



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
MESTRADO EM FILOSOFIA**

DENISE MAGALHÃES DA COSTA

O SI-MESMO E A SINGULARIDADE DA PRESENÇA

**Salvador
2007**

DENISE MAGALHÃES DA COSTA

O SI-MESMO E A SINGULARIDADE DA PRESENÇA

Dissertação apresentada ao Mestrado de Filosofia,
Universidade Federal da Bahia, como requisito
parcial para a obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Acylene Maria Cabral
Ferreira

**Salvador
2007**

C837 Costa, Denise Magalhães da
O si-mesmo e a singularidade da presença. / Denise Magalhães da Costa. –
Salvador, 2007.
129 f.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Acylene Maria Cabral Ferreira.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia
e Ciências Humanas, 2007.

1. Decisão. 2. Angustia. 3. Si-mesmo. 4. Possibilidade. 5. Singularidade.
6. Presença. I. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas. II. Título.

TERMO DE APROVAÇÃO

DENISE MAGALHÃES DA COSTA

O SI-MESMO E A SINGULARIDADE DA PRESENÇA

Dissertação para obtenção do grau de Mestre em Filosofia

Banca Examinadora:

Acylene Maria Cabral Ferreira (Orientadora –UFBA)

Iara Maria de Almeida Souza (UFBA)

Marco Antônio dos Santos Casanova (UERJ)

Salvador, de dezembro de 2007

Para Aliucha e Enrico

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Acylene pela orientação cuidadosa, respeitosa e amiga; ao Grupo de Estudos em Heidegger (UFBA), pelas discussões e contribuições; à Lílian e Sônia, pelo incentivo constante e pelas inúmeras e longas tardes de estudo vivenciadas com entrega e entusiasmo; ao prof. João Carlos, pelo apoio e estímulo a iniciar esse caminho; à minha filha Aliucha, pelo incentivo tão amigo e respeitoso; ao meu filho Enrico que, mesmo criança, soube compreender e aceitar as minhas ausências ausentes e presentes; a todos que de alguma maneira colaboraram para a realização deste trabalho.

*Muitas são as coisas estranhas, nada, porém,
há de mais estranho do que o homem.*

Sófocles, Antígona

RESUMO

O objetivo do nosso trabalho é delinear o caráter do si-mesmo e o seu nexos com a singularidade da presença (*Dasein*). Primeiramente, trataremos da caracterização do impessoalmente-si-mesmo como modo predominante da presença na cotidianidade, para mostrar seu caráter ontológico de abertura enquanto possibilidade, o qual lhe confere o caráter de poder-ser. Como possibilidade, a presença abre-se propriamente a si mesma em sua singularidade na disposição da angústia, determinando-se na decisão antecipadora. Pretendemos esclarecer que a singularidade do si-mesmo não é uma subjetividade, um eu fechado e isolado do mundo, mas um si-mesmo enquanto ser-no-mundo, aberto a modos de ser, que se determinam em mundo, no movimento de velamento e desvelamento, no jogo de propriedade e impropriedade.

Palavras-chave: decisão, angústia, si-mesmo, possibilidade, singularidade, presença.

RÉSUMÉ

L'objectif de notre travail est d'évoquer le caractère du soi-même et son lien avec la singularité de la présence (Dasein). Tout d'abord nous traiterons de la caractérisation de l'impersonnellement-soi-même comme mode prédominant de la présence dans la quotidienneté, pour montrer son caractère ontologique d'ouverture en tant que possibilité, lequel lui confère le caractère de pouvoir-être. Comme possibilité, la présence s'ouvre avec propriété à soi-même dans sa singularité dans la disposition de l'angoisse, se déterminant dans la décision anticipatrice. Nous prétendons éclaircir que la singularité du soi-même n'est pas une subjectivité, un moi fermé et isolé du monde, mais un soi-même en tant qu'être-au-monde, ouvert à des modes d'être, qui se déterminent en monde, dans le mouvement de voiler et dévoiler, dans le jeu de propriété et impropriété.

Mots-clé : décision, angoisse, soi-même, possibilité, singularité, présence.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	06
Capítulo I -DO SUJEITO AO OCULTO SI-MESMO	09
I.1 A desconstrução do sujeito	09
I.2 Presença como ser-no-mundo	21
I.3 Cotidianidade e si-mesmo	33
Capítulo II -O CARÁTER DE ABERTURA DA PRESENÇA	49
II.1 A abertura de presença e mundo	49
II.2 Cura e temporalidade	72
Capítulo III -O SINGULAR SI-MESMO	85
III.1 Transcendência e si-mesmo	85
III.2 Decisão e apropriação do si-mesmo	94
CONCLUSÃO	120
REFERÊNCIAS	127

INTRODUÇÃO

Investigar o si-mesmo da presença (*Dasein*)¹ em sua singularidade, não como sujeito, eu ou subjetividade, mas como ser-no-mundo, em *Ser e Tempo* de Martin Heidegger constitui o tema de nossa pesquisa. Pensar o homem enquanto presença é pensá-lo a partir da articulação de uma estrutura existencial que estabelece uma nova concepção de singularidade e do si-mesmo diferente da individualidade de um eu fechado, desmundanizado, encerrado na relação sujeito/objeto.

O pensamento de Heidegger representa para a contemporaneidade um novo marco para pensar a questão do ser na história da filosofia, na medida em que critica a metafísica quanto à objetivação do ser. Em decorrência dessa crítica, ele apresenta o conceito de diferença ontológica como proposta de superação do esquema sujeito-objeto, estabelecendo novas bases para a metafísica ocidental. Para ele, a objetivação do ser decorre do deslocamento da pergunta pelo ser para a pergunta pelo ente enquanto tal, quer dizer, pelo que o ente é. Isso advém, segundo o autor, na história da filosofia, desde a concepção platônica de ser como Idéia e que tem como base a noção de ser como essência, mais tarde desenvolvida como substância ou *subjectum*. O ser, pensado como ente, é objetivado sendo pensado como simples presença, como aquilo que subjaz e permanece presente enquanto fundamento. Tal objetivação se consolida na modernidade com o cogito cartesiano, quando o homem se torna sujeito e o “eu” subjetividade.

A questão do si-mesmo, introduzida por Heidegger, não diz respeito ao eu da subjetividade, mas antes à autoreferência da presença, o ente que, devido ao seu caráter ôntico e ontológico, tem a possibilidade de relacionar-se consigo mesmo e com os demais entes, já que se dá como abertura e compreensão de ser. Como tal, a presença é o único ente que é capaz de questionar-se a si mesmo em seu ser e existir enquanto poder-ser, isto é, como possibilidades de ser que se determinam a cada vez em modos de ser-si-mesma.: "O ser, que está em jogo no ser deste ente, é sempre meu."² Mas então perguntamos: Partindo da noção de presença como ser-no-mundo, quem é este ente capaz de se reportar a si? Qual o lugar desse “si-mesmo” que se questiona? A quem se refere Heidegger quando diz que o ser deste ente “é sempre meu”?

¹ Adotamos a tradução do termo *Dasein* como presença, conforme a tradução brasileira de *Ser e Tempo*.

² HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, Trad. revisada e apresentação de Márcia de Sá Cavalcante Schuback; pós-fácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2006, p.86.

Qual o caráter da singularidade da presença e a sua relação com o si-mesmo? Estas são algumas das questões que nos ocuparemos em responder neste trabalho, de modo a delinear o caráter do si-mesmo e seu nexos com a singularidade da presença.

Nosso primeiro capítulo envolve a confrontação da concepção de homem como sujeito e do eu como subjetividade e consciência no pensamento cartesiano com a noção do ser do homem como presença e a questão acerca de como o seu si-mesmo se desvela mais frequentemente na cotidianidade. Faremos tal confrontação porque partimos do pressuposto de que foi em Descartes que se consolidou a objetivação do ser, com a concepção do homem como sujeito e o “eu” como subjetividade, acarretando implicações no modo de pensar e no comportamento do homem (sujeito) com relação a si mesmo e a mundo(objeto).

Ao conceber o homem como presença, cuja estrutura ontológica se dá através da articulação dos existenciais, sendo constituído como ser-no-mundo, Heidegger propõe o ser desse ente não como um sujeito dotado primeiramente de uma interioridade que se relaciona em seguida com um mundo exterior, mas como ek-sistência. A presença não é substância nem objeto, mas existência lançada em mundo, ek-sistindo enquanto ser-no-mundo. O termo presença é utilizado por Heidegger não apenas para escapar dos conceitos existentes de homem, tais como ser humano, humanidade, animal racional entre outros. Diz respeito ao existir como abertura ao ser, como o lugar do acontecimento de velamento e desvelamento de ser. Por sua vez, mundo não é um ente ou a totalidade dos entes, mas sim um existencial constitutivo da presença. Desse modo, o termo “presença” difere do termo “eu” isolado do mundo e dos outros entes, tratado como objeto de observação teórica, como uma coisa ou substância. A presença fala de si como eu no cotidiano. Esta é a sua fala enquanto lançada na decadência, no impessoal, onde está, na maior parte das vezes, fugindo de si mesma em sentido próprio. Originariamente, a presença se dá como um si-mesmo na imediata abertura para si e para mundo. No entanto, ao projetar-se compreensivamente em direção a mundo, geralmente essa compreensão se deturpa, e ela se compreende a partir das interpretações públicas, como nós, e se dá como impessoalmente-si-mesma.

O segundo capítulo visa apresentar o caráter de abertura da presença, na perspectiva do ser-no-mundo e de seu ser enquanto uma totalidade estruturada, cura, que se unifica pela temporalidade. A estrutura da cura inclui o fenômeno do si mesmo, que se esclarece na interpretação do seu sentido enquanto temporalidade, ou seja, o si-mesmo pertence à cura e se

temporaliza a cada vez de modo próprio ou impróprio enquanto ser-no-mundo. O modo de ser da presença já sempre se dá nessa dinâmica de apropriação e desapropriação de si, pois essas possibilidades se dão a cada vez, isto é, não se instalam de uma vez por todas. Entretanto, própria ou imprópria, a presença sempre se dá ontologicamente como um si-mesmo, como ente que é originariamente singular no sentido de ser e ter que realizar o exercício do seu ser, que se dá cada vez como seu.

No terceiro capítulo, abordaremos os aspectos que dizem respeito à singularidade do si-mesmo. No primeiro momento, apresentaremos como a presença se dá como um si na imediata abertura a si e ao mundo como e pela transcendência. A transcendência não é algo que aconteça vez ou outra, como um ato voluntário. A presença é transcendência, ou seja, existe nesse ultrapassamento compreensivo de si mesma enquanto ente e de mundo, enquanto temporalidade. Quando transcende em direção a mundo a presença transcende a si mesma e se compreende como um si-mesmo, no jogo da ek-sistência e in-sistência. Na transcendência a presença primeiramente vem ao encontro do ente que ela é. Nesse sentido, a transcendência constitui a mesmidade, o que Heidegger chama de a instância mais radical da individuação. No ultrapassamento compreensivo de si mesma na cotidianidade prevalece a compreensão de si a partir das interpretações públicas, ou seja, o impessoal no qual ela se dá como impessoalmente si-mesma. Nesse modo, seu si-mesmo propriamente vela-se, dando lugar ao impessoalmente si-mesmo, onde a presença encontra-se na dispersão de si e não assume o seu já ser lançado enquanto poder-ser. O si-mesmo da presença se singulariza na decisão, a partir da compreensão do clamor da consciência, que abre o seu ser-para-a-morte pela antecipação junto à disposição da angústia. Decidida, seu si-mesmo ganha consistência, a presença sai da dispersão e se temporaliza propriamente assumindo o seu ter-sido, sendo o seu ser-lançado, ou seja, a presença assume ser o que já é: tal é o caráter da singularização e da propriedade do si-mesmo. Na decisão, o ser da presença se abre em sua verdade mais originária.

O propósito dessa investigação não é de modo algum estabelecer uma conceituação do si-mesmo, dado que o seu caráter não permite esse tipo de abordagem. Nosso intuito é pensar o caráter do si-mesmo, na perspectiva de um ente que está sempre em jogo o seu ser, no qual o seu si-mesmo encontra-se inserido em um movimento de velamento e desvelamento que caracteriza a circularidade do ser da presença.

Capítulo I - DO SUJEITO AO OCULTO SI-MESMO

I.1 A desconstrução do sujeito

O sentido do ser apresenta-se, na filosofia de Heidegger, como uma questão fundamental. Daí porque parece-nos pertinente, antes de adentrarmos na problemática da noção do si-mesmo e da crítica heideggeriana à noção de sujeito, a título de maior esclarecimento desta problemática, tecermos algumas considerações acerca da questão que, segundo o nosso autor, marca a metafísica tradicional, qual seja, a questão do esquecimento do ser, presente ao longo da história da filosofia. Heidegger trata desta questão através de um diálogo com a história da metafísica, buscando repensá-la em suas bases, realizando o que ele chama de destruição ou superação da metafísica. Tal destruição não possui, entretanto, um sentido negativo de anular o que foi pensado, mas busca repensar de modo mais radical a metafísica, para investigar a história do conceito de ser e o que nela se desenvolve como o que ele denominou de esquecimento do ser, ou seja, o encobrimento do ser pelo ente (entificação do ser). A própria significação da palavra “ser” é indeterminada, apesar de sempre compreendermos o ser quando afirmamos “o céu é azul”, “eu sou feliz” etc, e o entendermos e determinarmos nessas afirmações. Sempre compreendemos o ser de alguma maneira, mesmo que de modo vago e não tematizado, isto é, sempre compreendemos o ser antes de qualquer conceituação, o que coloca esta questão antes de qualquer universalidade de gênero ou espécie. Ser diz sempre ser de um ente, de modo que na questão do ser está implicado o próprio ente, muito embora o ser não se determine como um ente. Ao contrário, é este que sempre aparece à luz do ser.

Ela [a metafísica] pensa o ente enquanto ente. Em toda parte, onde se pergunta o que é o ente, tem-se em mira o ente enquanto tal. A representação metafísica deve esta visão à luz do ser. A luz, isto é, aquilo que tal pensamento analisa e representa continuamente é apenas o ente sob o ponto de vista do ente. É, sem dúvida, sob este ponto de vista que o pensamento metafísico pergunta pelas origens e por uma causa da luz. A luz mesma vale como suficientemente esclarecida pelo fato de garantir transparência a cada ponto de vista sobre o ente.³

A proposta da filosofia heideggeriana é pensar o ser enquanto tal, isto é, o seu sentido ou verdade enquanto manifestação, mediante a retomada da antiga palavra grega *Alétheia* (verdade), na medida em que esta consiste no desvelamento do ser, ou seja, a verdade mostra

³ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?* Trad. Ernildo Stein. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p.55. (Os pensadores).

o caráter desvelado dos entes, o que surge, vem à aparição saindo do velamento. Nessa perspectiva, verdade não é adequação do juízo à coisa, mas desvelamento, *Alétheia*. Cabe ressaltar, no entanto, que Heidegger não nega a noção tradicional de verdade como adequação, mas a considera derivada dessa instância mais originária como desvelamento, já que antes de qualquer juízo ou enunciado sobre os entes é preciso que estes se mostrem, se desvelem como os entes que são. Neste desvelamento do ser acontece a manifestação do ente. Se o ente é verdadeiro na medida em que é desvelado, ou seja, na medida em que aparece, importa pensar essencialmente o caráter desse desvelamento, isto é, o que faz com que o ente se desvele em seu ser.

O ser se manifestou num desvelamento (alétheia). Permanece velado o fato e o modo como o ser traz consigo tal desvelamento, o fato e o modo como o ser mesmo se situa na metafísica e a assiná-la enquanto tal. O ser não é pensado em sua essência desveladora, isto é, em sua verdade.⁴

Pensar o desvelamento do ente em seu ser significa pensar o sentido do ser, ou seja, como ele se manifesta em sua verdade. Ora, o que é desvelado é o que foi arrancado do velamento, da *Léthe*, do oculto, de modo que este lhe pertence essencialmente como sua proveniência. Tal ocultação é o que possibilita a aparição do ente em seu ser pela negação da própria *Léthe*, negação esta que se encontra na própria palavra, a partir do A privativo, A-létheia como desvelamento, não-velamento. A ocultação ou o velamento se revelam como condição inaparente da aparição de todo desvelado, sendo, portanto, pertencentes um ao outro. Contudo, tal pertencimento não se funda na construção da palavra, ele indica que o desvelamento, para acontecer, necessita do velamento. O velamento tem um aspecto positivo, na medida em que este aponta não só para o desvelado, mas para a prevalência da *Léthe*, da ocultação na desocultação. Isto é, a *Alétheia* desvela ao mesmo tempo o ente em seu ser, retirado da ocultação, e desvela a própria ocultação, o ser ao desvelar o ente retira-se, como que eclipsa-se, em proveito da aparição do ente, mas permanece como retiro. “[...] o ocultar-se, o velamento, a *Léthe*, faz parte da *Alétheia*, não como um puro acréscimo, não como a sombra faz parte da luz, mas como o coração da *Alétheia*”.⁵ Desvelamento e velamento devem ser vistos como um mesmo fenômeno que caracteriza o jogo entre *Léthe* e *Alétheia*, como traço fundamental da manifestação do ser. Para o desvelamento do ente, o velamento se desfaz. Isto nos indica a primazia fundamental do encobrimento, que permite aparecer o que permanece por ele coberto; o encobrimento é o que caracteriza o ser como fundamento de desvelamento de ente.

⁴ Idem, ibidem, p.55.

⁵ Idem. O Fim da Filosofia e a tarefa do pensamento. Trad. Ernildo Stein. In: *Heidegger: Conferências e escritos filosóficos*, p. 80.

O sentido ou verdade do ser, questão fundamental da filosofia heideggeriana, é pensada no âmbito dessa ambivalência que se estabelece no comum-pertencer de velamento e desvelamento. A metafísica ocidental declara a verdade apenas no desvelamento do ser, desconsiderando o velamento como essencial para a verdade e, desse modo, está envolta na preocupação com o ente, tomando o ser como ente, isto é, desconsiderando a diferença entre ser e ente, não pensando, assim, o ser enquanto tal. O ser é esquecido na medida em que se retrai e se vela ao desvelar o ente, porque o homem se movimenta em meio à familiaridade com os entes e não com o ser. Pensar o sentido do ser significa, então, pensá-lo em sua diferença com o ente. O homem da metafísica ocidental assegura-se no ente, sem fazer a experiência do ser. No entanto, “o próprio ser apenas pode vir à luz em sua verdade na diferença resguardada entre ser e ente”.⁶

Em *Ser e Tempo*, vemos logo no primeiro parágrafo o tratamento do ser enquanto tal, a partir da diferença entre ser e ente, quando o autor expõe a necessidade de recolocar explicitamente a questão do ser: “o ‘ser’ não é um ente”, “[...] o ‘ser’ não pode ser concebido como um ente”; “[...] o ‘ser’ não pode ser determinado, acrescentando-lhe um ente”.⁷ Portanto, a diferença ontológica, embora não seja tematizada nesta obra, encontra-se, contudo, contemplada, na medida em que perpassa a constituição de ser, homem e mundo.

Para acedermos ao ente, é preciso que ele se determine em seu ser, que se desvele como algo. Assim, o questionado da questão do ser é o ser mesmo como o que determina o ente enquanto ente. Todavia, o ser dos entes não se configura como um outro ente. Não podemos explicar ou responder sobre o ser de um ente recorrendo a um outro ente. A metafísica, desde Platão e Aristóteles, determina o ser como causa, substância, razão etc., afirmando o ser como isto que é. Contudo, não podemos dizer do ser que ele seja: o ser não *é*, ele se dá. O ser, em sua originalidade, prescinde de determinação, para que possa determinar-se como múltiplos modos de ser dos entes, o ser é indeterminável, quer dizer, ele se determina a cada vez na revelação dos entes sem se prender a nenhuma delas. O ser não possui o caráter de causa ou fundamento, como algo que existe antes ou por detrás do ente para que possa determiná-lo em seu ser.

⁶ HEIDEGGER, Martin. A superação da Metafísica. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: *Ensaio Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001, p.67.

⁷ Idem. *Ser e Tempo*, p.39.

Na história da metafísica, foi a partir da noção de ser como Idéia em Platão, que se inaugurou a determinação ontoteológica do ser como fundamento primeiro. A palavra Idéia quer dizer aquilo que é visto no visível, o que é visto é o aspecto (*Eidos*) do que se apresenta, a aparência. Ocorre que para os gregos, nesse aparecimento o ente se faz presente naquilo em que e como tal ele é, em seu ser. Platão, ao interpretar o ser como Idéia, abre uma ruptura entre o aparecer e o que aparece, e busca compreender o que, ultrapassando tudo o que aparece, constitui o fundamento primeiro e original de todo aparecer, de modo que o ser, pensado como Idéia, não é mais o que se desvela, o que aparece, mas a essência, fundamento primeiro do que aparece, a instância última de determinação dos entes. “[...] em Platão, a aparência se viu declarada simples aparência e assim rebaixada. Concomitantemente o Ser se desloca, como *idea*, para um lugar supra-sensível”.⁸ Do mesmo modo que Platão, Aristóteles, explicou o ser sob o ponto de vista da essência, ou seja, ele pensou o ser como substância (*Ousia*), determinando também o ser e, desse modo, propiciando a entificação do ser, objetivando-o em um certo modo de ser. Tal objetificação alcança sua máxima objetividade na modernidade com Descartes, que coloca a questão tradicional da filosofia de uma nova maneira, já que não pergunta apenas e em primeiro lugar o que é o ente enquanto é, mas pergunta sobre a certeza do ente, estabelecida através da verdade como certeza que, por sua vez, é estabelecida pelo *cogito*.

A importância que o pensamento cartesiano ocupa na filosofia de Heidegger, encontra-se sobretudo numa perspectiva da história da filosofia, tendo em vista o caráter extremo de contraposição à sua noção de ser, no seu passo de volta para a desconstrução da metafísica tradicional. No § 8 de *Ser e Tempo*, Heidegger anuncia para a segunda sessão da segunda parte do tratado investigar os fundamentos ontológicos implícitos no *cogito sum* de Descartes. Tal propósito já tinha sido pontuado no § 6 onde ele, de certo modo, já circunscreve o âmbito fundamental em que deverá incidir essa parada, qual seja, a crítica ao “*cogito sum*” no que se refere à ausência de esclarecimento do modo de ser do *ego cogito*, ou seja, da *res cogitans*:

Com o “*cogito sum*”, Descartes pretende dar à filosofia um fundamento novo e sólido. O que, porém, deixa indeterminado nesse princípio “radical” é o modo de ser do “*sum*”. A elaboração dos fundamentos ontológicos implícitos no “*cogito sum*” constitui o ponto de parada na segunda estação a caminho de um retorno destrutivo à história da ontologia.⁹

⁸ HEIDEGGER, Martin. *Introdução a Metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p.132.

⁹ Idem. *Ser e Tempo*, p. 63.

Apesar de Heidegger não ter realizado esse propósito, por não ter concluído o projeto de *Ser e Tempo*, verificamos a referência à metafísica cartesiana em vários trechos importantes desta obra. A importância da metafísica de Descartes para o projeto heideggeriano de desconstrução da metafísica da substancialização do ser, ou da entificação do ser, se dá justamente porque aí teremos claramente instalada a objetividade, na medida em que o ser é tomado como verdade enquanto certeza. Em Descartes, o *ego cogito* se configura como a instância última da determinação dos entes, entificando o ser na perspectiva do que é posto diante de, do que é objetificado, ou seja, re-apresentado, para o que se encontra sob, o que subjaz, o *subjectum*, o sujeito representador, no caso, o homem. É a partir de Descartes que, pela primeira vez na história da filosofia, se institui um modelo de homem como ponto de referência para a determinação dos entes e da verdade do ser; quando o homem se torna sujeito e o eu subjetividade, trazendo como consequência, a dicotomia sujeito-objeto. Nessa perspectiva, tomaremos a contraposição de Heidegger aos princípios da metafísica cartesiana no âmbito de sua interpretação do *ego cogito* e o que ele traz consigo, ou seja, a entificação do ser, a representatividade e a instauração do homem como sujeito, *subjectum*, como ponto nevrálgico de confrontação com a noção heideggeriana de presença (*Dasein*). A discussão acerca da perspectiva crítica ao sujeito cartesiano terá como base, aqui, os seguintes trabalhos de Heidegger: *Ser e Tempo* (1927), *O tempo da imagem no mundo* (1938), *Nietzsche II* (1936), e de Descartes, *Meditações Metafísicas* e *O Discurso do Método*. Embora *Ser e Tempo* não explore de forma mais aprofundada a questão do *cogito* cartesiano, a crítica heideggeriana aos seus pressupostos ontológicos encontra-se de certa maneira implícita, em vários momentos desta obra, tendo em vista sua hermenêutica do ser através da analítica da presença. Consideramos pertinente a utilização das demais obras de Heidegger nesse contexto, embora publicadas em momento posterior a *Ser e Tempo*, por apresentarem mais explicitamente uma discussão de nosso autor com o pensamento de Descartes, voltada para o tema da crítica ao *cogito* e ao sujeito cartesiano. Além do que, em tais obras, Heidegger realiza esse diálogo com Descartes, com o mesmo intuito histórico da crítica à metafísica da tradição, tema este recorrente, e que se faz presente em *Ser e Tempo*, obra principal na consecução de nossa investigação. A exploração da crítica heideggeriana à metafísica de Descartes tem como intuito nesse trabalho, contribuir para o esclarecimento do si-mesmo no pensamento de nosso autor, bem como da sua noção de homem como presença e de mundo como significância. Assim, tomaremos como fio condutor para desenvolvermos tal contraposição, a crítica ao *cogito sum*, a partir das seguintes questões: Qual o cenário em que surge o *cogito* cartesiano e sua determinação enquanto representatividade? Por que, através do *cogito*, o homem se torna

sujeito e o eu subjetividade? Qual o caráter dessa nova posição do homem em meio aos entes, determinada a partir do *cogito*?

Localizamos o surgimento do *cogito* cartesiano, em uma época na qual se encontravam instauradas polêmicas religiosas e científicas, suscitando o enfraquecimento das concepções filosóficas oriundas da escolástica cristã, levando o homem a novas inquietações, influenciadas pela ciência matemática da natureza, que tinha como fundamento a calculabilidade para o estabelecimento de verdades provenientes da investigação em busca de certezas. A ciência moderna estabeleceu-se através de um modelo de investigação observacional, que dispõe do ente como objeto de observação e de determinação, isto é, o ente é colocado diante do investigador para ser enunciado, definido em partes para representação em sua verdade e certeza. Na ciência, enquanto observação, os entes se tornam objetos dispostos para o sujeito conhecedor no “trazer para diante de si qualquer ente, de tal modo que o homem calculador possa estar seguro do ente, isto é, possa estar certo do ente”.¹⁰ É nesse cenário que, de certa maneira, reproduzindo o modelo das ciências matemáticas, emerge a metafísica cartesiana, a qual, no intuito de libertar a filosofia do pensamento oriundo da fé religiosa, onde a verdade é a verdade da revelação, busca uma base certa e segura que garanta a verdade dos entes a partir do próprio homem. Através do caminho da dúvida, Descartes chega a uma primeira certeza indubitável, pela qual todas as outras deverão ser garantidas, que é a certeza do *cogito*, expressa na fórmula “*Ego cogito, ergo sum*” : “E, notando que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da filosofia que procurava.”¹¹ Tendo o *cogito* como a primeira e mais segura certeza, proveniente de si e para si, Descartes a estabelece como fundamento certo e seguro de todas as outras. É a partir do *cogito*, que o homem se estabelece numa posição de primazia em relação aos outros entes como ente autônomo, isto é, que se autodetermina em seu ser, bem como determina o ser dos demais entes. A clássica proposição cartesiana que, a princípio, parece concluir a existência do ato de pensar, não se reduz a essa interpretação. Segundo Heidegger, a certeza expressa na fórmula *cogito sum* indica, primordialmente, a essencial ligação entre o *cogito* e o *sum*, estabelecida através do pensar como um representar, um por diante de, um remeter a si. Como todo pensar encontra-se referido ao eu que pensa, isto é, quando digo eu penso, digo, ao mesmo tempo, penso meu

¹⁰ HEIDEGGER, Martin. O Tempo da Imagem do Mundo. In.: *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p.109-110.

¹¹ DESCARTES, R. *Discurso do Método*. São Paulo: Nova Cultural. 1987, p.46. (Os Pensadores).

pensamento, isto significa que no representar o eu que representa encontra-se representado a si mesmo, ele se põe e se sabe nessa representação, está co-presente, ou seja, ele é dado conjuntamente no representar, é co-representado, enquanto *cogito me cogitare*. Isso não quer dizer que o eu se ponha ao lado do objeto representado, ou que se dirija explicitamente a si mesmo no representar, mas que comparece no representar junto ao representado, isto é, ao mesmo tempo, como aquele para o qual tudo se volta e remete. Essa co-representação revela o essencial pertencimento do representante à própria constituição do representar. Tal pertencimento instaura o *ego* como uma base firme e segura, que se assegura a si mesmo, garantindo o homem enquanto o único ente certo e, portanto, capaz de por todos os demais entes diante de si e assegurá-los em sua verdade pela representação. A intrínseca ligação entre o *cogito* e o *sum* se explica na medida em que, no representar, o homem representa a si mesmo, de modo que, o eu sou, se assegura de si nessa co-representação. Isto é, o eu, enquanto “eu sou o que representa”, está remetido no representar de tal maneira que o “eu represento” é o que eu sou, essencialmente. O eu sou assegura-se de si nessa co-representação tão seguramente, evidenciando a co-pertença entre *cogito* e *sum* e a determinação do ser enquanto representatividade. Dito em outras palavras, nessa co-pertença, Descartes reduziu o *sum* ao penso, represento, decorrendo daí que, o eu penso ou eu represento se estabelece como a natureza do que sou. Nessa perspectiva se estabelece o passo decisivo para a instauração do homem como sujeito e do eu, como subjetividade. Mas o que significa, em sua proveniência, o homem tornar-se sujeito e o eu subjetividade?

A palavra sujeito (*subjectum*) significa na metafísica o que subjaz, enquanto fundamento, base de propriedades, suporte, substância. Em *Tempo da Imagem do Mundo*, com relação a tal palavra Heidegger nos diz: “A palavra menciona o subjacente [*Vorliegendes*] que, enquanto fundamento, reúne tudo sobre si. Este significado metafísico do conceito de sujeito não tem, à partida, nenhuma referência especial ao homem nem de modo nenhum ao eu”.¹² Ocorre que, em Descartes, na medida em que, no representar, o eu está co-representado a si mesmo, ou seja, sou eu mesmo o que representa e ao mesmo tempo me ponho nessa representação, enquanto o representador, isso me garante a certeza de mim mesmo, me dá a garantia de que eu sou. Dessa maneira, o homem se estabelece como base, fundamento, sujeito (*subjectum*) por meio da representatividade, ocorrendo “uma espécie de cumplicidade, de identificação

¹² HEIDEGGER, Martin. O tempo da imagem no mundo, p.111.

entre as duas noções do *subjectum* como fundamento e do *subjectum* como eu (je)¹³. O homem, então, se estabelece como base e passa a ser sujeito, isto é, fundamento único e certo de si e de tudo o mais pela representação. Mas, cabe indagar: como o representar funda o eu como *subjectum* e ao mesmo tempo é objetivado? Ora, “representar significa trazer para diante de si o que-está-perante, enquanto algo contraposto, remetê-lo a si, ao que representa”¹⁴. Trazer algo para diante de si, por sua vez, segundo Inwood, significa objetivar, o que nos remete ao significado da palavra *objekt* (em alemão) e *obiectum* (em latim), que quer dizer, o que está lançado contra, contraposto, de modo que objetivar significa contrapor. Perguntamos então: contrapor a quem, ou a que? Ao sujeito, *subjekt*, *subjectum*, que significa o que está lançado sob.¹⁵ Nesses termos, então, no representar, o próprio eu encontra-se contraposto como primeiro representado na co-representação, sendo objetivado em contraposição a si mesmo enquanto o sujeito, o que está sob, o representador. Desse modo, o eu se transforma num *subjectum* ressaltado, uma espécie de sujeito do sujeito: “O *subjectum*, a certeza fundamental, é o ser representado conjuntamente – sempre assegurado- do homem representador com o ente humano ou não humano representado, isto é, com o que é objetivo”.¹⁶ É nessa co-representação que o homem se liberta para si mesmo e se torna o ente destacado, o *subjectum*, como primeiro ente verdadeiro e certo, estabelecendo sua primazia entre os outros entes. Ao prosseguirmos nesse entendimento, temos que, como o eu (o *ego*), se encontra nesse representar, enquanto co-representado, ele vigora no *subjectum*, na base dessa certeza do *ego cogito*, enquanto o que é subjetivo. Dito em outras palavras, o eu, sendo co-representado, encontra sua essência em estar junto do representado, e se assegura dele na con-sciência (tomar ciência, ficar ciente de si em conjunto com o representado). Nessa consciência de si, estabelecida na base da co-representação, o *ego* se instaura enquanto subjetividade do *subjectum*, ou melhor dizendo, como subjetividade do sujeito: “A *conscientia* do *ego*, enquanto *subjectum* da *coagitatio*, determina o ser do ente enquanto subjetividade do *subjectum* assim destacado.”¹⁷ Desse modo, o eu se estabelece como fundamento da subjetividade do sujeito, de modo que só pode haver subjetividade na medida em que existe um sujeito enquanto representatividade. Ao determinar o ser como representatividade do sujeito, Descartes entifica ser, ou seja, estabelece o ser a partir de determinações ônticas acentuando sua entificação oriunda desde Platão (ser como Idéia) e

¹³ RICOEUR, P. Heidegger e a Questão do Sujeito. In: *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*, Porto: Rés, 1998, p.224.

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. O tempo da imagem no mundo, p.114.

¹⁵ cf.: INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p.178-179.

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. O tempo da imagem no mundo, p.134.

¹⁷ Idem, *ibidem*, p.136.

Aristóteles (ser como *ousia*), em que o ser é pressuposto numa acepção de substancialidade como universalidade, instância última de determinação dos entes. Heidegger compreende o homem grego¹⁸ como aquele que encontra-se em meio aos entes, numa relação de pertencimento ao que se encontra no aberto ao seu entorno, enquanto um perceber os entes. Ele encontra-se enredado em meio aos entes aos quais percebe, num sentido de acolher o que se lhe apresenta conjuntamente ao seu apresentar-se, no sentido de um mútuo acontecimento. O homem grego se instaura como o âmbito de aparição dos entes, e seu eu se estabelece como limite ao apresentar-se dos entes descobertos em seu entorno. O eu do homem grego dá-se como limite ao que se encontra desoculto e na aceitação do que ainda não se desocultou. Ora, isso significa que não é ele quem determina como se dará esse vir a descoberto, no sentido de centro de referência e determinação sob o modo da representatividade. “O representar já não é o pôr-se a descoberto para [...] mas o agarrar e conceber de [...]”.¹⁹ Tal limitação reflete o ater-se do homem grego ao que se encontra presente, ao aberto no seu entorno, mas que não nega o que ainda não está presente.²⁰ Não existe, assim, a primazia de um eu com relação aos outros entes. O homem grego não tem a pretensão de se estabelecer em meio aos entes como centro de determinação dos mesmos, não existe uma atitude de tomar o que encontra-se presente como algo a si contraposto, que precise passar pelo crivo do eu, na certeza e representação nos termos de um asseguramento e domínio dos entes, como será a partir de Descartes.

Na Idade Média também não existia a primazia de um eu, já que o homem era *ens creatum*, assim como todos os entes, a partir de um criador, Deus, o *ens increatum*. Desse modo, a questão sobre o que é o ente, na Idade Média, de certa forma já estava respondida, não precisava ser posta. O ente era *ens creatum* e o homem, enquanto uma determinada classificação, qual seja, de animal racional, se distinguia dos demais entes pela razão, *ratio*. É a partir do *cogito*, instaurado por Descartes como princípio filosófico, que o ser ganha sua máxima objetividade enquanto representatividade. Devemos ressaltar, contudo, que Heidegger, ao criticar o *ego cogito*, tem como alvo principal a metafísica da substancialidade que a sustenta, que não pensa o ser enquanto tal, mas o toma como ente. Não perdendo de vista o intuito de tratar do sentido do ser a partir da analítica da presença, Heidegger criticou o *cogito* prioritariamente no que se refere à questão do ser, discutindo o *ego cogito* não quanto à

¹⁸ O homem grego aí, refere-se à interpretação heideggeriana da experiência da metafísica dos primeiros pensadores da filosofia ocidental (pré-socráticos e sofistas), conforme apresentado em HEIDEGGER, M. *NIETZSCHE II*. Segundo tomo. Trad. Juan Luis Vermal Barcelona: Destino, 2000.

¹⁹ HEIDEGGER, Martin. O Tempo da Imagem do Mundo, p.133.

²⁰ cf: Idem, ibidem, p. 129 e HEIDEGGER, M. *NIETZSCHE II*, p. 117-118.

sua origem cogitativa, epistemológica, mas quanto à sua indeterminação ontológica. Na perspectiva desse confronto, há quem diga que “o inimigo mortal do Dasein é o ego do cogito”.²¹ Que seja, mas devemos ter claro que a proveniência dessa possível rivalidade não incide, primordialmente, sobre o *ego cogito*, como princípio filosófico, mas, antes, sobre a indeterminação do ser do *ego cogito*.

No § 10 de *Ser e Tempo*, se evidencia a perspectiva histórica da filosofia de Descartes nesta obra, bem como o ponto nevrálgico dessa abordagem, a indeterminação do ser do *cogito sum*:

Orientando-se historicamente, o propósito da analítica existencial pode ser esclarecido da seguinte maneira: Descartes, a quem se atribui a descoberta do *cogito sum*, como ponto de partida básico do questionamento filosófico moderno, só investiga o *cogitare* do *ego* dentro de certos limites. Deixa totalmente indiscutido o *sum*, embora o *sum* seja proposto de maneira tão originária quanto o *cogito*. A analítica coloca a questão ontológica a respeito do *sum*. Pois somente depois de se determinar o seu ser é que se pode apreender o modo de ser das *cogitationes*.²²

Para Heidegger, a omissão e completa indeterminação ontológica do modo de ser da *res cogitans*, deve-se à descoberta de sua “certeza” absoluta, o que não anula a indeterminação do *sum*, ao invés, reforça a idéia do sentido do ser como óbvia, evidente por si mesmo. Nesta perspectiva, a crítica heideggeriana tem como foco principal, a ausência de esclarecimento do modo de ser do *sum*, ou seja, do ser do *ego cogito*, ou ainda, do modo de ser deste ente que toma o *cogito* como primeira certeza, a partir da qual se assegura de si mesmo e do ser dos demais entes, sem, contudo, esclarecer ontologicamente seus fundamentos. Em contrapartida, a analítica existencial realiza a hermenêutica do eu sou, ou seja, do ser da presença, buscando esclarecer as estruturas que lhe caracterizam a partir de uma perspectiva ôntica e ontológica, com vistas a elaboração da ontologia fundamental. De acordo com *Ser e Tempo*, o modo de ser do *ego cogito*, se não esclarecido explicitamente, de certa maneira o deixa implícito a partir de uma acepção de ser substancializada, como *res, res cogitans*. O pensamento cartesiano, como tributário da ontologia medieval, toma os entes enquanto *ens creatum*, a partir de uma acepção de ser substancializada e estabelece o *ego cogito* numa perspectiva de coisa simplesmente dada. Isto é, toma o eu como algo sólido, fechado sobre si mesmo e que se estabelece como uma consciência representativa, instaurando assim, como já dito, a

²¹ MARION, J. L. *L'ego et le Dasein*, Heidegger et la “destruction” de Descartes dans *Sein und Zeit*. In: *Revue de Metaphysique et de morale*. Paris: Press Universitaires de France, 1987, n. 92. p.25

²² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p.90.

subjetividade do sujeito. Essa concepção do eu, como algo simplesmente dado, em nada se assemelha com a noção do si-mesmo em *Ser e Tempo*:

[...] o conceito ontológico de sujeito *não* caracteriza a *mesmidade do eu como si-mesmo e sim a mesmidade e a constância de algo já sempre simplesmente dado*. Determinar ontologicamente o eu como *sujeito* significa já sempre supor o eu como algo simplesmente dado. O ser do eu é compreendido como realidade da *res cogitans*.²³

Ora, segundo Heidegger, a aceção de homem como sujeito e do eu como subjetividade na metafísica cartesiana, está dada, através do *cogito* como *subjectum*, como fundamento certo de seu próprio ser, através da representatividade. Enquanto tal, o próprio eu está co-representado no representar se objetivando, o que significa que ele encontra-se posto no modo da substancialidade. Uma substância essencializa-se a partir de seu atributo principal, ou seja, daquilo que lhe é permanente e que lhe determina ser o ente que é, refere-se à sua substancialidade.²⁴ No caso do *ego cogito*, seu atributo principal é pensar, representar, de modo que, em Descartes, o *ego cogito* essencializa o ser do homem enquanto representatividade, objetificando o seu ser, entificando-o. Esse eu substancializado possui, assim, um caráter de permanência, de algo já dado. Portanto, a co-representação do *ego*, no representar, e o modo substancializado de sua determinação, perfazem a coincidência e a constância que caracterizam as coisas simplesmente dadas. Isto leva à compreensão do ser do eu como “realidade da *res cogitans*”, realidade aí posta no sentido legado pela tradição, que se refere à substancialidade da substância.

O conceito do eu cartesiano não dá conta do si-mesmo, já que este não se dá como realidade de algo simplesmente dado, pois a presença é ser-no-mundo e seu ser encontra-se sempre em jogo enquanto poder-ser, como possibilidades de ser si mesmo. Enquanto poder-ser, o si-mesmo não pode se dar como um eu fechado, tomado na aceção de coisa simplesmente dada e determinada enquanto “realidade da *res cogitans*”, cuja natureza é pensar, representar, ao modo cartesiano: “[...] sou uma coisa que pensa, ou uma substância cuja essência toda ou natureza é somente pensar”.²⁵ O si-mesmo da presença está sempre se determinando, determinação esta que se dá na cotidianidade da existência.

²³ Idem, ibidem, p.404.

²⁴ cf: Idem, ibidem, p.141.

²⁵ DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*, São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 117-118, (Os Pensadores).

Do mesmo modo, no contexto da metafísica cartesiana, o homem, ao se determinar como *res cogitans*, o faz em oposição a mundo, enquanto *res extensa*, este também tomado numa acepção de substancialidade, de realidade extensa. Em Heidegger, mundo ganha um sentido ontológico, mundo não são apenas os entes, nem a totalidade dos entes, ele se dá antes como fenômeno da mundanidade, e como tal é constitutivo do ser da presença. Para ele, em Descartes, mundo é visto na acepção de entes intramundanos, os quais se dão a partir da extensão e de categorias.

A afirmação de um mundo exterior, ou seja, de uma realidade externa, “[...] pressupõe de início, um sujeito desmundanizado, ou inseguro de seu mundo que, antes de tudo, precisa assegurar-se de um mundo.”²⁶ Por isso, para Heidegger, questões como provar a existência do mundo externo, como realidade exterior a uma interioridade ou mesmo pressupor essa realidade, sem que se esclareça ontologicamente o real, a realidade e o fenômeno do mundo, implica sempre um sujeito desmundanizado, simplesmente dado, ao modo do sujeito cartesiano, isto é, um sujeito interiorizado, que se assegura do mundo como algo exterior e independente dele. Em Heidegger não há um sujeito em contraposição a mundo. A concepção de homem como *res cogitans* e de mundo como *res extensa* desagrega o fenômeno do ser-no-mundo, e o que permanece é um sujeito isolado e cindido em sua relação com o mundo.

A ausência de determinação ontológica do *ego cogito* e do mundo em Descartes repercute em uma concepção tanto da *res cogitans* quanto da *res extensa* como realidade, no sentido de coisa dada, o que implica a entificação do ser. Desse modo, o pensamento cartesiano objetifica o ser ao explicar o que é o ente a partir de suas propriedades entitativas. A crítica de Heidegger ao *ego cogito*, segundo Jean-Luc Marion, não se reduz à sua destruição ôntica, mas tem como intuito liberar ao *ego* a sua dignidade ontológica, pôr em questão o seu modo de ser, ou seja, “[...] destruir o *ego*, abre o acesso ao *Dasein*”.²⁷

²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p.275.

²⁷ Cf.: MARION, J.L. *L'ego et le Dasein*, Heideggere et la “destruction” de Descartes dans *Sein und Zeit*, p.33

I.2 Presença como ser-no-mundo

Ao pensar a diferença entre ser e ente, Heidegger imprime uma nova maneira de pensar o ser, o homem e o mundo. Essa perspectiva vai de encontro a todo pensamento que estabeleça o ser do homem a partir de uma substancialidade, ou seja, como algo simplesmente dado, encerrado em uma natureza ou essência pré-estabelecida, que determine a princípio o seu modo de ser. Daí o questionamento do filósofo às concepções de homem como sujeito, eu, subjetividade, como estrutura primordial. Tais concepções conduzem a regiões de fenômenos bem determinados, que objetivam o ser do homem e o entificam a partir de determinações ônticas, as quais não dão conta do caráter ontológico desse ente que se caracteriza como descerramento para o mundo, abertura ao ser. Pensar o ser do homem enquanto abertura ao ser diz respeito ao caráter essencial deste ente enquanto compreensão de ser que, como tal, se caracteriza como o lugar de acontecimento de ser, de desvelamento e velamento de ser. Nesse sentido, buscando expressar essa condição, Heidegger denomina o ente homem como presença (*Dasein*), que também é traduzido como ser-aí ou estar-aí, mas que tem como propósito indicar o caráter ôntico e ontológico de ser e estar aí desse ente. O aí, ou o pre, contudo, não diz respeito a lugar no sentido espacial de extensio ou de localidade, refere-se ontologicamente à abertura compreensiva onde os entes podem ser desvelados em seu ser, inclusive a própria presença, ente que existe como e nessa abertura a ser. Enquanto compreensão, a presença é o seu pre, a sua abertura e, como tal, sempre se compreende de algum modo em seu ser. Ao designar o ente homem como presença, Heidegger já nos retira do solo de um pensamento filosófico substancialista e objetificante, que pensa o ser do homem a partir de um eu, uma consciência ou subjetividade, determinando o seu ser de modo prévio. Caracterizar a presença como abertura, significa dizer que ela se dá como um ente que se encontra sempre sendo e por ser, ou seja, seu ser está sempre se determinando e por se determinar, o que lhe confere o caráter de ser enquanto possibilidade. Isso significa que seu ser nunca se dá por completo enquanto existir. Portanto, o termo presença, longe de se apresentar como um capricho terminológico, se impõe como um termo decisivo em *Ser e Tempo*, pois expressa a possibilidade de pensar o ser deste ente no sentido de um a ser sempre, e que como o aí, como abertura compreensiva se dá como o lugar de acontecimento de ser. Tais considerações nos indicam que a presença possui uma relação essencial com o ser, já que, enquanto abertura, ela não existe antes para posteriormente estabelecer uma

relação com o ser. A relação deste ente com o ser é referencial, trata-se de uma intrínseca conexão entre o ser e a presença, explicada na medida em que a presença é estruturada pela compreensão de ser e ser só se desvela pela projeção compreensiva da presença, através da qual algo pode ser apreendido como algo, isto é, em seu ser. Nesse sentido, existir nessa relação referencial significa que a presença, como compreensão de ser, existe ao mesmo tempo como ente que sendo se dá como o lugar de acontecimento de ser, como suporte da manifestação de ser. Suporte aí não no sentido categorial de suporte de propriedades, pois cairíamos na substancialidade do ser, mas como lugar de abertura do ser. Como um a ser, o ser da presença se dá, se pudéssemos assim dizer, sempre a escapar, de maneira que sobre ele não podemos falar a partir de contornos totalmente definidos, nem de características determinadas de uma vez por todas, ou seja, não podemos caracterizá-la a partir de categorias que se inerem às coisas ou fechá-la em algum conceito. “*Dasein* não é um conceito, mas uma “indicação formal”, como um aceno.”²⁸ Isso significa que, ao designar o ente homem com o termo presença, Heidegger não pretende nos dar um conceito do ente homem, mas nos conduzir para a experiência da compreensão do ser deste ente como possibilidade de ser, como abertura a ser como abertura ao mundo, que se dá como modos de ser. Isto significa que o ser da presença jamais pode ser caracterizado a partir de uma generalização conceitual, que determine o seu ser como algo simplesmente dado de modo precípua, fechado em si mesmo, e que se dá antes e fora de um contexto relacional.²⁹ Enquanto possibilidade de ser, esse ente só pode se dar como modos de ser. Dessa maneira, a presença jamais pode ser determinada a partir de uma quiddidade, essência, natureza prévia; qualquer determinação do ser da presença só pode ser esclarecida como modos possíveis de ser que se determinam a cada vez na sua existência fática, como se pode constatar em *Ser e Tempo*:

A “essência” da presença está em sua existência. As características que se podem extrair deste ente não são, portanto, “propriedades” simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela “configuração”. As características constitutivas da presença são sempre modos possíveis de ser e somente isso. Toda modalidade de ser deste ente é primordialmente ser. Por isso, o termo “presença”, reservado para designá-lo, não exprime a sua quiddidade como mesa, casa, árvore, mas sim o ser.³⁰

²⁸ SCHUBACK, M.S.C. A perplexidade da presença. Apresentação à edição revisada de *Ser e Tempo*, p.17

²⁹ Os indicadores formais são palavras que não carregam consigo o conteúdo daquilo que exprimem diretamente, mas que exercem a função de indicar para a experiência daquilo que se deve buscar compreender. Compreensão esta que não se dá no sentido de uma apreensão teórico-conceitual, de se apropriar da realidade como uma conceituação fechada e já dada. Os indicadores formais apontam para o contexto referencial em que algo pode ser determinado, para uma totalidade de sentido. Os indicadores formais conduzem para aquilo que deve ser compreendido.

³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p.85-86.

Somente o homem existe, pois ele é o único ente que se dá como abertura compreensiva a ser, “O rochedo é, mas não existe. A árvore é, mas não existe. O anjo é, mas não existe. Deus é, mas não existe”.³¹ Aquilo que é remete-nos ao que se encontra já configurado em seu modo de ser, a algo já dado, completo; e, no entanto, o ser da presença jamais pode ser caracterizado a partir de uma essência dada, como algo fechado e já determinado de antemão. O ser da presença se determina, sim, mas em modos de ser, a cada vez, na sua existência fática. Dizer que só a presença existe também não quer dizer que só ela seja um ente “real”. O termo “existência” não possui em Heidegger o sentido tradicional da linguagem metafísica, na qual, desde Platão, é utilizado numa tensão em contraposição à “essência”, onde a essência precede a existência. No seu texto *Sobre o Humanismo*, o autor critica o princípio existencialista de Sartre, que diz que a existência precede a essência, pois na sua concepção a “inversão de uma frase metafísica continua sendo uma frase metafísica”.³² Essência, para ele, não possui o mesmo sentido de *essentia*, como potência, *possibilitas*, em contraposição a *existentia*, *actualitas*, no sentido de realidade, do que está aí, dado. O termo existência, em alemão *Existenz*, que é utilizado por Heidegger também como *Ek-sistenz*, é tomado a partir de seu sentido literal, oriundo do verbo latino *existere*, que é proveniente da aglutinação da preposição *ex*, e do verbo *sistere*, que significa um movimento para fora, situar-se fora, delimitando um lugar e um estado numa dinâmica de contínua estruturação como o lugar de desvelamento e velamento de ser.³³ Por sua vez, cabe esclarecer que este sentido de movimento para fora ou situar-se fora, não deve ser compreendido como afastado de uma interioridade de um eu, de uma consciência, pois desse modo este fora seria representado a partir de uma subjetividade, de uma substancialidade. O “fora” deve ser compreendido ontologicamente como o espaço da abertura do próprio ser que caracteriza a essência ek-stática da existência, ou seja, da presença. Enquanto existência, portanto, a presença é ek-sistência, seu ser é todo fora, é abertura a ser, de modo que esse “fora”, se pudéssemos assim dizer, é ao mesmo tempo “dentro” da abertura do ser, significa in-sistir na abertura do ser e sustentar essa in-sistência como ente que compreende ser: “a stasis do ek-stático se funda no in-sistir no ‘fora’ e ‘aí’ do desvelamento que é o modo de o próprio ser acontecer.”³⁴

³¹ Idem, *Que é Metafísica?*, p.59.

³² HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p. 47/48

³³ cf.: INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*, p.56 e Schuback, M.S.C., edição revisada de *Ser e Tempo*, Notas Explicativas (N 2) , p.562.

³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica ?*, p.59.

Do mesmo modo, o termo essência, *Wesen*, natureza interna ou princípio de alguma coisa, é a substantivação do verbo desaparecido *wesen*, que significa ser, ficar, durar, acontecer³⁵. Em sua filosofia, Heidegger imprime um sentido fenomenológico a este termo, que ganha força verbal significando acontecer, imperar, revelar-se, manifestação fenomenológica, apontando, assim, para a superação da tradição da metafísica essencialista,³⁶ em que essência, é considerada geralmente no sentido de quiddidade, substância, base de propriedades. Essência em Heidegger diz respeito à dinâmica de velamento e desvelamento do ser, a um acontecer originário, ao vigorar do ente em seu ser. Dessa maneira, dizer que a essência da presença está na existência diz respeito à dinâmica em que a presença chega ao vigor de sua essência na medida em que existe, ou seja, que o ser da presença não se caracteriza a partir de algo prévio, mas que se determina ou se essencializa na existência fática, no sendo, a cada vez em modos possíveis de ser, sempre numa compreensão de ser. Devido ao seu caráter de ek-sistir essencialmente enquanto compreensão de ser, a presença se revela como a instância onde os entes podem ser desvelados em seu ser, inclusive seu próprio ser. Podemos dizer, então, que a presença, enquanto ek-sistência, in-siste no aberto do ser, como o lugar de velamento e desvelamento do ser.

O homem é a estância (sistência) em si mesma aberta (ex). Nela o ente in-siste e se põe em obra. Daí dizermos: o ser do homem é, no sentido rigoroso da palavra a “ex-sistência” (Dasein). É na essencialização da ex-sistência entendida, como tal estância da abertura do Ser, que se deve fundar originariamente a perspectiva para a abertura do Ser.³⁷

Ek-sistir como estância, lugar da abertura do ser é o que caracteriza a essencial referência da presença ao ser e o que, por sua vez, explica porque a analítica da presença se constitui como o ponto de partida para a questão acerca do sentido do ser. Por encontrar-se intrinsecamente referenciada ao ser, a presença ao interrogá-lo não o faz de fora, mas é imediatamente atingida pela própria questão, encontra-se na própria questão. Assim, como a presença é o único ente que compreende ser, é a partir da sua analítica que a questão do ser deve ser tratada, não perdendo de vista, contudo, que o sentido do ser se apresenta como a questão fundamental da filosofia heideggeriana. A analítica da presença, portanto, não tem qualquer pretensão em elaborar uma antropologia, nem tampouco realizar um estudo psicológico ou biológico do

³⁵ cf.: INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*, p.54

³⁶ cf: Stein, E. Nota 12, do tradutor, In: HEIDEGGER, Martin. *Sobre a Essência do Fundamento*. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1966, p.88 (Os Pensadores).

³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Introdução a Metafísica*, p.226.

homem. A perspectiva de Heidegger é a questão do sentido do ser, posta, em *Ser e Tempo*, a partir da interpretação do ser da presença. Nesse sentido, ele busca interpretar os caracteres ontológicos deste ente, não com a pretensão de reduzi-los a deduções ônticas, tendo em vista uma conceituação do homem, pois cairia numa substancialidade. O que também não significa que o caráter ôntico da presença deva ser desprezado ou minimizada a sua importância. Muito pelo contrário, o que ele pretende é demonstrar as estruturas ônticas e ontológicas deste ente, apontando a fundamentação ontológica da existência cotidiana da presença, a partir de sua existência fática, isto é, ôntica. O caráter ôntico e ontológico da presença consiste em que ela se constitui como um ente determinado em seu ser pela existência (ek-sistência), capaz de compreender o ser, o seu ser si mesmo e o ser dos demais entes que não possuem o caráter de presença. Existir enquanto ek-sistência significa que o ser da presença é excêntrico, não se constitui a partir de um centro substancial, de uma essência prévia, mas como um sendo, aberto na abertura do ser desvelando-se enquanto existência. É nesse sentido que qualquer problemática ontológica sobre o seu ser deve partir de sua existência ôntica, ou seja, de sua existência fática ou existenciária, da concretude de sua existência.

Ao interpretar o ser da presença, Heidegger denomina seus caracteres ontológicos, ou caracteres de sua existencialidade, de existenciais. Tais caracteres se dão como momentos estruturais indissociáveis, onde um não pode ocorrer separadamente do outro, ou seja, não podem dar-se destacados uns dos outros de modo a poderem ser posteriormente agrupados. Os existenciais se dão como que ancorados uns nos outros, formando uma estrutura unitária. Tais caracteres, já que devem ser interpretados a partir da existência ôntica da presença, da sua existência fática e cotidiana, mostram-se em si mesmos, constituindo, em *Ser e Tempo*, o primado ôntico da questão do ser. Isso não significa, entretanto, que os existenciais devam ser considerados como meras aparências, mas como estruturas essenciais, as quais se mantêm ontologicamente determinadas em todos os modos de ser da presença. Os caracteres ontológicos da presença não se dão de modo separado, destacados de sua existência ôntica. “O que, do ponto de vista ôntico é, no modo da medianidade, pode ser apreendido, do ponto de vista ontológico, em estruturas pregnantes que não se distinguem, estruturalmente, das determinações ontológicas de um modo próprio de ser da presença”.³⁸ Entendemos, então, que, os existenciais, enquanto estruturas ontológicas da presença, não se dão previamente, determinando de antemão o modo de ser deste ente, mas se determinam na sua existência

³⁸ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, p.88.

fática; trata-se, portanto, de caracteres ontológicos que se dão enredados na existência ôntica da presença. É, então, na facticidade, isto é, na sua existência cotidiana, que se encontra o solo fenomenal para a análise dos caracteres ontológicos da presença. Dessa maneira, tais caracteres se determinam na existência fática da presença, não a partir de um antes, como causa ou fundamento, um centro do qual o ser da presença se dissiparia, o seu ser é excêntrico. Os existenciais, como momentos que estruturam o ser da presença, exercem de certa maneira uma função desestruturante da clássica unidade do eu, como algo centralizado e fechado sobre si mesmo.³⁹ No entanto, devemos esclarecer que, a princípio, e mais frequentemente, a presença, devido ao seu caráter ôntico e ontológico, não se compreende a partir de seus caracteres ontológicos, visto que, na sua cotidianidade mediana, eles permanecem encobertos. “Ônticamente, a presença é o que está ‘mais próximo’ de si mesma; ontologicamente, o que está mais distante; pré-ontologicamente, porém, a presença não é estranha para si mesma.”⁴⁰ Quando dissemos então que a presença sempre já se compreende de algum modo em seu ser, isso não significa que ela o faça como algo já explícito, mas como pré-compreensão, ou seja, compreensão pré-ontológica, de modo não tematizado. A compreensão é um existencial da presença, um momento estrutural que se dá como pré-compreensão. Como pré-compreensão de ser, ela sempre se compreende de algum modo, lançada em uma possibilidade de ser, onde já se encontra determinada e a partir da qual se projeta para outras determinações ou possibilidades. Nesse caso, existiria um ponto de partida, como um fundamento, de onde a presença se lança para suas possibilidades de ser? Respondemos logo que não. Retomando o caráter não essencialista da filosofia heideggeriana, quando ele nos diz que a presença já se compreende em uma determinada possibilidade e se lança para outras, esse “se lançar” não significa que é a presença quem se lança. Ela não existe antes e daí tem estas ou aquelas possibilidades de ser como alternativas postas diante de si, para as quais se lança como uma ação autônoma. Ela existe desde sempre lançada em uma possibilidade, isto é, sendo enquanto possibilidade, como poder-ser. Como tal, ela se compreende e se acha desde sempre em uma possibilidade, o que significa que ela já se encontra lançada em uma tradição que lhe antecipa enquanto possibilidade e a partir da qual se projeta para outras. A presença não existe a partir de uma base, um *subjectum* como um fundamento prévio a partir do qual seu ser se projeta na existência. Ela existe como e a partir de seu fundamento, ela é seu próprio fundamento, ou seja, existe solta no entre de ser e ter

³⁹ cf: STEIN, E. *Diferença e Metafísica*: ensaios sobre a desconstrução. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p.177.

⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p.53.

que ser, como um sendo-sido e a ser, daí que seu fundamento é nulo, o que lhe imprime o caráter de negatividade que perpassa todo o seu ser, seu fundamento é abismal. O entendimento desse caráter de ser da presença como seu próprio fundamento passa pelo esclarecimento do sentido de fundamento no pensamento de Heidegger.

Em sua filosofia, fundamento não se refere à tradição essencialista no sentido de causa ou razões, tem um sentido fenomenológico, de modo que, ser como fundamento diz respeito ao acontecer originário enquanto compreensão de ser, refere-se ao vigorar que se essencializa sendo na existência, diz o acontecer do fundamento, ou melhor dizendo, o acontecendo. Tal despreendimento refere-se a esse abismo de ser excêntrico, descentrado, ek-stático. A presença sempre se descobre no lance de ser, já no movimento ek-stático de ser sempre fora in-sistindo na abertura do ser e de se sustentar como e a partir de seu fundamento. É porque a presença ek-siste desde sempre no lance de ser que, em sendo, está em jogo o seu próprio ser, que seu fundamento é possibilidade de ser.

A filosofia heideggeriana caracteriza-se primordialmente pela des-substancialização do ser. Portanto, é nessa perspectiva que, enquanto ek-sistência, o horizonte da interpretação do ser da presença é tempo. A temporalidade constitui o sentido desse fora do ser da presença que, enquanto ek-sistência, se temporaliza. É como temporalidade que ela compreende o seu ser. Vejamos que tempo aí também não possui o sentido substancialista tradicional de seqüência de agoras que são registrados numa consciência subjetiva, nem de um passado que já não é mais e um futuro que ainda não é. Tempo se temporaliza, acontece, e a presença como o lugar de acontecimento de ser, ek-siste no modo da temporalização, acontecendo como tempo. Dizer que a presença se temporaliza significa que ela acontece a cada vez em modos finitos de ser, aglutinando presente, passado e futuro. Dessa maneira, os existenciais, como estruturas ontológicas do ser da presença, também se temporalizam, se dão a cada vez, determinando os modos de ser da presença. Os existenciais são, nesta perspectiva, históricos, e a presença histórica, mas não no sentido do que faz parte de um conjunto de fatos passados que narra os acontecimentos a partir do tempo convencional, sucessão de agoras. Ser histórico não se refere somente à participação do homem na história dos acontecimentos, mas antes, a ser como acontecimento, como temporalização. A presença é histórica porque existe enquanto acontecimento, temporalidade. Seu passado acontece a partir do seu futuro, onde será lançada, isto é, ela sempre já se encontra numa tradição que lhe antecede. Portanto, seu passado não está atrás de si, mas ela o carrega consigo determinando o seu presente, assim como o seu

futuro não é algo que ainda será, ele já é, determinando o seu presente, pois a presença encontra-se sempre já lançada projetando ser. Por isto, ela é possibilidade de ser. Enquanto ser já sempre lançado, a presença nasce e cresce já dentro de uma interpretação de si mesma herdada da tradição que lhe antecede e que de certo modo regula suas possibilidades. No entanto, como abertura a ser, ela existe se projetando para outras possibilidades de ser, daí que “[...] o homem só vem ao mundo uma vez, no dia do seu nascimento, mas vem ao *Dasein* enquanto vive”.⁴¹ De fato, onticamente o homem nasce apenas uma vez, mas ontologicamente o seu ser é abertura e se dá de modo finito. Se pudéssemos assim dizer, a presença, em sua dimensão ontológica, nasce sempre, a cada vez, em novas possibilidades de ser e a partir das quais sempre se projeta, para outras possibilidades, já que seu ser é abertura, é poder-ser. Por isso, o homem vem sempre à presença, como o ente que sendo coloca em jogo o seu ser.

O estar em jogo do ser da presença diz respeito ao seu caráter de, em sendo, ter que ser o seu ser, ela é sempre chamada a apropriar-se de si mesma em sua existência, temporalizando-se a cada vez em modos finitos de ser. “O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos, o ser deste ente é sempre e cada vez meu. Em seu ser, isto é, sendo, este ente se relaciona com o seu ser”.⁴² O ser sempre meu que encontra-se em jogo na presença lhe confere o caráter de existir como ente que não pode ser apreendido ontologicamente como um caso ou exemplar de um gênero de entes simplesmente dados,⁴³ já que o ser se dá sempre e a cada vez em cada presença. Não existe algo que determine previamente o ser do homem, como uma natureza humana. O ser da presença, por se dar a cada vez como “meu”, se incumbe da responsabilidade e da tarefa de ser o seu próprio ser; o que só é possível porque ela se compreende em seu ser. Os entes que não possuem o caráter de abertura não podem jamais relacionar-se com o seu ser, não podem ser um “meu”, pois não se compreendem em seu ser. Ser cada vez meu diz respeito apenas à presença e à sua própria existência enquanto compreensão de ser. “Dizendo-se a presença deve-se também pronunciar sempre o pronome pessoal, devido a seu caráter de ser sempre minha: ‘eu sou’, ‘tu és.’ ”⁴⁴ Vemos neste § 9, entre as características primordiais da presença, a indicação de que ela sempre existe como um si-mesmo, como uma mesmidade, e isto porque, sendo “meu ser”, a presença não é indiferente a si mesma. Ela refere-se ao seu ser e com ele se relaciona, o que lhe confere o caráter de ser

⁴¹ DASTUR, F. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p.85. (Coleção Pensamento e Filosofia).

⁴² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p.85.

⁴³ cf: Idem, ibidem, p.86.

⁴⁴ cf: Idem, ibidem, p.86.

como uma mesmidade. Os entes intramundanos, os que não possuem o caráter de presença, são fechados sobre si mesmos, o seu ser não pode lhes ser indiferente ou deixar de ser, não se relacionam consigo mesmos nem com os demais entes, portanto jamais poderão existir como um si-mesmo. O relacionar-se consigo mesmo, porém, não deve ser entendido como um ser referido a um eu como ponto substancial de referência: “O ‘se’, em relacionar-se e o ‘meu’, em ‘meu *Dasein*’, nunca devem ser compreendidos como um ser referido a um sujeito ou uma substância. O ‘se’ deve ser visto de modo puramente fenomenal, isto é, assim como eu me relaciono agora.”⁴⁵ O ser a cada vez meu indica também que o ser da presença existe nessa dinâmica de velamento e desvelamento de seu próprio ser. Isso porque o ser da presença dá-se como fenômeno e fenômeno em Heidegger não significa o que simplesmente aparece, se apresenta, mas refere-se ao modo em que o ser se manifesta no ente, isto é, desvelando-se e retornando ao velamento como condição de sua manifestação, o que traduz essa dinâmica de ser a cada vez da presença em modos finitos de ser, como poder-ser. Portanto, o ser cada vez meu não significa que ele seja posto num eu fechado sobre si mesmo. Ao contrário, ele diz respeito ao caráter compreensivo da presença, que compreende seu próprio ser, mas que, enquanto ek-sistência, acontece como referência a ser, como abertura a ser. Não se trata, assim, de uma existência solipsista, nem posta de maneira autônoma.

A existência é “em cada caso minha”, isso não quer dizer que seja posta por mim nem que esteja isolada num eu separado. A existência é ela mesma a partir de sua referência essencial com o Ser simplesmente. É o que significa a frase repetida com frequência em “*Sein und Zeit*”: À existência pertence a compreensão do ser.⁴⁶

A presença existe como um si-mesmo a partir de sua referência ao ser, não de maneira autônoma, já que não se lança a si mesma na existência, ela é tomada pelo ser, atingida por ele, enquanto abertura compreensiva. Ela existe nessa ambigüidade de ser um si-mesmo sem ser um em-si, e, ao mesmo tempo, um si-mesmo cujo ser encontra-se desde sempre fora, enquanto ek-sistência. Mas, como podemos entender essa relação de um ente que se caracteriza como um si-mesmo e está sempre fora? A que se refere esse “fora”, como e na abertura do ser? Esse caráter de ek-sistência da presença, diz respeito ao mundo. A presença existe desde sempre lançada em um mundo, numa ocupação, sendo tocada e interpelada por mundo. Em um mundo, entretanto, não significa que a presença exista dentro do mundo como uma coisa dentro da outra; ela não existe no mundo como um ente qualquer entre os outros.

⁴⁵ Idem, *Seminários de Zollikon*. Trad. Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: Petrópolis, Vozes/EDUC, 2001, p.182.

⁴⁶ Idem, *Introdução à metafísica*, p.57.

Enquanto ek-sistência, ela é ser-no-mundo, constituída por mundo. A expressão composta ser-no-mundo perfaz uma unidade que indica essa co-pertença essencial entre presença e mundo. Ela não se relaciona com o mundo nos moldes de uma interioridade que sai para captar o mundo como algo exterior, retornando para uma instância interna. Portanto ao referir-se onticamente a si mesma como um eu, a presença diz ser-no-mundo, mesmo que a princípio não se compreenda ontologicamente como tal. Assim, como si-mesmo, a presença não se caracteriza como uma interioridade, mas como ser-no-mundo, ou seja, o si-mesmo se dá como um dos momentos da totalidade do fenômeno ser-no-mundo. A expressão ser-no-mundo comporta em si, sem fragmentar o caráter unitário do fenômeno: o ser em-um-mundo, que diz respeito à estrutura ontológica de mundo; o quem, que diz respeito ao ente que é no modo de ser-no-mundo em sua cotidianidade; e o ser-em, que diz respeito ao modo em que a presença, enquanto ser-no-mundo, encontra-se e relaciona-se com o mundo⁴⁷. No §12 de *Ser e Tempo* encontra-se a remissão da análise terminológica do “ser-em”, na qual, “em” deriva-se de *innan*, que significa morar, habitar, deter-se; *an* significa estar acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa. Ser-em refere-se ao modo de ser desse ente que eu mesmo sou. Eu sou diz, portanto, eu moro, eu me detenho junto ao mundo como algo que me é familiar.⁴⁸ A palavra familiar, além de referir-se a algo ao qual estou acostumado, habituado, reflete também um certo sentido de já conhecido, de confiança, intimidade. Daí o fato de, em obras posteriores a *Ser e Tempo*, Heidegger referir-se a essa relação de familiaridade entre presença e mundo com o termo fiabilidade.⁴⁹ Ser-em é um existencial constitutivo da presença enquanto ser-no-mundo, que envolve o ser-junto aos entes, nas ocupações e com as outras presenças, no modo da preocupação. O hífen na expressão ser-em ou ser-junto indica o modo de ser da presença em uma intimidade e co-pertença com o mundo. A presença existe em um mundo junto aos entes com os quais lida no dia-a-dia, como algo sempre já conhecido e familiar numa relação de confiança. Conhecido aqui não se refere ao conhecimento teórico, no sentido de tomar conhecimento, mas à pré-compreensão. Não que o conhecimento, como algo tematizado, seja desconsiderado, pelo contrário, o conhecimento do mundo é um modo de ser da presença derivado de sua constituição ser-no-mundo. Isso porque mundo sempre já se abriu para este ente, a abertura de presença e mundo é mútua. De qualquer maneira, conhecimento aqui não indica a existência de conteúdos internos numa consciência cognoscente; a presença em suas atividades de conhecimento, ao

⁴⁷ cf: Idem, *Ser e Tempo*, p.99.

⁴⁸ cf: Idem, *ibidem*, p.100.

⁴⁹ cf: Idem, *Nietzsche II*, p.118 e Idem, Origem da obra de arte, in: *Caminhos de Floresta*, p.29

perceber, manter, reter, sempre permanece fora, no mundo, junto aos entes; esse conhecimento constitui seu ser-no-mundo. Do mesmo modo, o fato de a presença se esquecer, se enganar e errar, não significa que algo se perdeu na memória interior, trata-se de uma modificação do ser-em, do fenômeno ser-no-mundo.⁵⁰ Ou seja, de uma modificação de sua constituição enquanto ser-no-mundo, enquanto ser-em, modificação esta que origina-se do encontro da presença junto aos entes e com as outras presenças. A presença não precisa conceituar antecipadamente cada ente para, em seguida, lidar com eles, ela já sempre se relaciona com os entes no mundo a partir da pré-compreensão de ser. A pré-compreensão diz respeito à compreensão mediana de ser na qual a presença sempre se move na sua cotidianidade, em suas ocupações com os entes e na preocupação com as outras presenças.

Como ser-no-mundo, a presença é essencialmente ocupação e, por conseguinte, é a partir de mundo e de suas ocupações que ela, “a princípio e na maioria das vezes”, se compreende. Trata-se da sua compreensão mediana, que leva a presença a compreender-se no modo mais evidente de ser, isto é, como um eu, um sujeito que se relaciona de dentro para fora com o mundo, tendo este como algo exterior, nos moldes da relação sujeito/objeto. Ontologicamente esse eu diz ser como ser-no-mundo; jamais a presença se dá sem mundo, mesmo que esteja sozinha com seus pensamentos; ela é constituída por mundo, entendido como significância. Nesse sentido, mundo não é um ente, nem a totalidade dos entes. Mundo dá-se a partir de uma rede referencial estabelecida através dos entes enquanto utensílios, ou seja, como ser para, já que seu ser não se dá isoladamente, mas em uma conjuntura, a qual se dá em função de presença, que encontra-se essencialmente referida a mundo. Mundo se constitui, assim, em seu ser como significância, diz a mundanidade de mundo, a qual constitui a presença enquanto ser-no-mundo. Dessa maneira, “o homem não ‘é’ no sentido de ser e, além disso, ter uma relação com o mundo, o qual por vezes lhe viesse a ser acrescentado.”⁵¹ Isso significa que a constituição ser-no-mundo não se dá porque a presença existe antes e posteriormente se depara com os entes no mundo. Ela se depara com os entes, sendo tocada e interpelada por mundo, na medida em que existe essencialmente como compreensão e disposição, possibilitando, assim, que os entes venham ao seu encontro, que eles se mostrem dentro de um mundo, que entrem em uma significância. Os entes destituídos de mundo jamais podem tocar-se, pois não são no modo da compreensão e da disposição; tal evento só pode acontecer com a presença, na medida em que, com o seu ser, mundo já se abriu. É nesse sentido que,

⁵⁰ cf: Idem, *Ser e Tempo*, p.109.

⁵¹ Idem, *ibidem*, p.103.

enquanto ser-no-mundo, a presença encontra-se desde sempre junto aos entes em um mundo e com as outras presenças, em suas ocupações cotidianas, na familiaridade com mundo. “Desde sempre” significa aqui que presença e mundo se dão numa mútua eclosão, não existe presença sem mundo nem mundo sem presença. Portanto, ela sempre se encontra ocupada e sendo tomada por mundo; e isso porque ocupação não diz respeito apenas a estar ocupado manualmente com algo, mas a todo pensar, planejar, questionar, reter, esquecer, considerar. Todos esses são modos de ocupação, assim como os modos deficientes de ocupação, tais como, omitir, descuidar, renunciar, descansar.⁵² Nessa perspectiva, o termo presença ganha maior expressividade, já que o “ ‘pre’ da presença remete ao ‘aqui’ e ‘lá’. O ‘aqui’ de um ‘eu-aqui’ sempre se compreende a partir de um ‘lá’ à mão, no sentido de um ser que se distancia e se direciona numa ocupação.”⁵³ Esse “lá” e “aqui” não dizem respeito a um lugar no sentido espacial de extensão, mas ao caráter ontológico espacializante da presença, que existe como ser que se distancia e se direciona com relação aos entes que lhe vêm ao encontro dentro do mundo em suas ocupações, ocupações a partir das quais ela se compreende em seu ser. A presença se dá enquanto espacialidade, na medida em que seu ser é abertura compreensiva e, como tal, pode relacionar-se consigo mesma e com mundo. Enquanto abertura a ser, a presença sempre ek-siste numa ocupação com as coisas, bem como consigo mesma e com as outras presenças no modo da preocupação. Contudo, como já dito, devido ao seu caráter ôntico e ontológico, a compreensão ontológica de seu ser lhe é mais distante, de modo que a presença a princípio, não se compreende como ser-no-mundo. A compreensão que tem de si é a que se mostra mais evidente, ou seja, como um eu, um sujeito que se relaciona com o mundo como algo exterior. Trata-se, pois, da compreensão ôntica, mediana e pré-ontológica da presença em sua cotidianidade. Acontece que esse “eu”, ao qual a presença se refere em sua cotidianidade, pode se revelar ontologicamente como não sendo ela mesma. Apesar de sempre acontecer ontologicamente como um si mesmo, ônticamente nem sempre este si se desvela como um si mesmo propriamente em sua cotidianidade.

⁵² cf: Idem, *ibidem*, p.103.

⁵³ Idem, *ibidem*, p.191.

I.3 Cotidianidade e si-mesmo

A análise do si-mesmo, que responde à pergunta quem da presença parte da interpretação ontológica da sua cotidianidade, isto é, da sua existência ôntica. A análise ontológica do fenômeno da presença na cotidianidade revela o modo de ser em que ela se desvela em sua concreção existencial, ou seja, na sua existência fática, enquanto ser-lançado em um mundo como ser-no-mundo. Vimos que a estrutura ser-no-mundo possui três momentos constitutivos os quais não podem se dar separadamente uns dos outros, formando entre si uma unidade de co-pertencimento, são eles: mundo, ser-em (um mundo) e o quem da presença cotidiana. Essa tríplice visualização do fenômeno ser-no-mundo indica-nos logo que o fenômeno do quem, que responde pelo si mesmo, não se trata de um momento separado dessa estrutura; o si-mesmo não se encontra em uma instância individual destacada do ser-em e de mundo, na medida em que destacar um desses momentos já implica apontar os outros dois.

Ocorre que ontologicamente a presença é mais distante de si mesma, onticamente mais próxima e pré-ontologicamente não é estranha. Isso significa que ela sempre se compreende de algum modo, e, portanto, se dá como um ente capaz de autoreferir-se, de relacionar-se com seu próprio ser, enquanto ser-no-mundo. Entretanto, a presença, na maioria das vezes, não se compreende como um si-mesmo enquanto ser-no-mundo, compreende a si mesma no modo mais evidente de ser, ou seja, como um eu simplesmente dado, como um ente que ocorre dentro do mundo e que se relaciona com o mundo como um conjunto de entes também simplesmente dados, como intramundanos. A relação da presença com o mundo, na cotidianidade, dá-se a partir de sua compreensão ôntica e ontológica, onde ela na maioria das vezes se compreende como uma interioridade, uma subjetividade, que se relaciona com o mundo como algo que lhe é exterior, nos moldes da relação sujeito/objeto. Nessa condição, ela não se compreende ontologicamente como um si-mesmo enquanto ser-no-mundo. Na sua existência ôntica, tendo em vista o seu caráter ontológico de ser sempre meu, o ser da presença sempre se refere a si mesmo como “eu” e ao outro como “tu”. No entanto, esse eu da presença em seu caráter existencial, em sua cotidianidade, pode dar-se como não eu, como não sendo ele mesmo.

Do ponto de vista ôntico, sempre se pode dizer com razão que “eu”sou este ente. No entanto, a analítica ontológica que utiliza este tipo de afirmação deve fazê-lo com

reservas de princípio. O “eu” só pode ser entendido no sentido de uma *indicação formal* não constringente de algo que em cada contexto ontológico-fenomenal, pode talvez se revelar como o “seu contrário”. Nesse caso, o “não-eu” não diz, de forma alguma, um ente em sua essência desprovido de “eu”, mas indica um determinado modo de ser do próprio “eu” como, por exemplo, a perda de si mesmo.⁵⁴

O dizer “eu” onticamente da presença expressa sua condição ontológica de dar-se como um si-mesmo. Porque a presença, ontologicamente, existe como uma mesmidade, é que ela pode, onticamente, referir-se a si como um eu e ao outro como tu e ele. No entanto, o “eu”, enquanto uma indicação formal, deve apontar para o contexto relacional em que aquele que diz “eu” pode determinar-se enquanto ente, enquanto um “eu”. Os indicadores formais possuem, por assim dizer, o caráter de não trazerem consigo um conteúdo conceitual fechado que os ligue diretamente ao que conceituam, mas de nos conduzirem para a experiência daquilo que deve ser compreendido. Essa compreensão, contudo, não se refere a uma apropriação da realidade através de estruturas teóricas fechadas e dadas de modo externo; só podemos aceder ao indicado pelas indicações formais, se nos deixamos ser conduzidos ao contexto relacional em que algo pode se dar à compreensão. Sobre os indicadores formais Heidegger nos diz:

Eles são indicadores. Com isto, diz-se: o conteúdo significativo destes conceitos não tem em vista e não diz diretamente isto com o que se ligam. Ao contrário, ele dá apenas uma indicação, um aceno para o fato de que o que compreende é requisitado, por este contexto conceitual mesmo, a empreender uma transformação de si mesmo no ser-aí.⁵⁵

Os indicadores formais dizem respeito ao esforço de desobjetivação do ser. Em *Ser e Tempo*, o uso dos indicadores formais consiste no desafio de explicar fenomenologicamente a existência fática da presença sem transformá-la, sem objetivá-la teoricamente, o que deixaria escapar a experiência mesma de suas vivências.

A noção de “indícios formais” permite uma melhor compreensão da maneira como Heidegger lida com o método fenomenológico. O “indício formal” é concebido como uma preparação da explicação fenomenológica. Ele chama a atenção para os fenômenos da vida fática, de tal modo que, sem esse indício ou indicação prévia, não se teria acesso a esses fenômenos originários.⁵⁶

⁵⁴ Idem, *ibidem*, p.172.

⁵⁵ Idem, *Os conceitos fundamentais da metafísica*: mundo, finitude, solidão. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 340.

⁵⁶ HEBECHE, Luiz. Heidegger e os “indícios formais”. p.3. Disponível em: www.cfh.ufsc.br/~nim/hebeche1.pdf

A preocupação de Heidegger é aceder ao pré-teórico, alcançando, assim, o caráter fenomênico dos fenômenos, ou seja, o acontecer anterior a qualquer tematização, o desvelar-se do ente em seu ser no que é e como é, dentro de uma referencialidade, daí o recurso aos indicadores formais como uma espécie de instrumento para seu método fenomenológico. Dessa maneira, entendemos que Heidegger busca desobjetivar as palavras da metafísica, que na ânsia de certezas, universalização e generalizações, objetivaram o ser, encobrando, assim, o seu sentido, levando ao esquecimento do ser.

Nessa perspectiva, de acordo com o seu caráter de indicador formal, o “eu” da presença cotidiana só pode ser compreendido pela recondução ao contexto relacional em que ele encontra-se situado, para o como ele se desvela fenomenalmente em seu ser. Ocorre que o “eu” pode desvelar-se fenomenalmente como “não-eu”, que é um modo de ser “eu”. Isso acontece, na medida em que a presença, em sua cotidianidade, ao se tomar onticamente como um eu, o fenômeno ser-no-mundo que lhe constitui, embora experienciado pré-ontologicamente, permanece invisível devido a uma interpretação ontológica que passa por sobre o fenômeno do mundo. Diante desta perspectiva, se ontologicamente a presença não se compreende como um si-mesmo enquanto ser-no-mundo, mas como um eu simplesmente dado, fechado sobre si mesmo, onticamente esse eu também não se mostra na maior parte das vezes como ele mesmo, mas desvela-se como não-eu. A questão do quem da presença mostra-se, portanto, como um problema ôntico e ontológico. O revelar-se como não sendo seu próprio eu, contudo, não anula o caráter de ser sempre meu desse ente, significa um modo de ser em que a presença cotidiana, freqüentemente não se dá como ela própria em seu aspecto pessoal, mas encontra-se dispersa ou absorvida na impessoalidade, no nós. Tais considerações nos indicam que, de certa maneira, a evidência ôntica de que a presença é sempre minha desvia a problemática ontológica da questão do quem, de modo que o fio condutor para o esclarecimento do caráter do si mesmo não é tanto o fato de ser sempre meu. Ao contrário, ele se funda no fato de a essência da presença encontrar-se na existência. Isto porque, se a presença só se determina na sua existência fática, então só é ela mesma, seja de que modo for, existindo, isto é, no como ela se revela fenomenalmente em seu ser, “em cada contexto ontológico-fenomenal”. Nesse sentido, o “eu”, é dado como uma indicação formal.⁵⁷ O caráter de indicação formal do “eu” da presença nos conduz para a condição de ser deste ente

⁵⁷ O formal dos indicadores formais, não possui a significação da tradição filosófica que tende para a referência com o teórico, enquanto formas ou estruturas fechadas e externas ao objeto. Possui um sentido originário de apontar para o relacional. Tal é o caráter de palavras utilizadas na analítica existencial como: morte, decisão, mundo, eu, *Dasein*, entre outras.

que, enquanto abertura a ser, é apreendido segundo seus modos de ser, de acordo com o contexto fenomenal em que se encontra situado e no modo como se desvela. A presença dá-se em modos de ser, que se determinam fenomenalmente na sua existência fática, no sendo, a cada vez, em cada contexto em que se encontra junto aos entes e com as outras presenças no mundo. Temos, portanto, que o quem, como uma constituição essencial da presença, deve ser interpretado existencialmente, isto é, a pergunta sobre o si mesmo só pode ser esclarecida na demonstração fenomenal de um modo de ser desse ente na concreção da sua existência: “Todas as estruturas de ser da presença, e também o fenômeno que responde à pergunta quem, são modos de seu ser. Sua característica ontológica é ser um existencial”.⁵⁸ Vemos aí que o quem não se refere a um sujeito, dotado de um eu solipsista. O quem é um existencial, refere-se a um fenômeno consitutivo da presença ao lado do ser-em e de mundo, que estruturam o fenômeno ser-no-mundo, e, como tal, se dá como modos de ser. O quem não se trata de algo fixo, destacado e permanente, como um *subjectum* sobre o qual se inserem as vivências da presença; “[...] o *Dasein* não é um organismo, nem um ego que contém um fluxo de experiências privadas, mas uma modalidade de comportamento”.⁵⁹ A presença não se determina em seu ser a partir de uma substancialidade que lhe fundamenta, ela não se dá como um si-mesmo a partir de uma consciência, uma interioridade. Lembramos que Heidegger não nega a consciência e suas vivências, nem as experiências conscientes, o que ele nega é a consciência subjetiva como fundamento das significações, como instância que funda a abertura do ente homem ao mundo e a si mesmo. Ele nega a consciência como algo que funda os atos do ente homem a partir das representações. Não são as reflexões conscientes que guiam a princípio a presença em suas ações na vida cotidiana, tal como na filosofia cartesiana. Ao invés disso a presença acontece na maior parte das vezes imersa em suas ocupações, no seu dia-a-dia, sendo tomada por mundo, solicitada pelos entes, guiada pela pré-compreensão de ser.⁶⁰ É porque a presença se dá como abertura, disposta compreensivamente em mundo, sendo tocada por mundo, perpassada por mundo, que se torna possível algo como a consciência.

Retomando, então, o caráter do quem, vejamos que, se o si-mesmo se dá na existência fática da presença como modos de ser, é lá, em sua cotidianidade, que devemos mostrar como ele se dá fenomenalmente. Na cotidianidade, a presença compreende seu si-mesmo como um eu,

⁵⁸ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, p.169.

⁵⁹ DREYFUS, Hubert L. *Ser-en-el-mundo: Comentários a la division I de Ser y Tiempo* de Martin Heidegger. Santiago de Chile, 1996, p.177.

⁶⁰ cf: Idem, *ibidem*, p. 163.

que na maior parte das vezes não é próprio, pois se encontra perdido de si mesmo no impessoal, modo como a presença se abre mais freqüentemente na cotidianidade. Perguntamos, então, qual é o caráter do impessoal? Como o si mesmo se desvela, na maior parte das vezes, no cotidiano da presença? Qual a determinação essencial da cotidianidade?

Para respondermos tais questões, partiremos do caráter essencial do ser da presença como ocupação. Enquanto tal, a presença encontra-se desde sempre lançada em um mundo, na cotidianidade, junto aos entes intramundanos ocupada em suas atividades, com o que se interessa em sua facticidade, isto é, na concreção de sua existência. Ocorre que, em suas ocupações com os entes que lhe vêm ao encontro no mundo, estão também outras presenças, que de algum modo também se ocupam com os entes e compartilham mundo com ela. Os outros vêm ao encontro da presença a partir do mundo compartilhado, quer seja no trabalho ou nos seus afazeres cotidianos, e até mesmo quando a presença se encontra onticamente sozinha. Isto porque o ser-com é constitutivo do ser da presença, trata-se de um existencial. A co-presença dos outros diz respeito ao fato de, em suas ocupações com os entes, o contexto significativo que se estabelece, ser sempre em função da presença. Os entes intramundanos, ao virem ao encontro da presença, já se encontram sempre em uma significabilidade, em uma conjuntura, isto é, junto com outros entes, aos quais se referenciam em seu ser, a partir de um contexto significativo, o qual sempre se dá em função da presença. Enquanto ser-no-mundo, a presença encontra-se sempre junto aos entes em suas ocupações, ser-junto é uma determinação ontológica da presença. Nesse sentido, mundo em sua mundanidade, isto é, enquanto significância, comporta tanto os entes intramundanos quanto a co-presença dos outros, de maneira que o ser-junto e ser-com constituem a mundanidade de mundo, e, como tal a presença enquanto ser-no-mundo. Assim, enquanto ocupação, a presença é essencialmente ser-junto e ser-com e, nessa medida, sempre se compreende imediatamente e na maioria das vezes a partir do que se ocupa em seu mundo circundante, mundo mais próximo e familiar. Da mesma maneira a presença compreende o outro a partir de suas ocupações. Os outros vêm ao encontro da presença nas mais diversas circunstâncias a partir das suas ocupações no mundo. Entretanto, a maneira como os outros vêm ao encontro da presença difere dos entes intramundanos, tendo em vista que os outros não vêm ao encontro da presença como uma coisa simplesmente dada, ou como utensílio, mas junto ao que se ocupa, em seu ser-no-mundo, como ente que tem também o caráter de presença, no modo da preocupação. Nesse sentido, assim como, enquanto compreensão de ser, a presença sempre se compreende de algum modo como ser-com, a compreensão do outro sempre já se abriu de

uma certa maneira para a presença. Enquanto ser-com, a compreensão que tem dos outros se dá, em certa medida, a partir de seu próprio ser. Porém, o essencial na co-presença dos outros e de si mesma é que, enquanto ser-com, os outros determinam também o ser da presença como ser-no-mundo. Isso significa que o mundo, enquanto rede de significações que se estabelece nas ocupações e que constitui o ser da presença, comporta não apenas os entes intramundanos como as outras presenças. O “mundo” da presença, enquanto que lhe constitui, é sempre mundo compartilhado, mas é de certa maneira diferente para cada um. O ser é a cada vez meu diz que cada presença existe em seus modos de ser, de acordo com a sua constituição ser-no-mundo, isto é, com a sua rede de significações, estabelecidas enquanto ser-junto e ser-com, que se determina a cada contexto e com diferentes presenças em sua própria temporalidade e historicidade. No entanto, a presença não compartilha mundo com os outros como um sujeito isolado que se relaciona com outros sujeitos ou com um conjunto de sujeitos.

Os “outros” não significam todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, *não* se consegue propriamente diferenciar, são aqueles entre os quais também se está. Esse estar também com os outros não possui o caráter ontológico de um ser simplesmente dado “em conjunto” dentro de um mundo. O “com” é uma determinação da presença. O “também” significa igualdade no ser enquanto ser-no-mundo que se ocupa dentro de uma circunvisão. “Com” e “também” devem ser entendidos *existencialmente* e não categorialmente. À base desse ser-no-mundo *determinado* pelo com, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros. O mundo da presença é *mundo compartilhado*. O ser-em é *ser-com* os outros.⁶¹

O ser-com os outros é uma determinação ontológica da presença, a co-presença dos outros lhe constitui enquanto ser-no-mundo. Ela não diz respeito ao fato de onticamente estar na companhia de um outro, ou de muitos outros. É por isso que, mesmo estando sozinha, a presença, enquanto ocupação, é ser-com; até porque ocupação, como já foi dito, não significa apenas ocupar-se de algo manualmente. Todo comportamento da presença é ocupação, mesmo longe dos outros e sem nada fazer, entregue aos seus pensamentos, a presença encontra-se ocupada e é ser-com, pois mesmo ao ocupar-se consigo mesma em suas reflexões, estas sempre referem-se a determinadas circunstâncias em que a presença se encontra e que envolve outras presenças. Até mesmo descansando, deixando de fazer, esquecendo de fazer, ela é ocupação, pois estes são modos deficientes de ocupação. Do mesmo modo, quando o outro não está ou não é percebido, lhe é indiferente, a presença é ser-com; o estar só é um modo deficiente de ser-com, pois “somente *num* ser-com e *para* um ser-com, é que o outro

⁶¹ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, p.174-175.

pode *faltar*”.⁶² Isto significa que, somente porque ontologicamente a presença se dá como ser-com, é que onticamente pode perceber-se só ou na presença de outros. O existir ontologicamente como ser-com torna possível a abertura da co-presença dos outros para a presença dentro do mundo. A abertura dos outros, assim como a abertura dos entes intramundanos, perfaz a significância de mundo, ou seja, a mundanidade de mundo que constitui o ser da presença. Enquanto ser-com, a presença, em seu caráter ontológico, existe em virtude de si mesma e dos outros, mesmo que, em sua cotidianidade, ela, na maior parte das vezes, se preocupe com os outros nos modos da indiferença, da estranheza e do não se importar, quando se encontra em meio aos outros sem ter a ver com eles. De qualquer maneira, esses são também modos da preocupação e, portanto, da co-presença dos outros: “O ser por um outro, contra o outro, sem os outros, o passar ao lado um do outro, o não sentir-se tocado pelos outros são modos possíveis da preocupação.”⁶³ Estes modos deficientes da preocupação, em que a presença se encontra na maior parte das vezes, caracterizam a convivência cotidiana e mediana entre as presenças. Nessa convivência cotidiana, estando entre os outros, em suas ocupações, a presença sempre trata de estabelecer uma diferença para com o outro; quer seja simplesmente para nivelar a diferença, ou para, estando aquém, alcançar-lhe de alguma maneira, quer seja para subjugar-lo, mesmo sem se dar conta.⁶⁴ Buscar estabelecer esta diferença diz respeito ao caráter de afastamento da presença enquanto ser espacial, que abre espaços ao se relacionar com os entes e com as outras presenças na convivência. Nessa perspectiva, enquanto ser-com, a presença encontra-se sempre de alguma maneira sofrendo a influência ou influenciando os outros, o que faz com que seu ser permaneça, assim, sob a “tutela” dos outros, isto é, sujeita aos outros. “Não é ela mesma que é, os outros lhe tomam o ser”.⁶⁵ É, portanto, nesse arbítrio dos outros, em que a presença se perde de seu si mesmo propriamente e se dispersa no modo de ser dos outros, que se determina o impessoal. Ser, sob o modo de ser dos outros caracteriza o “eu” como “não-eu”, ou seja, o “eu” se determina no modo de ser do “nós”, o impessoal. O impessoal diz respeito aos outros que, no entanto, não são nenhum outro determinado especificamente, qualquer um outro pode representá-lo. O impessoal dispõe da presença exercendo um domínio sobre o seu ser, sem que esta se dê conta. Acontece dela referir-se às outras presenças como “os outros”, o que na verdade tem um sentido de encobrir que ela também pertence a eles, que estão co-presentes na sua convivência cotidiana. Nessa convivência de uns com os outros, a presença

⁶² Idem, *ibidem*, p.177.

⁶³ Idem, *ibidem*, p.178.

⁶⁴ cf: Idem, *ibidem*, p.183.

⁶⁵ Idem, *ibidem*, p.183.

se dispersa em seu ser, sendo absorvida pelo modo de ser dos “outros”, determinando, assim, o quem da presença cotidiana como um nós, o neutro do impessoal, ou a gente. Cabe ressaltarmos que o impessoal não se determina como a soma das presenças. Ao contrário, ele implica um modo de ser que todos são na cotidianidade, de modo a não distinguir-se uns dos outros. Deste modo, estabelece-se a medianidade, desaparecendo qualquer possibilidade de diferença e autenticidade.

Assim, nos divertimos e entretemos como impessoalmente se faz; lemos, vemos e julgamos sobre a literatura e a arte como impessoalmente se vê e julga; também nos retiramos das “grandes multidões” como impessoalmente se retira; achamos “revoltante” o que impessoalmente se considera revoltante.⁶⁶

Essa é a maneira como age a ditadura do impessoal que neutraliza e imerge cada um no modo de ser do nós, de tal maneira que impossibilita a sua constatação. O impessoal estabelece o que é conveniente ou não, o que tem ou não valor, o que se deve ou não ousar, fazendo com que tudo que possa parecer originário seja sucumbido e nivelado como algo trivial e já conhecido.⁶⁷ É esse caráter de afastamento, da medianidade e nivelamento, que constitui o público que rege, “de início e na maioria das vezes”, todo o comportar-se e o interpretar-se da presença bem como sua compreensão de mundo. O impessoal, dessa maneira, responde por todos e por ninguém, de modo a retirar inclusive a responsabilidade de cada presença sobre seu ser. Ele retira da presença o encargo de seu próprio ser, ela encontra-se como impessoal num desencargo de si mesma, na medida em que se apóia impessoalmente no que é estabelecido pelo público. No impessoal, “todo mundo é outro e ninguém é si mesmo”.⁶⁸ É o impessoal, que responde à pergunta pelo quem da presença na cotidianidade. Todas essas características ontológicas da convivência, isto é, a medianidade, o nivelamento, o público e o desencargo de ser, respondem pela consistência da presença cotidiana. Consistência aí diz respeito não à constância de algo simplesmente dado, mas a um modo de ser da presença enquanto ser-com, isto é, ao modo em que seu ser se sustenta nessa dispersão, onde não é propriamente si mesma. “O impessoal é o modo da consistência do não si-mesmo e da impropriedade”.⁶⁹ Não ser si mesmo e impropriedade, contudo, não quer dizer um modo inferior de ser da presença, o impessoal é um existencial, e, portanto, pertence à constituição da presença. Digamos que o impessoal é um modo impróprio, na medida em que a presença não é ela mesma no sentido de ter tomado a cargo seu próprio ser, não se compreender em

⁶⁶ Idem, *ibidem*, p.184.

⁶⁷ cf: Idem, *ibidem*, p.184.

⁶⁸ Idem, *ibidem*, p.185.

⁶⁹ Idem *ibidem*, p.185.

suas próprias possibilidades como ser-no-mundo, pois se encontra sob o domínio do público, e é a partir das interpretações públicas que se compreende e projeta suas possibilidades. Contudo, esse ser impróprio é ao mesmo tempo “próprio”, já que a presença é sempre uma possibilidade própria, isto é, dela mesma, e é “próprio” da presença no cotidiano esse modo de ser, perdida no impessoal, ou seja, é um modo legítimo de ser, pois o impessoal é um existencial, e como tal, é constitutivo de seu ser. Se pudéssemos assim dizer, ser impróprio é um modo que lhe é “inerente”, é como ela se desvela na maior parte das vezes em sua existência fática, no seu ser e estar lançada.

A presença só pode perder-se ou ainda não se ter ganho porque, segundo seu modo de ser, ela é uma possibilidade *própria*, ou seja, é chamada a apropriar-se de si mesma. Os dois modos de ser *propriedade* e *impropriedade* – ambos os termos foram escolhidos em seu sentido rigorosamente literal – fundam-se em a presença determinar-se pelo caráter de ser sempre minha.⁷⁰

No impessoal, estando nessa dispersão no nós, como impessoalmente si-mesma, a presença precisa ainda encontrar a si mesma, apreender-se propriamente, isto é, em seu próprio ser. Sob o domínio do público, o impessoal obscurece a compreensão autêntica da presença, ou seja, de seu próprio si-mesmo e de seu mundo, enquanto ser-no-mundo. Contudo perguntamos: como se comporta o ser da presença em sua existencialidade, quando ela se detém no impessoal? Como se determina essencialmente a presença na cotidianidade? Enquanto ser-no-mundo, ela encontra-se desde sempre lançada em mundo, junto aos entes e com as outras presenças em suas ocupações. O que significa que, enquanto ek-sistência, ela se encontra desde sempre decaída em mundo, empenhada na convivência de uns com os outros, o que desvela um modo fundamental de ser da cotidianidade que Heidegger denomina de decadência. O ser junto e a convivência em mundo possuem, freqüentemente, o caráter da dispersão no impessoal e na publicidade, de modo que, decaída em mundo a presença na maior parte das vezes encontra-se decaída de seu si-mesmo propriamente, ele se encontra oculto, encoberto pelo impessoal. O caráter de dispersão do impessoal, que caracteriza a impropriedade da presença, não significa que ela tenha eliminado o seu próprio ser, este que é sempre dela mesma; ele é antes um modo de ser da presença decaída na cotidianidade.

Impróprio e não próprio não significam, de forma alguma, “propriamente não”, no sentido de a presença 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. Não ser ele mesmo é uma possibilidade

⁷⁰

Idem, *ibidem*, p.86.

positiva dos entes que se empenham essencialmente nas ocupações de mundo. Deve-se conceber esse *não ser* como o modo mais próximo de ser da presença, o modo em que, na maioria das vezes, ela se mantém.⁷¹

O decair em mundo não significa que a presença se dê como algo simplesmente dado e que decaia em mundo como algo ôntico. A decadência é um existencial e, como tal, refere-se ao caráter ontológico da presença, de maneira que, ao decair em mundo, a presença decai em seu mundo de significações, que em si mesmo lhe constitui. A decadência também não significa decair de algo como um estado de ser melhor, uma instância superior. Ela refere-se ao modo em que a presença encontra-se lançada em mundo, envolvida em suas ocupações e na convivência cotidiana, freqüentemente dispersa na impessoalidade. A decadência revela um modo existencial de ser-no-mundo, isto é, o modo como o ser-no-mundo se abre em sua existencialidade na cotinianidade, enquanto ser lançado em mundo, junto aos entes e com as outras presenças. Essa condição diz respeito ao modo como os existenciais que promovem a abertura da presença a mundo se comportam na cotidianidade, quando a presença se detém no impessoal, ou seja, ao modo como ela compreende, se dispõe e se comunica pela fala, na sua cotidianidade, empenhada na convivência e dispersa na impessoalidade.

Na decadência prevalece o modo da falação, da curiosidade e da ambigüidade. O nexó ontológico entre eles determina o modo de ser da presença cotidiana na decadência. Cabe esclarecer que o termo falação não possui em Heidegger nenhum conteúdo pejorativo, expressa uma conotação de excesso, superficialidade e descompromisso com o que se fala.⁷² Enquanto constitutiva do modo de ser da presença em sua concreção existenciária, a falação não se caracteriza como algo simplesmente dado, mas revela um modo de ser do compreender e de se dispor da presença em mundo, no qual ela se mantém na superficialidade do que ouviu dizer, sem se preocupar com o referencial da fala, isto é, do que se fala. A falação se alimenta da compreensão mediana da presença, onde sempre se compreende o que se fala sem se preocupar em se apropriar previamente do que se fala, caracterizando assim uma troca de informações sem solidez. Nesse modo, a presença só se interessa em repetir e passar adiante o que se fala. Não há o interesse em se buscar o ser do que se fala, de modo que as coisas são compreendidas a partir de como, impessoalmente, delas se fala. A falação, além de se propagar pela repetição oral, também se alimenta da escrita, onde a compreensão mediana do leitor não consegue distinguir o que é autêntico da mera repetição, e também não quer saber

⁷¹ Idem, *ibidem*, p.241.

⁷² Cf: SCHUBACK, M.S.C. Edição revisada de *Ser e Tempo*, Notas Explicativas (N.57).

desta distinção, já que necessita da pretensão de tudo compreender, para garantir, assim, sua familiaridade com o mundo. Dessa maneira, a fala, enquanto uma constituição essencial da presença responsável pela sua abertura, traz consigo esta possibilidade de se transformar em falação, em fechamento da presença cotidiana, tendo em vista que não se preocupa em buscar os fundamentos do que se fala, retendo, assim, a presença na interpretação pública e mediana do impessoal. A falação, que impera na interpretação pública e que domina o ser da presença cotidiana, decide, além do seu modo de compreensão, o modo em que ela é tocada por mundo, ou seja, suas possibilidades de humor, o como se é e está, determinando também a sua disposição enquanto ser-no-mundo. Essa falta de solidez e a superficialidade da falação desenraiza a presença de si mesma, de seu modo próprio de ser, impedindo que ela estabeleça uma relação autêntica com o mundo, com os outros e consigo mesma. A falação da convivência cotidiana é, por sua vez, alimentada pela curiosidade de tudo saber e da busca incessante da novidade. Nessa curiosidade, porém, não se trata do empenho na busca de um conhecimento, de um demorar-se na apreensão de algo, mas de abandonar-se ao mundo através de uma incessante impermanência junto ao que se ocupa no mundo circundante. A curiosidade mantém a presença numa dispersão que a leva ao desamparo do estar em toda parte e ao mesmo tempo em nenhuma, já que não se detém em parte alguma devido à corrida por novidades. Esse comportamento desenraiza a presença de si mesma e de seu ser-no-mundo, ela fica perdida “por aí”, embrenhada em suas ocupações, a mercê das interpretações públicas. A falação e a curiosidade arrastam-se e alimentam-se mutuamente: “A curiosidade, que nada perde, e a falação, que tudo compreende, dão à presença, que assim existe, a garantia de ‘uma vida cheia de vida’, pretensamente autêntica”.⁷³ Por sua vez, a falação e a curiosidade determinam a ambigüidade, na medida em que, enredada na falação do que se ouviu dizer e na pretensão de tudo já ter compreendido da curiosidade, a presença não consegue mais distinguir o que realmente compreendeu autenticamente ou não, ela fica na ambigüidade em tomar uma coisa por outra. Na ambigüidade, todos parecem ter compreendido e discutido o que ocorre através do que se ouviu dizer. Nessa perspectiva, o movimento decadente do impessoal envolve superficialidade e falta de solidez, o que leva a presença à corrida desenfreada pelo sempre novo. Dessa maneira, a ambigüidade permeia as interpretações públicas, alimentada pela falação e pela curiosidade, impedindo a presença de compreender as suas possibilidades próprias, de voltar-se para seu si mesmo propriamente, de modo a mantê-la dispersa por aí, na impessoalidade. Essa certeza de tudo saber e nada perder da presença

⁷³ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, p.237.

cotidiana faz com que ela se sinta tranqüila na familiaridade com seu mundo, lhe dá a impressão de que “tudo está em ordem”. Entretanto, essa tranqüilidade, como se poderia talvez esperar, não faz com que a presença diminua sua impermanência junto às coisas. Ao contrário, a tranqüilidade aumenta o embrenhar-se impessoalmente junto a mundo, o que encobre mais ainda seu próprio ser, levando a presença à alienação. Esta, por sua vez, não subtrai a presença de si mesma, enquanto ontologicamente sempre minha, mas fragmenta a compreensão que ela tem de si de modo a deixá-la como que à deriva, vulnerável às inúmeras possibilidades de interpretação. Isso faz com que a presença, onticamente, se feche às suas possibilidades próprias e se aprisione em sua impropriedade. Na falação, curiosidade e ambigüidade, a presença prepara para si mesma a tentação de, constantemente, decair de si mesma para si mesma, nessa superficialidade e dispersão, caracterizando o fenômeno da precipitação. A precipitação caracteriza-se pelo arrancar contínuo da propriedade da presença, na medida em que, nesse modo, ela se lança incessantemente num turbilhão que a mantém presa no impessoal. Se pudéssemos assim dizer, é como se ela permanecesse decaída em mundo, num movimento contínuo, presa no campo gravitacional da impessoalidade, que é alimentada pela falação, curiosidade e ambigüidade.

O modo em que a precipitação se movimenta para e, na falta de solidez do ser impróprio, no impessoal, arranca constantemente o compreender do projeto de possibilidades próprias, lançando-o numa pretensão tranquilizadora de possuir ou alcançar tudo. Esse arrancar contínuo da propriedade, sempre dissimulado e junto com o lançamento no impessoal, caracterizam a mobilidade da decadência como turbilhão.⁷⁴

Vejamos que todos esses caracteres do fenômeno da decadência, tais como a impermanência, a dispersão, o em toda parte e em parte alguma, a precipitação e o turbilhão, referem-se a movimento, a oscilação. Esses modos de ser que se revelam, freqüentemente, na cotidianidade da presença, lançada em mundo, conferem à decadência o caráter de existencial responsável pela mobilidade da presença em seu ser. A decadência responde por esse movimento contínuo da presença, em sua facticidade, pelo seu ser e estar sempre em jogo em suas possibilidades. “A decadência é um conceito ontológico de movimento”⁷⁵, é o existencial que responde pelo jogo de possibilidades de ser da presença, que podem se dar de modo próprio ou impróprio, que se fundam no modo como se dá sua compreensão e disposição em mundo. Enquanto existência, como ser e estar sempre lançada para fora, a presença não pode sair desse

⁷⁴ Idem, *ibidem*, p.244.

⁷⁵ Idem, *ibidem*, p.245.

movimento, ela é esse movimento, seu ser é possibilidade de ser, é poder-ser. Desse modo, a existência própria não se dá fora, destacada do fenômeno da decadência.

A presença 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 paire por sobre a decadência do cotidiano. Em sua estrutura existencial, ela é apenas uma apreensão modificada da cotidianidade.⁷⁶

A decadência refere-se, portanto, ao decair em mundo como poder-ser da presença, enquanto ek-sistência. Daí Heidegger nos dizer que a existência própria não paira por sobre a decadência. Portanto, em sua existência, a presença nunca está acima, abaixo ou separada da decadência, ela está sempre decaída em mundo, como ser-lançado, junto aos entes e com as outras presenças, nesse movimento incessante de ser como possibilidades de ser, próprias ou impróprias. A decadência, como o existencial que responde pela mobilidade do ser da presença, determina tanto a sua existencialidade quanto a facticidade. Isto significa que a decadência diz respeito tanto ao movimento cotidiano da compreensão, da disposição e da fala da presença no jogo de propriedade e impropriedade, quanto ao seu movimento do ser e estar-lançado em mundo. Isto porque o ser lançado não se determina de uma vez por todas, não se refere a algo dado de uma vez por todas e acabado, pois a presença é um sendo, o ser e estar lançado encontra-se sempre em movimento, porque “pertence à facticidade da presença ter de permanecer em lance enquanto for o que é...”⁷⁷ Isso significa que a presença se determina numa possibilidade já sempre se projetando para outras, enquanto ek-sistência, sempre fora, decaída de si em mundo, enquanto ser-no-mundo. Contudo, esse sempre fora de si, decaída de si da presença não significa que ela tenha estado em si. Como já dissemos, o ek-sistir, o ser e estar sempre fora, em jogo na sua existencialidade, é ao mesmo tempo in-sistir para si e para mundo, já que seu ser é ser-no-mundo. Portanto, mesmo decaída de si, como ek-sistência, e, na maioria das vezes, perdida no impessoal, ontologicamente seu ser é e está sempre em jogo em sua existencialidade, ou seja, no seu modo de compreender e dispor-se em mundo.

A decadência no mundo só constituirá porém, numa “prova” fenomenal contra a existencialidade da presença, caso se admita a presença como um eu-sujeito isolado, como um si-mesmo pontual, do qual ela parte e se move. Nesse caso, o mundo seria um objeto. A decadência no mundo sofreria assim uma transformação em sua

⁷⁶ Idem, *ibidem*, p.245.

⁷⁷ Idem, *ibidem*, p.244.

interpretação ontológica, tornando-se algo simplesmente dado nos moldes de um ente intramundano.⁷⁸

O ser-no-mundo não se constitui estruturalmente em armações rígidas, ele sofre modificações, e a decadência é o existencial responsável pela mobilidade do ser da presença. Dessa maneira, apesar de, na maior parte das vezes, em sua cotidianidade, encontrar-se fechada onticamente ao seu si mesmo propriamente, na opacidade da impessoalidade, a presença ontologicamente é abertura, e seu ser encontra-se sempre em jogo, de modo que ela tem também a possibilidade de um modo próprio de ser. Quando a presença abre para si mesma seu próprio ser, eliminam-se as obstruções, os encobrimentos e obscurecimentos resultantes da falação, da curiosidade da ambigüidade e desse dispersar-se contínuo de si mesma no turbilhão da decadência. Com isso, eliminam-se as distorções em que ela se tranca contra si mesma, e ela se torna transparente a si mesma em seu próprio ser, isto é, compreende-se no sentido de uma visão de conjunto de seus momentos constitutivos enquanto ser-no-mundo, se apropriando de seu si mesmo, que na maior parte das vezes permanece oculto, encoberto pelo impessoal. Cabe esclarecer que, do mesmo modo que a existência própria da presença não se dá acima da decadência, mas a partir de uma modificação da sua compreensão de si mesma e de mundo, a presença em seu si-mesmo propriamente também não se separa do impessoal. O ser próprio se desvela como uma modificação do existencial do impessoal, que se reflete no caráter existenciário da presença, em sua concretude em mundo “O ser do que é propriamente si-mesmo não repousa num estado excepcional do sujeito que se separou do impessoal. Ele é uma modificação existenciária do impessoal como existencial constitutivo”.⁷⁹ Como vemos, Heidegger não retira a possibilidade da concreção de um modo do si mesmo que seja próprio, autêntico nas relações da presença com o mundo. Ser próprio ou impróprio são modos de ser da presença que só podem se dar na existência, e, portanto, não podem se dar separadamente do mundo público e da convivência de uns com os outros. Isso pode ser comprovado numa passagem do § 26, quando Heidegger, ao tratar da co-presença dos outros e do ser-com cotidiano, nos fala de dois modos positivos da preocupação: uma que se dá no modo de ser impróprio e o outro no modo de ser propriamente da presença. Tratam-se de dois modos positivos, pois tanto um quanto outro são modos legítimos de ser, não existindo uma superioridade em termos de valor entre eles. Mas, então, como eles se dão? Temos que ser como ocupação e preocupação são determinações ontológicas da presença enquanto cura que se fundam respectivamente no ser-junto e ser-com. A preocupação, portanto, é um caráter

⁷⁸ Idem, ibidem, p.244.

⁷⁹ Idem, ibidem, p.188.

ontológico da presença enquanto ser-no-mundo que diz respeito à sua relação com outras presenças. Em seu aspecto fático, a preocupação se refere à convivência entre as presenças na cotidianidade, relação esta que se dá, na maioria da vezes, no modo da indiferença, em não sentir-se tocado pelo outro, e que se estabelece geralmente ao empreenderem uma ocupação comum, em seu dia-a-dia, no trabalho, por exemplo, entre colegas. Essa convivência indiferente no impessoal leva a presença ao entendimento do outro de certa maneira como um simplesmente dado, como uma coisa entre outras com as quais se envolve nas ocupações. Essa convivência no empenhar-se na mesma coisa, numa mesma atividade, muitas vezes é perpassada pela desconfiança de uns em relação aos outros, o que pode levar a presença a “retirar o “cuidado” do outro e tomar-lhe o lugar nas ocupações, saltando para o seu lugar.”⁸⁰ Retirar o “cuidado” do outro entre aspas parece nos indicar que, ontologicamente, jamais a presença pode retirar o ser do outro enquanto ser-junto e ser-com, ocupando o seu lugar, já que o ser da presença é cada vez seu. Entretanto, onticamente, esse modo da preocupação baseada na desconfiança, que se dá geralmente quando as presenças se empenham na mesma coisa, pode se dar uma espécie de disputa, onde uma presença substitui a outra em seus afazeres, faz o que ela deveria fazer, tomando, assim, o seu lugar. O que leva a outra a se tornar dependente, sendo dominada, submetida, mesmo que não seja de modo explícito. Tal relacionamento revela um modo impróprio de ser da presença, baseado em uma compreensão do outro e de si mesmo como coisa, como algo que pode ser usado. Por outro lado, Heidegger nos indica a possibilidade de uma preocupação autêntica com o outro “que salta antecipando-se a ele em sua possibilidade existencial de ser, não para retirar o “cuidado” e sim para devolvê-lo como tal.”⁸¹ Esse modo da preocupação ocorre geralmente quando a presença em seu ser propriamente se empenha pela mesma coisa, com outras presenças, ou seja, na realização de um objetivo comum, não havendo, então, lugar pra desconfiança, mas um confiar em prol de uma realização favorável a todos. Tal circunstância possibilita a liberação do outro para ser e fazer o que deve fazer, digamos que deixa o outro ser não mais na perspectiva de uma coisa, mas de uma existência enquanto ser-no-mundo. “Essa preocupação que, em sua essência, diz respeito à cura propriamente dita, ou seja, à existência do outro e não a uma *coisa* de que se ocupa, ajuda o outro a tornar-se, *em* sua cura, transparente a si mesmo e *livre* para ela.”⁸² Trata-se de um modo de convivência em que a presença tem uma visão de seu próprio ser em seus momentos constitutivos enquanto ser-no-mundo, isto é,

⁸⁰ Idem, *ibidem*, p.178

⁸¹ Idem, *ibidem*, p.178-179.

⁸² Idem, *ibidem*, p.179.

torna-se transparente a si, e já não compreende o outro nem o seu ser na perspectiva de algo simplesmente dado, mas como ser-no-mundo. No dar-se conta de seu ser enquanto ser-no-mundo, a presença pode relacionar-se com o outro, na convivência em prol de algo em comum, liberando-o para seu ser si mesmo, junto aos entes e com as outras presenças. Verifica-se, então, uma “modificação existenciária do impessoal” a partir de uma modificação da compreensão imprópria para uma compreensão própria, refletindo num outro modo de ser da presença, não destacada da convivência de uns com os outros, mas sempre em mundo junto aos entes e com as outras presenças. Assim, o dar-se propriamente não retira a presença de seu convívio ou de suas ocupações junto ao mundo. “O ser em modo próprio, a “autenticidade” para o *Dasein* não consiste de todo numa relação a si que abstrairia do mundo, mas sim numa outra maneira de ser-no-mundo.”⁸³ Assim, o ser si-mesmo próprio ou impróprio não aponta para dois “sujeitos” diferentes, mas para dois modos de ser da mesma presença. Isso reflete o seu caráter de ser como possibilidade de ser. A presença existe sempre nesse jogo de propriedade e impropriedade, como abertura a ser, mas nunca separada do convívio com as outras presenças e do ser junto aos entes.

⁸³ DASTUR, F., *Heidegger e a questão do tempo*, p.75.

Capítulo II - O CARÁTER DE ABERTURA DA PRESENÇA

II.1 A abertura de presença e mundo

Em *Ser e Tempo*, temos a concepção do ser do homem como presença, isto é, como abertura a ser, a partir da unidade estrutural denominada ser-no-mundo. Enquanto ser-no-mundo, a presença já se encontra sempre em um mundo. Não como um ente qualquer entre os outros, na medida em que se dá como abertura compreensiva, e a mundanidade do mundo se apresenta, ontologicamente, como um de seus momentos constitutivos.

[...] o “já” é a partícula do desconcerto, da perplexidade, e ela quer dizer: mundo, a unidade-totalidade de sentido situação-circunstância, dá-se de modo *tão cedo*, que o homem (qualquer percepção-intuição) chega sempre *tarde demais* para poder surpreendê-lo no seu começo. E mais: o homem só é, só se dá, porque mundo, que é o lugar ou o horizonte do seu aparecer, a sua “condição de possibilidade” *sempre já se deu*.⁸⁴

O “já” em um mundo remete-nos ao entendimento de que tanto homem quanto mundo sempre já se deram no aberto da existência, da ek-sistência, isto é, já se abriram desde sempre um para o outro numa relação de co-pertença. Relação aí não significa algo que se instaure antes e se relacione posteriormente com um outro elemento que compõe a relação. Mundo e presença encontram-se como termos relacionados porque a relação já se abriu, quer dizer, mundo e presença já se deram, não como algo dicotômico, mas como uma espécie de mútua eclosão, na medida em que se constituem mutuamente. Ser-no-mundo diz ser-em, ou seja, um modo de ser e estar junto aos entes e com as outras presenças. Não significa, portanto, que a presença se dê antes e posteriormente estabeleça uma relação com o mundo, nos moldes de um sujeito que se auto-determina em seu ser para depois relacionar-se com o mundo, como se o sujeito fosse o portador da relação. Numa relação “não se pode perguntar pelo ‘portador’ do relacionamento, este porta-se por si só. Nisto está justamente seu aspecto maravilhoso”⁸⁵. Ao dizer que a presença já se encontra em um mundo, Heidegger instaura o vínculo entre presença e mundo, esse dar-se pré-conceitual, pré-teórico, anterior a um sujeito cognitivo, ou

⁸⁴ FOGEL, G. *Da solidão perfeita*: escritos filosóficos. Petrópolis: Vozes, 1998, p.134.

⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*, p.183.

a uma subjetividade solipsista. Nesse sentido, importa descrever como se dá essa abertura ontológica de presença e mundo, preconizada na constituição ser-no-mundo. A nossa perspectiva, nesse momento, é investigar o si mesmo da presença a partir dos nexos ontológicos entre presença e mundo, a partir do modo como eles se abrem mutuamente em uma relação de co-pertença. Pretendemos tratar da abertura da presença no horizonte de sua constituição ser-no-mundo, partindo, para tanto, da investigação do caráter existencial dessa abertura, do modo como ela se abre para mundo e de como mundo se abre para a presença e se dá como um de seus momentos constitutivos.

No capítulo anterior, apresentamos a crítica de Heidegger ao sujeito cartesiano, os caracteres da presença e o quem, o si mesmo da presença cotidiana, apresentando aí o modo como ela se abre na sua cotidianidade, na decadência como impessoalidade. Tendo descrito fenomenalmente os caracteres existenciais da presença na sua cotidianidade, trataremos agora do caráter existencial de sua abertura, do ser de seu “pre”, de como ela se dá originariamente enquanto abertura, quais os existenciais que a promovem e de que maneira realizam este papel.

Dissemos que a presença, enquanto abertura, se dá como ek-sistência, isto é, encontra-se sempre fora, aberta para mundo e para si mesma. Tal abertura, por sua vez, não se dá em função de algo exterior que a promova. A presença, enquanto ser-aí, é a sua própria abertura, ela é o seu pre. Mas o que significa ser a sua própria abertura? Como se dá a presença enquanto abertura? Ser como abertura significa que a presença não se dá nos moldes de uma configuração fixa como algo já constituído a priori. Ela não se configura em termos substanciais como algo que possui atributos. Seu caráter de abertura explica-se na medida em que, em sua existencialidade, o seu ser se dá a partir de caracteres ontológicos, que são os existenciais. Trata-se de estruturas descentradas, que possuem mobilidade e se dão como momentos estruturais, os quais não ocorrem separadamente, mas imbricados uns nos outros, determinando a cada vez os modos de ser da presença. O ser dessa abertura dá-se primordialmente através dos existenciais da compreensão, disposição e fala. Tanto a disposição quanto a compreensão são articulados pela fala, o que significa que esta se determina de maneira igualmente originária como um existencial. Essencialmente, a presença é compreensão de ser. Ocorre que toda compreensão se encontra afinada em uma disposição, termo este que é conhecido onticamente como humor, afinação ou tonalidade afetiva. Da mesma maneira, toda disposição possui a sua compreensão, mesmo que não evidenciada

explicitamente para a presença. Compreensão e disposição são as estruturas existenciais em que o ser da abertura da presença se sustenta, constituindo, assim, o ser do seu “pre”. Como dissemos, a presença, enquanto compreensão, sempre se encontra afinada num humor, mesmo que esses passem despercebidos. Mesmo quando ela se considera em um estado de humor indiferente na lida cotidiana, no desânimo ou mau humor, eles sempre perpassam o ser da presença. As afinações em um humor, dessa maneira, constituem ontologicamente o ser da presença, o que pode ser confirmado fenomenalmente pelas modificações de nossos humores, por suas transformações ou por sua deteriorização. Em todo comportamento da presença em suas ocupações, em todo ser e estar relacionado, ela sempre se encontra afinada em um humor. Contudo, é importante ressaltar que, assim como o compreender, enquanto existencial constitutivo, não deve ser confundido com um modo de conhecimento teórico, tematizado, a disposição, tendo em vista tratar-se também de um existencial, não pode ser confundida com um estado de alma ou com algo no âmbito do “irracional” que se contrapõe ao “racional”. Ao dizermos que a presença é essencialmente compreensão, estamos nos referindo a um compreender primordial, que tem o seu modo próprio de ser enquanto pré-compreensão. Trata-se de um modo de visão prévia, pré-teórica, e que abre a presença de imediato para si mesma e para mundo, enquanto ek-sistência. A disposição também não se trata de algo que podemos alcançar através de uma apreensão reflexiva, visto que as disposições de humor não se dão como algo que procuramos, ou que temos em nosso cotidiano o controle sobre elas. A disposição abre a presença para si mesma e para mundo, antes de qualquer conhecimento, e também independe de sua vontade. Sendo assim, a presença nunca se “assenhora”, nunca se dá conta de um humor sem humor ou no mesmo humor, mas a partir de um outro humor contrário. Trata-se de um existencial de fundamental importância na analítica existencial, dada a sua capacidade de abertura da presença. Ela abre a presença em seu “pre”, como o “que é e [comporta um] ter de ser”.⁸⁶ Tal condição revela o estar-lançado da presença em sua própria abertura, na facticidade de sua existência, como ente que existe e tem a responsabilidade sobre seu ser. Entretanto, essa abertura se dá na maior parte das vezes no modo da esquiva, que é o modo em que a presença se encontra cotidianamente lançada na decadência, fugindo de seu si-mesmo propriamente. Explicitamente, a presença encontra-se disposta para si mesma e para mundo, quando se abre para si mesma propriamente através da disposição fundamental da angústia, sobre a qual nos deteremos no próximo capítulo. No cotidiano, a abertura dispositiva da presença nem sempre se evidencia existencialmente de

⁸⁶ Idem. *Ser e Tempo.*, p.194.

modo explícito, mas geralmente de modo implícito, dado o seu caráter de dispersão na impessoalidade. De qualquer modo, mesmo implicitamente, enquanto disposição compreensiva, a presença sempre já se encontrou de alguma maneira disposta em uma afinação de humor. O humor revela “como alguém está e se torna”. É nesse “como alguém está” que a afinação do humor conduz o ser a presença para sua abertura, para o modo em que ela encontra-se tocada por mundo. Como alguém está, portanto, revela o como da abertura de seu “pre”. A abertura da presença pela disposição em um humor não quer dizer um estado interior e psíquico que “se exteriorizasse de forma enigmática, dando cor às coisas e pessoas.”⁸⁷ Segundo Dreyfus, a sensibilidade explicada pelo existencial da disposição é o que mais perigosamente se aproxima do cartesianismo, “especialmente quando se manifesta em estados de ânimo individuais,” na medida em que parecem assemelhar-se a “matizes subjetivos,” correndo o risco de sugerir um sujeito em um mundo privado, isolado do mundo público⁸⁸. Contudo, ele chama a atenção para o fato de os estados de ânimo individuais requerem a abertura do público. Daí Heidegger nos dizer que, ontologicamente, o humor não é algo interior e psíquico que se exterioriza “de forma enigmática”. Não se trata de algo que detenhamos alojado numa subjetividade e que não se sabe como de repente se instaura, vem à tona. Ao abrir-se em uma disposição de humor, a presença se abre em sua totalidade, isto é, abre, de modo igualmente originário, mundo, a co-presença e a existência, ou seja, o ser-no-mundo.

Os “sentidos” só podem ser “estimulados”, só é possível “ter sensibilidade para”, de maneira que o estimulante se mostre na afecção, porque, do ponto de vista ontológico, os sentidos pertencem a um ente que possui o modo de ser disposto no mundo. Por mais fortes que fossem algo como a pressão e resistência, coisas como afecção não ocorreriam se a resistência não se descobrisse de modo essencial, se o ser disposto no mundo já não estabelecesse um liame com um ente intramundano, trabalhado de modo privilegiado por humores. *Na disposição subsiste existencialmente um liame de abertura com o mundo, a partir do qual algo que toca pode vir ao encontro.*⁸⁹

As aspas colocadas por Heidegger, parecem nos dizer que a “sensibilidade para” diz respeito à nossa constituição de ser-no-mundo, não diz respeito a uma característica inerente ao ser de um eu isolado, a algo escondido numa interioridade que precise de estímulo para exteriorizar-se. A presença está sempre aberta, fora, disposta, sendo tocada por mundo. O abrir-se em um determinado humor dá-se em função do modo em que o ser-no-mundo se abre, de como se

⁸⁷ Idem, ibidem, p.196.

⁸⁸ Cf. DREYFUS, H. L. *Ser-en-el-mundo*, Comentários a la division I de *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger, p.188.

⁸⁹ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, p.197.

relaciona com mundo e de como se dá a afinação de presença e mundo. Dominique Janicaud defende a possibilidade de um tipo de subjetividade em Heidegger que seria descentrada, ex-centrada, que não se fecha sobre si mesma, referindo-se principalmente à sensibilidade: “Não existe sempre alguma coisa que escapa e se reserva por força do subjetivo? Desejamos a interioridade que aflora nas canções de Bach, as sonatas de Bethoven, os Sonetos a Orfeu.”⁹⁰ Ora, nem todos se emocionam com Bethoven ou Bach, há os que não suportam nem ouvi-los. Isso reforça nosso entendimento de que ter sensibilidade para, ontologicamente, está intrinsecamente ligado à constituição ser-no-mundo de cada presença. Diz respeito ao si-mesmo, mas não a um si mesmo como algo isolado em um sujeito, como uma interioridade que diga respeito a um princípio subjetivo de cada presença, mas ao si-mesmo como ser-no-mundo, como resultado de um ser-com e do mundo público compartilhado. O que Janicaud questiona e que também Michel Haar endossa, citando-o quanto a este questionamento,⁹¹ é que a negação em Heidegger de uma subjetividade é uma postura radical e reativa de *Ser e Tempo* contra a teoria metafísica, e contra a modernidade com respeito à subjetividade como lugar da racionalidade⁹². Que seja uma postura reativa! Todavia, isso não significa que Heidegger mantenha, neste tratado, algum tipo de subjetividade como uma interioridade, mesmo que descentrada e que aflore, isto é, se exteriorize por alguma solicitação oriunda de mundo. O ser da presença é ek-sistência, é exterioridade. Entendemos que, quanto à sensibilidade, primordialmente, não é o fato de que eu me dê como uma interioridade subjetiva que me emocio com Bach, mas antes, porque somos abertura disposta compreensivamente enquanto ser-no-mundo, porque somos constituídos pela mundanidade de mundo, enquanto ser-junto e ser-com, é que somos tocados ou não por determinado fenômeno. As vivências que dizem respeito à sensibilidade da presença em Heidegger se explicam primariamente pela constituição ser-no-mundo e pelos existenciais que estruturam o seu ser. O que “aflora” nos parece exprimir a intrínseca relação presença e mundo, relação esta que se dá não de forma simplesmente passiva ou ativa, mas no jogo de velamento e desvelamento que determinam os modos de ser da presença, a cada vez, a cada circunstância. O ser e estar emocionado em determinada situação diz respeito à minha disposição, ao humor que se abre como resultado da minha interação, de minha afinação com o mundo. O emocionar-se não sai de uma interioridade, de uma subjetividade, mas revela um modo de ser que se desvela de acordo com a minha constituição ser-no-mundo e da minha relação com

⁹⁰ JANICAUD, D. L' Analytique existentielle et la question de la subjectivité. In: COMETTI, Jean-Pierre (org). “Être et Temps” de Martin Heidegger. Marseille: SUD, 1989, p.57.

⁹¹ Cf: HAAR, M. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003, p.19.

⁹² Cf: JANICAUD, D L' *Analytique existentielle et la question de la subjectivité*, p.55-56.

mundo, naquele momento em que me determino em um modo de ser e estar envolvido, tomado, no caso, pelas canções de Bach. O que se desoculta a cada vez são modos de ser e estar em mundo que expressam a minha constituição ser-no-mundo. Por sua vez, o que se encontra oculto não significa que esteja encerrado em uma interioridade para a qualquer momento se exteriorizar, o oculto constitui o que se desoculta, não como o que estava por detrás, mas já constituindo o ser-no-mundo de cada presença em “seu” mundo sempre já compartilhado. E é justamente por se dar enquanto disposição compreensiva desde sempre lançada em mundo como ser-no-mundo, que a presença pode ser tocada por algo e compreender-se no “como” em que se abre, mesmo que não o faça geralmente de modo explícito. Quanto ao lugar da racionalidade, esta não se encontra, em Heidegger, numa subjetividade enquanto algo que subjaz, como uma consciência prévia, mas é derivada dos existenciais do ser-no-mundo. A presença reflete sobre algo quando se esse algo antes já se abriu junto com o seu ser numa totalidade significativa, ou seja, se mundo já se abriu para uma compreensão, sendo então possível a reapresentação desse algo numa reflexão.

Em Heidegger, temos, portanto, que, como fenômeno constitutivo do ser-no-mundo, a disposição não se trata de algo que advenha de um interior nem do exterior, mas abarca de modo igualmente originário a abertura de presença e mundo. Isso nos indica que o caráter fenomênico dos existenciais não se encontra sob o âmbito exclusivo de um agente “externo,” como causalidade, nem da autodeterminação de um sujeito. O encontrar-se afinado em um humor é algo que se precipita a partir do enredamento de presença e mundo, tendo em vista o seu caráter constitutivo como ser-no-mundo.

A disposição é tão pouco trabalhada pela reflexão que faz com que a presença se precipite para o “mundo” das ocupações numa dedicação e abandono irrefletidos. O humor se precipita. Ele não vem de “fora” nem de “dentro”. Cresce a partir de si mesmo como modo de ser-no-mundo.⁹³

Os estados de ânimo, os humores, irrompem na totalidade constitutiva ser-em-um-mundo como um modo de ser da presença. É pela disposição que a presença deixa e faz vir ao seu encontro os entes intramundanos, revelando, assim, o aspecto receptivo de seu modo de ser. Por meio do existencial da disposição, a presença pode ser tocada, solicitada, interpelada por mundo, sendo e estando em um mundo. A presença só pode ser atingida por algo intramundano, por uma ameaça, por exemplo, porque, como ser-em, se acha determinada

⁹³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p.196.

previamente de modo a poder ser tocada pelo que vem ao encontro, descobrindo-se ameaçada. O ser tocada funda-se na disposição. “O prazer não me é feito, esta afinação faz parte de meu relacionamento ek-stático, de meu ser-no-mundo”.⁹⁴ Os estados de humor, pertencentes à disposição, referem-se à sua afinação com mundo, constituem a abertura existencial mundana da presença. Ela só pode ser tomada por uma afecção, na medida em que seu ser é disposto no mundo, estabelecendo um liame com os entes, por meio do humor. Dessa maneira, as afecções, ou os sentimentos, não se referem a algo subjetivo no sentido de uma interioridade de um sujeito. A presença, em seu aspecto ontológico, não “tem” os sentimentos como algo privado, tanto que outras pessoas podem perceber e compartilhar de certa maneira desses sentimentos.

‘A condição em que a pessoa se encontra’ diz respeito ao ser-no-mundo como ser si mesmo. Quando estou triste as coisas me interpelam de modo diferente ou de modo algum. Isto não significa sentimento em sentido subjetivo, de que eu tenha o sentimento. O sentimento diz respeito a todo o meu ser-no-mundo como meu próprio ser. A afinação não é algo que existe por si, mas faz parte do ser-no-mundo como um ser interpelado pelas coisas.⁹⁵

As afecções de humor, portanto, não dizem respeito a um si mesmo solipsista, a um eu desmundanizado, mas ao ser disposta da presença de modo ek-stático em mundo, como ser-no-mundo. Portanto, o como eu estou, ou seja, a disposição de humor na qual me encontro, diz respeito ao meu si mesmo, sim, a mim mesmo. No entanto, não como um eu isolado, mas como essa totalidade constitutiva ser-no-mundo, que comporta o si-mesmo, mundo, ser-junto e ser-com. Por isso, outras presenças podem perceber e entender como estamos em determinado humor.

Os estados de ânimo não são sentimentos privados, mas especificações de uma dimensão da existência, da sensibilidade como um modo de ser-no-mundo. Não são só meus, outra pessoa de minha cultura pode compartilhar o mesmo estado de ânimo.⁹⁶

Como a disposição trata-se de um ser e estar aberto para mundo, sendo por ele tocado, é a partir desse entrelaçamento que se dá a afinação de determinado humor. Tanto que a presença não escolhe, no seu dia-a-dia, ser tocada por isto ou aquilo, ter este ou aquele sentimento. O que revela, em Heidegger, o aspecto de ser não autônomo da presença. Na maior parte das vezes, ela nem se percebe afinada em um humor. Todavia, isso significa, do ponto de vista

⁹⁴ Idem. *Seminários de Zollikon*, p.187.

⁹⁵ Idem, *ibidem*, p.217.

⁹⁶ DREYFUS, H. L. *Ser-en-el-mundo*, p.191.

ontológico, que quanto mais ela não se percebe em um humor, mais se encontra entregue à abertura do modo de ser que se abriu em um determinado humor, e mais entregue encontra-se à sua própria abertura, ao seu “pre”. Segundo Heidegger, ontologicamente o humor é o que primariamente abre mundo para a presença.

Que a disposição do humor revele como a presença está e se torna como ente lançado em um mundo na sua facticidade, esse ser e estar lançado, segundo o existencial da compreensão, revela a presença enquanto possibilidade. Como ente que é e está lançado, a compreensão responde pelo poder ser da presença, ou seja, pelo seu modo de ser enquanto possibilidades, as quais, por sua vez, revelam-se enquanto aberturas. É inerente ao compreender o poder-ser, o abrir-se enquanto possibilidades de ser. Tais possibilidades, contudo, não se apresentam como algo solto a mercê de um livre arbítrio da presença, nem tampouco como algo que ainda não foi, mas será. Ser como poder-ser traduz a presença como ente que é no modo da possibilidade, de maneira que Heidegger lhe confere a condição de um existencial. Na verdade, esse caráter de possibilidade da presença reforça o aspecto dinâmico e descentrado de seu ser enquanto ek-sistência. A presença, sendo essencialmente disposta de maneira compreensiva, sempre já é e se encontra lançada em determinadas possibilidades e, como poder-ser, sempre já deixou passar essas possibilidades, doando a cada vez a si mesma outras possibilidades que serão assumidas ou não. Mas a que se deve esse pertencimento da compreensão à possibilidade, ao poder-ser? Qual o nexó entre compreensão e possibilidade?

Ao descrever o existencial da compreensão Heidegger agrega à sua estrutura existencial o caráter de projeto. Isso significa que a presença sempre se compreende numa determinada possibilidade de seu ser projetando-se para outras possibilidades. É o caráter projetivo do compreender que abre o ser-no-mundo enquanto poder-ser, e que articula o poder-ser fático. Disposta como ser-lançado ek-staticamente em um mundo, a presença é, em se lançando, ela ek-siste em lance, ou seja, abre-se projetivamente, como possibilidade para possibilidades. Projetar-se aí não significa que a presença planeje previamente seu modo de ser, mas diz um modo essencial de ser da presença que se caracteriza por sempre compreender-se num modo determinado de ser projetando-se para outros. A presença é um sendo, ek-siste como projeção de ser, mesmo que não apreenda tematicamente a perspectiva em virtude da qual projeta suas possibilidades. O caráter de abertura compreensiva da presença enquanto possibilidade a retira da condição de ser a partir de uma instância já dada previamente e de forma fixa, como um eu fechado sobre si mesmo. O caráter de ser como possibilidade consiste justamente no

fato de, no projetar, o projeto lançar para si mesmo a possibilidade como possibilidade e deixar que assim seja. Isso significa que ela é suas possibilidades enquanto possibilidades, ela é sendo, sob esse modo de ser sempre a escapar, que se dá a cada vez, finitamente. Ao pensar o ser da presença nesses termos, Heidegger nos oferece uma condição de ser desse ente, sempre em movimento: é isto que nos diz esse ser aberto ek-staticamente como possibilidades. Dessa maneira, ontologicamente, como projeção compreensiva, a presença ek-siste sempre excedendo-se em seu ser. No entanto, onticamente, ela nunca é menos ou mais do que é, já que sempre se determina em sua existência fática, a cada vez em uma possibilidade de ser, que se dá de modo finito. Podemos visualizar essa condição nessa passagem de *Ser e Tempo*:

Com base no modo de ser que se constitui através do existencial do projeto, a presença é sempre “mais” do que é fatualmente, mesmo que se quisesse ou pudesse registrá-la como um ser simplesmente dado em seu teor ontológico. No entanto, ela nunca é mais do que é faticamente, porque o poder-ser pertence essencialmente à sua facticidade. Também a presença, enquanto possibilidade de ser, nunca é menos, o que significa dizer que aquilo que, em seu poder-ser, ela ainda não é, ela é existencialmente. Somente porque o ser do pre recebe sua constituição do compreender e de seu caráter projetivo, somente porque ele é tanto o que será quanto o que não será é que ela pode, ao se compreender, dizer: “venha a ser o que tu és!”⁹⁷

O caráter do ser da abertura da presença expresso pela compreensão dispositiva nos mostra que, enquanto ek-sistência, ela compreende-se, desde sempre lançada em um mundo, como ser que deixa e faz vir ao encontro o ente intramundano. Deixar e fazer vir ao encontro, por sua vez, é constitutivo do existencial da disposição que confere à presença o caráter de ser tocada pelos entes que vêm ao encontro dentro do mundo. A compreensão, enquanto projeto, possui o caráter de visão, e diz respeito ao modo como o ente se deixa encontrar, no como ele é descoberto em seu ser, ao vir ao encontro da presença. Ao projetar-se compreensivamente, a presença elabora essa compreensão numa interpretação, o que não significa tomar conhecimento do que se compreendeu como algo teórico. A interpretação diz respeito à elaboração das possibilidades de ser projetadas no compreender, ela não significa uma modificação da compreensão. Em sua elaboração, a compreensão vem a ser ela mesma. O deixar e fazer vir ao encontro o ente intramundano, na interpretação, refere-se ao modo como a presença, ao projetar possibilidades de ser, se apropria da sua compreensão, enquanto essa visão que abre as possibilidades de ser e faz com que o ente sempre venha ao encontro da presença como isto ou aquilo, quer dizer, na estrutura de algo como algo. A presença sempre

⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 206.

compreende o ente em uma possibilidade de seu ser, em um como, ela não o compreende a princípio isoladamente, mas sempre em um contexto em que ele se determina em seu ser. A perspectiva a partir da qual se projeta a compreensão, se estabelece pela projeção de sentido, enquanto o que se articula na descoberta de algo enquanto algo. Nessa articulação compreensiva, o que é compreendido não é o sentido do ente, o que se dá é a compreensão do ente em seu ser. Sentido não é algo que pertença ao ente, não é uma propriedade dos entes, nem algo que se esconda por detrás dele, ou num âmbito intermediário. Sentido é um existencial da presença; só a presença “tem” sentido, na medida em que este faz parte da sua abertura junto ao compreender. “A presença só ‘tem’ sentido na medida em que a abertura do ser-no-mundo pode ser ‘preenchida’ por um ente que nela se pode descobrir.”⁹⁸ Sentido é o que sustenta a compreensibilidade, é a perspectiva na qual se projeta a compreensão de algo como algo. O sentido se dá na abertura de presença e mundo, ele articula a interpretação do compreender como projeto. Projetar sentido diz de certa maneira projetar ser, descobrir o ente em seu ser. Nesse projetar-se compreensivamente, a presença sempre se compreende em seu ser de alguma maneira, bem como o ser dos demais entes que lhe vêm ao encontro no mundo. Nessa perspectiva é que, enquanto ser-no-mundo, ela se encontra desde sempre familiarizada com mundo na sua lida cotidiana em suas ocupações. Tal familiaridade permite à presença a abertura de significados, de modos de ser e poder ser. Por sua vez, o abrir significados funda a possibilidade da fala e da linguagem. Dissemos anteriormente que a compreensão e a disposição são existenciais responsáveis pela abertura da presença e que são articulados pelo existencial da fala que, de maneira originária, também promove a abertura da presença. É a fala que articula a compreensibilidade significativa do ser-no-mundo. “A compreensibilidade do ser-no-mundo, trabalhada por uma disposição, pronuncia-se como fala. A totalidade significativa da compreensibilidade vem à palavra⁹⁹. Nas palavras, a fala possui o seu modo de ser mundano, de modo que Heidegger define a linguagem como o pronunciamento da fala e mesmo como fala “existencialmente a fala é linguagem.”¹⁰⁰ A fala, como existencial constitutivo, articula a compreensibilidade dispositiva da presença e, como tal, fundamenta no nível ontológico-existencial a linguagem. Esta, em geral, sempre foi apreendida como forma simbólica de expressão, entendimento este que não alcança seu caráter ontológico-existencial, já que não toma como base a analítica da presença como ser-no-mundo. Enquanto existencial que articula a compreensibilidade significativa do ser-no-mundo, a fala encontra-se vinculada

⁹⁸ Idem, *ibidem*, p.213.

⁹⁹ Idem, *ibidem*, p.224.

¹⁰⁰ Idem, *ibidem*, p.224.

ao aspecto de comunicação da compreensão, determinando um modo de convivência com as outras presenças nas ocupações. Comunicação aí deve ser entendida ontologicamente em sentido bastante amplo, ou seja, a fala, enquanto comunicação, não apenas articula a co-presença, a convivência da presença pela compreensão, como também a disposição comum no ser-com. A co-presença já se revelou essencialmente na disposição e no compreender comuns. Isso não quer dizer que a presença, ao pronunciar-se, encontre-se primeiramente encapsulada num interior e que, pela fala, saia de um tal encapsulamento.

A comunicação nunca é a transposição de vivências, por exemplo, de opiniões e desejos, do interior de um sujeito para o interior de outro sujeito. A co-presença já se revelou essencialmente na disposição e compreender comuns. O ser-com é partilhado “expressamente” na fala.¹⁰¹

A presença, enquanto ser-no-mundo encontra-se sempre fora, em um mundo. Assim como a compreensão e a disposição constituem a abertura da presença, assim como elas revelam, como existenciais, esse ser e estar fora, a fala, enquanto existencial que articula a compreensibilidade da presença, também revela seu caráter de ek-sistência. A articulação compreensiva expressa na fala já se acha fora, “o que se pronuncia é justamente o estar fora”.¹⁰² Tal articulação encontra a sua disposição no tom do que se pronuncia, no ritmo e modo de dizer. Mas qual o nexos entre a compreensão e a fala? A articulação entre a fala e o compreender encontra-se na possibilidade da escuta que é inerente ao existencial da compreensão. Escutar significa o estar aberto existencialmente da presença enquanto ser-com. A presença só pode escutar porque compreende. Heidegger nos diz que “não dizemos por acaso que não ‘comprendemos’ quando não escutamos ‘bem’”¹⁰³. Isto porque é com base na escuta compreensiva que a presença pode ouvir, ou seja, a percepção acústica funda-se na escuta e esta no compreender. A escuta, no modo em que é tratada por Heidegger, é mais originária que a escuta em seu aspecto psicológico, ou à sensação de sons e percepção de tons. Isto pode ser comprovado fenomenalmente no fato de nunca escutarmos primeiramente sons ou ruídos, ou complexos acústicos, para posteriormente identificarmos do que se trata, mas escutarmos o carro passando, o pássaro cantando ou a porta batendo. O que também vem confirmar que “a presença, enquanto ser-no-mundo, já sempre se detém junto ao que está à mão dentro do mundo e não junto a sensações cujo turbilhão tivesse de ser primeiro formado para propiciar o trampolim de onde o sujeito pudesse saltar para finalmente alcançar o

¹⁰¹ Idem, ibidem, p.225.

¹⁰² Idem, ibidem, p.225.

¹⁰³ Idem, ibidem, p.226.

‘mundo’”.¹⁰⁴ Da mesma maneira, quando conversamos com alguém, compreendemos de imediato o que se diz, o que significa que nos encontramos com o outro junto ao ente sobre o que se fala. Nesse sentido, o que se dá primordialmente não é a articulação verbal, mas a compreensão como estar-junto e ser-com. Heidegger sempre nos chama a atenção ao descrever os existenciais, para as possíveis más interpretações que podem conferir aos mesmos um caráter subjetivo. Reforçamos, então, que o caráter de ek-sistência da presença é explícito na descrição dos existenciais que promovem sua abertura, ou seja, o ser de sua abertura, o seu “pre”, de modo a desconstruir a possibilidade de uma consciência subjetiva como instância primeira e fundante do ser do homem. É porque a presença se constitui como ser-no-mundo enquanto abertura, sendo e estando desde sempre disposta compreensivamente em mundo, que sua relação com o mundo lhe é familiar. Esta familiaridade, o já encontrar-se aberta em mundo sendo por ele tocada e interpelada, é o que, poderíamos assim dizer, possibilita a consciência. A presença é a sua abertura por meio da sua existencialidade e se constitui como ser-no-mundo. Isso significa que, ontologicamente, presença e mundo se dão de modo tão enredados um no outro que, de certa maneira, ao falarmos da abertura de mundo, não deixamos de estar tratando da presença, assim como, ao falarmos da abertura da presença, não deixamos de estar tratando de mundo. De qualquer modo, presença não é mundo, ou vice-versa, mas existe um certo liame, algo não fixo, mas sempre em movimento em que se dá esse jogo constitutivo de presença e mundo, de ek-sistência e in-sistência, permeando o jogo de possibilidades do ser da presença como ser-no-mundo. Mas, então, como é que mundo se abre para a presença enquanto um de seus momentos constitutivos? Como se dá o nexa ontológico entre presença e mundo?

Como o si-mesmo da presença, enquanto o seu quem, é um dos momentos constitutivos do ser-no-mundo, e como estes momentos não se dão separadamente uns dos outros, é de fundamental importância para o propósito desse trabalho esclarecer o mundo em sua constituição. Como constitutivo do ser da presença, mundo não pode ser considerado em seu aspecto ôntico, isto é, não diz respeito à totalidade de entes, nem tampouco à natureza ou ao conjunto de entes que se dão no mundo. A noção de mundo heideggeriana é de outra ordem, diz respeito ao seu aspecto ontológico, ao ser do mundo, à mundanidade. Como, então, podemos visualizar o ser do mundo, a mundanidade? Ao desenvolver sua concepção de mundo, Heidegger o analisa como fenômeno. No entanto, para ele, fenômeno não se refere ao

¹⁰⁴Idem, *ibidem*, p.227.

que simplesmente aparece onticamente e pode ser percebido. A preocupação de Heidegger é com o ser, com a compreensão do sentido do ser. Para tanto, ele toma a fenomenologia como via de acesso à ontologia. Através da conexão entre o sentido primordial de logos como “deixar e fazer ver” e de fenômeno como “o que se revela, o que se mostra em si mesmo”, fenomenologia em Heidegger diz: “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo.”¹⁰⁵ Mas o que se deve mostrar é o ser dos entes, que, na maioria das vezes, permanece velado em seu sentido, encoberto, o que leva ao seu esquecimento. Nessa perspectiva, fenômeno compreende não apenas o que se mostra, mas também o que permanece geralmente oculto, e que, entretanto, pertence ao que se mostra, constitui o seu sentido, tendo em vista que o ser é sempre ser de um ente, mas não é um ente. Segundo Heidegger, o ente pode mostrar-se de várias maneiras. Portanto, o fenômeno, enquanto o que deve mostrar-se, diz respeito a um modo de encontro, ao sentido que se articula na compreensibilidade do ente, ao como de seu ser. Fenômeno é tomado em sentido fenomenológico, enquanto o que se mostra em seu ser e estrutura de ser. A fenomenologia em Heidegger possui o caráter de hermenêutica no sentido originário de interpretar. Em *Ser e Tempo*, Heidegger realiza a fenomenologia hermenêutica do ser, a partir da analítica da presença. Assim, como o ser é o que na maioria das vezes encontra-se encoberto, velado, no que se trata do ser do mundo, esse velamento também é o que na maioria das vezes se dá, de maneira que, geralmente, mundo em sua mundanidade não se evidencia à presença. Mundo, enquanto fenômeno, não é nem um ente nem a totalidade de entes. Ao contrário, ele diz respeito a uma rede referencial dotada de sentido que se dá a partir do modo como os entes vêm ao encontro da presença, como a presença se aproxima e se direciona aos entes, bem como à sua relação com outras presenças, ou seja, ao modo de encontro entre presença e entes. É como essa rede referencial enquanto significância, sempre em movimento, que mundo se desvela em seu ser como mundanidade, isto é, como fenômeno constitutivo da presença. Mas essa rede de significância em que a presença encontra-se referenciada em seu ser, apesar de pré-compreendida por ela, geralmente não se mostra explicitamente, encontra-se velada. No percurso rumo ao entendimento do fenômeno do mundo é insuficiente a descrição ontológica dos entes, ou seja, não basta descrever o ser dos entes que se dão dentro do mundo. O mundo em sua mundanidade diz respeito ao como do acontecimento de mundo, é este como que fala pela constituição do ser-no-mundo, ou seja, é a mundanidade de mundo que é visada enquanto momento constitutivo do ser da presença. Trata-se, portanto, de um

¹⁰⁵Idem, *ibidem*, p. 74.

conceito ontológico, de um existencial, ou melhor, de um conceito ontológico-existencial. Ontológico, na medida em que se refere à sua estrutura de ser; existencial porque essa estrutura do mundo encontra-se enraizada na existência humana.¹⁰⁶ Mas, então, como acedermos a mundo em sua mundanidade? Tendo em vista o caráter ontológico-existencial do mundo, este deve ser considerado a partir do modo em que se mostra fenomenologicamente, na existência fática cotidiana da presença. O que significa que o ser do mundo, a mundanidade, tem como fio condutor o modo como a presença se relaciona com o mundo em sua lida cotidiana, isto é, o contexto em que os entes vêm ao encontro da presença em suas ocupações. Partindo desse princípio devemos caracterizar como se dá esse encontro de presença e entes, tendo como horizonte o caráter fundamental de ser da presença como ocupação.

Os entes que não possuem o caráter de ser de presença, e com os quais a presença lida em sua cotidianidade, são denominados de intramundanos. Para tal entendimento, nosso autor retoma o sentido do termo *pragmata*, utilizado pelos gregos para dizer as “coisas”, como aquilo com que se lida, buscando a partir daí alcançar o aspecto ontológico desse lidar com os entes. Heidegger explicita que os entes, ao virem ao encontro da presença na sua cotidianidade, em suas ocupações, não se apresentam como meras coisas. O encontro primário da presença com os entes se dá em função de suas ocupações cotidianas, o que nos indica que os entes sempre vêm ao encontro da presença a partir de sua serventia ou de uma destinação, sendo denominados de instrumentos. A escolha desse termo, de certo modo já insinua o caráter ontológico dos entes intramundanos, assim denominados na medida em que instrumentos são sempre algo para que, determinam-se como ser para. Em geral costumamos compreender a serventia de um objeto como uma propriedade da coisa; neste sentido, o martelo é resistente e por este motivo serve para martelar. Heidegger inverte este pensamento e diz que as propriedades dos utensílios são secundárias, são elas que dependem da serventia. Nesta perspectiva, não são as propriedades do martelo que fazem com que ele seja um martelo, mas a sua referência constitutiva de poder servir para. Podemos entender melhor tal concepção se pensarmos que, ao criar um objeto, a presença busca adequá-lo à idéia de sua destinação, de sua possibilidade de emprego. É nos voltando para essa destinação que podemos proceder à fabricação de um objeto. Isso nos indica que, enquanto ser para, os instrumentos sempre já se referem a algo, a um outro ente em seu ser. Nesse sentido, o ser de um instrumento nunca se

¹⁰⁶ Cf: BIMEL, W. *Le concept de monde chez heidegger*. Paris: Librairie Philosophique J.VRIN, 1987, p.18.

dá a princípio como algo simplesmente dado, em estado bruto, exclusivo e sozinho. Ele se dá sempre referido a um outro instrumento, com o qual se determina em seu ser, a partir de uma possibilidade de emprego e uso. O ser de um instrumento, portanto, se dá sempre em com...junto, ele pertence a uma conjuntura, ou seja, encontram-se referenciados uns aos outros, instaurando uma rede referencial ou um todo instrumental. O ser de um instrumento só se dá nessa pertença a uma rede referencial, à qual se subordina e na qual se revela a partir de uma serventia, de seu para que. Nesse conjunto referencial de para que, a presença encontra-se situada como o “para que” final, que não tem, por sua vez, o caráter de uso e serventia, já que seu ser dá-se como abertura, encontrando-se, portanto, como o em função de, ao qual esse todo conjuntural converge. Nesse todo conjuntural, o instrumento, como um para que, jamais pode ser dado previamente em seu ser, ou seja, “rigorosamente um instrumento nunca é”.¹⁰⁷ O instrumento é determinado quando instalado numa conjuntura referencial, em uso, quando se encontra à mão numa manualidade. O ser do ente à mão, portanto, se dá a partir de sua destinação, isto é, da sua referência a outro ente. Mas para que esta destinação seja descoberta, é preciso antes que seja pré-descoberto o conjunto das destinações de uma multiplicidade de entes da qual este ente faz parte, quer dizer, sua rede referencial naquele contexto ocupacional. É justamente essa rede de destinações que manifesta o caráter mundano do ente. O que não significa, por sua vez, que a presença, a princípio, compreenda explicitamente o ser do manual ou a rede de referências à qual ele se subordina. Em sua cotidianidade, a presença encontra-se junto aos entes tão absorvida por suas ocupações, tão familiarizada, que não precisa tematizar, pôr o ente diante de si, objetivá-lo, para posteriormente dele fazer uso. Nesse sentido, por exemplo, o martelar é que descobre o manuseio do martelo: nem o martelar apreende tematicamente o martelo nem o uso sabe da sua estrutura. Na verdade, quanto menos a presença se fixar no instrumento em uso, mais saberá usá-lo. No entanto, é na manualidade que o instrumento encontra-se em seu ser de modo originário, é quando está plenamente em seu ser, onde ele se revela por si mesmo. “O que está imediatamente à mão caracteriza-se por recolher-se na sua manualidade para justamente assim, ficar à mão”.¹⁰⁸ Recolher-se na manualidade diz respeito ao pleno “funcionamento” do manual dentro da rede referencial de um todo instrumental. Isso significa que a manualidade não se instala a partir de uma compreensão teórica da presença, melhor dizendo, teoricamente a presença nunca alcançará o ser em sua manualidade. O que não quer dizer, no entanto, que o modo de lidar cotidiano seja cego. “Ser ateuico não

¹⁰⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p.116.

¹⁰⁸ Idem, *ibidem*, p.118.

significa desprovido de visão. Tanto o contemplar é uma ocupação, quanto o agir possui a sua visão”.¹⁰⁹ Na verdade, aquilo para o que Heidegger chama a atenção é o caráter de abertura compreensiva da presença, o qual não diz respeito ao conhecimento em seu aspecto cognitivo e teórico. Tal aspecto, contudo, não é por ele negado, mas derivado da compreensão constitutiva da presença. O que importa aí é ressaltar que não é o conhecimento tematizado, reflexivo, a partir de uma consciência prévia, que primeiro abre mundo para a presença. A manualidade se instala a partir de uma visão prévia, pertencente ao caráter dispositivo e compreensivo da abertura da presença, um caráter do qual o conhecimento teórico é apenas derivado. A visão que compreende o ser do manual, e, assim, possibilita o seu encontro com a presença, refere-se antes a uma visão pré-compreensiva do todo instrumental ao qual ele pertence, e que determina o seu ser, denominada por Heidegger de circunvisão. Como o instrumento possui o caráter de ser em com-junto, de maneira que seu ser se subordina à multiplicidade das referências a qual pertence, enquanto um “ser para” (*Um zu*), a presença, ao lidar com os instrumentos, sempre já se lhe antecipou a partir de uma visão do todo instrumental, dentro uma certa ocupação. Mas o que significa aí visão? Quando Heidegger nos fala de visão, ele não se refere à percepção com os olhos do corpo, nem tampouco com os “olhos do espírito”, mas refere-se à abertura essencial da presença enquanto compreensão dispositiva. Refere-se ao aspecto projetivo da compreensão que antecipa uma visão do todo conjuntural, e, assim, deixa e faz vir ao encontro os entes em seu ser. Diz deixar ser o ente em seu ser, no modo como ele se determina em seu uso e manuseio. É essa visão que se antecipa ao instrumento, na compreensão da multiplicidade de referências às quais ele pertence, que guia o encontro pré-teórico da presença com os entes intramundanos em suas ocupações cotidianas. A circunvisão da ocupação é justamente a visão da subordinação do instrumento ao todo instrumental, à rede referencial, sendo que toda visão funda-se no compreender.

Acontece que essa rede referencial pode ser quebrada a qualquer momento, o que faz com que a presença seja tomada de surpresa e se veja, assim, impossibilitada de prosseguir naquele modo de ocupação. A quebra das referências pode ocorrer na impossibilidade de emprego, quando o instrumento, por exemplo, se danifica ou quando por algum motivo atrapalha, ou quando falta no conjunto instrumental. Nessa circunstância, o manual se mostra de certa maneira como algo simplesmente dado, ou seja, ele perde de certo modo a sua manualidade, e, digamos também a sua mundanidade; mas ainda se encontra de alguma maneira referida ao

¹⁰⁹ Idem, *ibidem*, p.118.

conjunto instrumental como um modo deficiente de ocupação. O ser simplesmente dado anunciado na quebra da manualidade ainda a ela está ligado, ele não se dá como simples coisa, “o manual se mostra como o que é sempre manual no incontornável de seu ser simplesmente dado”.¹¹⁰ Como já dissemos, esse todo conjuntural estabelecido pela rede de referências não é em geral considerado explicitamente na lida com o manual, visto que a presença costuma se deter no ente com o qual se ocupa onticamente. No entanto, na quebra da manualidade, as referências encontram-se como que perturbadas, existe uma perturbação entre o ser para e o para que do emprego daquele manual. Na perturbação das referências, elas de algum modo se explicitam, não ainda como uma estrutura ontológica, mas onticamente, de modo que a circunvisão se depara com o dano do utensílio. O que faz com que a presença não só se dê conta daquele instrumento, isto é, seja chamada a atenção para um ente específico, como para todo o contexto da obra em que aquele manual estava sendo empregado. É a obra a ser realizada que sustenta o todo instrumental, é ela que “reclama” o conjunto instrumental necessário ao seu empreendimento. Ocorre que nessa quebra das referências é que o mundo se anuncia enquanto esse todo da rede referencial, já sempre visto antecipadamente. Como a compreensão do ser do instrumento se dá a partir da totalidade referencial a qual ele pertence, nessa quebra da referencialidade, o conjunto referencial, a mundanidade do mundo, não se evidencia como algo nunca visto, mas como um todo, antecipadamente já sempre visto na circunvisão. O mundo sempre precede à descoberta dos entes particulares. Isto significa que mundo sempre já se deu, já se abriu, junto com a abertura da presença enquanto ser-no-mudo.

Se mundo pode evidenciar-se é porque ele já deve ter-se aberto. Como o manual intramundano já se tornou acessível, o mundo já deve ter-se aberto previamente para a ocupação guiada pela circunvisão. O mundo é algo em que a presença esteve e pode apenas retornar em qualquer advento de algum modo explícito.¹¹¹

Temos, então, que, em todo encontro com o manual, mundo já está aberto, já está presente “por aí”, muito embora de modo não tematizado, não explícito. É a partir do mundo que o manual pode estar à mão, pode vir ao encontro da presença. A conjuntura do ser do manual descobre-se sempre a partir da descoberta prévia da totalidade conjuntural, ou seja, a partir de mundo, mesmo que de modo implícito. Nesse sentido, mundo se dá nessa rede referencial, nessa remissão de remissões, que se estabelece pela compreensão como ação de significar. Significar, por sua vez, diz respeito ao caráter compreensivo de ser da presença, sempre projetando sentido, instalada em uma referencialidade. Melhor dizendo, a presença é

¹¹⁰ Idem, *ibidem*, p.123.

¹¹¹ Idem, *ibidem*, p.125.

essencialmente referencialidade e, por isso, abre significados, abrindo assim modos de ser e poder ser no mundo. O todo dessa ação de significar é a significância, o que nos indica que mundo, em sua estrutura ontológica, se dá como significância. E como a presença é essencialmente referencialidade, é a partir desse conjunto de remissões – de significância- que ela se compreende a si mesma como ser-no-mundo. Devido ao seu caráter de ser-no-mundo a presença encontra-se desde sempre enredada no seio das referências como um ponto descentrado e móvel, projetando possibilidades de ser em suas ocupações. Como possibilidades, a presença sempre se move no âmbito dessas referências, compreendendo a si mesma e ao ente dentro de uma certa perspectiva de possibilidade de ocupação, a partir da visão prévia do todo conjuntural, ou seja, do mundo fático:

A perspectiva dentro da qual se deixa e se faz o encontro prévio dos entes constitui o contexto em que a presença se compreende previamente segundo o modo da referência. O fenômeno do mundo é o em quê (Worin) da compreensão referencial, enquanto perspectiva de um deixar e fazer encontrar um ente no modo de ser da conjuntura. A estrutura da perspectiva em que a presença se refere constitui a mundanidade do mundo.¹¹²

Dessa maneira, podemos dizer que o fenômeno do mundo constitui-se enquanto o todo dessa rede referencial de sentido em que a presença já sempre se encontra e se move em suas ocupações, projetando o seu ser. A totalidade significativa que se abre nessa rede referencial dá-se a partir da perspectiva em que a presença se direciona no encontro com os entes em suas ocupações, constituindo a mundanidade do mundo e sendo por ela constituída. A mundanidade diz respeito ao caráter existencial da presença, que, enquanto referencialidade, encontra-se sempre projetando possibilidades, dentro de uma perspectiva de encontro com mundo como ser-no-mundo. É, portanto, nesse sentido que, como ser-no-mundo, a presença encontra-se enredada na rede referencial que constitui o fenômeno do mundo, e que se dá em virtude de seu ser, de suas possibilidades de ser. A presença já se encontra, assim, em uma tal familiaridade com o mundo, prescindindo de uma compreensão teórica das remissões que constituem o mundo como mundo. Essa rede referencial a princípio não se evidencia, encontra-se velada, muito embora a presença sempre já pré-compreenda essa totalidade, pois o mundo lhe é familiar. É essa familiaridade que permite à presença interpretar ontológico-existencialmente o caráter dessas remissões de modo explícito, é também a condição de possibilidade para que ela possa projetar sentido e abrir significados nesse movimento de

¹¹²

Idem, *ibidem*, p.137.

constituir mundo e ser por ele constituída. Cabe chamar a atenção sobre o caráter de significar da presença, que pode levar a uma má interpretação de mundo como algo subjetivo. A presença não compreende primeiramente a si e a mundo a partir de uma consciência e de seus conteúdos ou capacidades cognitivas, por meio dos quais ela os formaria de acordo com a sua subjetividade. O significar designa o fato de a presença sempre estar referida a um contexto: é porque ela em seu ser é essencialmente referencialidade que ela pode significar. Ou, melhor dizendo, é porque a presença é abertura, é porque ela ek-siste sempre fora em mundo como ocupação e compreensão, disposta numa familiaridade com o mundo é que ela pode projetar sentido, abrir uma perspectiva significativa, a partir de suas ocupações, em sua existência fática. Mundo nada tem a ver com algo ideal subjetivo.

Mas, então, como se dá a mobilidade da presença dentro dessa rede referencial como ser-em, ou seja, como ser-junto e ser-com? Se mundo, fenomenologicamente, se dá enquanto esse todo referencial de sentido, como significância, em que a presença encontra-se enredada enquanto referencialidade, como se dá esse movimento de deixar e fazer vir ao encontro o ente dentro do mundo? Acontece que esse “em que” a presença se encontra, com relação à rede referencial, não diz respeito a uma posição física no espaço, mas a um modo de se comportar em meio às referências. Como ser-em, a presença sempre se encontra em mundo. Não como um ente simplesmente dado entre os outros, ocupando um espaço no sentido corporal extensivo. Nem tampouco os entes intramundanos, considerados em seu aspecto ontológico, encontram-se dentro do mundo ocupando um espaço no sentido físico, material. Este aspecto refere-se ao caráter espacial ôntico dos entes. Ontologicamente, tanto os entes intramundanos como a presença, possuem sua espacialidade própria. Em sua noção de espaço Heidegger se contrapõe à espacialidade cartesiana, que toma espaço numa acepção físico-matemático, imprimindo ao ser do homem e do mundo o caráter de coisa, *res cogitans* e *res extensa*. Neste sentido, tanto o homem quanto o mundo se dão espacialmente dentro do mundo como coisas simplesmente dadas, que ocupam um espaço dado qualquer, no sentido de *extensio*. A espacialidade, vista desta maneira, não alcança o caráter ontológico nem da presença nem do mundo. A espacialidade do ser-no-mundo e dos entes intramundanos dá-se a partir das ocupações da presença. No encontro pré-teórico da presença com os instrumentos em uso, dentro de uma determinada conjuntura, os entes não ocupam um lugar qualquer que possa ser medido ou localizado matematicamente. Na manualidade, cada manual encontra-se situado em seu lugar, de acordo com o contexto referencial ao qual pertence, ou seja, este

lugar se determina a partir de seu ser para e de seu “para que” dentro de uma rede referencial. O lugar do manual aí, não se refere a uma posição meramente dada.

Cada lugar se determina como lugar de um instrumento para..., a partir de um todo de lugares reciprocamente direcionados do conjunto instrumental “à mão” no mundo circundante. O lugar e a multiplicidade de lugares não devem ser interpretados como o onde de qualquer ser simplesmente dado de coisas. O lugar é sempre o “aqui” e “lá” determinados a que *pertence* um instrumento.¹¹³

Por sua vez, esse todo instrumental, constituído por uma totalidade de lugares a que pertencem os instrumentos, *pertence* a uma região para onde se remete a totalidade de lugares. Essa região é sempre visualizada antecipadamente. É a partir dela que é possível o encontro de um todo instrumental, a que *pertence* o manual. A região constitui o “para onde” a que se remete um todo instrumental, é o circundante em que a presença se encontra imersa em suas ocupações imediatas com o manual. A presença sempre compreende o ente a partir de uma determinada perspectiva, de uma certa direção, para onde se orienta e se direciona, ao lidar com os instrumentos. O ser-em um mundo não significa que a presença se encontre no mundo dentro do espaço, mas indica um certo comportamento da presença que diz respeito ao seu caráter de ser espacial. A espacialidade da presença possui o caráter de distanciamento e orientação. O dis-tanciar, não quer dizer aí afastar, mas suprimir as distâncias, aproximar. A espacialidade da presença refere-se ao modo de ser deste ente para o qual está sempre em jogo o seu ser e como tal encontra-se sempre nesse movimento de orientação e distanciamento em relação aos entes que vem ao seu encontro dentro do mundo em suas ocupações. O dis-tanciar é um modo em que a presença, a partir da circunvisão, ao se orientar para uma determinada região, aproxima o ente no sentido de ocupar-se dele, tê-lo à mão numa possibilidade de emprego e uso. “Sendo, a presença, na qualidade de um ser que distancia e se direciona possui uma região já desde sempre descoberta. Assim como o dis-tanciamento, o direcionamento é conduzido, previamente, como modo de ser-no-mundo pela circunvisão da ocupação”.¹¹⁴ No entanto, o que está próximo à presença não tem o sentido ôntico do que está próximo ao seu corpo. Nem sempre o que está próximo ao corpo corresponde ao que está à mão numa ocupação. Ocupação, por sua vez, deve ser tomada no seu sentido amplo. Ela refere-se àquilo com o que a presença se ocupa e que não necessariamente se refere a algo que onticamente esteja em sua mão ou a ela próximo em termos de intervalos objetivos, no sentido de medições matemáticas. Heidegger nos diz, por exemplo, que o sol pode ser um manual a

¹¹³ Idem, *ibidem*, p.156.

¹¹⁴ Idem, *ibidem*, p.162-163.

depende do emprego que ele propicia. Assim, podemos empregá-lo para secar uma roupa ao meio-dia, para pesquisar as estrelas, à meia-noite, ou para nos orientarmos na construção de uma casa e distribuição de seus cômodos. Dessa maneira, o estar à mão e os lugares do manual são descobertos a partir da sua possibilidade de emprego, em função de uma ocupação. São as ocupações que determinam a proximidade e o direcionamento da presença com relação aos entes. Proximidade e distanciamento são modos da presença lidar com os entes, de se mover junto a eles e com as outras presenças, em suas ocupações em um mundo circundante, determinando, assim, um “espaço de jogo”. Para entendermos o caráter de distanciamento e direcionamento da presença, Heidegger exemplifica que a proximidade da estrada sob os pés de uma pessoa que nela caminha se apresenta geralmente como mais distante que a proximidade de um conhecido que vem ao seu encontro há alguns passos a sua frente.¹¹⁵ Isto porque não é da estrada que ontologicamente esta pessoa está mais próxima, mas do conhecido que busca se encontrar. É daquele conhecido que a presença se ocupa neste momento e desse modo nem se dá conta da estrada sob seus pés. Nos *Seminários de Zollikon*,¹¹⁶ ele nos dá um exemplo interessante em que podemos perceber claramente o sentido de proximidade e distanciamento dos entes em relação à presença. Perguntado sobre uma situação, em que uma mulher esquece sua bolsa no escritório de um conhecido, referindo-se à teoria psicanalítica, em que tal esquecimento seria o desejo inconsciente de retornar àquele local para ter com esta pessoa, Heidegger responde que, na verdade, a bolsa foi esquecida, pois não estava junto àquela mulher, mesmo quando ela ainda estava lá. A mulher estava tão junto àquele conhecido que, mesmo quando saiu da sala, ainda com ele permaneceu, o levou consigo, visto que este não lhe era indiferente, era uma pessoa próxima ao seu ser. E Heidegger diz ainda que “nesse caso, o ir-aonde nem existe.” Ontologicamente era o conhecido que estava próximo àquela mulher, não a bolsa. Caso ela tivesse saído de casa para fazer compras na cidade e tivesse, antes, passado no escritório de alguém que lhe era indiferente, não esqueceria a bolsa, pois esta, dela estaria junto, na medida em que a bolsa faz parte do ir à cidade fazer compras, e a mulher estaria nessa ocupação, já que precisaria da bolsa para pagar suas compras. Nesse caso, “só há o ir embora para a cidade”, e o ter estado com o conhecido seria um assunto liquidado. A bolsa estaria na região de suas ocupações e não seria esquecida, estaria próxima ontologicamente dela. Isto é, sua orientação seria direcionada ao mercado e às compras, a região de um todo conjuntural que estaria à mão em função de sua ocupação. Isso demonstra que a proximidade e distanciamento são

¹¹⁵ cf: Idem, *ibidem*, p161.

¹¹⁶ cf: Idem. *Seminários de Zollikon*, p.189.

determinados em função da ocupação, do com o quê ou com quem a presença se ocupa em determinada situação. Na verdade, o caráter espacializante da presença está sempre em movimento, ou seja, ela arruma, desarruma e transforma os distanciamentos e direcionamentos, estabelecendo, assim, o espaço de jogo de suas possibilidades de ser. Nesse sentido, a presença nunca cruza o espaço entre ela e os entes, mas o leva consigo nesse movimento de transformação e criação de espaços. Seria, então, o caráter espacial da presença algo de cunho subjetivo? De modo algum, o distanciar e se direcionar como ser em um mundo não diz respeito a algo que se dê antes como instância de uma consciência subjetiva. O espacializar da presença acontece em seu agir, ou seja, a presença cria espaços e os transforma em função de suas ocupações em sua existência fática, como ente que se dá como referencialidade.

Temos, então, que a presença deixa e faz vir ao encontro o ente, onticamente, em suas ocupações fáticas, mas sempre a partir da compreensão do seu para quê, distanciando e aproximando a partir de uma orientação regional, dada por uma conjuntura referencial. Ora, se mundo se manifesta à presença por intermédio do ente à mão, do instrumento em sua manualidade, e se o ser deste ente, sua instrumentalidade, consiste na sua referência a outros instrumentos, e esta se dá sempre em última instância em função da presença, pode parecer que o “ser-substancial” dos entes se dissolve em uma subjetividade do sujeito. Ou seja, que o ente, considerado em seus atributos físicos, o “em-si substancial” dos entes se determina por um sujeito pensante. No entanto, em Heidegger, o “em-si” dos entes não se determina a partir de suas propriedades entitativas, na medida em que os entes não são encontrados a princípio como algo simplesmente dado diretamente no mundo de modo isolado e independente. O que não significa que eles se determinem em seu ser a partir de uma idealização, de uma instância subjetiva. O ser em-si dos entes, se é que podemos assim dizer, se determina em uma conjuntura, quando se encontra instalado numa manualidade, dentro de uma rede referencial a qual pertence. Para que o ente possa ser tomado no âmbito de um simplesmente dado, para que possa ser apreendido de modo tematizado, objetivado, deve já ter sido descoberto como um intramundano, como pertencente a um mundo em seu para quê. A estrutura do mundo não se dá a partir da substancialidade dos entes, mas de suas referências e remissões. Como dissemos, o mundo é constituído pelo conjunto das remissões referenciais dos entes entre si, como significância, que compreende como tal o ser da presença enquanto ser-no-mundo. O ser-em si dos entes só pode se dar a partir da mundanidade do mundo. Podemos, então, dizer que o ser em-si do ente intramundano refere-se, primordialmente, a um aspecto ontológico,

não diz respeito apenas ao seu caráter ôntico, às suas propriedades entitativas. Diz respeito a um modo de encontro da presença com os entes dentro de uma rede referencial significativa, a partir da mundanidade de mundo. Contudo, essa rede referencial que constitui mundo e descobre fenomenalmente o ente dentro de um mundo, não é posta a princípio pelo pensamento, mas pelas ocupações a partir da circunvisão, da visão que compreende previamente um mundo e descobre o ente em seu ser de modo pré-teórico e dele se ocupa em sua existência fática. Ela se refere ao caráter essencial da presença como compreensão de ser, isto é, como ente que existe revelando-se a si mesma em seu ser assim como o ser dos entes como abertura ao ser. As remissões dessa rede referencial têm origem no agir, e esse agir, refere-se ao caráter essencial da presença como ocupação, onde ela já está sempre fora, em mundo, junto aos entes e com as outras presenças.

O nexos ontológico entre presença e mundo parece-nos evidenciar como o si-mesmo da presença não pode ser tomado de modo solipsista nem se dá a princípio como uma consciência subjetiva nos moldes tradicionais. O caráter de abertura ek-sistente da presença, enquanto ser-no-mundo, desconstrói tais concepções. Se o si-mesmo é um dos momentos do ser-no-mundo, ele jamais poderá se dar isoladamente. Isso é reforçado pelo caráter de abertura da presença, pelo seu “pre”. Podemos dizer que, em *Ser e Tempo*, o si mesmo se dá a partir de mundo, como ser-no-mundo, jamais como instância isolada e autônoma. Como ente que deixa e faz vir ao encontro os entes dentro de uma referencialidade, na qual se encontra enredada em suas ocupações próximas e familiares, a presença sempre já se referiu a um “mundo” que lhe vem ao encontro. Mas isso não significa que cada presença tenha um mundo particular, que mundo seja algo de cunho subjetivo. A presença encontra a si mesma nesse todo referencial ao qual pertence, no qual existe junto aos entes e com as outras presenças, distanciando e se direcionando, em suas ocupações, arrumando e transformando o espaço de jogo de seu ser, irradiando relacionamentos, compartilhando mundo. É a partir desse enredamento em mundo que a presença compreende a si mesma em seu ser, “[...] o que possibilita a existência dos seres humanos individuais é o mundo que compartilham”.¹¹⁷ Nesse sentido, o mundo que diz respeito a cada presença é sempre mundo compartilhado, revelando o si mesmo da presença, como um si referencial a mundo, nunca em uma instância isolada, mas como ser-no-mundo. O ser-no-mundo transforma fundamentalmente o conceito moderno de subjetividade e de sujeito.

¹¹⁷ DREYFUS, H. L. *Ser-en-el-mundo*, p.110.

II.2 Cura e temporalidade

Tendo em vista que o tema deste capítulo trata dos aspectos que revelam o ser da presença enquanto abertura, nosso propósito, neste momento, é conduzir esta investigação de acordo com um viés que possa esclarecer o caráter do si-mesmo diante da multiplicidade de caracteres estruturais que determinam a presença enquanto abertura, já explicitados anteriormente. Vimos que o ser da presença é estruturado por existenciais, os quais a determinam como modos de ser que se dão sempre em sua existência fática, em mundo. Por sua vez, mundo e presença estabelecem entre si uma relação constitutiva, presença e mundo constituem-se reciprocamente. Enquanto ser-no-mundo, o ser da presença é essencialmente ocupação e referencialidade. No §39 de *Ser e Tempo* é dito: “Ser-no-mundo é uma estrutura originária e constantemente total”.¹¹⁸ Mas como interpretar essa totalidade do ser-no-mundo dada a multiplicidade fenomenal de seus momentos estruturais? Como chegar a uma interpretação ontológico-existencial que abarque esse todo estrutural como uma totalidade e que alcance a determinação do ser da presença enquanto abertura, enquanto ek-sistência? E mais, como o si-mesmo se situa nesse todo estrutural? Bem, admitamos que tratar do ser da presença como um todo, como uma totalidade, é sempre uma questão delicada, tendo em vista o seu caráter ontológico de ser como poder-ser, como abertura. Heidegger nos chama a atenção para o fato de que a totalidade do todo estrutural da presença não pode ser compreendida como uma reunião de partes que tenham independência entre si, como uma montagem de elementos. Não se trata de um modelo ôntico de totalidade, ou seja, de um modelo espacial no sentido de extensão de partes separadas, a partir das quais é possível uma reunião. O ser-no-mundo, lembremos, não é formado por partes, mas por momentos inseparáveis uns dos outros, em uma interdependência recíproca.

O ser da presença, que sustenta ontologicamente o todo estrutural, torna-se acessível num olhar completo que perpassa esse todo no sentido de um fenômeno originariamente unitário, que já se dá no todo, de modo a fundar ontologicamente cada momento estrutural em sua possibilidade.¹¹⁹

¹¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p.246.

¹¹⁹ Idem, *ibidem*, p.247.

É importante chamarmos a atenção para o fato de que o fundar de cada momento estrutural não aponta para um fundamento último no qual a multiplicidade de momentos que constituem o ser da presença se aboliria. Ao contrário, a multiplicidade dos momentos é o que constitui sua unidade estrutural, trata-se de uma totalidade como um todo estrutural articulado. Nesse sentido, temos que o ser-no-mundo, enquanto ek-sistência, sempre se abre para si mesmo e para mundo segundo todos os seus momentos constitutivos, enquanto um poder-ser, como possibilidade de ser. Por sua vez, enquanto poder-ser, a presença é o ente no qual está em jogo o seu ser. O estar-em-jogo refere-se essencialmente ao caráter de possibilidade da presença, já que seu ser não é de ordem substancial, é movimento constante. No caráter compreensivo da presença, enquanto possibilidade de ser, sempre antecedendo-se a si mesma, todos os atos de escolha se realizam em vista de um poder-ser. Esse caráter antecipativo da presença encontra-se integrado à estrutura ser-no-mundo, de maneira que seu poder-ser se dá em mundo enquanto ek-sistência. Somente a presença existe, isto é, compreende-se em seu ser projetando-se para outras possibilidades de ser. A presença, como ser-no-mundo, se projeta para o seu já ter sido lançada em um mundo. Dessa forma, a existência pressupõe sempre a facticidade, “[...] existir é sempre fático. Existencialidade determina-se essencialmente pela facticidade”.¹²⁰ No existir sempre fático da presença, esta nunca se encontra lançada de modo indiferente em um poder-ser-no-mundo. Como seu ser é essencialmente ocupação, ela se encontra sempre empenhada em mundo, junto aos entes e com as outras presenças em sua vida cotidiana, o que por sua vez caracteriza a decadência. Dessa maneira, Heidegger exprime, formalmente, o todo da totalidade estrutural ontológica da presença, na seguinte estrutura: “o ser da presença diz anteceder-se-a-si-mesma-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo).”¹²¹ Para designar esta estrutura total do ser da presença, ele emprega o termo *cura* (*Sorge*), que tem o sentido de cuidado. A tradução brasileira de Márcia Sá Cavalcante Schuback optou pelo radical *cura*, pelo fato do próprio Heidegger ter remetido à fábula de Higino sobre a Cura, e pela inexistência em português de derivados de *cura* na acepção de um relacionamento específico da presença com os entes simplesmente dados e com os entes dotados do modo de ser da presença, os seres existentes.¹²² A remissão à fábula de Higino sobre cura foi utilizada como um “testemunho pré-ontológico” para atestar que a presença compreende a si mesma como cuidado antes de qualquer interpretação teórica. Além disso, o latim *cura* “apresenta o mesmo sentido duplo de

¹²⁰ Idem, *ibidem*, p.259.

¹²¹ Idem, *ibidem*, p.259-260.

¹²² Cf: Idem, *ibidem*. Notas Explicativas de Márcia Sá Cavalcante Schuback, N.12, p.564-565.

cuidado e cura que o alemão *Sorge*, e Heidegger vê aí a designação *una* da estrutura essencialmente *dupla* do projeto lançado.”¹²³ Cura não deve ser, contudo, entendida no sentido ôntico de cuidar de algo ou de alguém, mas refere-se à estrutura mesma do ser da presença no nível ontológico, remete ao caráter de ser essencial deste ente como ocupação e preocupação, sempre lançado em mundo, como projeto, onde está em jogo seu próprio ser. O que também não quer dizer que a presença se determine a partir de um primado da atitude prática em detrimento da teórica. Como já dito anteriormente, o caráter de ocupação da presença diz respeito não só ao contemplar como também ao agir, da mesma maneira teoria e prática constituem possibilidades da presença enquanto cura. Dessa maneira, cura comporta a existencialidade (o fato que a presença se projeta sempre em seu poder-ser); a facticidade (o ser-lançado, o fato de já ser em mundo); e a decadência (o fato de ser junto aos entes e com as outras presenças). Entretanto, determinar o ser da presença como essa totalidade do todo estrutural enquanto cura ainda não a explicita como uma unidade. Diz, sim, um todo articulado, mas ainda é preciso esclarecer qual o fundamento ontológico último que constitui esta totalidade enquanto unidade primordial do ser da presença. Ou seja: o que torna possível a estrutura da cura como uma totalidade articulada enquanto unidade? Tal questão se estabelece, dessa maneira, como a busca do sentido de cura, na medida em que sentido, em Heidegger, se determina como “aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa”.¹²⁴ Sentido aponta para a perspectiva do projeto a partir do qual algo pode ser concebido ou apreendido em sua possibilidade como o que é. Desse modo, expor o sentido de cura significa buscar o horizonte compreensivo que torna visível a perspectiva do ser da presença enquanto aberto no poder-ser em sentido próprio, isto é, a dimensão perspectiva, o horizonte sob o qual a totalidade estrutural do ser da presença se mostra enquanto unidade. No entanto, a presença em sua existência se abre de modo próprio ou impróprio, e o sentido ontológico do seu ser não se dá como algo além de si mesmo, mas é a própria presença que se compreende. O sentido de cura, por assim dizer, encontra-se enraizado na própria cura, no existir da presença. Já dissemos que a presença, em sua cotidianidade, geralmente não se compreende em sentido próprio, em sua totalidade originária, como ser-no-mundo, mas a partir do impessoal, como um eu simplesmente dado, como algo dicotômico: o eu e o mundo. Isso significa que, embora o seu ser, enquanto cura, se dê originariamente como uma totalidade, esta se encontra encoberta na cotidianidade. A presença compreende-se como uma totalidade, como cura, quando ela se abre para seu ser em sentido próprio, quando sai da

¹²³ DASTUR, F. *Heidegger e a questão do tempo*, p.76.

¹²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p.212.

dispersão da impessoalidade e encontra-se a si mesma em suas possibilidades, digamos que, mais próprias; e isto porque o impessoal não deixa de ser um modo próprio de ser, no sentido de ser dela mesma. Mas se, como dissemos, cura, enquanto a totalidade do todo estrutural articulado do ser da presença, ainda não exprime o seu sentido, o que sustenta sua compreensibilidade enquanto uma unidade? Qual, então, o sentido ontológico de cura? O horizonte a partir do qual o ser da presença se torna compreensível como uma unidade, a partir da multiplicidade de seus momentos estruturais, é o tempo. Mas se, na dispersão da impessoalidade, a presença geralmente não se compreende em sentido próprio como cura, como se comporta a sua totalidade estrutural na cotidianidade? E o tempo, como se constitui como o horizonte a partir do qual a presença pode ser compreendida como unidade em sua totalidade? Se, na cotidianidade, a presença *na maioria das vezes*, não se compreende em sentido próprio, mas a partir do que se ocupa, disperso na impessoalidade, o tempo, da mesma maneira, não é compreendido ontologicamente em seu sentido originário, mas em sentido também impróprio. No impessoal, a presença se compreende como um sujeito que se encontra no tempo, que transcorre no tempo, sendo este apreendido como o que é passível de medição, o tempo do relógio, ou seja, em termos do quanto tempo, do quando, a partir de uma agora. Sobre o caráter do tempo, pergunta-se, comumente, pelo o que é o tempo, e este é visto como uma sequência de agoras, que se determinam como o que já passou, e não é mais, e o que ainda não foi, mas será. Mas o que diz o tempo em seu sentido originário? Qual o nexos que se estabelece entre o tempo e o ser da presença em sua totalidade?

A problemática da analítica existencial da presença no horizonte do tempo já é antecipada por Heidegger em uma conferência proferida em Julho de 1924, em Marburgo, *O conceito de Tempo*. Esta conferência, apesar de apresentar diferenças com relação a *Ser e Tempo*, já que o tema é o ser do tempo a partir da presença, se situa no âmbito da analítica existencial, na medida em que expõe a questão do ser a partir do sentido existencial do ser, como uma espécie de síntese do que se desenvolverá no tratado de 1927. O tempo e o ser não são tratados por Heidegger como dois temas separados, mas conjuntamente como temporalidade do ser. Questão que é novamente enfatizada no seu texto *Kant e o Problema da Metafísica, de 1929*, quando ele refere à conjunção “e” do título *Ser e Tempo* como o que determina o problema central deste tratado.¹²⁵ Na conferência citada, Heidegger, ao interpretar o tempo, chama a atenção para o modo indiferente como o tempo é em geral compreendido, ao longo

¹²⁵

Cf: Idem, *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p.201.

da tradição. Indiferente no sentido de algo independente da constituição do ser da presença e apreendido em um caráter de mensuração. Nesse sentido, ele nos diz que o relógio indica o tempo, mas na verdade não indica nem o quanto do tempo, nem o quanto tempo que passa, mas fixa toda vez um agora, em relação a uma ação presente, passada e futura. Dessa maneira, o tempo é tomado como uma seqüência de agoras. Heidegger introduz e aproxima o tema do tempo ao ser da presença por meio de uma série de questões tais como: Mas o que é este agora? Sou eu o agora ou somente aquele que diz o agora? Dispomos nós do tempo ou é o tempo mesmo que em nós arranja um relógio? O que está em jogo no fato de o homem ter arranjado um “relógio” antes de possuir relógios solares, e desde sempre se referir a um agora, mais cedo, ou mais tarde, de noite e de dia?¹²⁶ Aquilo para o que Heidegger pretende chamar a atenção é o fato de que, na verdade, a hora que vemos em nosso relógio, refere-se a esse agora que eu sou, remete à minha temporalidade, que preexiste a todos os instrumentos destinados a medí-la. Para a compreensão originária do tempo e seu nexos com o ser da presença é preciso compreender as determinações ontológicas deste ente. Ou seja, compreender que a presença em seu ser não é da ordem de uma substância. A presença não se determina como algo que ocorre no tempo, tal como as coisas, que são intratemporais, mas se realiza em sintonia com um como, um sendo. Como tal, ela se determina em seu ser como modos de ser, como possibilidades de ser que se dão na sua existência fática, como ser-no-mundo. Enquanto possibilidade de ser ela existe sendo, a cada vez, em suas possibilidades próprias ou impróprias. Se ela se determina como um sendo e não como algo simplesmente dado, isso significa que seu ser não se dá simplesmente como algo que se presentifica em cada agora de maneira estanque, indiferente ao tempo, “...o ser humano está de modo privilegiado no tempo, de modo que a partir dele pode ser deduzido o que é o tempo.”¹²⁷ Isso significa que a presença, enquanto abertura compreensiva ao ser, não existe no tempo. O projetar-se como possibilidade, como anteceder-se a si mesma, por já ser em um mundo, junto aos entes e às demais presenças (cura), nos indica o caráter de movimento do ser da presença, de sua abertura ao ser enquanto ek-sistência e, como tal, a sua co-pertença ao tempo enquanto temporalidade. Nesse sentido, o tempo não pode ser compreendido como algo indiferente ao seu ser, como algo sobre o qual o ser da presença se desenrola, medindo o tempo, como algo calculável em termos de extensão. Na medida em que a presença possui o caráter de temporalidade, ela não se dá como algo que existe no tempo, como temporalidade, seu ser

¹²⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *O conceito do tempo*. In: Cadernos de tradução, n. 2, 1997. Departamento de filosofia da USP, p.15.

¹²⁷ Idem, *ibidem*, p.17.

eksiste imbricado com o tempo, isto é, ela se temporaliza. Se a presença se temporaliza, o tempo, por sua vez, também não pode ser apreendido como um ente, como algo totalmente independente do seu ser, como um o quê, mas um como, ou seja, o tempo também se temporaliza a partir de uma co-pertença ao ser da presença, o tempo mantém um nexo intrínseco com o ser da presença. Poderíamos, então, dizer que o tempo se temporaliza como ser e o ser se temporaliza como tempo. Mas como Heidegger explica essa co-pertença entre o ser da presença e o tempo?

O anteceder-se a si mesma, enquanto um dos momentos do todo da totalidade estrutural de seu ser, cura, refere-se ao caráter projetivo da compreensão que caracteriza a presença como possibilidades de ser. Ocorre que a presença só se abre para si mesma em sua totalidade, quando se compreende propriamente em seu poder-ser. Para que a presença possa compreender-se propriamente em seu ser, saindo da dispersão e da compreensão mediana do impessoal, é preciso que ela, enquanto anteceder-se a si mesma, antecipe a sua possibilidade extrema, intransferível e irrevogável: a morte. Antecipar a morte, contudo, não quer dizer pensar na morte como algo que um dia virá, no fim da vida. Esta é a sua compreensão imprópria. Antecipar a morte diz compreender-se propriamente como mortal, dar-se conta da sua própria morte como algo indeterminado, mas sempre presente enquanto possibilidade. Propriamente, antecipar a morte diz negativamente, não compreendê-la como um o quê, na perspectiva de um acidente que ocorrerá algum dia no futuro, mas compreendê-la no âmbito de um como de não estar mais aí, capaz de determinar o como estou sendo agora. Ao antecipar a morte como uma possibilidade unicamente sua, a presença se abre para o futuro propriamente e vem a si em sua possibilidade mais própria, de modo a suportá-la enquanto possibilidade. Ela torna-se transparente para si mesma, isto é, compreende-se em toda sua abertura enquanto ser-no-mundo por meio de seus momentos constitutivos, em seu próprio poder-ser. Tal deixar-se-vir-a-si, Heidegger nomeia como o porvir; não como algo que ainda será, mas um vir a si propriamente a partir da antecipação da morte. Não significa pensar no quanto tempo ainda resta até a morte, mas de compreender-se em seu próprio ser como mortal, tendo a morte como possibilidade sempre presente, e assim abrir-se à atualidade própria como instante. Conforme Dastur em seu texto *Heidegger e a questão do tempo*, tal concepção de futuro autêntico foi descoberta por Heidegger na primeira epístola de São Paulo aos Tessalonienses, comentada por ele em um curso do semestre de inverno de 1920/21

intitulado *Introdução à fenomenologia da religião*.¹²⁸ O que chama a atenção de Heidegger é que o pensamento cristão introduz uma nova experiência da escatologia. Como ela nos diz:

[...] a relação cristã autêntica à parousia, à segunda vinda em presença de Cristo, que manifesta no fim dos tempos, não é a *expectativa* de um acontecimento futuro mas sim o *despertar* relativamente à iminência dessa vinda. Ter uma relação à parousia significa estar presentemente desperto e não em expectativa de um acontecimento ainda não chegado: a questão “*quando*” transformou-se na questão do “*como viver?*”- a saber, no modo do estar desperto.¹²⁹

Nessa perspectiva, a vinda em presença de Cristo não é apreendida enquanto um quando de um acontecimento que virá, mas em um como viver relativo a essa vinda. Ou seja, o futuro não é apreendido como algo que simplesmente vai acontecer e que se espera, mas essa possibilidade futura da presença de Cristo no final dos tempos determina a vida dos cristãos no presente, no modo de comportar-se presentemente. Contudo, é bom deixar claro que o que interessa a Heidegger não é uma tal experiência no que ela se refere à fé religiosa, mas o que nela diz respeito à vida fática, a algo que se realiza no presente e não a partir de uma espera por algo que se realizará no futuro, um dia, quando se der o acontecimento da morte.

Com relação à presença, o que ocorre nesse antecipar da sua possibilidade extrema, é que nela trata-se da sua morte, ou seja, da sua possibilidade incontornável, a qual revela o seu ser-aí como não estando mais aí: “[...] de repente não estou mais aí presente junto a estas ou aquelas coisas, junto a estes ou aqueles homens, junto a estas vaidades, a estes sofismas e a estas verbosidades.”¹³⁰ O antecipar da morte, à semelhança da experiência cristã, se apresenta no sentido de um como do meu ser-aí presentemente, de modo a abrir o ser-aí autêntico. Na medida em que nesse antecipar de sua possibilidade mais extrema se trata de uma possibilidade propriamente e unicamente sua, ela remete a presença, involuntariamente, para a possibilidade dela mesma, a entrega a si mesma. Tal antecipar abarca uma visada fundamental, uma modificação compreensiva na qual a presença é jogada de volta no estar-aí dela mesma, no seu ser-lançado propriamente. Ou seja, ao antecipar-se, como porvir, a presença projeta propriamente as possibilidades de seu ser e, ao mesmo tempo, é remetida de volta para o seu ter-sido-sendo. Ela abre-se em sua atualidade própria, nas suas ocupações, como instante. O ter-sido, por sua vez, não significa o que já passou, mas vigora no instante presente como vigor de ter-sido, ou melhor, do tem sido. O vigor de ter sido, na verdade,

¹²⁸ Cf. DASTUR, F. *Heidegger e a questão do tempo*, p.31.

¹²⁹ Idem, *ibidem*, p.31.

¹³⁰ HEIDEGGER, Martin. *O conceito do tempo*, p.25.

surge do porvir, de modo que o futuro é o que determina em última instância o ser da presença, ela não consegue escapar do futuro, mesmo que impropriamente. Portanto, tal aspecto do ser da presença, parece-nos esclarecer que esta, apreendida em sua extrema possibilidade de ser, é o próprio tempo, não está simplesmente no tempo. A temporalidade unifica a totalidade estrutural do ser da presença enquanto um porvir que atualiza o vigor de ter sido, constituindo, assim, o sentido de cura. No antecipar da morte revela-se o originário lidar com o tempo, o qual, ontologicamente, não pode ser apreendido no âmbito de um medir e calcular. Nessa perspectiva, o futuro é o fenômeno fundamental da temporalidade do ser da presença. “O voltar atrás, no antecipar é propriamente o como do cuidar, na medida em que eu exatamente me demoro”.¹³¹ Isso significa que, no antecipar de sua possibilidade extrema, a presença não lida com o tempo como um medir cansativo de quem nunca tem tempo, nem tampouco o experiencia como um tempo longo e exaustivo. O demorar-se significa aí deter-se propriamente junto a si mesmo, aos entes e às demais presenças, não mais se relacionar no modo da dispersão e da superficialidade característicos da impessoalidade. No ser cada vez o seu ser propriamente, a presença é o seu tempo. “O ser cada vez é caracterizado pelo fato de que no antecipar ao autêntico tempo ele dispõe cada vez de todo tempo para si. O tempo nunca será longo, porque o tempo não tem extensão.”¹³² E nem tampouco será curto, isto porque, no antecipar, a presença dispõe de todo o seu tempo para si, ela se dá como uma totalidade a cada vez como tempo. Ao abrir-se propriamente em seu ser como temporalidade todo falatório, toda agitação pelo novo, toda correria das ocupações sucumbem, desmoronam, e a presença se temporaliza no sentido de apropriar-se da sua totalidade enquanto ser temporal. “Não ter tempo significa lançar o tempo no péssimo presente do dia-a-dia. Ser futuro dá tempo, forma o presente e permite que o passado seja retomado no como de seu ser vivido”.¹³³ Todavia, na medianidade em que se estabelece no impessoal cotidiano, a presença sempre calcula o tempo, não o compreende em seu sentido originário, e, por isso, pergunta pelo quando e pelo quanto do tempo, e, assim fazendo-o, ela perde o seu tempo. É por isso que a presença, na cotidianidade, diz freqüentemente que não tem tempo. Na verdade, Heidegger nos diz que o enunciado adequado nesse caso seria: “[...] ao calcular o tempo, o tempo propriamente não tem tempo”.¹³⁴ Isso significa que o tempo, em seu sentido ontológico, não pode ser calculado, medido, mas vivenciado. Em termos de cálculo, o tempo compreendido propriamente de fato não tem tempo, pois ele não pode ser medido. Perder o

¹³¹ Idem. *ibidem*. p.27.

¹³² Idem, *ibidem*, p.27.

¹³³ Idem, *ibidem*, p.27.

¹³⁴ Idem, *ibidem*, p.28.

seu tempo diz perder o seu próprio ser propriamente, estar dissolvido no nós. Na medida em que, na maioria das vezes, a presença encontra-se na cotidianidade em uma compreensão imprópria, ela compreende o tempo em seu sentido vulgar e corriqueiro como passado, presente e futuro. Nessa perspectiva, tudo o que lhe vem ao encontro mantém-se em um agora, enquanto um presente, junto a um ainda não do futuro e o que já foi e não mais será do passado. Visto desta maneira, os acontecimentos são no tempo, não têm tempo, passam por um presente, transcorrem num agora que possui direção única e que não é retornável. De qualquer maneira, mesmo na cotidianidade, a presença se dá como temporalidade, ela se temporaliza, mas o faz no modo do impessoal, onde o tempo é o tempo do nós. Isso significa que, apesar de originariamente a presença se dar como cura, como uma totalidade estruturada, que se unifica pelo tempo, ela nem sempre se compreende como tal, na medida em que, na impropriedade ela se temporaliza de modo impróprio. Mas, então, como cura pode responder originariamente pelo ser da presença imprópria? O anteceder-se, como primeiro momento de cura, é o termo “formal e indiferente” para o porvir, para o vir a si da presença. Acontece que nem sempre o porvir se temporaliza em sentido próprio. “De fato a presença constantemente antecede a si mesma, mas inconstantemente, segundo a sua possibilidade existenciária, o faz antecipando”.¹³⁵ Ou seja, geralmente a presença não se antecede como antecipação, em um antecipar de sua possibilidade extrema. Na medianidade, a presença é indiferente ao seu ser próprio ou impróprio. Mesmo assim, contudo, ela tem a si mesma, quer dizer, encontra a si mesma, vem a si, compreende-se de alguma maneira a partir do estar junto ao que lida comumente, o ser é sempre e a cada vez seu, enquanto possibilidades de ser. Como poder-ser, a presença sempre sabe de alguma maneira da possibilidade de sua própria morte, mesmo quando nada quer saber dela. A presença sempre sabe de sua morte, só que na maioria das vezes sob o modo da esquiva, da fuga de si mesma propriamente enquanto ser-para-a morte. O que não significa que ela não se compreenda e não projete o seu ser, no entanto este projetar se dá a partir do que se ocupa, do que é mais urgente e inevitável, nos afazeres cotidianos. Dessa maneira a presença não vem a si mesma em sentido próprio e, conseqüentemente, não se abre para si mesma enquanto totalidade na cura, nem se temporaliza propriamente. Em se ocupando, na correria e dispersão do impessoal, a presença aguarda a si mesma a partir do que lhe proporciona ou recusa em suas ocupações, como um se deixar levar pelo impessoal. Dessa maneira, o porvir impróprio se temporaliza no modo da espera, da expectativa de. Nesse modo de temporalização, a presença não se compreende em

¹³⁵Idem, *Ser e Tempo*, p.422.

seu poder-ser finito, como uma totalidade que se dá a cada vez. Só o tempo originário abre a finitude da presença. No anteceder impróprio, no modo da espera, a atualidade imprópria se abre como uma presentificação, enquanto uma atualização, ou seja, como agora e depois outro agora, de modo linear e indiferente ao futuro e ao passado. Com relação ao vigor-de-ter-sido, o seu modo próprio de temporalização é a repetição, na qual a presença assume o seu próprio ser e estar lançado, ou seja, assume o ente que ela já é. Ela repete o seu ter-sido não como algo que já foi e que deve ser novamente, mas como o que, tendo sido, vigora na atualidade, ou seja, ainda constitui seu ser, ou seu sendo no presente. No entanto, quando a presença se compreende a partir do impessoal, ela esquece a si mesma como vigor de ter sido e não assume o seu passado como algo que vigora no presente, mas como algo que já passou e não volta mais. O esquecer não diz não lembrar o passado, ele refere-se ao aspecto ontológico em que a presença esquece o ter-sido como seu constitutivo no seu sendo e projetando-se como porvir. O esquecimento é o modo do ter-sido impróprio. Projetando-se compreensivamente no modo temporal da espera, a presença não retorna à atualidade própria como instante, mas como atualização; assim como não retoma o seu ter-sido-sendo, enquanto o que vigora no presente, ela se temporaliza no modo do esquecimento. O aguardar que atualiza e esquece é a unidade temporal da presença em seu ser impróprio, que se dá na maior parte das vezes na cotidianidade.

Então temos que cura, enquanto totalidade do todo estrutural da presença, adquire a sua unidade na temporalidade originária, segundo as suas ekstases como porvir, vigor de ter sido e atualidade. Sendo assim, o anteceder-se a si mesma funda-se no porvir, o já ser-em, no vigor de ter sido, e o ser-junto, na atualidade. Dessa maneira, a temporalidade permite a unificação da existencialidade, da facticidade e da decadência. Contudo, é preciso ressaltar que assim como os momentos de cura não podem ser agrupados como elementos que possam ser somados aos pedaços, do mesmo modo, as ekstases do tempo também não podem ser vistas como momentos em separado que podem ser posteriormente reunidos. As ekstases do tempo se dão imbricadas entre si e no ser da presença enquanto temporalidade. Nesse sentido, Heidegger nos diz, ao final da conferência *O conceito de tempo*, que a pergunta pelo o que é o tempo transformou-se, e, para que seja adequadamente compreendida, deve ser posta da seguinte maneira: “quem é o tempo? Mais precisamente: somos nós o tempo? Ou mais precisamente ainda: sou eu o meu tempo?... tal pergunta é o mais adequado modo de acesso e modo de lidar com o tempo como o que é sempre meu. Então o ser-afé será ser

questionador”.¹³⁶ Nessa perspectiva, a temporalidade como sentido do ser da presença vem enfatizar assim o seu caráter ek-stático, na medida em que a temporalidade não se constitui como um sentido interno ou como a interioridade de um sujeito, mas traduz o fora de si originário. A temporalidade se temporaliza no sendo da presença enquanto poder-ser, caracterizando este ente como movimento constante. “A temporalidade temporaliza, e temporaliza nos modos possíveis de si mesma. São estes que possibilitam a pluralidade dos modos de ser da presença, sobretudo, a possibilidade fundamental de existência própria e imprópria.”¹³⁷ O tempo, portanto, enquanto temporalidade, é o que constitui as modalidades de ser da presença. No entanto, compreendido em sentido vulgar e corriqueiro, o tempo é o tempo do cálculo, que é e existe para todos, e para ninguém. Mas, então, tendo em vista o propósito de nossa investigação, qual o nexos entre o si-mesmo, cura e temporalidade? Como o si-mesmo da presença se comporta em relação à totalidade de seu todo estrutural, cura, e à temporalidade?

A presença só se abre para si mesma enquanto uma totalidade em uma unidade manifestamente enquanto é ela mesma em suas possibilidades próprias, ou seja, quando alcança a transparência a si mesma enquanto eu sempre sou este ente. Tal determinação, faz parecer, de certa maneira, que o “eu” é que sustenta a totalidade do todo estrutural. Tradicionalmente, o “eu” tem sido concebido como fundamento de sustentação, substância, sujeito, ou seja, como base do ser do homem enquanto sujeito. Ocorre que na auto-interpretação cotidiana, no impessoal, ao dizer eu, a presença pronuncia-se a respeito de si mesma, compreendendo-se como um sujeito, no sentido de algo que se mantém sempre o mesmo nas suas vivências. No entanto, ao dizer eu, ontologicamente, a presença pronuncia-se como ser-no-mundo, mesmo que não se compreenda a si mesma como tal. No cotidiano impessoal, a presença que diz “eu” pronuncia o si-mesmo que na maioria das vezes ela propriamente não é. Contudo, mesmo na cotidianidade impessoal, a presença sempre é o ente em que está em jogo o seu próprio ser. O “eu” é sendo no mundo e o já-ser-em-um-mundo, enquanto ser-junto e ser-com, diz de modo igualmente originário anteceder-se. Isso significa que o eu pronuncia a cura, mesmo na fala impessoal das ocupações. A presença que diz eu-eu, no impessoal, encontra-se fugindo de seu ser propriamente si-mesmo, de seu poder-ser mais próprio. Desse modo, como ontologicamente a presença não se deixa remeter a uma substância-eu, nem a um sujeito, esse dizer eu deve ser compreendido a partir do ser

¹³⁶ Idem, *O conceito do tempo*, p.39.

¹³⁷ Idem, *ibidem*, p.413.

propriamente si-mesmo, que é do que ela foge. Contudo, isso não significa que o si-mesmo se constitua como o fundamento constante e simplesmente dado da cura. “A cura já abriga em si o fenômeno do si-mesmo e, caso esta tese se justifique, a expressão ‘cura de si mesmo’ é uma tautologia, cunhada em correspondência à preocupação enquanto cuidado com os outros.”¹³⁸

Ocorre que é no anteceder-se-a-si-mesma como antecipação, enquanto seu poder-ser mais próprio, que o ser da presença encontra a condição ontológico-existencial de ser livre para suas possibilidades propriamente existenciárias. No entanto, como poder-ser, que se determina como liberdade, a presença pode, ao relacionar-se com as suas possibilidades, ser imprópria, e é como ela acontece na maioria das vezes. Nesse caso o próprio em virtude de ser ela mesma pode não ser apreendido e a presença fica entregue à ditadura do impessoal. O que não significa que originariamente seu ser não seja determinado como cura. Enquanto totalidade originária da estrutura do ser da presença, cura se acha, ontologicamente, em toda atitude e situação fática da presença. Nesse sentido Heidegger nos diz:

[...] no anteceder-se- a-si-mesma, o “si” indica sempre o si-mesmo, no sentido do impessoalmente si-mesmo. Mesmo na impropriedade, a presença permanece essencialmente um anteceder-se-a-si-mesma, da mesma forma que a fuga de si mesma na decadência ainda apresenta a constituição de ser na qual *está em jogo o seu ser*.¹³⁹

Tal concepção mostra que o si-mesmo se revela originariamente como cura na temporalização da presença de modo próprio ou impróprio, sendo este último o modo mais frequente de ser si-mesmo, que é o impessoalmente-si-mesmo. O tempo, ao ser compreendido originariamente como temporalidade pela antecipação da possibilidade extrema da presença, é o único meio de a presença “ter” o tempo enquanto verdadeiramente seu, como seu próprio tempo. Dessa maneira o tempo, apreendido propriamente, se revela como o verdadeiro princípio de individuação. Ao se temporalizar no modo da antecipação, a presença compreende-se em seu si-mesmo próprio e singular. Todavia, essa individuação contém um certo paradoxo, ela possui a peculiaridade de “não deixar o ser-aí chegar a uma individuação, no sentido de uma formação fantástica de existências singulares; todo querer destacar-se ela joga por terra. Ela individualiza no sentido de tornar todos idênticos.”¹⁴⁰ Isto porque, no antecipar da morte, todos são trazidos para seu si-mesmo como igualmente mortais. O que nos parece, de certa

¹³⁸ Idem, *Ser e Tempo*, p.402.

¹³⁹ Idem, *ibidem*, p.260.

¹⁴⁰ Idem, *ibidem*, p.37.

maneira, fortalecer ainda mais o caráter não solipsista do si-mesmo. O si-mesmo, como já dito, não é da ordem de uma substância, ele se dá enquanto ser-no-mundo, é um dos momentos do ser-no-mundo, e não pode ser tomado de modo isolado, em separado. Ser-no-mundo, por sua vez, pertence à estrutura da cura, que também não pode se dar em seus momentos como partes que possam ser agrupadas para formar um todo. Cura diz um todo estruturado, que se unifica na temporalidade. Portanto, o si-mesmo se dá enquanto cura e, ao se temporalizar propriamente, se abre para si mesmo enquanto uma unidade, singular e própria, mas nunca sem mundo e sem as outras presenças, já que é essencialmente ser-junto e ser-com.

Capítulo III - O SINGULAR SI-MESMO

III.1 Transcendência e si mesmo

Neste capítulo explicitaremos os aspectos que envolvem o si-mesmo da presença e a sua singularidade do ponto de vista da transcendência da presença, procurando evidenciar seu nexos com o si-mesmo. A questão da transcendência, embora não seja tratada de modo mais aprofundado em *Ser e Tempo*, encontra-se implicitamente presente no âmbito deste tratado através do horizonte transcendental da questão do ser. A partir da diferença entre ser e ente e da analítica existencial, a presença, como único ente que coloca a questão do ser, é vista por constituir-se como compreensão de ser, ou seja, como transcendência. Como único ente que possui o caráter de ser ôntico e ontológico, a presença, em sua existência, relaciona-se com os demais entes. Esse relacionar-se com, característico do ser da presença, é intrínseco à diferença entre ser e ente, como se verifica faticamente em suas ocupações na existência. Nesse sentido, a diferença ontológica encontra as suas raízes no caráter existencial da presença enquanto compreensão de ser, o que lhe confere a possibilidade de ultrapassar o simples estar dos entes na compreensão do seu ser. Este ultrapassamento compreensivo dá-se de imediato na abertura de presença e mundo, que Heidegger denomina transcendência. Ao interpretar o ser da presença como compreensão e ser-no-mundo, a analítica existencial se refere ao caráter e transcendência da presença. Os entes que não possuem o caráter da presença não podem relacionar-se uns com os outros, são fechados em si mesmos, seu ser ou o ser dos demais entes não lhes é nem mesmo indiferente, pois o caráter de abertura ao ser é inerente à presença. O existir da presença refere-se à transcendência, ao ultrapassamento compreensivo na diferença entre ser e ente. Tal diferença diz respeito ao aspecto transcendente do próprio ser, que, dado ao seu caráter não substancial, ultrapassa toda determinação ôntica possível de um ente. O despertar para a importância de explicitar, neste trabalho, o caráter de transcendência da presença e seu nexos com o si-mesmo deve-se principalmente ao que Heidegger afirma no § 7 de *Ser e Tempo*: “O ser é o transcendens pura e simplesmente. A transcendência do ser da presença é privilegiada porque nela reside a possibilidade e a necessidade da *individuação* mais radical.”¹⁴¹

¹⁴¹ Idem, *ibidem*, p.78.

Mas, então, qual o nexa entre transcendência e si-mesmo? Tendo em vista que a presença se constitui como ser-no-mundo, a que se refere Heidegger quando nos fala da transcendência da presença como o âmbito da “individualização mais radical”? Qual o caráter dessa individualização? Para alcançarmos a elucidação dessas questões, consideramos importante primeiramente esclarecermos o que significa a palavra transcendência.

Terminologicamente, transcendência significa ultrapassagem e transcendente o que realiza o ultrapassamento ou a ultrapassagem.¹⁴² Transcendência, enquanto ultrapassagem, diz respeito a algo que se ultrapassa, ou seja, ao horizonte em direção ao qual se realiza a ultrapassagem. Dado que a transcendência diz respeito ao ultrapassamento do ente na compreensão do seu ser, a transcendência se refere a um movimento próprio da presença. No entanto a transcendência, como o que é próprio da presença, não se trata de um modo de comportamento possível entre outros e que porventura pode ou não ocorrer. A transcendência acontece antes de qualquer comportamento da presença, faz parte da sua constituição fundamental, do seu modo de ser enquanto compreensão. É como e pela transcendência que a presença é no modo da existência. A transcendência, no âmbito da filosofia de Heidegger, não se refere ao ultrapassamento do sujeito sobre o objeto. Tal concepção recairia em uma imanência do sujeito, que a princípio estaria encerrado dentro de si e que ultrapassaria uma “barreira” ou “precipício” que o separaria do objeto.¹⁴³ Na verdade os entes tomados de modo objetivados, isolados, não constituem originariamente o horizonte em direção ao qual se realiza a transcendência, assim como não constitui o âmbito da ontologia heideggeriana. Quando dizemos que a presença ultrapassa o ente na compreensão de seu ser, isso não significa que, primordialmente, o horizonte da transcendência se refira a um ente específico ou a uma captação teórica dos objetos. A presença não é um sujeito, mas ser-no-mundo e seu ser determina-se como cura, o que significa que ela é essencialmente ocupação, quer dizer, existe faticamente em um mundo na lida com os entes em seu cotidiano. Sabemos que o modo de lidar da ocupação não se orienta por um instrumento de modo isolado, visto que o caráter de ser dos entes intramundanos é a conjuntura. Os entes só se determinam em seu ser a partir de sua serventia, de seu para quê e, como tal, de sua referência a outros instrumentos, formando uma rede referencial e, assim, um todo instrumental que se dá em função da presença, constituindo o mundo em sua mundanidade. É a partir desse todo, que se dá a compreender previamente, que compreendemos o ser dos instrumentos. “Quando procuramos,

¹⁴² Cf. Idem, Sobre a essência do Fundamento, p.94.

¹⁴³ Cf. Idem, ibidem, p.94.

por exemplo, um instrumento ‘deslocado’, isto não se refere, simples nem primariamente, apenas àquilo que se procura num ‘ato isolado’. Esta procura já descobre previamente o âmbito do todo instrumental.”¹⁴⁴ Isso significa que, no ultrapassamento, o ente jamais é visto primordialmente como um ente particular, destacado, mas existe uma pré-compreensão da totalidade conjuntural, a partir da circunvisão, na qual este ente se desvela como ente, no seu “para que” instaurado em uma manualidade. O ente que é cada vez ultrapassado já está sempre previamente ultrapassado em direção a uma totalidade significativa, estabelecida pelo conjunto das referências e remissões, ele diz respeito ao mundo. Nessa perspectiva, mundo é o horizonte da transcendência, que, sendo primeiramente abre a possibilidade do ser de cada ente “particular”. A presença, enquanto ser-no-mundo, transcende em direção a mundo, a esse todo de significância, e retorna aos entes com os quais lida, a cada vez, em numa circunstância específica. “Nós designamos aquilo em direção do qual (horizonte) o ser-aí como tal transcende, o *mundo*, e determinamos agora a transcendência como ser-no-mundo. Mundo constitui a estrutura unitária da transcendência: enquanto dela faz parte, o conceito de mundo é um conceito *transcendental*.”¹⁴⁵

Mundo constitui o ser da presença enquanto essa totalidade de significância, isto é, enquanto mundanidade. É nesta e por esta compreensão de conjunto, que a presença realiza o ultrapassamento do ente e compreende o seu ser. Como transcendência, a presença, enquanto ser espacial, articula o espaço de jogo no exercício de seu ser. Tomar esse ultrapassamento no sentido espacial corrente é totalmente inadequado, pois, neste modo de ultrapassamento, aquele que ultrapassa deixa o que é ultrapassado para trás, abandonando-o. Já na concepção da transcendência heideggeriana, o ultrapassamento, em vez de deixar o ente para trás, torna-o manifesto.¹⁴⁶ Tornar o ente manifesto significa desvelar o ente em seu ser, no que ele é e como é. Assim, a transcendência possui o caráter de desvelamento de ser e revelação do ente. Pela e como transcendência, a presença, na ultrapassagem de mundo, traz o ente para o seu mundo, faz o ente entrar em um mundo, em uma significância. É devido à compreensão de ser do mundo que a presença compreende o ente com o qual entra em relação em uma determinada ocupação.

¹⁴⁴ Idem, *Ser e Tempo*, p.440.

¹⁴⁵ Idem, *Sobre a Essência do Fundamento*, p. 95.

¹⁴⁶ Cf. BIMEL, Walter, p. 158.

Como ser-no-mundo, a presença é em sua essência referencialidade, não no modo do para que, mas do em função de, como um ponto de convergência descentrado e sempre em movimento, de acordo como o seu caráter de ser espacial enquanto orientação, proximidade e distanciamento dos entes, de acordo com suas ocupações. Mundo, como o horizonte da transcendência, é aquilo a partir do que a presença se dá a compreender, isto é, no projetar-se compreensivamente em direção a mundo, a presença vem a si na compreensão de seu ser. Nesse sentido, essa ultrapassagem em direção a mundo é o projeto enquanto possibilidades de ser da presença: o ente que existe em virtude de ser o seu ser. Nessa perspectiva, enquanto ser-no-mundo, a presença existe em vista de si mesma e de mundo: é a partir de mundo e em um mundo que ela se compreende e se realiza. “Ser-no-mundo e a transcendência são uma só e mesma coisa.”¹⁴⁷ Dada a intrínseca relação entre presença e mundo na e pela transcendência, perguntamos: qual o nexos entre transcendência e si-mesmo?

O nexos entre transcendência e si-mesmo se dá justamente na medida em que, nesse ultrapassamento de mundo a presença ultrapassa primeiramente a si mesma, voltando-se para a compreensão de seu ser e compreendendo-se como si-mesmo. Podemos conferir isso na seguinte citação de Heidegger em *Sobre a Essência do Fundamento*:

O que é ultrapassado é justamente unicamente o ente mesmo, e, na verdade, cada ente que pode tornar-se ou já está desvelado para o ser-aí, por conseguinte, também e justamente o ente que é “ele”mesmo” enquanto existe. Na ultrapassagem o ser-aí primeiramente vem ao encontro daquele ente que ele é, ao encontro dele como ele “mesmo”. A transcendência constitui a mesmidade (ipseidade). Mas, novamente, não apenas a ela; a ultrapassagem sempre se refere também ao mesmo tempo, ao ente que não é o ser-aí “mesmo”; mais exatamente: na ultrapassagem e através dela pode apenas distinguir-se e decidir-se, em meio ao ente, quem e como é um “mesmo” e o que não o é. Na medida, porém, em que o ser-aí existe como mesmo – e somente nesta medida – pode ele ter um comportamento (relacionar-“se”) para com o ente, que entretanto, deve ter sido ultrapassado antes disso.¹⁴⁸

Na transcendência, enquanto abertura primordial de presença e mundo, a presença compreende-se como um si-mesmo, próprio ou impróprio, ela sempre se compreende de algum modo em seu ser, visto que acontece como mesmidade. A presença existe como um si-mesmo na medida em que é capaz de compreender-se em seu ser e a partir daí pode direcionar-se e estabelecer uma relação com os entes. É porque existe como um si-mesmo que a presença pode distinguir-se com relação a um isto ou aquilo, a um tu e a ele. Isso significa

¹⁴⁷ Idem, *Ibidem*, p.157.

¹⁴⁸ HEIDEGGER, Martin, *Sobre a Essência do Fundamento*, p.94-95.

que o existir como uma mesmidade, como um si-mesmo, encontra-se em uma extrema radicalidade, isto é, no instante mesmo em que a presença se abre ao ser. Transcendência diz ao mesmo tempo existir desde sempre como um si-mesmo, daí a passagem de *Ser e Tempo*, citada anteriormente, onde é dito que na transcendência encontra-se “a possibilidade e a necessidade da individuação mais radical”. Só um ente que compreende ser é um si-mesmo, que diferencia e se relaciona com os entes. Tal concepção do si-mesmo remete-nos à própria interpretação de Heidegger do si-mesmo do homem grego, tratada em nosso capítulo I. De certa maneira, parece-nos que a interpretação heideggeriana do si-mesmo do homem grego se assemelha, em certa medida, ao si-mesmo da analítica existencial. De acordo com tal interpretação, o si-mesmo do homem grego se dá como limite ao que se encontra desoculto, estabelecendo com os entes uma relação de acolhimento receptivo aos mesmos em contraposição a um representar. Nessa perspectiva, na medida em que a presença encontra-se disposta em meio aos entes como ser-no-mundo, sendo por eles tocada e interpelada em uma pré-compreensão de ser, em um equilíbrio ativo e passivo, sua relação primordial com os entes nos parece assemelhar-se ao âmbito da apresentação de seu ser e dos demais entes. Podemos verificar a aproximação destas concepções sobre o si-mesmo do homem grego em *NietzscheII*:

Por demorar-se no âmbito do desoculto o homem pertence a um entorno fixo formado pelo que lhe é presente. Pela pertença a este entorno se assume ao mesmo tempo um limite frente ao não presente. Aqui, portanto, o si mesmo do homem fica determinado como o respectivo “eu” pela limitação ao desoculto que o rodeia. A limitada pertença ao entorno do desoculto contribui para constituir o ser si mesmo do homem. O homem se converte em ego, pela limitação, e não por um voltar-se ilimitado no modo de que o eu que se representa a si mesmo se eleve previamente a medida e centro de todo o ente. “Eu” é para os gregos o nome para o homem que se insere nesta limitação e desse modo, junto a si, é o mesmo. ¹⁴⁹

Podemos comparar essa citação com a anterior de *Sobre a Essência do Fundamento*, quando Heidegger afirma que é na ultrapassagem, ou seja, na transcendência que a presença pode distinguir-se em meio aos entes e sobre quem é um mesmo e o que não é, e, por isso, pode relacionar-se com o ente. Isto nos parece indicar que o si-mesmo heideggeriano, de certa maneira, também se estabelece como limite ao que se encontra desoculto ao seu entorno, já que na e pela transcendência que a presença desvela-se a si mesma como ente em seu ser, distinguindo-se dos outros entes. Assim como o homem grego e seu si mesmo, a presença encontra-se em meio aos entes numa relação de familiaridade, entrega e recepção. O si-

¹⁴⁹

Idem, *Nietzsche II*, p.116-117.

mesmo da presença, em sua propriedade, encontra-se na maior parte das vezes oculto, e desoculta-se geralmente como impessoalmente-si-mesmo. Por outro lado, o si-mesmo do homem grego, no acolher receptivo aos entes, se dá no modo do sempre presente, ou seja, o homem grego “pertence a um entorno fixo”, o ser é considerado no modo do simples presente. No entanto, a presença dá-se como temporalidade e, por conseguinte, seu si-mesmo se temporaliza nas ekstases que se dão conjuntamente, na retração do presente, passado e futuro, como o porvir que atualiza o vigor de ter-sido. Além do que, o entorno da presença, o seu mundo, é tomado ontologicamente como o conjunto de referências e remissões ao qual ela pertence e que lhe constitui enquanto o espaço de jogo de seu ser como poder-ser, e, portanto, não é algo fixo. Mais ainda, mundo como constitutivo do ser da presença também se temporaliza. Mas como se dá essa temporalização de mundo? E qual o nexos entre a temporalização do mundo e da presença?

Vimos que, enquanto ser-no-mundo o ser da presença é cura e seu sentido ontológico é a temporalidade. Vimos também que a presença se dá como abertura, que se abre conjuntamente com mundo, enquanto o “seu” mundo. Segue-se, então, que a constituição ontológica de mundo também deve fundar-se na temporalidade. Isto significa que, “na medida em que a presença se temporaliza um mundo também é.”¹⁵⁰ Ou seja, o nexos ontológico-existencial e temporal que possibilita mundo, enquanto um conceito ontológico existencial, se dá a partir do horizonte da temporalidade em sua unidade ek-stática. Dito de outra maneira, o horizonte da temporalidade, isto é, a unidade de suas ekstases, encontra-se enraizada no ser da presença e este encontra-se enraizado de modo constitutivo em mundo. “O mundo se temporaliza na temporalidade. Ele ‘é’ ‘presença’ com o fora de si das ekstases. Se não existir presença alguma, também nenhum mundo se faz ‘pre’-sente”.¹⁵¹ Mundo, de certa maneira, é presença na medida em que seu ser é ek-sistência, existe sempre fora como ser-no-mundo, constituída por mundo. Se não existir presença, mundo também não se abre em seu ser, “não se faz ‘pre’-sente”, não acontece ontologicamente.

É na e como transcendência que a presença acontece como referência ao ser enquanto abertura, quer dizer, como o lugar da diferença entre ser e ente: “este entre aberto é o ser-ai[*Dasein*], compreendida a palavra no sentido do âmbito extático do desencobrimento e

¹⁵⁰ Idem, *Ser e Tempo*, p.455.

¹⁵¹ Idem, *ibidem*, p.455.

encobrimento do ser.”¹⁵² A presença tem com o ser uma relação privilegiada, pois, enquanto abertura, seu existir é exercício do ser. Como único ente capaz de compreender ser, ela acontece como um si-mesmo, existe em virtude de ser o seu ser. Isso significa que todas as suas ocupações, todas as suas atividades em mundo, constituem uma certa realização de seu ser-si- mesmo como ser-no-mundo. A presença não pode realizar seu ser-si-mesmo sem transcender mundo, já que mundo pertence ao seu si-mesmo. Do mesmo modo, é a partir da transcendência de mundo que os entes podem vir ao encontro da presença, serem desvelados em seu ser e fazerem parte de um mundo, daí o termo intramundanos. “Entrada no mundo não é algo que ocorre no ente que entra, mas algo que ‘acontece’ ‘com’ o ente. E este acontecer é o existir do ser-aí, que como existente transcende.”¹⁵³

Mas então, tendo em vista que a presença se dá originariamente como si-mesmo na transcendência, que existe enquanto temporalidade e se temporaliza junto com um mundo que a constitui, qual o nexos entre transcendência, temporalidade e si-mesmo?

Como já dissemos, mundo se dá a compreender previamente enquanto uma totalidade de significância. “A compreensão desta totalidade, que é sempre antecipadora e abarcadora, é, porém ultrapassagem com relação ao mundo.”¹⁵⁴ Isto é, ela refere-se à transcendência de mundo enquanto uma totalidade significativa. O caráter antecipador e abarcador da ultrapassagem diz respeito à cura enquanto a totalidade do todo estrutural do ser da presença. Como cura, ao transcender em direção a mundo, a presença se antecede a si mesma enquanto projeção compreensiva e vem a si, a partir dessa totalidade ontológica significativa, compreendendo-se como si-mesmo. O vir a si, por sua vez, diz respeito à temporalização do ser da presença como porvir. Diz o vir a si da presença, a partir de um mundo de ocupações já sempre aberto, a partir de um anteceder projetivo como temporalização. A transcendência se dá na existência fática da presença, esse ultrapassamento acontece em mundo, onde ela sempre já se encontra lançada, disposta em meio aos entes, sendo por eles tocada e interpelada. Por sua vez, o ser-e-estar-lançado ou disposto em um mundo, diz respeito à temporalização do ser da presença enquanto o vigor de ter sido que se atualiza no ser junto aos entes e com as demais presenças. Dito em outras palavras, ao transcender a presença se projeta compreensivamente em direção a mundo, antecedendo-se a si mesma e vem a si

¹⁵² Idem, O Tempo da Imagem do Mundo, p.138.

¹⁵³ Idem, Sobre a Essência do fundamento, p.106.

¹⁵⁴ Idem, ibidem, p.105.

compreendendo-se como si-mesmo a partir de mundo, temporalizando-se como porvir. Como a presença transcende a partir de mundo e em mundo, como ser-no-mundo, ela transcende a partir de seu já ser lançado temporalizando-se como vigor de ter sido, sendo em uma atualidade. Dessa maneira, vemos que ao transcender a presença se temporaliza, isto é, transcendência e temporalização encontram-se enraizados no ser da presença enquanto cura. Mas, então, se a presença acontece como si-mesmo na e como transcendência, e se ao transcender ela se temporaliza, a transcendência e a temporalização constituem a mesmidade da presença.

Cabe salientar que o si-mesmo da presença não ocorre de uma vez por todas, não se trata de algo permanente e fixo. “O ser deste ente é sempre e cada vez *meu*”.¹⁵⁵ Ser cada vez meu significa que, como transcendência, o ser da presença sempre acontece a partir de uma possibilidade em que já se encontra lançada e de onde se projeta para outras, que serão escolhidas em uma dinâmica de ser, a cada vez, de modo finito. Enquanto cura, a presença sempre antecede a si mesma em suas possibilidades, ou seja, o projeto compreensivo de possibilidades sempre excede de certa maneira o ser da presença em suas possibilidades de ser-no-mundo. No entanto, se o projeto compreensivo da transcendência da presença para possibilidades é ontologicamente excessivo, a disposição, o encontrar-se desde já lançada em uma possibilidade, limita onticamente tais possibilidades. Tal limite diz respeito à concretude do ser-si-mesmo e ao caráter finito da transcendência. Da mesma maneira, as ekstases da temporalidade se dão também a cada vez de modo finito. Ou seja, a presença enquanto temporalidade é sempre um porvir que atualiza a cada vez o vigor de ter-sido em mundo. Nessa perspectiva, ser, mundo, a temporalidade, a transcendência são finitos de maneira que ser-si-mesmo também é finito e se constitui ontologicamente como ser-no-mundo. O movimento da transcendência é circular, a presença não transcende a partir de um si puro, isolado, para posteriormente trazer mundo para si mesma e só então constituir-se como ser-no-mundo. A transcendência da presença se dá a partir do ser-no-mundo que ela sempre é, e como tal, se dá em mundo. É como ser-no-mundo que ela transcende em direção a si e a mundo. Desse modo, o retornar a si, o vir a si do porvir, é como ser-no-mundo.

Mundo como totalidade não “é” ente, mas aquilo a partir do qual o ser-aí se dá a entender a que pode dirigir-se seu comportamento e como se pode comportar com relação a ele. O ser-aí “se” dá a entender a partir de “seu” mundo quer então dizer: neste vir-ao-encontro-de-si a partir do mundo o ser-aí se temporaliza (zeitigt) como

¹⁵⁵

Idem, *Ser e Tempo*, p.85.

um mesmo, isto é, como um ente que foi entregue a si mesmo para ser. No ser deste ente se trata de seu poder-ser. O ser-aí é de modo tal que existe em-vista-de-si-mesmo. Se, porém, o mundo é aquilo em cuja ultrapassagem a mesmidade primeiramente se temporaliza, então ele se mostra como aquilo em-vista-de-que o ser-aí existe. O mundo tem o caráter fundamental do em-vista-de...e isto no sentido originário de que é ele que primeiramente oferece a possibilidade interna para cada “em-vista-de-ti”, “em-vista-dele”, “em-vista-disso”, etc. Aquilo em-vista-de-que, porém, o ser-aí existe, é ele mesmo. À mesmidade pertence mundo; ele está essencialmente referido ao ser-aí.¹⁵⁶

É importante ressaltar que o fato de a presença existir em-vista-de-si-mesma não significa um comportamento ôntico egoísta, cego como um só pensar em si mesma, mas, antes, é porque ontologicamente a presença se determina como um si-mesmo que ela pode, em sua existência fática, comportar-se de maneira egoísta ou não. Mas ainda nos cabe uma questão com relação à finitude do si-mesmo. Na medida em que o si-mesmo da presença se dá de modo finito e que o “ser deste ente “é sempre e a cada vez meu”, perguntamos: se me dou a cada vez em meu si-mesmo, o que faz com que me reconheça a cada vez e não me tome a cada vez como outro? A resposta parece-nos apontar para a temporalidade. Isto é, ao transcender, a presença se temporaliza, ou seja, ela sempre se projeta a partir do seu passado, que vigora no presente como vigor-de-ter-sido e que se atualiza projetando-se para outras possibilidades futuras como porvir, possibilidades estas, que serão escolhidas ou não. Nesse sentido, é a temporalidade que unifica o ser da presença em seus momentos estruturais e que possibilita a constância do si. Esta, por sua vez, não significa que sempre me dou da mesma maneira, mas que, a partir da temporalidade, posso me reconhecer em meu ser a cada vez, pois sempre me dou nesse movimento no qual sempre sou simultaneamente vigor de ter sido, atualidade e porvir, e, por isso, me reconheço nesse a cada vez. A temporalização da presença é que nos parece permitir essa liga entre os modos finitos de ser da presença. “A constância de uma substância só consiste no fato de que ela está sempre presente no decorrer do tempo, mas nada tem a ver com o próprio tempo. A constância do si-mesmo é em si ‘temporal’. Esta mesmidade do *Dasein* é somente no modo da temporalização”.¹⁵⁷

Vemos então que, de acordo com a tendência heideggeriana de um recuo cada vez mais radical na construção de sua ontologia fundamental, encontramos o si nessa instância mesma do eclodir de presença e mundo, que se dá como transcendência, como ultrapassamento compreensivo de mundo. Ontologicamente, o si-mesmo se dá em uma instância tão radical que Heidegger o situa no âmbito de uma neutralidade que é anterior e mais originária que o

¹⁵⁶ Idem, *Sobre a Essência do Fundamento*, p.105.

¹⁵⁷ Idem, *Seminários de Zollikon*, p.194.

eu. Ou seja, o fato da presença desde sempre acontecer como um si-mesmo é que possibilita que ela possa referir-se a si como um eu, ao outro como um tu e aos entes como isto ou aquilo. O si-mesmo é neutro “em face do ser-eu, ser-tu e ainda com mais razão em face da ‘sexualidade’. Todas as proposições de uma analítica ontológica do ser-aí no homem tomam este ente de antemão nesta neutralidade.”¹⁵⁸ É porque nos damos originariamente como si-mesmo que podemos distinguir o nosso ser do de outras presenças e dos outros entes. Contudo, o fato de o si ocorrer em uma instância anterior ao eu e inseparável da transcendência e da temporalidade não significa que seja separado da existência fática da presença, o si não é algo solto, destacado. O si-mesmo encontra-se enraizado na cura, o que significa que ele se dá em mundo junto aos entes e com as demais presenças, a cada vez como ser-no-mundo. Esse anterior refere-se à sua interpretação ontológica, à radicalidade e neutralidade da analítica da presença. Mas, se originariamente a presença se dá como um si-mesmo, como uma singularidade, em sua existência fática o si-mesmo na maior parte das vezes encontra-se velado, isto é, não se mostra à presença como propriamente si-mesmo, já que no impessoal ela se compreende como um eu, como algo já dado que transcorre no tempo em suas vivências cotidianas. O compreender-se como um eu, como um sujeito na cotidianidade, é a fala da presença lançada na decadência, onde se encontra na maior parte das vezes dissolvida no nós, fugindo de si mesma e de seu poder-ser propriamente. Nesse modo, o que se dá é uma espécie de si anônimo, pois a presença se dá como impessoalmente-si-mesma. Entretanto, como a presença, em sua estrutura ontológica é abertura, paradoxalmente é na própria decadência que ela pode abrir-se para o seu poder-ser propriamente, ou seja, para o seu si-mesmo singularizado.

III.2 Decisão e apropriação do si-mesmo

Nesse terceiro capítulo buscamos primeiramente esclarecer que a presença se dá originariamente como um si-mesmo, ou seja, próprio ou impróprio, seu ser é sempre dela. A presença se dá como um si-mesmo no momento imediato em que se abre como transcendência para si e para mundo enquanto temporalidade. No desvelar-se de seu ser na

¹⁵⁸

Idem, Sobre a Essência do Fundamento, p.106.

transcendência, a presença geralmente o faz sob o modo da distorção e do encobrimento de si, na medida em que na maioria das vezes encontra-se fugindo de seu si-mesmo propriamente para a impessoalidade. Nesse modo ela se dá como impessoalmente-si-mesma, como os outros, e se interpreta a partir do que se ocupa junto aos entes e com as outras presenças, ela é aquilo de que se ocupa. O que pretendemos neste momento é justamente fazer o contraponto com o Tópico 3 do capítulo I deste trabalho, no qual discorremos sobre o si-mesmo na sua impropriedade, onde o si-mesmo singular e próprio encontra-se oculto, com a propriedade do si-mesmo em sua singularidade. Nessa perspectiva, algumas questões se apresentam como fio condutor para a elucidação do si-mesmo em sua propriedade e singularidade: Como o si-mesmo se desvela em sua propriedade? O que significa ser próprio? Qual o nexó entre singularidade e propriedade do si-mesmo? Como a presença se singulariza? E mais, qual o caráter dessa singularidade?

Tendo traçado em linhas gerais, no início deste trabalho, o que caracteriza fundamentalmente a filosofia de Heidegger, qual seja, a questão do sentido do ser, vimos que ser é pensado enquanto tal em sua diferença com o ente, como manifestação, como o que determina o ente em seu descobrimento no sentido de verdade (*Alétheia*). Ser e verdade em Heidegger possuem uma intrínseca conexão na medida em que verdade diz respeito ao desvelamento do ser, a como ele se dá nessa dinâmica de velamento e desvelamento, ou seja, de verdade e não-verdade. Enquanto abertura a ser, a presença é e está na verdade como ser-descobridor. No entanto, isso não significa que a verdade seja algo constituído a partir de uma subjetividade instalada em um sujeito como uma certeza representativa. A presença é e está na verdade como ser-descobridor, na medida em que, enquanto abertura, constituída como ser-no-mundo, ela já sempre se encontra em mundo junto aos entes na compreensão de ser, isto é, com a abertura de seu ser, mundo já se descobriu, se desvelou: “...em seu sentido mais próprio o descobrimento retira o enunciado do arbítrio “subjetivo”, levando a presença descobridora para o próprio ente. E é apenas porque “verdade” como descobrimento é um modo de ser da presença que ela se acha subtraída ao arbítrio da presença.”¹⁵⁹ Mas como velamento e desvelamento se dão em um co-pertencimento, temos que a presença é e está na verdade e na não verdade como modos de desvelamento do ser e de seu próprio ser.

¹⁵⁹

Idem, *Ser e Tempo*, p.298.

Vimos anteriormente que o si-mesmo da presença se dá em um jogo de propriedade e impropriedade e que o si-mesmo propriamente encontra-se inicialmente oculto, ou seja, a presença se compreende “a princípio e na maioria das vezes” na cotidianidade da decadência como um eu, simplesmente dado, que se desvela como não sendo ele mesmo, pois se encontra dissolvido no nós. Tal fenômeno se dá na medida em que, no modo da decadência, o que se abre imediatamente se distorce, ou seja, não se fecha por completo, mas permanece desvelado de modo distorcido em sua compreensão, através do que vigora na interpretação pública, na superficialidade da falação e da curiosidade. É nesse sentido que a presença, embora se dê originariamente como um si-mesmo na transcendência, seu si-mesmo se vela enquanto propriamente si-mesmo, dando lugar ao dizer eu corriqueiro que se compreende a partir do nós, que se dá como os outros, no impessoal, onde ninguém é si-mesmo. Nesse modo de ser impessoalmente si-mesmo a presença não escolhe suas próprias possibilidades, mas as que prescreve o impessoal, que assim retira a responsabilidade da presença por seu próprio ser, tendo em vista que nesse modo ela encontra-se apoiada no estabelecido pelo público e existe em um desengano de ser. Dessa maneira, a presença encontra-se dispersa de si mesma e é essa dispersão que responde pela sua consistência no impessoal, que é a consistência do não si-mesmo, ou a inconsistência do si-mesmo, que diz respeito ao que Heidegger chama de fragmentação da presença na compreensão de si, em que ela está “por aí”, em um arrancar-se contínuo da sua propriedade, na precipitação e impermanência, característicos do impessoal. Nesse modo predominante de ser da presença dispersa na decadência, seu si-mesmo propriamente encontra-se velado, a presença encontra-se na “não-verdade”. Todavia, considerando o jogo de velamento e desvelamento e seu co-pertencimento mútuo, estar na decadência é também, de certa maneira, estar na verdade, pois é o que está desvelado, e verdade diz desvelamento de ser. Além do que, como dissemos anteriormente, o ser impróprio é um modo próprio de ser da presença, no sentido de ser legítimo. Nessa perspectiva, Heidegger nos chama a atenção para o fato de que não-verdade, decadência, impropriedade devem ser entendidos em seu sentido ontológico, ou seja, não possuem nenhum sentido ôntico de valor. “Fechamento e encobrimento pertencem a facticidade da presença. Do ponto de vista ontológico-existencial, o sentido completo da sentença: ‘a presença é e está na verdade’ também inclui, de modo igualmente originário, que a ‘presença é e está na ‘não-verdade’.”¹⁶⁰ Se na decadência, onde geralmente a presença acontece na impropriedade, ou seja, é impessoalmente si-mesma, ela encontra-se na “não-verdade”, vimos aí a indicação do nex

¹⁶⁰Idem, *ibidem*, p.293.

entre propriedade/impropriedade e verdade/não-verdade. Nexo este que é dito explicitamente na seguinte passagem do § 44:

Como um em compreendendo, a presença *pode* compreender-se tanto a partir do “mundo” e dos outros entes quanto a partir de seu poder-ser mais próprio. Esta última possibilidade diz: a presença abre-se para si mesma em seu poder-ser mais próprio e como tal. Esta abertura *própria* mostra o fenômeno da verdade mais originária no modo da propriedade. *A verdade da existência* é a abertura mais originária e mais própria que o poder-ser da presença pode alcançar. Ela só poderá receber sua determinação ontológico-existencial no contexto de uma análise da propriedade da presença.¹⁶¹

Dessa maneira, a questão da propriedade do si-mesmo e de sua singularidade encontra o seu fio condutor no cerne mesmo do que caracteriza a filosofia heideggeriana, qual seja, a verdade ou sentido do ser.

Dissemos que na maioria das vezes a presença encontra-se fugindo de si mesma, imersa no impessoal, embrenhada em meio aos entes em suas ocupações, ou seja, ela se encontra fechada ao seu si-mesmo mais próprio. Se ela foge de seu si-mesmo propriamente isso nos indica que ele sempre já se deu e ocultou-se, que se encontra sempre presente como retiro no modo da ameaça. Mas como a presença, ontologicamente, é abertura, esse fechamento no impessoal não é total, já que ela existe em virtude de si mesma, como ente em que está em jogo o seu próprio ser enquanto poder-ser. De maneira que:

É justamente daquilo de que foge que a presença corre “atrás”. Somente na medida em que, através de sua abertura constitutiva, a presença se coloca essencialmente diante de si mesma é que ela pode fugir de si mesma. Decerto, tanto no desviar-se como no aviar-se, próprios da decadência, não se apreende aquilo de que se foge e nem se faz a experiência. No entanto, no desvio de si mesma, descortina-se o “pre” da presença. Em razão de seu caráter de abertura, o desvio ôntico existenciário propicia fenomenalmente a possibilidade de se apreender aquilo de que se foge como tal, de forma ontológico-existencial.¹⁶²

Mas, então, como Heidegger nos explica esse abrir-se para si mesma da presença em seu poder-ser mais próprio? Como se dá na presença essa “abertura *própria*” enquanto a sua “verdade mais originária no modo da propriedade”? Será que o si-mesmo próprio refere-se simplesmente a uma possibilidade ontológica, de algo solto como uma construção ideal, que não se verifica onticamente? Será que podemos tratá-lo faticamente? A analítica existencial parte da interpretação cotidiana da presença, de sua existência fática, na medida em que “toda

¹⁶¹ Idem, ibidem, p.292.

¹⁶² Idem, ibidem, p.251.

questão ontologicamente explícita sobre o ser da presença já se acha preparada pelo próprio modo de ser da presença.”¹⁶³ Ou seja, ela se acha preparada no próprio ser da presença enquanto compreensão de ser, o que lhe confere a possibilidade essencial de já sempre compreender-se de alguma maneira. De qualquer modo, a analítica existencial sempre traz consigo um caráter de violência, dada a tendência de encobrir-se da presença na cotidianidade. No que concerne à propriedade do si-mesmo da presença, trata-se de elucidar como ele se desvela em seu aspecto ôntico e ontológico, isto é, quais os caracteres ontológicos dessa abertura e como ela pode se verificar em sua existência fática. Afirmamos que a presença se dá na maioria das vezes como impessoalmente-si-mesma, o impessoal, por sua vez, possui o caráter de existencial da presença¹⁶⁴, e, como já dissemos, os existenciais não são armações rígidas, fixas, mas possuem mobilidade, se modificam, e se traduzem nos diversos modos de ser da presença. À abertura da propriedade do si-mesmo da presença co-pertence uma modificação existenciária do impessoal que se relaciona com a possibilidade de escolha. Isto porque, no impessoal, a presença escolhe suas possibilidades a partir dos outros. No impessoal, ela encontra-se opaca a seu ser si-mesmo, de modo que as possibilidades de ser são escolhidas de modo alheio a si. O sair do impessoal refere-se ao poder escolher suas possibilidades a partir de seu próprio poder-ser. O que não quer necessariamente dizer escolher outras possibilidades, mas apropriar-se de suas escolhas como suas.

A passagem do impessoal, ou seja, a modificação existenciária do impessoalmente si mesmo para o ser-si-mesmo de maneira própria deve cumprir-se como recuperação de uma escolha. Recuperar a escolha significa escolher essa escolha, decidir-se por um poder-ser a partir de seu próprio si-mesmo. Apenas escolhendo a escolha é que a presença possibilita para si mesma o seu poder-ser-próprio.¹⁶⁵

Mas, como a presença pode, em sua existência, escolher suas escolhas propriamente sem tê-las de algum modo as compreendido enquanto suas? Para tanto, é preciso que ela dê a si mesma um testemunho existenciário, isto é, que se mostre a si mesma em seu si-mesmo próprio, que na verdade enquanto possibilidade, ela já sempre é, caso contrário esse si-mesmo, dela mesma, não poderia desvelar-se. Esse testemunho existenciário é descoberto no fenômeno do apelo da consciência. Mas, então, cabe perguntarmos: em que consiste este testemunho? Qual o caráter da consciência em Heidegger? A consciência é caracterizada em *Ser e Tempo* como um “fenômeno originário da presença” e, como tal, diz respeito ao ser e à estrutura da presença, encontrando-se inserida, assim, no movimento de velamento e

¹⁶³ Idem, ibidem, p.395.

¹⁶⁴ cf: Idem, ibidem, p.186.

¹⁶⁵ Idem, ibidem, p. 346.

desvelamento de seu próprio ser. A consciência tem um sentido ontológico e não diz respeito aos aspectos psíquicos ou biológicos da presença. Até o momento, falamos negativamente do caráter da consciência, do que ela não é, ou seja, que a consciência, em Heidegger, não se caracteriza como uma instância primeira que determina o ser da presença e mundo, que não se trata de uma consciência representativa e que não é algo imanente ao sujeito enquanto subjetividade. No § 55 de *Ser e Tempo*, vimos que, em relação aos fundamentos ontológicos existenciais da consciência, ela dá algo a compreender e como tal pertence ao “âmbito dos fenômenos existenciais que constituem o ser do pre como abertura”¹⁶⁶, quer dizer, aos existenciais da compreensão, disposição, fala e decadência. A consciência não é um “caso” particular da abertura do ser da presença. Então como se explica esse enredamento da consciência na constituição estrutural da abertura do ser da presença? O que ela dá a compreender? Como fenômeno da existência, a consciência se desvela como apelo, caracterizado como um modo da fala e, como tal, articula uma compreensibilidade que se traduz como o testemunho do poder-ser próprio da presença. Tal testemunho se caracteriza como um modo de abertura que deve “dar a compreender um poder-ser-si-mesmo, de maneira própria.”¹⁶⁷

O apelo da consciência, enquanto modo da fala, não diz nada de concreto, seu conteúdo é indeterminado, não possui nenhum sentido de prescrição de normas de conduta ou de culpabilizações da presença. O apelo se dá no modo do silêncio e só assim, no modo da silenciosidade, pode levar a presença a sair do burburinho da falação cotidiana e recolher-se na silenciosidade de seu ser, para abrir-se à sua abertura mais radical como poder-ser. Nesta perspectiva, o apelo é e deve ser indeterminado. O dar a compreender o si-mesmo de maneira própria não pode conter nenhum modelo, nenhuma prescrição. Dado que a presença é indeterminação, seu ser é poder-ser que se determina na existência fática. Ser como poder-ser refere-se ao caráter da presença de estar sempre em dívida com o seu ser. É justamente este ser-e- estar-em-dívida que o apelo quer dar a compreender. Mas o que significa mesmo este ser-e-estar-em dívida da presença? E o que ele tem a ver com o ser-si-mesmo propriamente? Quando Heidegger nos diz que o testemunho deve dar a compreender um poder-ser si mesmo mais próprio, tal testemunho passa pela compreensão da presença de seu ser como poder-ser, como possibilidade, e não como algo já dado, que é o modo como ela se compreende na maioria das vezes na cotidianidade. O ser-e-estar-em-dívida refere-se a essa condição de

¹⁶⁶ Idem, *ibidem*, p. 48.

¹⁶⁷ Idem, *ibidem*, p.345.

poder-ser como possibilidade da presença. Isto significa que, como possibilidade, o ser da presença sempre já é e está em dívida com o seu ser, na medida em que, ao determinar-se faticamente em uma possibilidade de ser, deixa de ser outras. O ser-e-estar-em dívida não se caracteriza como algo moral no sentido da presença existir devendo algo a alguém ou de um acontecimento que é debitado a ela. O ser-e-estar-em-dívida é um caráter ontológico que determina o ser da presença por uma negatividade, ou seja, seu ser, enquanto possibilidade, sempre acontece no modo de não ser em uma outra possibilidade, o que lhe confere a condição de ser perpassada por um não. Muito embora como possibilidade, ontologicamente ela sempre se exceda, pois é o que é e o que não é no modo da possibilidade, faticamente ela se determina a cada vez em uma possibilidade de ser que se dá de modo finito. Como poder-ser, ela não possui um fundamento, ela é seu próprio fundamento, seu ser se dá a partir dela mesma, no seu sendo a cada vez em cada possibilidade escolhida. Nessa perspectiva, a interpelação da consciência abre a presença como ser fundamento nulo de um nada, já que é possibilidade. Ela não existe antes de seu fundamento, ela já existe como e nesse fundamento, pois já se encontra lançada e em lance. Ao compreender-se, digamos que, solta em seu próprio eixo, ela se dá conta de sua responsabilidade sobre seu ser, de que é e tem que ser a partir de si mesma, a cada vez.

Existindo a presença é o fundamento de seu poder-ser porque só pode existir como o ente que está entregue à responsabilidade de ser o ente que ela é. Embora não tendo ela mesma colocado o fundamento, a presença repousa em sua gravidade que, no humor, se revela como peso.¹⁶⁸

Como seu próprio fundamento nulo, a presença já se compreende disposta em um mundo, como ente que tem de ser o seu ser. Nesse sentido, o apelo da consciência interpela a presença para assumir o seu ser como possibilidade, para responsabilizar-se por seu ser, e é disso que a presença foge, desse “peso” de ter que ser o seu ser e, conseqüentemente, de ter que decidir sobre suas próprias escolhas a partir de si mesma.

No fenômeno do apelo da consciência, o apelado é a própria presença perdida no impessoal. Mas, então, quem apela? Enquanto consciência, é a própria presença quem apela a si mesma para sair do impessoalmente si-mesmo e abrir-se ao seu si-mesmo propriamente. Na medida em que é ela mesma quem se apela para sair do impessoalmente si-mesmo, parece que há uma certa cisão no fenômeno da consciência. Mas cabe esclarecer que não se trata tanto de uma

¹⁶⁸

Idem, *ibidem*, p.364.

cisão, mas de uma coincidência entre quem apela e o apelado. Tal fenômeno não se refere a um outro que exista junto com a presença em mundo, a um duplo da presença, mas a dois modos de ser do mesmo ente. Não é um outro que a interpela, mas a presença mesma a partir de seu próprio si-mesmo que se encontra oculto, velado em sua verdade mais originária. “Que o apelo não se realiza explicitamente por *mim*, sendo sempre um ‘se’ apela, isso ainda não justifica que se busque o quem apela num ente desprovido do caráter de presença.”¹⁶⁹ O apelo silencioso que provém da própria presença em direção a si mesma, apela a presença para que seja ela mesma em suas possibilidades próprias como poder-ser, determinando-se desse ou daquele modo de ser. O apelo possui o caráter de presença nisso que ela é essencialmente: possibilidade indeterminada como poder-ser, que se determina a cada vez.

Giorgio Agamben refere-se a essa fala silenciosa da consciência como “pura intenção de significar sem nenhum advento concreto de significado, puro querer-dizer que nada diz.”¹⁷⁰ É importante esclarecer que essa “intenção” não se refere a uma consciência isolada e autônoma, pura e separada do ser-no-mundo, nem de uma ação voluntária da consciência. “O apelo provém de mim e, no entanto, por sobre mim.”¹⁷¹ O que atesta o caráter de não autonomia da presença com relação ao apelo e ao mesmo tempo a coincidência entre o apelado e quem apela. O apelo não se dá como algo planejado, ele sempre se dá, isto é, sempre está presente em sua tendência de abrir a presença para o seu si-mesmo mais próprio. Mas como a presença geralmente foge de si, quase sempre não escuta o apelo, desvia-se frequentemente para a falação, para a familiaridade do impessoalmente-si-mesmo e não dá ouvidos a si mesma enquanto poder-ser.

Na consciência os “enganos” não surgem de uma falha do apelo, mas somente do modo em que se escuta o apelo – de que, ao invés de ser propriamente compreendido, o apelo é arrastado pelo impessoalmente si-mesmo para uma conversa negociadora consigo mesmo, desviando-se, assim, de sua tendência de abertura.¹⁷²

A presença sempre tem a possibilidade de não escutar o apelo propriamente e compreendê-lo como uma culpa ou advertência moral. Compreender o apelo é querer-ter-consciência. Mas, assim como o apelo não se dá de modo voluntário, o querer-ter-consciência também não se trata de um comportamento proveniente de uma vontade autônoma da presença. O querer-ter-

¹⁶⁹ Idem, *ibidem*, p.354-355.

¹⁷⁰ AGAMBEN, Giorgio. *A Linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006. (Humanitas), p. 81.

¹⁷¹ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, p.354.

¹⁷² Idem, *ibidem*, p.352.

consciência, enquanto o compreender do apelo, faz parte da abertura da presença ao seu si-mesmo mais próprio, à sua verdade mais originária. Querer-ter-consciência diz deixar-se apelar, abrir-se para o seu ser-e-estar-em-dívida como abertura que testemunha o poder-ser próprio da presença. Mas essa abertura ao seu ser si-mesmo propriamente envolve de modo igualmente originário os outros existenciais que promovem a abertura da presença. Isto é, além da compreensão do ser-e-estar-em-dívida e da fala, enquanto apelo silencioso, faz parte também a disposição.

Sabemos que a toda compreensão corresponde uma disposição. A disposição é o existencial que abre mundo para a presença e esta para aquele, situando a presença no mundo. A disposição que co-pertence à compreensão como apelo da consciência, enquanto projeção compreensiva do poder-ser mais próprio, é a disposição da angústia. Consideramos importante nos determos mais no fenômeno da angústia, tendo em vista sua relação fundamental com o objeto dessa investigação, o si-mesmo e a singularidade da presença.

Assim como no impessoal a presença se esquivava à escuta do apelo da consciência, pois se encontra fugindo de seu si-mesmo propriamente, o mesmo ocorre com relação à angústia. Mas o que a angústia tem a ver com essa fuga de si-mesmo da presença? A fuga da presença de si mesma na decadência tem em sua proveniência o caráter de uma ameaça, mas não uma ameaça de algo intramundano, pois nesse caso Heidegger caracteriza como medo, o qual muitas vezes é confundido com angústia. Na angústia a presença não se sente ameaçada por um ente intramundano. Nela o que ameaça “...é um ente que tem o modo de ser de um ente que se retira, ou seja, é a própria presença.”¹⁷³ Esse retiro da própria presença nos indica o velamento do próprio si-mesmo que, ao retirar-se, permanece presente no modo da ameaça e ao mesmo tempo como aquilo do que a presença “corre atrás”. Mas por que na angústia a presença haveria de sentir-se ameaçada por ela mesma? Justamente porque a angústia abre a presença para si mesma de modo mais originário, ela abre a presença em sua singularidade como poder-ser-no-mundo. Essa fuga de si-mesma é inerente ao ser da presença que, na decadência, não foge de um ente intramundano, a presença se embrenha em meio aos entes, mergulha em suas ocupações, onde se sente tranqüila na familiaridade do impessoal. A angústia é disposição fundamental porque abre a presença em seu próprio ser como poder-ser e assim como ser livre para escolher suas próprias possibilidades. Ela retira a presença do

¹⁷³Idem, *ibidem*, p.252.

empenho desenfreado nas ocupações com os entes e assim rompe com sua familiaridade no impessoal, o que a leva ao estranhamento de si e do mundo. A angústia ameaça na medida em que abre a presença para o ser-livre, para o poder-ser mais próprio, para a liberdade e a responsabilidade de escolher. Então, como se abre essa singularização na disposição da angústia? Como toda disposição, a manifestação da angústia não escolhe hora ou lugar, nem podemos escolher quando seremos por ela tomados; a angústia pode surgir nos momentos mais inusitados. Ao ser tomada pela angústia a presença encontra-se estranha. Isto porque o mundo cai na insignificância, levando a presença a confrontar-se consigo mesma.

A insignificância do mundo, aberta na angústia, desvela a nulidade das ocupações, a impossibilidade de projetar-se um poder-ser da existência primariamente fundado na ocupação. Desvelar essa impossibilidade significa, porém, deixar vir à luz a possibilidade de um poder-ser próprio.¹⁷⁴

A presença, na disposição da angústia, ao encontrar-se no sem sentido do mundo, “agarra o nada do mundo”¹⁷⁵, sendo remetida pelo compreender ao próprio ser-no-mundo assim singularizado como possibilidade. A angústia abre a presença em sua negatividade, isto é, ao fundamento nulo de si mesma enquanto possibilidade. A ameaça da angústia encontra-se juntamente no fato de que a presença perde sua familiaridade consigo mesma e com o mundo, e torna-se estranha lançada em seu poder-ser.

A angústia se angustia pelo próprio ser-no-mundo. 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 a co-presença dos outros. A angústia retira, pois, da presença a possibilidade de, na decadência, compreender-se a si mesma a partir do “mundo” e da interpretação pública. Ela remete a presença para aquilo porque a angústia se angustia, para o seu próprio poder-ser-no-mundo. A angústia singulariza a presença em seu próprio ser-no-mundo que, em compreendendo, se projeta essencialmente para possibilidades. Naquilo por que se angustia, a angústia abre a presença como ser-possível e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se na singularidade.¹⁷⁶

A fuga da presença para o impessoal, na decadência, é a fuga da estranheza de seu próprio ser como poder-ser em sua singularidade. Na angústia o mundo de significações no qual a presença existe e pelo qual se constitui, perde seu sentido, não se dá em sua mundanidade, mas o “mundo” aí permanece.

¹⁷⁴ Idem, *ibidem*, p. 430.

¹⁷⁵ Idem, *ibidem*, p. 429.

¹⁷⁶ Idem, *ibidem*, p. 254.

O mundo, no contexto do qual eu existo, afundou na insignificância, e o mundo que dessa forma se abre, só é capaz de liberar entes sem conjuntura. O nada do mundo, com o que a angústia se angustia não significa que, na angústia, se faça a experiência de uma ausência de seres simplesmente dados dentro do mundo. É preciso que eles venham ao encontro para que não estabeleçam nenhuma conjuntura e possam, assim, mostrar-se numa impiedade vazia.¹⁷⁷

Na angústia o mundo perde a significabilidade mas não desaparece, pelo contrário ele se evidencia como mundo. Introduzimos aqui a seguinte questão de Dreyfus: “Como é que o mundo pode perder sua significação e ao mesmo tempo fazer-se notar?”¹⁷⁸ Ele responde a esta questão comparando o que se apresenta na angústia com o que ocorre na quebra da manualidade, quando a presença se dá conta da conjuntura instalada naquela ocupação, justamente quando o instrumento de algum modo não mais se insere naquele contexto e quebra de certa maneira as referencialidades ali presentes, ocorrendo uma perturbação nas ocupações. A diferença da perturbação que se dá na quebra da manualidade, é que na angústia ocorre uma perturbação total.¹⁷⁹ Na angústia, em que a presença encontra-se suspensa no nada, ela se vê diante do “mundo como mundo” e dela mesma como singular ser-no-mundo. Na angústia se dá, de certa maneira, uma quebra dessa liga entre presença e mundo e da presença consigo mesma. A presença perde a familiaridade com o mundo, desvela-se na estranheza como não sentir-se em casa. Só que nem a presença desaparece nem mundo. Ela se percebe como ente que é e tem que ser a partir de si mesma e que mundo está a ela referenciado em sua abertura. A angústia “revela a falta de fundamento do mundo e do ser-no-mundo do Dasein.”¹⁸⁰ Na verdade o que a angústia revela nessa “falta de fundamento” é o nada essencial que pertence ao ser da presença, e que a constitui enquanto abertura a ser. A angústia realiza uma certa suspensão da presença, um recuar diante de mundo para que ela possa apreendê-lo enquanto tal, de modo que esse recuo ao mesmo tempo a remete ao mundo como mundo. Tal revelação se dá na medida em que a presença encontra-se imersa em suas ocupações, voltada para os entes, perdida nas interpretações públicas que não se dá conta propriamente nem de si mesma nem do mundo. A título de exemplificação, seria como nos encontrarmos mergulhados na água de um rio e por isso mesmo não percebermos nem a água, nem o rio. Só quando saímos do rio podemos apreendê-lo enquanto tal. O que estava oculto no embrenhar da presença em mundo, se desvela de tal maneira que tudo afunda na estranheza e a presença se sente estranha. Na angústia mundo não se dá em sua mundanidade,

¹⁷⁷ Idem, *ibidem*, p. 429.

¹⁷⁸ DREYFUS, Hubert L, *Ser-en-el-mundo*, p. 198.

¹⁷⁹ Cf. Idem, *ibidem*, p.199.

¹⁸⁰ Idem, *ibidem*, p.199.

daí Heidegger nos dizer que o mundo, na estranheza da angústia, afundou na insignificância e em sua abertura só oferece entes sem conjuntura, mas que assim vêm ao encontro para mostrar-se na “impiedade vazia”¹⁸¹.

Na verdade, o ser e estar perpassado pelo nada, experienciado na angústia, diz respeito a transcendência da presença, ao fato de que ela “já sempre está além do ente” na compreensão do ser. A presença se dá como abertura a ser, sua existência é ser, ela se dá como o lugar de manifestação do ser. “O nada é a possibilitação da revelação do ente enquanto tal para o ser-aí humano. O nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma (do ser).”¹⁸² Essa co-pertença entre nada e ser também se aplica à presença, dado que o seu ser não possui um caráter substancial, já que é possibilidade. Esta significa o fundamento sem fundo da presença determinando-se a cada vez em modos possíveis de ser. Se esse nada pertence originariamente ao ser da presença e a angústia é a disposição que abre a presença para o seu ser originariamente enquanto possibilidade de ser que ela sempre já é, isto nos indica que, como disposição fundamental, a angústia encontra-se sempre presente.

[...] esta originária angústia é o mais das vezes sufocada no ser-aí. A angústia está aí. Ela apenas dorme. Seu hálito palpita sem cessar através do ser-aí: mas raramente seu tremor perpassa a medrosa e imperceptível atitude ao ser-aí agitado envolvido pelo “sim,sim” e pelo “não,não”; bem mais cedo perpassa o ser-aí senhor de si mesmo; com mais certeza surpreende, com seu estremecimento, o ser-aí radicalmente audaz.¹⁸³

Na decadência a presença foge do fundamento nulo de si mesma, para não ter que responsabilizar-se por seu ser, para não sentir o “peso” de seu próprio existir. A estranheza, experimentada na angústia, significa que nela “o *Dasein* descobre que não tem significado nem conteúdo próprios.”¹⁸⁴ Não se trata de algo subsistente que possui uma base de onde fluiria em suas vivências. A presença não é algo já de antemão determinado. Por este motivo a estranheza é o modo mais originário de ser da presença.

Talvez pudéssemos dizer que esse nada aberto pela angústia seja ao mesmo tempo a abertura de tudo, ou melhor, o nada não é negativo, mas a abertura de todas as possibilidades, próprias

¹⁸¹ Cf. HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, p.429.

¹⁸² Idem, *Que é Metafísica?*, p.41.

¹⁸³ Idem, *ibidem*, p.42.

¹⁸⁴ DREYFUS, Hubert L. *Ser-en-el-mundo*, p.200.

e impróprias, e assim, ao singularizar-se, a presença torna-se livre para escolher ser o seu próprio ser, para responsabilizar-se pelo seu ser.

Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada uma vez que ela singulariza. Essa singularização retira a presença de sua decadência, revelando-lhe a propriedade e impropriedade como possibilidades de seu ser. Na angústia, essas possibilidades fundamentais da presença, que é sempre minha, mostram-se como elas são em si mesmas, sem se deixar desfigurar pelo ente intramundano a que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença se atém.¹⁸⁵

Ressaltamos que a angústia encontra-se sempre presente de modo velado, mas é rara em sua manifestação existenciária, justamente porque a presença prefere a familiaridade do impessoal e foge de seu si-mesmo mais próprio. O que vem reforçar que o si-mesmo originário e próprio da presença sempre já se deu e por isso dele ela pode fugir, "...a raridade do fenômeno [da angústia] é um indício de que, em sua propriedade, a presença permanece encoberta para si mesma em vista da interpretação pública do impessoal e que, nessa disposição fundamental, abre-se para um sentido originário."¹⁸⁶

Mas qual o caráter da singularidade? A presença, como abertura a ser, constituída como ser-no-mundo enquanto ek-sistência não pode singularizar-se no sentido de algo isolado, de uma unidade, como um eu pertencente a um sujeito separado de mundo. A singularidade aberta na disposição da angústia, não se trata de algo substancial, ela se singulariza como ser-no-mundo.

A angústia singulariza e abre a presença como "solus ipse". Esse "solipsismo" existencial, porém, não dá lugar a uma coisa-sujeito isolada no vazio inofensivo de uma ocorrência desprovida de mundo. Ao contrário, confere à presença justamente um sentido extremo em que ela é trazida como mundo para o seu mundo e, assim, como ser-no-mundo para si mesma.¹⁸⁷

Vemos aí um certo problema. Acontece que na disposição da angústia o ser-no-mundo encontra-se em uma radicalidade tal que é trazido como nada para si mesmo, enquanto possibilidade. Na angústia a presença encontra-se estranha, numa total indeterminação, sendo perplexidade diante de si e de mundo. A angústia nos parece assim como um estado de lucidez no qual todas as possibilidades se apresentam possíveis mas ao mesmo tempo sem

¹⁸⁵ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, p.257.

¹⁸⁶ Idem, *ibidem*, p.257.

¹⁸⁷ Idem, *ibidem*, p.255.

sentido, e como tal desprovidas de sua concreção, já que o mundo caiu na insignificância. É nesse sentido que Dreyfus, ao analisar a angústia refere-se a um ser sem conteúdo próprio, apenas um vácuo, um cair em perplexidade onde nem existe presença:

No limite [da angústia], o *Dasein* se paralisa totalmente. A verdade é que, neste limite, não há *Dasein* em absoluto, dado que o *Dasein* é seus interesses e sua atividade. Por isso, quando Heidegger quer ser consequente, não diz “o *Dasein* está angustiado” senão porém “a angústia está angustiada”.¹⁸⁸

Esse “não existir” da presença nos parece ser o próprio nada em que a presença encontra-se na angústia, o nada constitutivo de seu ser e o nada do mundo. Mas esse nada, como dissemos, não significa um nada negativo, mas as possibilidades próprias e impróprias ali presentes como simplesmente dadas. Aí, o impessoal se desvela como impessoal, o mundo se apresenta como mundo, e a presença se encontra diante de seu poder-ser. Heidegger afirma que na angústia, como um dos momentos de abertura à singularidade, a presença, em compreendendo, se projeta para possibilidades. A afirmação de Dreyfus que “não há *Dasein* em absoluto”, sugere a possibilidade da presença se desprender ontologicamente do existencial da compreensão, o que seria uma incoerência com o próprio modo de ser da presença, já que os existenciais que estruturam a sua existência não se dão separadamente. A angústia angustia-se nos parece referir ao caráter não autônomo da presença com relação à sua manifestação e ao mesmo tempo à coincidência do com que e pelo que a presença se angustia, seu próprio ser-no-mundo. O que nos remete ao caráter semelhante do apelo que se apela, isto é, à coincidência entre o apelante e o apelado. Na angústia, a presença “em compreendendo” seu ser como possibilidade, como ser e estar solta em seu próprio fundamento, encontra-se livre para assumir-se enquanto o ente que ela é, para projetar-se propriamente.

Na presença a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o ser-livre para a liberdade de escolher e acolher a si mesma. A angústia arrasta a presença para o ser-livre para... (*propensio in...*), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. A presença, enquanto ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser.¹⁸⁹

Vemos que Heidegger nos diz, “escolher” e “acolher”, ou seja, escolher a si, como já é em seu próprio ser e que não é assumido no impessoal. A angústia coloca a presença em condições de projetar-se propriamente para suas possibilidades mais próprias. A presença não está “cega” na angústia, seu ser não sumiu, na disposição ela se compreende e, portanto, não é que não

¹⁸⁸ DREYFUS, Hubert L. *Ser-en-el-mundo*, p.200.

¹⁸⁹ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, p.254.

exista presença, talvez ela esteja na angústia, se pudéssemos assim dizer, dando-se conta de seu espaço de jogo, nesse em lugar nenhum em que se encontra na angústia, para só assim poder projetar-se propriamente como ser-no-mundo.

Com a caracterização da disposição da angústia, tornou-se possível um melhor esclarecimento do caráter de quem apela, no apelo da consciência. Vejamos que no § 56 de *Ser e Tempo* é dito: “Compreendida mundanamente, a presença é ultrapassada, nessa interpelação, naquilo que ela é para si e para os outros.”¹⁹⁰ Isso significa que ao apelar-se a si mesma a presença ultrapassa a compreensão cotidiana que tem de si, tendo em vista que ela não se compreende como ela mesma, pois na cotidianidade mediana a presença se compreende como impessoal. Desse modo a presença ao apelar-se a si mesma deve possuir um outro modo de ser que possa ultrapassá-la e arrancá-la da impessoalidade. O apelo silencioso da consciência vem da presença em sua estranheza que pertence à angústia, que sempre persegue a presença e a ameaça em seu ser-no-mundo familiar e tranqüilo das ocupações cotidianas. É desse modo de ser estranho e originário que o ser da presença se apela. “A estranheza é, na verdade, o modo fundamental, mas encoberto, de ser-no-mundo. Enquanto consciência, é do fundo desse ser que a presença apela.”¹⁹¹ Esta colocação nos indica o caráter de ser-no-mundo da consciência, ou seja, que a consciência não se trata de uma instância isolada num sujeito como um eu separado de mundo. Como ser-no-mundo, o ser da presença é cura, de modo que o apelo da consciência revela-se como apelo de cura, do próprio ser da presença em sua totalidade. O nexos entre o apelo da consciência como apelo de cura se dá na medida em que:

[...] quem apela é a presença que, no estar-lançado (já ser-em), angustia-se com o seu poder-ser. O interpelado é justamente essa presença apelada para assumir o seu poder-ser mais próprio (anteceder-se...). Apela-se a presença, interpelando-a para sair da decadência no impessoal (já-ser-junto-ao-mundo-das-ocupações). O apelo da consciência, ou seja, dela mesma, encontra sua possibilidade ontológica em que, no fundo de seu ser, a presença é cura.¹⁹²

O apelo da consciência, enquanto apelo de cura, nos revela o enredamento da consciência no ser da presença enquanto abertura. Cura diz anteceder-se a si mesma por já ser em um mundo, junto aos entes e com as outras presenças. A consciência, como apelo de cura, possui o caráter de ek-sistência, ou seja, ela se dá fora, como ser-no-mundo, em mundo. Isso nos indica que, enquanto apelo da cura o apelo da consciência, como projetar compreensivo do ser e estar em

¹⁹⁰ Idem, ibidem, p.351.

¹⁹¹ Idem, ibidem, p.356.

¹⁹² Idem, ibidem, p.356-357.

dívida, provém do caráter de anteceder-se do ser da presença. A consciência, na perspectiva heideggeriana, não diz respeito a uma instância superior que adverte ou pune, calcula ou raciocina. Desse modo ao querer auferir outro caráter à consciência que não seja o de abertura, de cura, ter-se-ia “avaliado muito por baixo o ser da presença, tomando-o como um sujeito inocente, que ocorre de algum modo e é provido de uma consciência pessoal.”¹⁹³ A consciência é de cada presença no sentido de que o seu ser é a cada vez dela mesma, “...a consciência em sua essência e fundamento, é *sempre minha*. E isso não apenas no sentido de que a cada vez o poder-ser mais próprio é interpelado mas porque o apelo provém desse ente que eu mesmo sou”¹⁹⁴ Como Heidegger nos diz que a consciência “encontra sua possibilidade ontológica” no ser da presença enquanto cura, e portanto, não num sujeito isolado, talvez pudéssemos nos arriscar a dizer que a consciência em Heidegger é consciência compartilhada, dado o caráter de ser-com da presença. A consciência se dá a partir da abertura da presença em mundo, ou melhor, com e nessa abertura ek-sistente. “A consciência pressupõe sempre *Dasein* e não o contrário. Saber e ser consciente movem-se sempre já na abertura do Da, sem a qual nem são possíveis.”¹⁹⁵ O ekstático da presença retira a consciência do caráter representacional, porque estando sempre fora em mundo a presença já se encontra junto aos entes, não os coloca diante de si para assim apreendê-los, a despeito do cogito cartesiano, “...a representação do ego cogito é abstrata, não há uma relação com o mundo, o ‘eu-estou-no-mundo’ deixa o ‘eu’ estar junto ao mundo, ou seja, ele é ultra-concreto.”¹⁹⁶

Bem, mas ainda não concluímos nossa análise sobre a abertura própria da presença. Afirmamos que a presença, para abrir-se em suas possibilidades próprias, deve dar um testemunho do seu poder-ser-próprio existenciário. Mas em que consiste mesmo esse testemunho? Para abrir-se a si mesma a presença deve compreender o apelo propriamente como o querer-ter-consciência. A escuta compreensiva do apelo significa atestar um modo de ser próprio que está sendo na presença de modo oculto, isto é, quando a presença compreende o apelo sem deturpações, deixa que o seu si-mesmo, enquanto ser e estar em dívida mais próprio, seja desvelado dando o testemunho de seu poder-ser mais próprio. “Esse deixar o si-mesmo mais próprio agir em si por si mesmo, em seu ser e estar em dívida, representa, do ponto de vista fenomenal, o poder-ser próprio, testemunhado na presença.”¹⁹⁷

¹⁹³ Idem, *ibidem*, p.357.

¹⁹⁴ Idem, *ibidem*, p.357.

¹⁹⁵ Idem, *Seminários de Zollikon*, p.222.

¹⁹⁶ Idem, *ibidem*, p.194.

¹⁹⁷ Idem, *Ser e Tempo*, p.376.

O querer-ter-consciência, enquanto compreensão do apelo, faz parte da abertura mais originária da presença, ou seja, de sua verdade mais originária enquanto ser propriamente si-mesma. Esse compreender se dá junto a disposição da angústia e a fala silenciosa do apelo da consciência. “Chamamos de decisão essa abertura privilegiada e própria, testemunhada pela consciência na própria presença, ou seja, o projetar-se silencioso pronto a angustiar-se para o ser e estar em dívida mais próprio.”¹⁹⁸

Que implicações advêm do fenômeno da decisão? O fenômeno da decisão possui uma importância crucial na analítica existencial. A decisão, enquanto abertura privilegiada, não arranca a presença de sua existência fática, antes, a remete à sua facticidade numa outra maneira de ser. Ela arranca a presença do falatório, da dispersão e da indecisão que vigora no impessoal para assumir-se em seu poder-ser mais próprio. Ao compreender propriamente o apelo, no modo da decisão, a presença é tomada pela angústia porque fica diante de seu poder-ser, de suas possibilidades de ser próprias ou impróprias. Ao ouvir o apelo, o impessoal é desvelado como impessoal e a presença, na disposição da angústia, pode escolher e decidir-se pelo seu si-mesmo propriamente. A decisão não retira a presença de seu convívio com os outros nem de suas ocupações, mas permite à presença estabelecer uma convivência própria, “esta não brota nem dos compromissos ambíguos e invejosos das alianças tagarelas características do impessoal e nem de qualquer coisa que impessoalmente, se queira empreender.”¹⁹⁹ Mas isso não significa que decidida a presença venha a ser outra presença, mas que ao abrir-se para seu si-mesmo mais próprio tal abertura implica em uma modificação existencial do impessoal e de todo ser-no-mundo. Isto porque cada modo de abertura abre conjuntamente todo o ser-no-mundo, já que os existenciais não se dão separadamente, mas sempre conjuntamente. A presença decidida vem a ser o que ela já é, mas que não se escolheu propriamente. Na compreensão do apelo em seu ser-e-estar-em-dívida propriamente a presença, junto à disposição da angústia, compreende-se como possibilidade, como ente que em seu ser existe solta no seu fundamento nulo, o que implica em responsabilizar-se por seu ser, que por sua vez, significa escolher propriamente suas escolhas, ou, reescolher suas escolhas a partir de si mesma. A presença decidida não se isola do convívio com o impessoal, entretanto, ao escolher-se a si mesma em seu próprio si-mesmo o impessoal continua a ela referido. Decidida, a presença “...não se retira da ‘realidade’ mas descobre o faticamente

¹⁹⁸ Idem, *ibidem*, p. 378.

¹⁹⁹ Idem, *ibidem*, p. 380.

possível, a tal ponto que o apreende como o poder-ser mais próprio possível no impessoal.”²⁰⁰ Ao deixar o si-mesmo agir em si mesmo, ao escutar propriamente o apelo na abertura da decisão, a presença se destranca da opacidade da compreensão de si e torna-se transparente a si. Isto significa que a presença alcança uma visão abarcadora de si mesma enquanto ser-no-mundo, compreende-se em seus momentos constitutivos. Abrir-se a seu ser na decisão, diz ao mesmo tempo abrir-se à sua situação. Esta não se trata de uma circunstância simplesmente dada ao acaso em que a presença ocorre e nem é algo que se dá em consequência de um conhecimento. Decidida, a presença já se encontra em uma situação fática como sua. A situação possui um sentido espacial, ou seja, refere-se à espacialidade própria da presença, que por sua vez diz respeito ao ser-em, junto aos entes e com a outras presenças no espaço de jogo de sua existência. Nesta perspectiva, abrir a situação nos parece abrir a cada vez o lugar em que a presença se encontra em relação aos entes aos quais se direciona e se distancia de maneira própria. Aberta à situação, a presença se atém ao que a cada vez se lhe abre na decisão, ocupa o seu lugar enquanto ente que é e tem que ser e não se perde nos acasos e ocasiões mais imediatas de modo superficial, saltando de uma ocupação para outra na busca de novidades, onde não se demora junto ao que se lhe abre, característicos do impessoal.

Mas em que medida esse ser propriamente si-mesmo pode se dar na existência fática da presença? No capítulo anterior dissemos que a antecipação da morte abre a presença em sua totalidade e em seu poder-ser mais próprio, visto que, ao abrir-se para essa possibilidade como unicamente sua, como indeterminada mas certa, a presença é remetida a si mesma em sua singularidade. Qual o nexos, então, entre decisão e morte, tendo em vista que a decisão abre a presença para o seu si-mesmo propriamente em sua singularidade? A decisão, enquanto fenômeno que abre a presença a si mesma propriamente, só adquire sua possibilidade existenciária quando a presença, ao compreender-se como ser-e-estar-em-dívida com suas possibilidades, se abre para sua possibilidade extrema e mais essencial: a possibilidade da morte. A presença decidida deve suportar a morte como possibilidade sempre presente, compreendendo-se como ser-para-a-morte que sempre é. A morte é constitutiva do ser da presença, na medida em que seu ser se determina pelo anteceder-se enquanto cura. O anteceder-se a si-mesmo, constitutivo da cura, implica que a presença existe a cada vez em virtude de si mesma, de modo que ela sempre se antecede, ou seja, se excede ontologicamente em seu ser. Nesse anteceder-se, a presença relaciona-se com sua própria morte, pois, enquanto

²⁰⁰Idem, *ibidem*, p. 381.

possibilidade, está lançada na morte, é ser-para-a-morte. O que nos parece indicar tanto a conexão entre o apelo e a morte, quanto o caráter antecipativo do apelo e seu enraizamento na cura. “Sendo para sua morte, ela de fato, morre constantemente durante o tempo em que ainda não deixou de viver. A presença morre de fato. Isso diz, ao mesmo tempo, que, em seu ser-para-a-morte, ela já se decidiu desse ou daquele modo.”²⁰¹ Esse “decidiu” aí não diz respeito à decisão como abertura para a propriedade da presença, mas às escolhas próprias ou impróprias que sempre determinam a presença como ser finito. O determinar-se em um modo de ser, a cada vez, em uma possibilidade, é ao mesmo tempo uma maneira de morrer para outras. Mais uma vez vemos aí o caráter de velamento e desvelamento do ser da presença. Ao desvelar-se numa possibilidade ocorre o velamento das outras possibilidades, que, no entanto, permanecem presentes como possibilidades e que podem ou não, serem assumidas determinando a presença em outros modos de ser. Como anteceder-se-a-si-mesma a morte pertence ao ser da presença, ela está sempre presente como possibilidade. Na decisão, a morte revela-se como possibilidade própria existencialmente, de modo que o anteceder, enquanto projeto compreensivo da decisão, se dá como antecipação da morte. A decisão, como abertura privilegiada, é sempre decisão antecipadora da morte. A espera e o aguardar de suas possibilidades que determinam a presença imprópria no impessoal, dão lugar ao antecipar que traz a morte para a sua existência fática como uma possibilidade sempre presente enquanto sua mais certa possibilidade, mas indeterminada. É justamente por ser indeterminada que a morte encontra-se sempre presente de modo velado. Isto porque, no que concerne à morte não existe nada que dela se possa esperar, a morte não oferece nada, nenhuma realização concreta, e por isso mesmo encontra-se sempre presente como possibilidade. Na verdade, a presença sempre “sabe” de sua morte, só que se relaciona com ela de maneira imprópria, como algo futuro que lhe atinge de algum modo, mas não lhe pertence, ou melhor, não pertence a ninguém, ela é tomada impessoalmente. Heidegger compara o comportamento da presença com a morte na cotidianidade, com a relação que ela estabelece com os instrumentos na manualidade, isto é, ele nos diz que a morte, como sempre ocorre com os outros, na cotidianidade “...ela permanece na não-surpresa característica de tudo aquilo que vem ao encontro na cotidianidade.”²⁰² A decisão antecipadora mantém a morte como possibilidade sempre presente em sua existência fática, levando a presença a assumir o seu próprio ser em sua singularidade.

²⁰¹ Idem, *ibidem*, p.336.

²⁰² Idem, *ibidem*, p.328.

Tendo descrito os fenômenos que abrem a presença ao seu ser si-mesmo propriamente, cabe neste momento esclarecer que todo esse movimento que caracteriza sua modificação do modo de ser impróprio predominante na cotidianidade, para o existir próprio, encontra seu fundamento na temporalidade. Ou melhor, todos os fenômenos do ser da presença se fundam na temporalidade enquanto sentido de cura, enquanto o que unifica o seu ser como uma totalidade ontológico-existencial. Nessa perspectiva, a temporalidade se dá também como uma unidade, isto é, suas ekstases não se dão separadamente. Assim como cura, a temporalidade possui um movimento circular e suas ekstases se dão conjuntamente e a cada vez de modo finito. Nesse sentido Heidegger nos diz: “chamamos de temporalidade este fenômeno unificador do porvir que atualiza o vigor de ter sido.”²⁰³ A temporalidade, enquanto fenômeno constitutivo do ser da presença se temporaliza junto aos seus modos fundamentais de ser, também de maneira própria ou imprópria. Do nexos do fenômeno da decisão com a unidade ekstática da temporalidade, origina-se a decisão antecipadora. Esta abre a presença em sua temporalidade própria, desvelando-a em sua originariedade enquanto cura. Ou melhor, a decisão só é possível pela temporalidade própria que se dá na antecipação da morte como um porvir, enquanto uma projeção compreensiva do apelo da consciência, para o seu ser-e-estar-em-dívida essencial como anteceder-se a si inerente ao seu ser como possibilidade. A presença, ontologicamente, se determina como um a ser, já sendo, como um a ser tornando-se o que é. Do que se segue que o porvir não se trata do que ainda está por vir, mas do que está advindo, ou seja, já presente, porvindouro. O anteceder-se, como momento primordial da cura diz respeito à ekstase do porvir, que significa o vir-a-si a partir de uma projeção compreensiva de si mesma da presença. Segundo Heidegger, o porvir, assim como o anteceder-se, diz respeito ao caráter formal e indiferente desses fenômenos, isto que dizer que tanto o porvir quanto o anteceder-se podem se dar de modo próprio ou impróprio. O porvir, como o porvindouro, encontra seu sentido ontológico em que é ele que possibilita à presença o caráter de existir compreendendo o seu ser existencialmente, vindo a si sempre de alguma maneira em suas possibilidades de ser. O que não significa que estas possibilidades sejam apreendidas tematicamente, como algo prévio. A presença vem a si compreendendo-se como projeto, no qual apreende suas possibilidades, vem a si de modo pré-ontológico. Na decisão esse anteceder-se-a-si se dá como antecipação, isto é, ela antecipa o seu poder-ser mais próprio, a morte, e assim se singulariza. Nesse sentido, ela vem a si em seu si-mesmo propriamente, aí o porvir se temporaliza propriamente. Mas o porvir também tem a

²⁰³Idem, *ibidem*, p.410-411.

possibilidade de se temporalizar impropriamente, o que se dá quando o anteceder-se-a-si ocorre no modo da espera, do aguardar a si a partir das ocupações, onde a presença encontra-se imersa no impessoal. Enredada nas ocupações a presença espera e “tece expectativas” de si mesma a partir de seus afazeres, ou seja, ela “aguarda a si mesma, a partir do que lhe proporciona ou recusa aquilo de que se ocupa”²⁰⁴ e como tal é impessoalmente si-mesma. Mas o vir a si diz ao mesmo tempo retornar ao que já é, ou seja, ao vigor de ter-sido, numa atualidade. Nessa perspectiva, ao porvir próprio pertence uma atualidade e um vigor de ter-sido também próprio. Na decisão, a atualidade não pode se dá no modo da dispersão que caracteriza a atualização do impessoal. A decisão, como dissemos, abre a situação. Temporalmente à situação pertence a atualidade própria, que Heidegger denomina de instante: “Chamamos de instante a atualidade própria, isto é, a atualidade mantida na temporalidade própria. Este termo deve ser compreendido em seu sentido ativo como ekstase.”²⁰⁵ O “mantida” não diz respeito a algo estático que se mantém engessado, o manter aí possui o caráter de sustentar, de suportar. O fenômeno do instante não deve ser compreendido no sentido temporal corriqueiro do tempo do calculável matematicamente, como algo que se dá rapidamente, de curta duração. Diz respeito a um como, assim como todas as ekstases da temporalidade, e não a um quanto de tempo. O instante (*Augenblick*, piscar de olhos) refere-se a visão que se abre na situação, ou seja, diz respeito ao que se “condensa e concentra”²⁰⁶ na unidade da temporalidade da presença. Isso significa que, na temporalidade própria a atualidade do ser da presença não se dá no modo da inconsistência, do que não se sustenta, do desamparo e da dispersão. No instante a presença se concentra, ganha consistência de modo que não mais se encontra “por aí”, mas no “aí” de sua situação. No instante a presença encontra-se na transparência a si de tal modo que ela temporaliza-se propriamente. Isto significa que ela assume o seu ter-sido e se projeta para possibilidades próprias. A visão do piscar de olhos nos parece ser a visão da totalidade que se abre quando ela se temporaliza propriamente e assim deixa e faz vir ao encontro os entes dentro do mundo, não mais a partir da precipitação de si e da ânsia da curiosidade que a dispersa, mas no demorar-se junto ao que se abre, na concentração, atenção e não na dispersão. A dispersão diz respeito ao tempo impróprio do agora em que as coisas transcorrem. Na temporalidade própria as coisas não transcorrem elas se dão, a presença encontra-se digamos que, conectada com o seu tempo, seu si-mesmo ganha consistência, no sentido de suportar o ser-para-a-morte e sustentar a si

²⁰⁴ Idem, *ibidem*, p.423.

²⁰⁵ Idem, *ibidem*, p.423.

²⁰⁶ Cf: Nota de Márcia Sá Cavalcante Schuback, in *Ser e Tempo*, N 83, p.581.

mesma e o que se abre na situação. “ ‘No instante’, nada pode ocorrer. Ao contrário, enquanto atualidade em sentido próprio, é o instante que deixa vir ao encontro o que, estando à mão ou sendo simplesmente dado, pode ser e estar ‘em um tempo.’ ”²⁰⁷ O instante é instaurado quando a presença se decide pelo seu si-mesmo mais próprio, não é uma espécie de moldura onde as coisas transcorrem no tempo, mas o deixar-se encontrar com os entes e com as outras presenças em mundo, o estar entregue ao que se abre nesse encontro, na situação. O instante diz um demorar-se, um deixar-ser que se sustenta e não se dispersa. É nesse sentido que na decisão o si-mesmo ganha consistência a partir da temporalidade própria e sai da indecisão e inconsistência do impessoalmente-si-mesmo.

Como dissemos, o vir-a-si ou o porvir em sua temporalidade própria se dá com um voltar para si, para o seu vigor de ter sido em sentido próprio, em sua singularidade, e só assim a presença pode assumir o que ela já é. Voltar a si em sentido próprio diz retornar de maneira própria ao seu ter-sido, ao seu ser e estar em dívida mais próprio enquanto ser-para-a morte, ao ser e estar lançado a partir de si mesmo em seu próprio fundamento abissal. Assim como o porvir próprio exige uma retomada, um voltar a si propriamente em seu vigor de ter sido, o porvir impróprio se funda numa possibilidade tal em que a presença esquece a si enquanto um poder-ser lançado como ser-para-a morte. Esse esquecer, contudo, não possui o sentido ôntico em que a presença se esquece de si mesma como quem não recorda de si. O esquecer aí refere-se ontologicamente ao fechamento do ser da presença ao seu vigor de ter sido próprio, como ser-para-a-morte. No esquecimento ou no fechar-se ao seu ser como possibilidade, a presença encontra-se fugindo de si mesma propriamente e se refugia em suas ocupações. O ter-sido, enquanto temporalidade do existencial da disposição, encontra-se junto a angústia. Esta ainda não abre o instante, mas “recoloca o estar-lançado enquanto possível de ser retomado. E isso a tal ponto que ela também desvela a possibilidade e um poder-ser próprio...”²⁰⁸ Recolocar a presença na possibilidade de ser retomada, diz abrir propriamente o ter-sido, abrir o ser-para-a-morte que ela já sempre é, advindo pelo porvir na decisão antecipadora. Enquanto a presença sustentar existencialmente a possibilidade da morte enquanto possibilidade, e a mantiver como sempre presente e certa, ela sustenta o seu si-mesmo propriamente na sua existência fática. Vemos então que a abertura da decisão e sua temporalidade possuem um caráter circular, assim como a totalidade da estrutura existencial da presença.

²⁰⁷ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, p.424.

²⁰⁸ Idem, *ibidem*, p.430.

Nesse momento, temos condições de retomarmos o ponto de partida que direcionou o desenvolvimento da abertura ao si-mesmo propriamente neste tópico e de questionarmos o que significa a verdade mais originária na propriedade do ser da presença. Como abertura a ser presença sempre é e está na verdade como ser descobridor, isto é, ser e estar na verdade significa originariamente o modo de ser da presença como lugar de desvelamento e verdade do ser. No entanto esse desvelamento de ser pode se dar no modo da distorção e do fechamento quando a presença encontra-se imersa no impessoal, na decadência, onde predomina a ambigüidade, própria das interpretações públicas. Nesta perspectiva, a presença está na “não-verdade”. “*Em sua constituição de ser, a presença é e está na ‘não-verdade’ porque é em sua essência, decadente*”²⁰⁹ (grifo do autor). Apesar de, no impessoal, o ente se desvelar no modo da distorção e a presença no modo do nós, há desvelamento de ser, já que originariamente a presença é e está na verdade e na não-verdade. Entretanto, Heidegger refere-se à propriedade da presença alcançada no fenômeno da decisão, como sua verdade mais originária: “Com a decisão conquistamos, agora, a verdade mais originária da presença porque a mais *própria*.”²¹⁰ Isto significa que a presença, na decisão, assume que é o seu próprio fundamento, que se desvela a partir de si mesma. O ser-si-mesmo propriamente diz assumir-se o que já é, enquanto o ente em que está em jogo o seu próprio ser. Esta é a sua verdade mais originária. Mas a verdade, enquanto desvelamento, sempre contém a não-verdade, de modo que a presença encontra-se de maneira originária também na não-verdade, que pertence ao seu ser, o que nos indica que esse ser e estar em jogo, diz respeito a propriedade e impropriedade. A presença decidida sempre tem a possibilidade de se fechar à sua propriedade e voltar à impropriedade. Isto significa que, nem sua abertura própria, nem seu fechamento no impessoal se dão de modo definitivo e total. Como possibilidade, a presença mantém-se originariamente sempre aberta ao seu fechamento, assim como o fechamento sempre possui a possibilidade da abertura. A decadência, relacionada a “não-verdade”, diz também um modo da verdade enquanto o desvelar-se da presença como nós, como impessoalmente si-mesma. Ao mesmo tempo, a “não-verdade”, o desvelar-se como impessoalmente-si-mesmo, contém em seu desvelamento a verdade originária, ou seja, o si-mesmo próprio no modo da fuga, já que a presença no impessoal, encontra-se fugindo de seu si-mesmo propriamente. A presença alcança a sua verdade mais originária a partir da decadência, do impessoal, onde existe em sua facticidade, e de onde é apelada para a sua

²⁰⁹ Idem, *ibidem*, p. 293.

²¹⁰ Idem, *ibidem*, p. 378.

propriedade. Lembremos que como existencial responsável pela mobilidade da presença, a decadência possibilita essa abertura à sua propriedade. Por sua vez, a propriedade ao mesmo tempo não retira a presença da decadência e do impessoal, ela é uma apreensão modificada da presença de si mesma e de mundo. Verdade e não-verdade, propriedade e impropriedade são possibilidades fáticas da presença.

Vimos então que a presença tem a possibilidade de desvelar-se propriamente e impropriamente, mas o que garante o estar na verdade? Como a propriedade pode se caracterizar como verdade mais originária? Para alcançarmos a resposta a essas questões partiremos da seguinte citação de Heidegger: “A condição ontológico-existencial para se determinar o ser-no-mundo através de ‘verdade’ e ‘não-verdade’ reside na constituição de ser da presença, por nós caracterizada como o projeto lançado.”²¹¹

No § 44, Heidegger afirma que a presença, como ser-desvelador, sempre se encontra na verdade, esta faz parte de sua constituição essencial enquanto compreensão de ser. Ao mesmo tempo diz que na decadência a presença está na “não-verdade” e também na verdade de modo igualmente originário. Ele diz ainda que faz parte da verdade um ter por verdadeiro, um estar certo de, que pertence ao próprio ser da presença como ser desvelador, enquanto o que é e está originariamente na verdade. O ter por verdadeiro refere-se ao modo de ser da presença como anteceder-se a si-mesma, na medida em que, o anteceder-se a si, em se compreendendo, possui o caráter de pressuposição de si mesma, ou seja, da verdade enquanto um desvelar-se de si mesma. É importante esclarecermos aqui o caráter desse pressupor. Este não advém de “uma sentença a partir da qual se deduz, mediante regras formais de consequência, outras sentenças sobre o ser da presença”²¹², o pressupor diz respeito ao caráter projetivo do ser da presença, trata-se de um projetar-se compreensivamente inerente ao seu modo de ser, enquanto ser e estar na verdade. Não se trata de algo arbitrário. Constatamos isso na seguinte citação:

“Nós” pressupomos a verdade porque “nós”, sendo no modo de ser da presença, *somos e estamos* “na verdade”. Nós não a pressupomos como algo “fora” ou “sobre” nós, frente à qual nos comportamos junto com outros “valores”. Não somos nós que pressupomos a “verdade”, mas é *ela* que torna ontologicamente possível que nós *sejamos* de modo a “pressupor” alguma coisa. A verdade *possibilita*

²¹¹ Idem, *ibidem*, p.294.

²¹² Idem, *ibidem*, p.398.

pressuposições.[...] Devemos “fazer” a pressuposição de verdade porque ela já se “*fê*” como ser do “nós”.²¹³

Como o lugar de desvelamento de ser a presença é verdade, mora na verdade, e por isso a verdade se faz pressuposição na presença, é nesse sentido que ela é existência. “O ser - e não o ente – só ‘se dá’ porque a verdade é. Ela só *é* à medida e enquanto a presença é. Ser e verdade ‘são’, de modo igualmente originários.”²¹⁴ Mas o pressupor inerente ao ser da presença não se aplica aos entes não dotados do caráter de presença. De fato a compreensão dos entes só se torna possível com base na abertura da presença enquanto ser-descobridor, enquanto abertura a ser, que é e está na verdade. Mas a presença não pressupõe os entes, ela os compreende em seu ser a partir da abertura de mundo, de uma conjuntura que sempre já se abre junto com a abertura de seu ser. O ser da presença se determina através de “verdade” e “não-verdade”, o que diz respeito ao seu modo de ser como projeto lançado, enquanto cura, já que, no anteceder-se a si, a presença pressupõe ontologicamente a si mesma em sua verdade, projetando-se compreensivamente em possibilidades. Dessa maneira, a possibilidade de pressupor a si-mesmo reside no ser da presença como ente em que está em jogo o seu ser, como ente que se dá enquanto poder-ser e como tal se determina a cada vez no seu ser-lançado sempre já se lançando para outras possibilidades, antecedendo-se-a-si ou pressupondo a si mesma em sua verdade.

Mas esse pressupor a si ainda não esclarece a propriedade como a verdade mais originária aberta na decisão, pois a presença sempre pressupõe a si mesma, ela sempre se antecede, mesmo na impropriedade, como espera no aguardar de si a partir das ocupações. A propriedade, como sua verdade mais originária, se esclarece na medida em que, decidida, a presença se antecede no modo da antecipação da morte, enquanto sua possibilidade mais certa e própria. A abertura da decisão, que envolve a escuta ao apelo da consciência, sintonizada pela disposição da angústia e a antecipação da morte, abre a presença em sua verdade mais originária no sentido de que ela se desvela propriamente em seu ser-no-mundo. A verdade mais originária da presença refere-se ao seu desvelamento em seu si-mesmo próprio, no sentido em que ela se abre a si mesma não mais a partir das distorções do impessoal e das interpretações públicas, do nós, onde não responsabiliza-se por seu ser pois apóia-se nos outros. Em sua verdade mais originária a presença assume que é fundamento nulo de si

²¹³ Idem, *ibidem*, p.299.

²¹⁴ Idem, *ibidem*, p.301.

mesma e toma a cargo o seu próprio poder-ser, temporalizando-se propriamente. A verdade mais originária, aberta na decisão antecipadora, diz o abrir do si-mesmo próprio, no sentido em que ele sai da dispersão e da inconsistência do impessoalmente-si-mesmo e ganha consistência, ou seja, se sustém a partir de si mesmo, em sua singularidade e propriedade enquanto ser-no-mundo. A presença assume o ser-para-a-morte que sempre já é, ou seja, assume a sua finitude enquanto poder-ser-si-mesmo. A verdade mais originária não significa que esta contenha uma dimensão valorativa, já que a não-verdade é um modo de verdade onde o si-mesmo próprio, singular, encontra-se oculto, e como tal pertence ao desvelado como sua condição de desvelamento. Verdade e não-verdade co-pertencem e dizem respeito a modos de desvelamento do ser da presença em mundo; ela existe nesse movimento de verdade e não-verdade, propriedade e impropriedade como possibilidades de ser. Mas o que vem a ser mesmo esse “originário”? O originário ou mais originário em Heidegger possui um sentido ontológico, não significando onde ou quando algo se inicia, refere-se ao movimento de desvelamento do ente em seu ser. Movimento este que não se encerra de uma vez por todas, mas dado o caráter de não substancialidade do ser em Heidegger, o originário diz justamente o movimento de velamento e desvelamento a cada vez em modos distintos de ser. No âmbito do ser da presença, entendemos que, o mais originário da verdade que se abre na decisão antecipadora, refere-se ao desvelar da presença em seu modo de ser próprio, livre das distorções e encobrimentos. A decisão antecipadora, ao trazer a morte para a existência fática, enquanto possibilidade, retira a presença do esquecimento do ser, a partir da “força” do apelo de seu próprio ser. Visto dessa maneira, o advento da morte não pode ser tomado como algo de menor importância. O comportamento da presença frente a sua morte não pode ser tomado como algo casual e indiferente, sem implicações para a “vida”. A propriedade do si-mesmo enquanto ser-no-mundo, em sua verdade mais originária, encontra seu fundamento na decisão antecipadora da morte.

Para a ontologia da presença “partir” de um eu, destituído de mundo, para torná-lo objeto e estabelecer uma relação ontologicamente infundada com ele, não é “pressupor” demais, mas de menos. Uma visão muito curta foi a que faz da “vida” um problema e considera a morte apenas ocasionalmente.²¹⁵

²¹⁵

Idem, *ibidem*, p.399-400.

CONCLUSÃO

Em 1953, Heidegger, na observação preliminar à 7^a edição de *Ser e Tempo*, refere-se a este tratado como “um caminho necessário sempre que a questão do ser tiver que mobilizar a nossa presença.”²¹⁶ A questão do sentido do ser não se trata, portanto, de uma investigação nos moldes da ciência, não busca chegar a um conceito a partir de deduções sistemáticas ou de regras lógicas. Mas, de um caminho que pode e deve sempre ser retomado compreendendo-se como uma questão sempre aberta ao seu caminhar, como o que deve sempre ser repensado dado ao próprio caráter de velamento e desvelamento do ser, buscando o impensado nesse movimento. Foi este caminhar que orientou o pensamento filosófico de Heidegger; nele, o ser se determina e acontece a cada vez em modos finitos de manifestação no desvelamento do ente. A questão do ser encontra-se intrinsecamente vinculada à questão da essência do homem na medida em que esta repercute imediatamente no ser deste ente. Tal repercussão perfaz um movimento circular, já que a presença, ao colocar o ser em questão encontra-se nela inserida por já existir numa compreensão de ser. O que não significa um círculo vicioso no qual se chega do mesmo modo ao ponto de partida, mas reflete um caminhar que se retoma originariamente trazendo à tona novamente o que tende a ocultar-se, o ser. Tal circularidade expressa justamente a relação referencial da presença ao ser, o nexos entre o ser em geral e o ser da presença, sendo esta o suporte da verdade do ser enquanto lugar de sua manifestação. Como compreensão de ser a presença existe como um rasgo, uma abertura para a manifestação do ser, esta é a sua condição essencial, não autônoma, não escolhida, mas como acontecimento. Nessa perspectiva nos embrenhamos neste caminho buscando trazer à tona o caráter do si-mesmo e seu nexos com a singularidade da presença.

O ser é aquilo que se mostra e se vela ao desvelar o ente, daí que é geralmente esquecido ou tomado onticamente, substancialmente. Esse movimento de velamento e desvelamento, também se aplica ao ser da presença revelando a des-substancialização de seu si-mesmo. Isto significa que o si não se trata de uma instância última que lhe determine como uma essência, como algo que subjaz, ou seja, como um fundamento previamente dado. Como vimos, o si-mesmo pertence a cura enquanto ek-sistência, o que, por sua vez, diz respeito à unidade dessa totalidade do ser da presença enquanto temporalidade. O si-mesmo da presença trata-se de um movimento que caracteriza o projetar-se compreensivamente para mundo vindo a si a partir

²¹⁶ Idem, *ibidem*, p. 33.

do seu já ser lançado em mundo como ser-no-mundo, ou seja, refere-se ao movimento ekstático temporal do anteceder-se a si que atualiza o vigor de ter-sido. Nesse sentido, o si-mesmo não se refere a algo centrado num eu, ou consciência subjetiva de onde partiria suas vivências no decorrer do tempo. A cura unificada pela temporalidade descentraliza o si-mesmo da presença caracterizando o movimento circular do seu poder-ser como ek-sistência, desconstruindo a possibilidade de qualquer tipo de essência prévia e isolada de mundo. Daí o dizer repetidamente de Heidegger que a essência da presença é sua existência. A presença não tem um fundamento, uma base, de maneira que o si não se dá como um núcleo, um centro que se autodetermina previamente e se lança para mundo. A presença é seu próprio fundamento sendo, ela não existe antes, mas solta em si mesma, a partir do nada de seu fundamento nulo, o que lhe confere o caráter de ser como possibilidade de ser. Como fundamento nulo de si-mesma, o seu si, ontologicamente, possui o caráter de indeterminação. O si-mesmo da presença se determina a cada vez finitamente em modos possíveis de ser-si-mesma. A presença se determina como um si-mesmo em cada circunstância na qual o si se desvela numa possibilidade velando-se para outras de acordo com as suas ocupações. O si-mesmo se dá e se esgota em cada modo de relacionar-se da presença com os entes em sua existência fática. O caráter de finitude do si-mesmo tem suscitado questionamentos quanto a autoreferência da presença a si-mesma, sendo apontado muitas vezes como uma das ambigüidades que envolvem o caráter do si e sua autoposição no pensamento de Heidegger. Como a presença pode referir-se a si, se o seu si não se caracteriza como algo no modo do sempre presente, se não existe como um ponto fixo, uma base para onde ela poderia se reportar? Como podemos referir a um si que se dá como ser-no-mundo?

Estas perguntas parecem uma busca pelo sujeito, que deve ser dotado de uma instância substancial, central, e separada de mundo, de onde partiria ou para onde se dirigiria a autoreferência. Michel Haar²¹⁷ questiona a descentralização do si em sua constituição ser-no-mundo, afirmando que Heidegger consegue ultrapassar os dualismos tradicionais, homem-mundo mas, ao fazê-lo, também ultrapassa, isto é, inviabiliza a possibilidade de uma relação a si, deixando ambígua ou duvidosa a autoconstituição e autoposição da presença, e nesse sentido pergunta: “Até onde pode ser empurrado o abandono, simultaneamente da interioridade, da reflexão, e da relação a si que comporta um componente individual insubstituível?”²¹⁸ Por sua vez, Janicaud reconhece que a autoreferência da presença é uma

²¹⁷ cf: HAAR, Michel, *Heidegger e a essência do homem*, p.18-19.

²¹⁸ Idem, *ibidem*, p.19.

constante em *Ser e Tempo*, mas questiona o fora de si, o dar-se como um si-mesmo existente pois em sendo assim de “qual referência a antecipação do futuro vai dispor para se compreender como tal?”²¹⁹ Vê-se aí uma brecha para se pensar que a subjetividade não foi totalmente destruída por Heidegger, mas “metamorfoseada” e “relançada” para o papel do si-mesmo²²⁰, uma subjetividade translúcida, descentrada, mas uma subjetividade. Isto significa que a autoreferência da presença se apresenta como um problema concernente à questão do si. Talvez por persistir ainda a exigência de uma instância isolada e sempre presente que só assim pudesse responder pela autoreferência da presença e pela sua individualidade, ou seja, a finitude do si, o dar-se a cada vez em modos possíveis de ser um si-mesmo compromete ou deixa indeterminado o seu lugar. Heidegger nos diz algo que parece exprimir tais inquietações:

[...] se o ser-si-mesmo “só” puder ser concebido como um modo de ser desse ente, isto parece equivaler a uma dissolução do “cerne” propriamente dito da presença. Tais temores, no entanto, alimentam-se do preconceito de que o ente em questão tem, no fundo, o modo de ser simplesmente dado, por mais que dele se mantenha afastado o caráter massivo de uma coisa corpórea. Em contrapartida a “*substância*” do homem é a *existência* e não o espírito enquanto síntese de corpo e alma.²²¹

Ao nosso ver, tais questões quanto a autoreferência da presença e à negação de uma instância interior como o lugar da reflexão e da relação a si, refletem a exigência desse “cerne”, como algo puro e isolado em um núcleo. Defendemos que Heidegger não nega um “componente individual insubstituível” afinal o ser é sempre meu, mas no sentido de que a presença existe para o exercício de seu ser, no qual já se encontra antecipadamente lançada existencialmente. Esse exercício é individual e insubstituível, existencialmente ele é constituído como ser-no-mundo. Podemos dizer que existe uma certa ambigüidade no caráter do si-mesmo gerada pela tensão entre o ôntico e o ontológico na filosofia heideggeriana. Parece conflitante o exercício de ser fático se ontologicamente o ser da presença constitui-se como ser-junto e ser-com o mundo. Em contrapartida vimos que o ser da presença é referencialidade, não nos moldes de um instrumento, mas na medida em que, enquanto abertura, como não-substancial, é poder-ser. A presença vem a si a partir de mundo, para onde ela se projeta como ser-no-mundo e retorna compreendendo-se a si e os demais entes. A presença relaciona-se consigo e com mundo porque é constituída ontologicamente pela

²¹⁹ JANICAUD, Dominique, L' Analytique existentielle et la question de la subjectivité, p. 50.

²²⁰ Idem, ibidem, p.52.

²²¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p.173.

mundanidade, tal constituição lhe confere a familiaridade de sempre já se compreender de alguma maneira e compreender os outros entes. Na existência fática a presença compreende-se como um eu que, ontologicamente, se dá como transcendência. A presença não existe como um si-mesmo sem mundo e nem este sem o ser-si-mesmo. O singular e individual se dá nessa ambigüidade em que cada presença “tem” o “seu” mundo, a sua história, o seu tempo derivado de um mundo compartilhado, de uma historicidade e de uma temporalidade. As referencialidades significativas que constituem a historicidade, são fundamentados pela temporalidade, pela temporalização das ekstases que conferem a singularidade e a individualidade da presença. A historicidade da presença encontra-se justamente em seu ser temporal, no ser sempre o seu ter-sido. Em sendo como temporalidade, a antecipação do porvir vigora no ter sido para projetar-se compreensivamente em possibilidades de ser si-mesma. O ter-sido sendo é de cada presença, a temporalidade constitui o seu ser singular, a sua individualidade, na medida em que cada presença se temporaliza em seu ser, como o que é a cada vez dela. Por isto Heidegger fala de uma extensão do ser da presença entre o nascimento até sua morte²²² no sentido de que o nascimento não se dá como um passado que já não é, e a morte como um ainda não que será. Ontologicamente a presença se estende a si mesma como sempre nascente e como o que sempre já morre no acontecer finito da circularidade de seu ser enquanto cura. Essa extensão refere-se ao nexos do si-mesmo em suas vivências nesse entre de sua existência. O “cerne”, se é que poderíamos assim dizer, da presença se apresenta em *Ser e Tempo* como algo descentrado, em movimento, sempre em jogo, constituído por mundo e que se dá a cada vez enquanto ser-no-mundo. Esse é o caráter do si-mesmo enquanto lugar de autoreferência da presença. A autoreferência se dá a cada vez, em cada modo de desvelar-se da presença como um si-mesmo e se sustenta na temporalidade, ou seja, a consistência originária do si-mesmo encontra-se em seu ser temporal. A autoconsistência do si-mesmo da presença tem lugar na decisão, quando ela assume o exercício de seu ser, saindo da dispersão e da inconsistência do impessoalmente si-mesmo. A consistência do si-mesmo não se encontra numa consciência ou subjetividade, mas na temporalidade, no assumir o seu ter sido sendo, o seu já ser lançado em mundo. Não nos parece que Heidegger negue a consciência, nem as vivências psíquicas ou exercícios da razão e da reflexão como uma experiência de cada presença. O que ele nega é a consciência e a subjetividade como fundamento do ser da presença enquanto um si-mesmo. Essas instâncias se apresentam como derivadas da abertura originária da presença a mundo como

222

cf: Idem, ibidem, p.466.

transcendência e temporalidade, isto é, do ser e estar sempre já aberta a si e ao mundo numa pré-compreensão de ser. Não entendemos que, em Heidegger, a subjetividade esteja relançada e metamorfoseada para o papel do si como um tipo de subjetividade mesmo que sutil, translúcida e descentrada, visto que a subjetividade remete a uma interioridade, a algo que subjaz e o ser da presença é ek-sistência, ou seja, todos os seus modos de ser se dão fora, em mundo. As experiências ônticas e individuais são derivadas da constituição ontológica e singular da presença como ser-no-mundo, da existencialidade e de sua abertura ekstático-temporal. Não é o si que funda o existir como ser-no-mundo, ao contrário, é por existir como ser-no-mundo enquanto transcendência que a presença pode compreender-se como um si-mesmo, a cada vez, em mundo. O já se encontrar lançada numa compreensão de ser disposta em mundo, sendo por ele tocada e solicitada, é que torna possível a reflexão, a consciência e todo tipo de experiência que se refletem nos modos de ser de cada presença. A autoreferência sempre se dá fora, em mundo no momento mesmo em que a presença se ocupa e se relaciona com os entes e com as outras presenças. Ela se autorefere porque existe como uma mesmidade, porque sempre já se compreende em seu ser; autoreferência não significa necessariamente uma ação reflexiva sobre si mesma. Ela se autorefere já no poder distinguir de si entre os outros entes na transcendência. Sob o ser da presença nada subjaz, só um abismo, sendo assim o si não é o fundamento da presença, não se tratando de uma subjetividade. O si é um dos momentos inseparáveis da estrutura ser-no-mundo. Onticamente a presença se autorefere como a um eu, a compreensão de si que prevalece na cotidianidade apóia-se no impessoal, ou seja, nesse modo ela se compreende como um ente que existe no modo do sempre presente, como um nós, assim ela é impessoalmente si-mesma. O seu si-mesmo próprio e singular encontra-se oculto, pois ela foge de assumir-se enquanto ente que tem que fundar-se a partir de si, como possibilidade. Na decisão a presença se abre ao seu si-mesmo propriamente e se compreende como essa indeterminação determinada que já sempre é. Ela se apropria de seu ter-sido e se projeta a partir de seu ser-para-a-morte que lhe constitui essencialmente na antecipação. Ou seja, na antecipação da morte ela se abre à sua singularidade enquanto pura indeterminação e assume na decisão a sua existência, toma a cargo o seu si-mesmo como seu, abre-se à sua situação na temporalidade própria do instante, daí pode projetar-se para possibilidades próprias, não mais advindas da falação e da dispersão do impessoal. Propriamente ela se retoma como poder-ser que se abriu na disposição da angústia, ela retoma a singularidade que encontrava-se fechada e oculta pelo impessoal. Abrir-se como singular diz dar-se conta de seu ser-para-a-morte, de seu fundamento nulo.

De qualquer maneira, próprio ou impróprio, o si-mesmo nunca se dá de uma vez por todas, e nem como uma totalidade fechada. O si-mesmo sempre se dá ontologicamente excedendo-se em si-mesmo na cura antecedendo a si, determinando-se num modo de ser-si-mesmo a cada vez. Isso significa que o si-mesmo, ontologicamente, nunca coincide consigo mesmo, pois, em sendo, ele já é outro si-mesmo. O dar-se originariamente como abertura, como poder-ser faz com que o si-mesmo da presença se determine onticamente sempre já se projetando ontologicamente para outras possibilidades. Isso exprime o jogo de velamento e desvelamento do ser-si-mesmo. O ser sempre o que “é”, sendo já como outro modo de ser si-mesmo também expressa uma ambigüidade que é característica do ser circular e temporal da presença. Mas isto não quebra o nexa da sua identidade consigo mesma, porque ao se temporalizar a presença sempre compreende, mesmo que implicitamente e geralmente não assumido, o seu ter-sido, próprio ou impróprio.

O “si-mesmo” é aquilo que em todo o caminho histórico do meu Dasein se mantém constantemente como o mesmo, justamente no modo do ser-no-mundo, do poder-ser-no-mundo. O si-mesmo nunca está presente como substância. A constância do si-mesmo é singular no sentido de que o si-mesmo pode sempre voltar para si mesmo e sempre se encontrar em sua morada como o mesmo.²²³

A sua morada diz respeito à temporalidade da presença que unifica o seu ser enquanto um si-mesmo na cura. Mas, a afirmação “se encontrar em sua morada como o mesmo” não significa que ele se dê sempre do mesmo modo, mas o compreender-se como o mesmo por sempre ser o seu ter-sido de alguma maneira, porque ele vigora na atualização de seu porvir. O modo de ser da presença é circular; não existe um existencial que se dá primeiro, eles se dão conjuntamente. Toda essa articulação envolve o ativo e passivo da presença, o ser constituído e o constituir mundo, o velamento e desvelamento de seu si-mesmo. A indeterminação ontológica do si diz respeito a abertura a si mesmo e ao mundo. Talvez por isto Michel Haar afirma que o apelo da consciência para a apropriação da presença de seu si-mesmo só ofereça a “pura forma do si.”²²⁴ O clamor oferece silêncio porque o si-mesmo, ontologicamente é vazio, e indeterminado, que se abre à determinação propriamente na angústia e na decisão antecipadora. A possibilidade de determinação do si é mundo e da sua constância e consistência é a temporalidade. O si-mesmo refere-se aos modos de ser da presença enquanto as suas possibilidades. Ao abrir-se em sua singularidade, como o lugar da abertura de mundo e de seu próprio ser, a presença se assume como existência. Como abertura seu ser é

²²³ Idem, *Seminários de Zollikon*, p.194.

²²⁴ cf: HAAR, Michel, *Heidegger e a essência do homem*, p.55.

“preenchido” por mundo, por relações que se determinam na ocupação e preocupação. O si-mesmo da presença é o que se desvela a cada vez no exercício de seu ser. Dessa forma, o si-mesmo não pode ser conceituado, trata-se de uma indicação formal. “ ‘Eu’ é sempre o nomear do si-mesmo como meu, a saber, do meu ser-o-si-mesmo no instante do nomear. O si-mesmo como um todo, nunca pode ser realizado em um instante.”²²⁵ Ele é indicação formal na medida em que o si-mesmo aponta para a facticidade, para a fenomenalidade do exercício de ser de cada presença a cada vez, a cada circunstância, junto aos entes e com as outras presenças em sua temporalidade e historicidade enquanto ser-no-mundo. O ser si-mesmo diz um movimento de estar sempre advindo a si, sempre porvindouro. Sua totalidade se lhe escapa enquanto existir, daí a sua descentralização de si mesma e sua alteridade constante. O si-mesmo da presença se desvela num modo de ser si mesma, velando-se para outros. O que não significa que o velado esteja no âmbito de algo inconsciente. Em Heidegger o oculto não é o oposto da consciência, mas faz parte do que se desoculta, constitui o que se desvela, por isto a presença é e está na verdade e na não-verdade ao mesmo tempo. “*Ser e Tempo* pode apenas significar que não existe mais nenhum problema da subjetividade. Somente compreendendo-se isto, pode-se reconhecer a abrangência da Analítica do Dasein.”²²⁶

A nossa investigação não se encerra aqui, antes, trata-se de um percurso provisório, como afirma o próprio Heidegger: “ ‘*Ser e Tempo*’, não significa um livro, mas uma tarefa e um empenho imposto.”²²⁷

²²⁵ HEIDEGGER, Martin, *Seminários de Zollikon*, p.194.

²²⁶ Idem, *ibidem*, p.207.

²²⁷ Idem, *Introdução a Metafísica*, p.227.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Linguagem e morte: um semanário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

ARENHART, Lívio Osvaldo. *Ser-no mundo e consciência-de-si: uma leitura dos escritos fenomenológicos de Martin Heidegger a partir de um conceito filosófico-analítico plausível de consciência-de-si imediata*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2004.

BIMEL, W. *Le concept de monde chez Heidegger*. Paris: Librairie Philosophique J.VRIN, 1987.

BORNHEIM, Gerd A. *Metafísica e finitude*. Porto Alegre: Movimento, 1972.

DASTUR, F. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. (Coleção Pensamento e Filosofia).

DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores).

_____. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

DREYFUS, Hubert L. *SER-EN-EL-MUNDO: comentários a la division I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos, 1996.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. O Destino como serenidade. *Síntese*, Belo Horizonte, v.30, n.97, 2003, p.249–262.

_____. A trama da intersubjetividade em Heidegger. *Ágere Rev. de Educação e Cultura*, Salvador, v.3, 2001, p.11–22.

FOGEL, G. *Da solidão perfeita: escritos filosóficos*. Petrópolis: Vozes, 1998.

HAAR, M. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

HEBECHE, Luiz. *Heidegger e os “indícios formais”*. Disponível em: www.cfh.ufsc.br/~nim/hebeche1.pdf.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *Caminhos de floresta*. Trad. Irene Borges-Duarte, Filipa Pedroso, Alexandre Franco de Sá, Hélder Lourenço, Bernhard Sylla, Vítor Moura e João Constâncio. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

_____. *Conceptos fundamentales: curso del semestre de verano*, Trad. Manuel E. Vázquez García. *Friburgo 1941*. Madrid: Alinaza Editoria, 1989.

_____. *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os Pensadores).

_____. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental lógica. a doutrina heraclítica do lógos*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: indicación de la situación hermeneutica*. Trad. Jesús Adrián Escudero. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

_____. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

_____. *Nietzsche I*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Destino, 2000.

_____. *Nietzsche II*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Destino, 2000.

_____. *Que é uma coisa?* Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1987. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea).

_____. *Questions III e IV*. Trad. Jean Beaufret, François Fedier, Julien Herver, Jean Lauxerois, Roger Munier, André Préau e Claude Roels. Paris: Gallimard. 1976.

_____. *Sobre o humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. revisada e apresentação de Márcia de Sá Cavalcante Schuback; pós-fácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2006..

_____. *O conceito do tempo*. Trad. Marco Aurélio Wer. In: Cadernos de Tradução, n. 2, 1997. Departamento de filosofia da USP.

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

_____. *Seminários de Zollikon*. Trad. Gabriela Arnhold e Maria de Fátima Almeida Prado. São Paulo; Petrópolis: Vozes; EDUC, 2001.

INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

JANICAUD, D. L' Analytique existentielle et la question de la subjectivité. In: "Être et Temps" de Martin Heidegger, COMETTI, Jean-Pierre. Marseille: SUD, 1989, p.45-57.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 2000. V. 1-2.

LOPARIC, Zeljco. *Sobre a responsabilidade*. Porto Alegre, EDPUCRS, 2003.

MARION, J. L. *L'ego et le Dasein: Heidegger et la "destruction" de Descartes dans Sein und Zeit*. In: *Revue de Metaphysique et de morale*. Paris: Press Universitaires de France, 1987, n. 92, p. 25-53.

REIS, Robson R. A ontologia hermenêutica de 'Ser e Tempo'. In. REIS, Robson Ramos dos, ROCHA, Ronai Pires da. *Filosofia hermenêutica*: Santa Maria: Ed. UFSM, 2000.

RICOEUR, P. Heidegger e a Questão do sujeito. In: *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Porto: Rés, 1998.

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

SANCHEZ, P. Redondo. El Proyecto incumplido de Heidegger: la explicación de la indicación formal en intruducción a la fenomenología de la religión (1920 – 1921). In: *Pensamneto*, Madrid, v.57, n.217. 2001, p. 3-23

STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Unijuí, 2001. (Col: Ensaios, Política e Filosofia).

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

_____. *Seis estudos sobre ser e tempo (Martin Heidegger)*. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *Racionalidade e existência: uma introdução à filosofia*. São Paulo: L&PM 1998.

ZARADER, Marlene. *Heidegger e as palavras da origem*. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.