “Ser-para-a-morte é antecipar o poder-ser *de um* ente cujo modo de ser é, em si mesmo, o antecipar [...] Projetar-se para seu poder-ser mais próprio significa, contudo: poder compreender-se no ser de um ente assim desvelado: existir” (HEIDEGGER, 2009, p. 340). A morte é a possibilidade mais extrema e mais própria do *Dasein*, abre a ele o poder-ser mais próprio, na medida em que permite desvelar que em sua existência está sempre em jogo seu próprio ser, ou seja, na antecipação se revela *seu* poder-ser, sua possibilidade mais própria. A *irremissibilidade* dessa possibilidade decorre do fato de perceber que seu poder-ser, no qual está em jogo o *próprio* ser, não pode ser relegado a outro, ou seja, a morte singulariza o *Dasein* na medida em que compreende que o ser-junto das ocupações e preocupações não é capaz de suprir a existência em jogo ao *Dasein*, por isso Heidegger (2009, p. 326) afirma que a morte, “sendo impendente para si, nela se desfazem as outras remissões para outra presença [*Dasein*]”, e que “a morte não apenas não ‘pertence’ de forma indiferente à própria presença [*Dasein*] como *reivindica* a presença [*Dasein*] enquanto *singular*” (2009, p. 340). A morte como *insuperável* coloca ao *Dasein*, a partir da antecipação, uma impossibilidade de recuar à *fuga* após a abertura e a assunção da própria possibilidade mais extrema. Por ser insuperável, a morte reconfigura as próprias possibilidades fáticas, que passam a ser vistas como finitas, na medida em que a própria existência é finita; com isso, permite a reconfiguração da existência fática para uma existência própria: “ porque o antecipar da possibilidade insuperável inclui em si todas as possibilidades situadas à sua frente, nela reside a possibilidade de se tornar previamente de modo existencial *toda* a presença [*Dasein*], ou seja, a possibilidade de existir como *todo* poder-ser” (HEIDEGGER, 2009, p. 341). A morte também é *certa*: o estar certo não se refere à visualização da morte do

outro, da mera constatação existenciária de que se morre, mas à possibilidade de abertura; a morte como possibilidade certa funda-se na antecipação, pois, na medida em que se antecipa a possibilidade da morte, o estar certo mantém aberta a possibilidade que possibilita o poder-ser mais próprio. O estar-certo traz em si um caminho remissivo à antecipação, o estar-certo da morte remissivamente leva ao estar-certo do ser-no-mundo, na medida em que enfrenta o limite e o próprio modo de ser de si próprio. A morte quanto à certeza é *indeterminada* e, “no antecipar para a morte certa mas indeterminada, a presença [*Dasein*] abre-se para uma *ameaça* que sempre emerge de seu próprio pre [*ai*]” (HEIDEGGER, 2009, 343). Ser-para-a-morte e compreender a morte como a possibilidade mais extrema é manter-se na ameaça permanente, e dela emergirá o poder-ser mais próprio. O que garante a abertura e a manutenção da ameaça permanente é a angústia; a angústia já havia se revelado como a disposição capaz de abrir o *Dasein* ao não familiar, de fazer ver a fuga e, agora, a ameaça da possibilidade da impossibilidade da existência. O ser-para-a-morte é essencialmente a angústia amplificada e intensificada, angústia esta que havia se revelado como a disposição que seria a via adequada e necessária para a fuga da interpretação pública. Nessa medida, como é capaz de abrir e manter presente o estar defronte ao nada, a angústia permite a percepção do si-próprio da individualização deste ente que se é, ela permite a abertura das possibilidades próprias do poder-ser do *Dasein* ao passo que lhe confronta e faz ver a possibilidade mais extrema:

A angústia, porém, é a disposição que permite que se mantenha aberta a ameaça absoluta e insistente de si mesmo, que emerge o ser mais próprio e singular da presença. Na angústia, a presença [*Dasein*] dispõe frente ao nada da possível impossibilidade de sua existência. A angústia se angustia pelo poder-ser daquele ente assim determinado, abrindo-lhe a possibilidade mais extrema. Porque o antecipar simplesmente singulariza a presença [*Dasein*] e, nessa singularização, torna certa a totalidade de seu poder-ser, a disposição fundamental da angústia pertence ao compreender de si mesma, própria da presença [*Dasein*] (HEIDEGGER, 2009, p. 343).

O compreender-se como ser-para-a-morte traz o *Dasein* radicalmente para diante de si; a morte é a finitude em seu caráter positivo, capaz de revelar a experiência individual e com isso o assumir-se diante de si na antecipação da morte, por isso a morte singulariza o *Dasein*. Ela também permite a tomada de consciência de toda a existência como tempo (passado, presente e futuro) e do cuidado como o elemento unificador e correspondente dos elementos existenciais que constituem o *Dasein*, ou seja, com a morte se permite uma relação com o si-mesmo como cuidado.

### 3.12 O CUIDADO ENQUANTO FUNDAMENTO DE SI-MESMO

O ser do *Dasein* é cuidado, o que significa que o *Dasein*, por ser existente e ser sob o modo de poder-ser, é marcado indelevelmente pelo cuidado. O modo impróprio de ser no qual o *Dasein* deixa-se interpretar sob o modo público, deixa-se absorver pela ocupação e preocupação, etc., somente é possível por seu caráter de cuidado. Assim, o cuidado é o fundamento duplo da possibilidade da propriedade ou da improriedade, somente é possível poder-ser por ser o *Dasein* marcado pelo cuidado. Ser impropriamente significa a completa absorção no mundo fático e na interpretação pública, desonerando o *Dasein* de ser si-mesmo e da não assunção de sua estrutura como cuidado. Por outro lado, ser propriamente é rearticular o caminho compreensivo com a assunção do cuidado e de si-mesmo com vistas à assunção de seu poder-ser próprio.

Ser propriamente é singularizar-se. Singularizar-se não significa a fuga ou a supressão do mundo, pois o *Dasein* é ser-no-mundo, é fático, sua existência é indissociável do mundo; singularizar-se é perceber que as próprias possibilidade e o poder-ser encontram-se balizados e assentados no modo de ser cotidiano, na interpretação impessoal. Porém, ainda assim a singularização, o encontro de si-mesmo, não pressupõe a quebra do elo entre *Dasein* e mundo, pois o *Dasein* é fático, bem como não se trata de isolar-se e não mais possuir relação com os entes simplesmente dados, pois na cotidianidade ainda permanece realizado, construindo, lidando com os entes simplesmente dados que fazem parte da vida. Ou seja, o problema é a imersão na vida cotidiana e não que seja necessária ou mesmo possível a sua total sublimação. O processo de singularização envolve também o que Heidegger chama de decisão, que é definida como “o projetar-se silencioso e pronto a angustiar-se para o ser e estar em dívida em sentido próprio. Ela adquire sua propriedade como decisão antecipadora. Nela, a presença [*Dasein*] compreende-se quanto a seu poder-ser, de tal maneira que ela se acha sob os olhares da morte para, assim, poder assumir totalmente, em seu estar-lançado, o ente que ela mesma é (HEIDEGGER, 2009, p. 474-475). Heidegger pretende demonstrar que o caminho da singularização não significa achar um “algo” em si que seria fundamento de si-mesmo, mas é assumir seu projetar, é perceber as possibilidades para além daquelas que são dadas pela compreensão cotidiana; a dívida que se tem é para com o poder-ser mais próprio, com o si-mesmo. O *Dasein* acha-se na maior parte das vezes interpretando-se de modo impessoal, não assumindo a responsabilidade ontológica por seu próprio ser e, conseqüentemente, por si-

mesmo. Nesse sentido, a dívida, compreendida a partir da decisão antecipadora, e o ser-si-mesmo marcam essencialmente o próprio conceito ontológico de cuidado.

Dessa maneira, não há no *Dasein* um eu-substância, subjetivista, que está na base, seja como fundamento de si-mesmo ou do mundo; o fenômeno do si-mesmo é propriedade do cuidado. O *Dasein*, que existe sob o modo de estar-lançado, por ser existente possui uma estrutura ontológica que lhe permite o modo ser da possibilidade de abertura de possibilidade própria, por isso o si-mesmo não é fundamento do cuidado; ao contrário: “o si-mesmo só pode ser lido existencialmente no poder-ser si-mesmo em sentido próprio, ou seja, na propriedade do ser como *cura*” (HEIDEGGER, 2009, p. 406). O cuidado é a amálgama que permite a conjugação de todas as estruturas e momentos constitutivos do *Dasein* ele mesmo, por isso é apontado como a totalidade ontológica do *Dasein*.

A estrutura do cuidado possui três aspectos centrais, conforme a definição “anteceder-a-si-mesma-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo)”: o anteceder-a-si-mesmo é a existência, o já-ser-em-(no mundo) mostra-se como a facticidade e o ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo), como a decadência. Por isso, o caminho da singularização ou da atualização do campo compreensivo exigirá uma relação distinta com tais elementos constitutivos, pois a compreensão cotidiana já se mostrou insuficiente para “pagar” a dívida originária do *Dasein* para com seu ser. Pela própria definição do cuidado, vê-se que há implicitamente uma noção temporal, na medida em que se leva em conta os termos “anteceder”, “já-ser”, “ser-junto”; não é mistério que *Ser e Tempo* aponta sempre para o caminho de se compreender ser como tempo, o que já se revela no próprio ser do *Dasein*.

Ao pensar a abertura como a possibilidade da possibilidade que se abre ao *Dasein*, revela-se que somente pode haver possibilidade na medida em que há o fenômeno originário de porvir (*Zukunft*), no sentido de que sendo, existindo, o *Dasein* antecipa a si-mesmo, por isso o ser do *Dasein* ao mesmo tempo é e está por vir. Nessa medida, a decisão antecipadora permite a atualização no “agora” do *Dasein*, carregando consigo seu já ter-sido vindo a si-mesmo no porvir de sua existência, que é movimento próprio do cuidado revelado em sua própria definição. À vista disso, Heidegger afirma:

Vindo-a-si mesma num porvir, a decisão atualiza-se na situação. O vigor de ter sido surge do porvir e isso de tal maneira que o porvir do ter sido (melhor, do que tem sido) deixa vir-a-si a atualidade. Chamamos de *temporalidade* este fenômeno unificador do porvir que atualiza o vigor de ter sido. Somente determinada como

temporalidade é que a presença [*Dasein*] possibilita para si mesma o poder-ser toda em sentido próprio da decisão antecipadora. *Temporalidade desvela-se como o sentido da cura propriamente dito* (HEIDEGGER, 2009, p. 410-411).

A temporalidade revela-se como o sentido do cuidado: o anteceder-a-si-mesmo é a existência ou existencialidade que corresponde ao futuro, o já-ser-em-(no mundo) mostra-se como a facticidade e corresponde ao passado; por sua vez, o ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo), apresenta-se como a decadência correspondente ao presente (Cf. INWOOD, 2002, p. 26). Ser propriamente implica assumir o passado, mas não em um movimento de acúmulo de conhecimento e experiências individuais que irrompem na compreensão do que é mais próprio; ser propriamente relaciona-se com o assumir a si próprio no acontecer da existência, percebendo a unidade do que acontece no lapso entre o nascimento e a morte, a unidade do acontecer da existência entre seu início e fim (historicidade do *Dasein*). Portanto, o si-próprio e as possibilidades mais próprias decorrem de uma assunção de si como um projeto lançado que assume a própria existência e é capaz de modalizar as possibilidades de sua existência na facticidade.

Dessa maneira, o “eu” do *Dasein* não se identifica com um sujeito detentor do mundo, capaz de uma transcendência reveladora. O si-próprio fundamenta-se no próprio *Dasein*, em seu ser como cuidado; a sua verdade se identifica com a verdade de seu ser, que pode ser descoberto. Na decisão antecipadora da morte, propiciada pela abertura da angústia, se revela que as possibilidades dadas pelo “mundo” são insuficientes para conquistar a si-mesmo, e na atualização, que implica uma nova relação com a temporalidade, se limitam as multiplicidades de possibilidades já dadas, possibilitando ao *Dasein* singularizado uma apropriação de sua existência e a consequente rearticulação de seu campo compreensivo:

Somente o antecipar da morte é capaz de eliminar toda possibilidade casual e “provisória”. Somente o ser livre *para* morte propicia à presença [*Dasein*] a meta incondicional de, colocando a existência em sua finitude. Assim apreendida, a finitude da existência retira a presença [*Dasein*] da multiplicidade infinda das possibilidades de bem-estar, de simplificar e esquivar-se, que de imediato se oferecem, colocando a presença [*Dasein*] na simplicidade de seu *destino*. Este termo designa o acontecer originário da presença [*Dasein*], que reside na decisão própria, onde ela, livre para a morte, se *transmite* a si mesma numa possibilidade herdada, mas igualmente escolhida (HEIDEGGER, 2009, p. 476).

Com essa apresentação, já se percebem diversas distinções entre o *Dasein* e o sujeito cartesiano. Acentuaremos melhor essas diferenças no que se segue.

### 3.13 SER SUJEITO E SER *DASEIN* NA PERSPECTIVA DA ANALÍTICA EXISTENCIAL

A concepção moderna de sujeito e a proposta de Heidegger sobre o *Dasein* são evidentemente distintas. Para a comparação que será apresentada, retomaremos os principais conceitos trabalhados aqui, formulados a partir da analítica existencial, a partir dos quais serão apresentadas as principais diferenças entre dois projetos. Ainda que Heidegger, em *Ser e Tempo*, não tenha, a menos a seu ver, formulado uma metafísica, na comparação utilizaremos como parâmetro o que Heidegger considerava as proposições fundamentais de uma metafísica, retomando o que foi apresentado no Capítulo I, item 2.2.2. As quatro proposições são:

1. Por meio do modo como o homem enquanto homem é ele *mesmo* e sabe a si mesmo aí; 2. Por meio do projeto do ente com vistas ao ser; 3. Por meio da delimitação da essência da verdade do ente; 4. Por meio do modo segundo o qual a cada vez o homem toma e fornece a “medida” para a verdade do ente (HEIDEGGER, 2007, p. 101).

Ressalva-se que na discussão a seguir não nos fiaremos exclusivamente na interpretação de Heidegger sobre o sujeito cartesiano, mas buscaremos uma interpretação neutra apontando as principais diferenças entre sujeito cartesiano e *Dasein*.

Primeiro aspecto (modo como o homem enquanto homem é ele *mesmo* e sabe a si mesmo aí):

i) Em Descartes: o homem é o fundamento da certeza de seu próprio pensamento e Deus garante o fundamento constitutivo do mundo, assegurando a possibilidade de certeza da existência do mundo exterior ao sujeito, bem como a possibilidade de certeza desse sujeito sobre o mundo/objeto. De início, ao formular *cogito*, o que se tem é apenas a garantia do pensamento e da existência, ao menos como pensamento, de um “eu” ainda enclausurado na posição de si-a-si, mas que já se apresenta como o fundamento de si e sabendo de mesmo. Num segundo momento, ocorre a “passagem” desse sujeito ao mundo; não se pode negar a importância das ideias perfeitas, da ideia de Deus, da substância infinita nessa garantia, uma vez que somente há fundamento inabalável do mundo e certeza sobre ele quando levada em conta a ideia de eu. Entretanto, apesar disso, o sujeito ainda permanece sendo o fundamento de toda representação de si e do mundo, e a ideia de Deus possibilita que o sujeito se permita possuir o que já de antemão existe.

ii) Em Heidegger: o *Dasein* já é sempre a sua existência, já sempre se compreende em seu *ái*, mesmo que impropriamente; o si-próprio é revelado a partir de seu ser como cuidado que lhe permite atualizar as próprias possibilidades dentro de seu campo compreensivo, não havendo em nenhum momento a quebra com sua facticidade, mas a modalização de sua compreensão. Por isso, mesmo que vivendo segundo a interpretação pública, o *Dasein* já sabe de si e é impessoalmente-si-mesmo. O *Dasein* sendo, está em jogo com seu ser, relaciona-se e comporta-se com seu ser e, por isso, é sempre a sua possibilidade. Dessa maneira, o *Dasein* ao ser é seu poder-ser, o ser de cada um está e jogo para si mesmo.

Segundo aspecto (meio do projeto do ente com vistas ao ser):

i) Em Descartes: o sujeito, mesmo como apenas pensamento, mostra-se como a primeira certeza. Mesmo se considerada a necessidade de Deus para a certeza do mundo exterior ao sujeito, este se mostra capaz de compreender e se assenhorar do mundo. Ou seja, no sujeito encontram-se as faculdades para compreender o mundo, mesmo que o garantidor da certeza de mundo seja Deus; o sujeito é o sujeito das representações, das ideias, aquele capaz de conhecer e ter domínio do conhecido. O método de dúvida cartesiana mescla-se com o próprio projeto do ente com vistas ao ser, uma vez que o que se busca são bases metafísicas para um projeto de conhecimento no qual é possível justificar a certeza do que o sujeito conhece.

ii) Em Heidegger: o que se busca é o sentido do ser, o ente não é mera derivação do ser e não pode sustentá-lo, por isso o sentido do ser é pensado dentro do campo compreensivo do *Dasein*. Dessa maneira, não há propriamente um ente que acessaria essencialmente o ser, somente enquanto seu sentido, nem mesmo é possível considerar essencialmente como caráter do ser a presença e o fundamento mais universais.

Terceiro (circunscrição metafísica da essência da verdade):

i) Em Descartes: o *cogito* vem suprir a dúvida mais profunda do método cartesiano e consequentemente instaurar a essência da verdade. Se Descartes pretendia metafisicamente estabelecer bases sólidas ao que pode ser conhecido, justamente o que é conhecido deve ser confiável e certo, então o que se conhece por verdadeiro possui certeza; se as bases do conhecimento estão ligadas ao sujeito, uma vez que o *cogito ergo sum* garante a certeza e a verdade primeiras, a certeza e a verdade se assentam no método e no próprio sujeito. Apesar de a garantia da existência do mundo exterior ao sujeito ser Deus, o sujeito é aquele dotado da capacidade de articular tal certeza e tal verdade, é capaz de provar a si mesmo e provar a existência de Deus, fundamentando assim a possibilidade de certeza do que pode conhecer.

Ainda que a *res extensa* possa ter substância própria, ou seja, ainda que o conhecimento sobre a *res extensa* pressuponha sua substância ou corporeidade, o fundamento da verdade e do conhecimento é acessível ao sujeito.

ii) Em Heidegger: a verdade não possui, para Heidegger, uma circunscrição metafísica, está relacionada com a compreensão do *Dasein*; ocorre o resgate do conceito de verdade enquanto *alétheia*, enquanto aquilo que é desencoberto. O modo de ser existente do *Dasein* permite que ele compreenda e desencubra a verdade do sentido do ser, mas, ainda que isso ocorra, não significa nenhuma forma que domínio ou pleno desocultamento, certeza, pois a verdade e a própria compreensão do ente-*Dasein* ocorrem em um jogo de encobrimento e desencobrimento, ou seja, o desencobrimento e o encobrimento nunca podem ser considerado “plenos”.

Quarto (maneira segundo a qual o homem toma e fornece a “medida” da verdade a esse ente):

i) Em Descartes: a medida da verdade de Descartes é o sujeito, visto que é colocado como o primeiro e como relevante fundamento no processo de conhecimento e descoberta da verdade. Isso na medida em que, a partir de si, é capaz de provar a si e a Deus, garantindo a possibilidade de certeza sobre o que conhece. O método da dúvida metódica acaba colocando o sujeito como a medida; nesse sentido, é relevante também o papel da ideia na filosofia cartesiana, que dá evidência, no processo de descoberta da verdade, ao sujeito.

ii) Em Heidegger: o *Dasein* não toma nem dá medida à verdade. Ele é capaz de desvelar dentro de seu campo compreensivo sua propriedade mais própria, mas não é fundamento dessa verdade; o que se desoculta existencialmente é tanto a percepção da decadência quanto a da não realização de seu projeto de existência. O sentido do ser é desvelado, e não dado, pelo *Dasein*.

Outra diferença entre ser sujeito e *Dasein* é a relação do homem com o mundo. O sujeito cartesiano, por meio de suas capacidades, é capaz de instaurar um método que pode verificar a certeza de si e do mundo, mas há uma cisão entre sujeito e mundo/sujeito-objeto; na relação sujeito-objeto, é dada importância à ideia, e não mais ao “mundo”, ou seja, o centro está no pensamento e nas representações desse mundo. Há dissociação entre sujeito e mundo, de tal modo que é possível fundamentar o “eu” a si próprio, a partir do *cogito* e em uma primeira abordagem, sem “mundo”. Nesse sentido, em uma primeira aproximação, mais verdadeira e próxima é a representação do objeto, sua ideia. Heidegger, com o conceito de



ser-no-mundo, busca romper com a dissociação sujeito-objeto, não no sentido de que o *Dasein* seja a mesma coisa que os entes que o circundam, mas no de sublimar que as relações do *Dasein* com os entes simplesmente dados e até mesmo com os outros *Dasein* são inseparáveis da própria existência, são relações que sempre ocorrem *aí* ao *Dasein* no mundo, uma vez que uma de suas características é ser factual. Nesse sentido, as relações que estabelece sendo-no-mundo são as relações de instrumentalidade, co-presença, etc., não há uma relação de representação subjetivista na qual o *Dasein*, por meio de sua mente, capta e representa o que lhe é exterior.

A formulação do *Dasein* representa um forte golpe à noção de sujeito da modernidade. Pensar a relação sujeito-objeto como instrumentalidade e a desnecessidade do argumento divino como fundamento de certeza de si ou do mundo são argumentos que possibilitam pensar o ente humano, sua relação com o mundo e com a compreensão de maneira bastante distinta da moderna. Mas existe uma dificuldade do projeto de *Ser e Tempo* relativa à superação do sujeito da modernidade. Heidegger objetivava a destruição da história da metafísica, com vistas a instaurar novas bases para o pensar e o próprio modo de existir, mas essa superação não é alcançada. O *Dasein* é pensado como decadente e imerso na compreensão cotidiana e, por mais que se compreenda a relação de instrumentalidade, de co-presença, etc., ou seja, ainda que atualize as suas possibilidades para um ser próprio, o *Dasein* permanece ainda formado e vivendo dentro de um contexto, de uma história. Assim, mesmo que haja a compreensão do que é ser propriamente, o *Dasein* é pensado como decadente dentro da história. Contudo, não há efetivamente uma possibilidade de fuga ou destruição dessa história; o *Dasein* permanece, em uma primeira aproximação e no mais das vezes, vivendo sob o modo impróprio, vivendo sob a égide da compreensão mediana. O sentido do ser, cuja busca é o objetivo principal de *Ser e Tempo* e que lançaria novas bases à compreensão do homem pensado a partir do fenômeno *Dasein*, acaba obscurecido por seu próprio modo de ser.

## CONCLUSÃO

Nesta dissertação, analisamos inicialmente o conceito de sujeito na metafísica cartesiana. A opção por Descartes não é aleatória, posto que Heidegger vê a metafísica cartesiana como a inauguradora da metafísica moderna e do conceito de sujeito moderno. A principal novidade trazida por Descartes nesse aspecto é colocar o ente humano em evidência no processo de conhecimento e verdade. O sujeito cartesiano é capaz de, apenas por si mesmo, revelar a posição de si a si. O argumento divino é extremamente importante para a garantia de certeza do mundo/objeto exterior e da própria possibilidade de certeza dos juízos que o sujeito é capaz de fazer sobre o mundo. Mesmo que o argumento divino seja necessário na filosofia cartesiana, o sujeito acaba dotado de uma característica especial: a capacidade de, primeiramente, justificar a si mesmo a partir de si e, depois, por meio de um método, compreender a existência de Deus e a possibilidade de proferir juízos dotados de verdade/certeza sobre o mundo. Assim, mesmo que Deus seja o garantidor da certeza do mundo e da possibilidade de certeza para além da existência de si mesmo do sujeito, este aparece como o ente capaz de proferir verdade — dotada de certeza — sobre o mundo/objeto. Além disso, o processo de garantia da verdade é um processo do sujeito que, por meio de um método, mostra-se capaz de revelar a si a possibilidade de proferir juízos dotados de certeza acerca do mundo; as representações do sujeito representam o mundo.

No segundo capítulo, apresentamos a interpretação de Heidegger sobre o sujeito cartesiano nas obras *Ser e Tempo* e *Nietzsche*. Em *Ser e Tempo*, Heidegger afirma que a ideia de substancialidade, identificada como o ser da substância, não é satisfatoriamente desenvolvida, não é esclarecido o sentido do ser da substancialidade e, com isso, Descartes teria confundido, tanto no sentido de equivocar-se quanto no de misturar, o ôntico e o ontológico, permanecendo intocado o problema ontológico fundamental do sentido do ser, bem como o problema da determinação de mundo em seu sentido ontológico. Em *Nietzsche*, Heidegger esmiúça de maneira mais específica o conceito de sujeito cartesiano, partindo da análise da célebre sentença de Descartes: *cogito ergo sum*. A partir dessa análise, Heidegger conclui que, para Descartes, o homem é fundamento de toda re-presentação do ente e da verdade, exercendo seu domínio sobre ambos por meio da re-presentação, de modo que o sujeito é a medida de toda representação. O sujeito, por meio de um método, executa um processo de asseguramento e assenhramento sobre o ente e, assim, a verdade passa a ser

identificada como certeza. Com isso, o sujeito, como o detentor do método, garante que todas as coisas estejam dispostas a ele, assegurando com isso o domínio do mundo.

No terceiro capítulo, apresentamos a concepção de Heidegger sobre o *Dasein* em *Ser e Tempo*. O projeto de *Ser e Tempo* visa a desvelar o sentido do ser partindo do ente capaz de pensá-lo: o *Dasein*. Para tanto, Heidegger busca a destruição da história da filosofia, revela a diferença ontológica e pensa o *Dasein* em termos bastante distintos do sujeito moderno. Heidegger apresenta o *Dasein* como o ser-no-mundo e rompe com a divisão de sujeito e objeto ao pensar a relação de instrumentalidade com os entes simplesmente dados, bem como ao refletir sobre a co-presença com os demais entes que possuem o modo de ser do *Dasein*. O *Dasein*, como ser-no-mundo, encontra-se decaído no modo impessoal da cotidianidade mediana, mas capaz de abertura à sua propriedade e de desvelar o sentido do ser. O cuidado é identificado como o ser do *Dasein*, cuja estrutura é a do anteceder-a-si-mesma-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo); tal definição já traz em si uma noção temporal. De forma que, sendo, o *Dasein* antecipa a si-mesmo, e, por isso, o seu ser ao mesmo tempo é e está por vir. O sentido do cuidado revela-se como a temporalidade, o sentido do ser do *Dasein* é temporalidade. Assim, são estabelecidas as seguintes relações: i) anteceder-a-si-mesmo: existência e futuro; ii) o já-ser-em-(no mundo): facticidade e passado; iii) o ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo): decadência e presente. Ser propriamente significa, portanto, assumir a si-mesmo como um projeto lançado, assumindo a própria existência com vistas a modalizar e atualizar as possibilidades dessa existência na facticidade.

Com isso, ressurgem o questionamento principal dessa dissertação: o conceito de *Dasein* em *Ser e Tempo* é suficiente para superar ou instaurar uma nova concepção de ente humano em relação ao conceito de sujeito moderno? Há alguns avanços nesse sentido, foram vistos alguns aspectos não analisados por Descartes e não componentes do sujeito na concepção moderna.

Heidegger fundamenta a relação com/no mundo descartando a divisão entre sujeito e objeto, não há mais um espaço vazio entre o sujeito e o objeto que precisa ser superado por meio da representação ou do método; a relação com os entes simplesmente dados é explicada pela instrumentalidade e é sempre disposta no-mundo, o que ocorre igualmente em relação aos outros entes com o mesmo modo de ser do *Dasein*, a partir do conceito de co-presença. Heidegger também não se utiliza do argumento divino para fundamentar a existência do que é

exterior ao ente humano ou como fundamento de juízos de verdade sobre o mundo. Em relação ao conceito de verdade como certeza, Heidegger apresenta uma nova possibilidade e deixa o homem menos superestimado em relação ao processo de conhecimento e domínio de mundo. O ente humano, pensado como o fenômeno *Dasein*, deixa de ser o fundamento ou a certeza primeira de algo como o “eu” ou o mundo.

A análise de que a metafísica cartesiana do sujeito vem a constituir um novo tempo e um novo mundo (Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 105-110) parece bastante correta. O desenvolvimento da ciência moderna a partir do século XVI, do qual o próprio Descartes participa com seus estudos sobre física, geometria analítica, etc., coincide com a formulação e o desenvolvimento do próprio conceito de sujeito moderno, quase como uma mútua alimentação entre metafísica moderna e ciência moderna. Para Descartes, é bastante claro que a metafísica é a base do conhecimento, e o que chamamos hoje de ciência é necessário ao seu desenvolvimento. Ele afirma no prefácio de *Princípios da Filosofia* que “a Filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a Metafísica, o tronco a Física, e os ramos que saem do tronco são todas as outras ciências, que se reduzem a três principais: a Medicina, a Mecânica e a Moral” (DESCARTES, 1999, p. 22). A partir da modernidade, da constituição da metafísica e da ciência, instaura-se uma nova forma de lidar com o mundo e com si-mesmo.

Porém, o fenômeno *Dasein* é capaz de, digamos, superar o sujeito cartesiano? A resposta deve ser negativa. O *Dasein* é pensado como decadente, decadente na compreensão impessoal que ocorre numa primeira aproximação e no mais das vezes. Ao *Dasein* é impossível sempre e a todo momento ser propriamente; a angústia e o cuidado possuem papéis importantes para revelar o que é a propriedade, mas parece não ser possível a constância desse ser-propriadamente, uma vez que o modo de ser decadente não é suprimido, pois o *Dasein* está sempre inserido no horizonte da facticidade. O único modo de permanência ou constância da propriedade seria pensar o *Dasein* sempre assumindo o seu poder-ser e sempre pronto a angustiar-se, o que representaria de fato a destruição da história da ontologia e a singularização do *Dasein* com a completa modalização de seu campo compreensivo. Com esse movimento, seria possível alterar completamente a forma e o modo pelos quais o *Dasein* se relaciona com o mundo, não mais a partir das bases metafísicas herdadas da tradição. Mas o *Dasein*, ainda que empreenda o caminho da propriedade, do encontro de si-mesmo, permanece decadente, até porque o para além da decadência é dotado de certa característica de raridade, de exceção ao que na maior parte das vezes se é, ou seja, busca-se a mudança total do que no mais das vezes se é, mas, por outro lado, a facticidade e a decadência são

inerentes ao *Dasein*. Heidegger diz, em *Ser e Tempo*, que o impessoal nunca será totalmente suprimido; assim, como manter a propriedade se no mundo também se faz uso corriqueiramente de compreensões medianas? Ora, na vida ordinária, faz-se uso de objetos feitos impessoalmente, pratica-se atividades que exigem e fazem parte da compreensão da medianidade. Por exemplo, mesmo aquele que perceber a possibilidade de seu ser próprio, ainda assim irá ao banco, utilizará um veículo, utilizará um martelo para pregar, dirá “bom-dia” ao colega de trabalho, ou seja, manterá e se portará segundo a compreensão mediana.

O *Dasein* é pensado dentro da facticidade, é possuidor de uma história, está desde sempre inserido em um contexto já preestabelecido desde o início, desde o nascimento; há uma compreensão que no mais das vezes sempre ocorre, o modo pelo qual o *Dasein* se compreende é herdado. Desse contexto, dessa história da qual provém a compreensão do *Dasein* não há fuga, assim propriamente não há destruição (*Destruktion*) da história da ontologia. O movimento de singularização e reestruturação do campo compreensivo é tarefa do *Dasein* singular. Mas é possível que o *Dasein* singular instaure uma nova determinação ontológica a ponto de alterar seu campo compreensivo, incidindo diretamente em seu mundo fático, no sentido de incidir sobre a compreensão na/da totalidade dos entes em geral? Tal modificação exigiria também a confluência de todos os outros entes com o modo de ser de *Dasein* no mesmo sentido, porém não é possível pensar essa convergência geral a ponto de alterar completamente a vida de todos os *Dasein* e efetivamente destruir todo o contexto de compreensão profundamente enraizado (Cf. CASANOVA, 2010, p. 144). Dito de outro modo, ao pensar o *Dasein*, leva-se em conta a compreensão mediana, o aspecto histórico da compreensão herdada; assim, para instaurar um novo campo compreensivo, seria necessário extirpar o que já sempre faz parte: o contexto, a história do *Dasein*. A história não é, portanto, destruída, mas o *Dasein* nela se mantém e, no mais das vezes, encontra-se decadente, mantendo-se sujeito na acepção moderna. Assim, em *Ser e Tempo*, não é possível efetivamente encontrar as ferramentas necessárias para a destruição da metafísica moderna.

A questão sobre o sentido do ser é o que norteia *Ser e Tempo*. Para responder a essa questão, é realizada a analítica existencial do *Dasein* e chega-se à conclusão de que o ser desse ente — do *Dasein* — é o tempo; ao se realizar a passagem da temporalidade do *Dasein* à temporalidade do ser, aparentemente seria necessário também refazer toda a analítica existencial, não mais com base na temporalidade do *Dasein*, mas na temporalidade do ser, ou seja, seria necessário fazer o caminho inverso, uma vez que como método investigativo a temporalidade do *Dasein* é anterior, mas do ponto de vista ontológico a temporalidade do

*Dasein* reside na temporalidade do ser; por isso, para esclarecer plenamente a relação do *Dasein* com o ser, com mundo, com sua existência e tudo nela contida, seria necessário ter a temporalidade do ser como fundamento e ponto de partida, tendo em vista seu primado e anterioridade ontológica (Cf. STEIN, 2001, p. 337).

Não é possível afirmar que a contraposição entre o sujeito moderno e o *Dasein* tenha sido a única causa do inacabamento de *Ser e Tempo*, mas aí já se pode perceber as dificuldades enfrentadas por Heidegger em finalizar o projeto tal qual inicialmente proposto. O acento dado ao *Dasein* articulado como um ente capaz de pensar ser e já sempre imerso no âmbito compreensivo de mundo acaba por obscurecer a própria questão do sentido do ser. A analítica existencial parece ao final resguardar pouca relação com a ontologia fundamental que se almejava, porque trata-se de uma análise preparatória, na qual a temporalidade do ser e a própria ontologia fundamental, o sentido do ser, acabam obscurecidas.

Tais dificuldades resultam na necessidade da virada (*Kehre*) do pensamento de Heidegger. O filósofo buscará a manifestação do ser não exclusivamente tendo no *Dasein* um horizonte privilegiado, por ser o ente que guarda relação com o ser. O pensamento da *alétheia* como desvelamento e velamento é direcionado ao ser e buscam-se as formas de manifestação desse ser na compreensão da história do ser, em como se dá o ser ou a verdade do ser; a essência do ser se desvelando se revela como o que se abre e se fecha, se mostra e se oculta na relação de desvelamento. Com isso, Heidegger pretende uma radicalização da união entre ser e tempo, pensa como o ser se liga ao tempo e como o ser e o tempo se dão em sua manifestação no homem; a superação da metafísica será pensada como a história do esquecimento do ser (Cf. STEIN, 2001, p. 308), e o que também decorre daí é o diagnóstico sobre a questão da técnica. Assim, o ser não é mais atingível por um caminho que leva o *Dasein* à sua propriedade e com ela à revelação do sentido do ser, mas ele é acessível no próprio responder pelo ser. É nessa relação, no acontecimento dessa apropriação, que se dá a relação homem e ser e, na realidade, o próprio ser: o ser se dá e se revela como acontecimento apropriativo (*Ereignis*).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### OBRAS DE HEIDEGGER

- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *On time and Being*. Tradução Joan Stambaugh. Nova Iorque: Harper & Row: 1972.
- HEIDEGGER, Martin. *Problemas fundamentais da fenomenologia*. Tradução Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. Que é Metafísica? In: *Coleção Os Pensadores*. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999a.
- HEIDEGGER, Martin. Identidade e diferença. In: *Coleção Os Pensadores*. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999b.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Edição em alemão e português. Tradução e organização Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência da verdade. In: *Coleção Os Pensadores*. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999c.
- HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: *Scientiæ zudia*. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007.

### DEMAIS OBRAS

- AGAMBEN, G., *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- BEAUFRET, Jean. *Introdução às filosofias da Existência*. Tradução e notas Salma Tannus Muchail. São Paulo: Duas Cidades, 1976.
- BIRCHAL, T. S. O cogito como representação e como presença: duas perspectivas da relação de si a si em Descartes. In: *Discurso*. São Paulo, v. 31, p. 441-461, 2000.
- BLANCHOT, Maurice. *O Livro por Vir*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- BOLLIGER, Sergio Pinto. *O mundo do ser-no-mundo*. 2002. 178 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP.
- BORGES, Marcos Alexandre. *Sobre o cogito representação: a relação de si a si na filosofia primeira de Descartes*. 2009. 103 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, PR.

- BUENO, Ricardo Radin. *Um estudo a respeito do existencial compreensão na obra Ser e Tempo de Martin Heidegger*. 2012. 102 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, SP.
- CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução de Maria Ermantina Galvão, revisão de Maria Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Edição em latim e em português. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.
- DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Tradução de João Gama, revisão de Joaquim Alberto Ferréira Gomes e José Manuel de Magalhães Teixeira. Lisboa: Edições 70, 1997.
- DUARTE, André. Heidegger e o outro: a questão da alteridade em Ser e tempo. In: *Revista Natureza Humana*, Curitiba. v. 4, n. 1, pp. 157-185, jan-jun.: Editora UFPR, 2002.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Laísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- MARION, Jean-Luc. *Questions cartesiennes: methode et metaphysique*. Paris: Universitaires de France, 1991.
- MARION, Jean-Luc. *Questions cartesiennes II: sur l'ego et sur Dieu*. Paris: Universitaires de France, 1996.
- KIERKEGAARD, S. A. *O conceito de angústia*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010.
- KIRCHNER, Renato. A fundamental diferença entre o conceito de tempo na ciência histórica e na física: interpretação de um texto heideggeriano. In: *Veritas*, Porto Alegre, v.57(1), p. 128-142, 2012.
- LOPARIC, Z. Heidegger e a pergunta pela técnica. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas. série 3, v. 6, n. 2, p. 107-137, 1996.
- LOPARIC, Zeliko. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- MARQUES, Vasco Baptista. O mesmo, os outros e o "eles": algumas notas sobre os §§ 25-27 de *Sein und Zeit*. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, 2010, v. 33, n. 2, p. 129-141.
- MICHELAZZO, José Carlos. *O círculo restaurado: o resgate da totalidade originária no primeiro Heidegger*. 2004. 294 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP.
- NICOLAS, Tertulian. L'ontologie chez Heidegger et chez Lukacs - Phénoménologie et dialectique. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, 2009, v. 50, n. 119, p. 23-41.
- NUNES, Benedito. *Heidegger & Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- PANTALEONI, Cássio Eduardo Duarte. *Insuficiência, necessidade e possibilidade do sentido do Ser: Heidegger e a superação da metafísica*. 2006. 97 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, RS.
- PESSANHA, Juliano Garcia. *Testemunho transiente*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- REIS, José. O tempo em Heidegger. In: *Revista filosófica de Coimbra*. n. 28, p. 141-269, 2005. Disponível em <[http://www.uc.pt/fluc/dfci/public\\_publicacoes](http://www.uc.pt/fluc/dfci/public_publicacoes)>. Acesso em: 10.11.2014.



- REIS, Robson Ramos. *O ens realissimum e a existência: notas sobre o conceito de impessoalidade em Ser e Tempo*, de Martin Heidegger. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, 2001, v. 42, n. 104, p. 113-129.
- REIS, Robson Ramos. Observações sobre o papel da linguagem na fenomenologia hermenêutica de Ser e Tempo. In: *Problemata: International Journal of Philosophy*, v.1, p. 25-46, 2011.
- RODRIGUES, Fernando. *Heidegger e a metafísica do Dasein (1927-1930): uma interpretação à luz dos conceitos de liberdade, vínculo e jogo da vida*. 2014. 219 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP.
- SANTO AGOSTINHO. De Magistro. In: *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Ângelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- SANTOS, Eder Soares. *D. W. Winnicott e Heidegger: a teoria do amadurecimento pessoal e a acontecimento humana*. 2006. 243 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP.
- STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001.
- SKIRRY, Justin. *Compreender Descartes*. Tradução de Marcus Pechel. Petrópolis: Vozes, 2010.
- STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre “Ser e Tempo”*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- WERLE, M. A. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. In: *Trans/Form/Ação*, Marília. v. 26. n. 1, 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/>>. Acesso em: 18.11.2010.
- ZANETTE, E. V. C., Notas sobre a interpretação heideggeriana da subjetividade e do cogito cartesiano. In: *Griot*. Amargosa, BA, 2012, v. 6, n. 2, p. 27-40.
- ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras de Origem*. Tradução de João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- ZUBEN, Newton Aquiles von. A Fenomenologia como retorno à ontologia em Martin Heidegger. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, 2011, v. 34, n. 2, p. 85-102.