



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

O CUIDADO NO HEIDEGGER DOS ANOS 20

ROGÉRIO DA SILVA ALMEIDA

Porto Alegre
Julho de 2012

ROGÉRIO DA SILVA ALMEIDA

O CUIDADO NO HEIDEGGER DOS ANOS 20

Tese apresentada ao programa de pós-graduação
do curso de Filosofia da Universidade Federal do
Rio Grande do Sul como requisito parcial à obtenção
do título de doutor em Filosofia

Orientador
Prof. Dr. Nelson Fernando Boeira

Porto Alegre, julho de 2012.

RESUMO

O CUIDADO NO HEIDEGGER DOS ANOS 20.

AUTOR: ROGÉRIO DA SILVA ALMEIDA

ORIENTADOR: Prof. Dr. Nelson Fernando Boeira

Este trabalho procura analisar o conceito de cuidado no Heidegger dos anos 20. Os textos examinados são da década de 20, período em que Heidegger desenvolve a hermenêutica da faticidade. O trabalho apresenta as diversas leituras elaboradas por Heidegger sobre o conceito de cuidado, cobrindo o início da década de 20 até 1927, quando é lançada a obra principal de Heidegger: *Ser e Tempo*. A tese procura investigar como o cuidado é apresentado nos diversos cursos e conferências até atingir a importância central de *Ser e tempo*. Nessa obra o cuidado é o ser do Dasein. Ressaltamos nesse trabalho que a conceitualidade específica de Heidegger é comparada e criada em paralelismo com os conceitos da *Ética Nicomaquéia*, obedecendo a um modelo de método. Apresentamos algumas posições de comentadores sobre esse tópico bem debatido da literatura secundária, salientando que o trabalho toma posição sobre as diferentes interpretações da relação Heidegger-Aristóteles, seja para concordar com algumas (Volpi; Escudero; Kisiel) seja para discordar de outras (Sadler, Gonzalez e Leduc e Larivée).

Palavras-chave: cuidado, ontologia, faticidade, fenomenologia

ABSTRACT

THE CARE IN HEIDEGGER IN THE TWENTY'S

Author: Rogério da Silva Almeida

Adviser: Prof. Dr. Nelson Fernando Boeira

This paper analyses the concept of care in Heidegger in the twenty's. The texts examined are from the 20's, the period in which Heidegger develops the hermeneutics of facticity. The paper presents the various readings produced by Heidegger about the concept of care that takes place from the beginning of the 20th until 1927, when the main work of Heidegger is launched, *Being and time*. The thesis investigates how the care is presented in the various courses and conferences until reaching the central importance of *Being and Time*. In this work, care is the being of Dasein. We emphasize that Heidegger's specific concept is compared and created in parallel with the concept of the *Nicomachean Ethics*, according to a model of method. Here we presented some views of commentators about this well discussed topic from the secondary literature, emphasizing that the work takes a position about the different interpretations of this relationship between Heidegger-Aristotle, in order to agree with some (Volpi, Escudero and Kisiel) or to disagree with others (Sadler, Gonzalez e Leduc e Larivée).

Key words: care, ontology, facticity, phenomenology

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Nelson Fernando Boeira pelos conselhos, orientação, revisão do português e sabedoria prática.

A professora Fernanda Viana de Castro pela ajuda no português.

A professora Bianca Lehmann pela ajuda no português.

A professora Cristiana Barbosa Nunes pela ajuda no inglês.

A professora Renata Pinz Dietrich pela ajuda no alemão.

A Capes pelo financiamento.

Sumário

INTRODUÇÃO	8
1 - A GÊNESE DE UM CONCEITO: O CUIDADO NO RELATÓRIO NATORP (1922).....	12
1.1 – O cuidado no Natorp-Bericht.....	12
2 – O CUIDADO EM DESENVOLVIMENTO: OS ANOS 1922, 1923 e 1924...	19
2.1 – O cuidado e a vida fática em 1922.....	20
2.1.1. – Sentido de relação da vida: cuidado	28
2.2 – O conceito de cuidado no curso Ontologia: hermenêutica da faticidade de 1923	34
2.3 – O tempo e o cuidado na conferência de 1924.....	40
3 – A FORMA QUASE ACABADA DE UM CONCEITO: PROLEGÔMENOS A HISTÓRIA DO CONCEITO DE TEMPO DE 1925 E LÓGICA: A PERGUNTA PELA VERDADE DE 1926	50
3.1 – O cuidado na preleção Prolegômenos a história do conceito de tempo: 1925	51
3.2 – O cuidado na preleção lógica: a pergunta pela verdade de 1926	61
4 – A FORMA FINAL DE UM CONCEITO: O CUIDADO EM SER E TEMPO DE 1927	68
4.1 – O cuidado enquanto ocupação e preocupação.....	69
4.1.1 - O cuidado na cotidianidade: ocupação	70
4.1.2 - O cuidado na cotidianidade: preocupação	78
4.1.2.1 – As relações entre o Dasein e o outro no contexto da cidade-estado (πόλις): a preocupação antecipativo-liberadora e a preocupação substitutivo-dominante.....	79
4.2 – O cuidado na primeira seção de Ser e tempo em sua terceira exposição: a abertura	89
4.2.1 – A abertura como compreensão	95
4.2.2 – A abertura como disposição/tonalidade afetiva	103
4.2.3 – A abertura como discurso.....	113
4.3 – O cuidado na segunda seção de Ser e tempo	119
4.3.1 - Cuidado e ser-para-a-morte (Sein zum Tode).....	121
4.3.2 - Ser-para-a-morte e impessoal.....	127
4.3.3 – Cuidado e consciência	140
4.3.4 - Cuidado e resolução	159

4.3.5 – Cuidado e temporalidade	170
CONCLUSÃO.....	185
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	191

INTRODUÇÃO

O presente trabalho procura tratar do conceito de cuidado no Heidegger dos anos 20. Destacamos que esse conceito é fundamental para a compreensão do projeto de *Ser e tempo*, pois, nessa obra em especial, Heidegger com o conceito de cuidado denomina o próprio ser do ente privilegiado da analítica existencial: o Dasein. Na obra completa em textos anteriores a *Ser e tempo* Heidegger caracteriza o cuidado como o ser do Dasein. Porém, a importância e complexidade com que Heidegger tematiza o cuidado em *Ser e tempo* deve ser levada em consideração, quando estudamos o desenvolvimento progressivo dos conceitos do Heidegger dos anos 20.

O objetivo principal do presente trabalho é: analisar, apresentar, comentar e correlacionar o conceito de cuidado com outros conceitos da filosofia de Heidegger, nas diversas obras que antecedem *Ser e tempo*. Defendemos, nesse trabalho, que *Ser e tempo* expressa paradigmaticamente o Heidegger dos anos 20, já que nessa obra, temos a expressão mais completa e complexa do conceito de cuidado. Essa é a razão que nos levou a considerar *Ser e tempo* como a obra síntese do período.

Em *Ser e tempo*, o cuidado desempenha uma importância central na rede significativa dos conceitos que compõem a obra: reunir os existenciais elencados nas seções anteriores da obra. No § 41, por exemplo, temos a expressão canônica do cuidado em *Ser e tempo*: o cuidado dividido em existencialidade (*Existentialität*), faticidade (*Faktizität*) e queda (*Verfallen*). Essa é a única apresentação do cuidado em *Ser e tempo*? Não, pois existem duas exposições adicionais: o cuidado enquanto abertura (*Erschlossenheit*), que se subdivide em disposição/tonalidade afetiva (*Befindlichkeit*), compreensão (*Verstehen*) e discurso (*Rede*) e o cuidado na cotidianidade subdividido, por sua vez, em ocupação (*Besorge*) e preocupação (*Fürsorge*).

Além da complexidade de exposições de um mesmo conceito em *Ser e tempo* temos as implicações da segunda seção – *Dasein e temporalidade* – nas apresentações do conceito de cuidado presentes na primeira seção. Portanto, a essas exposições elencadas na primeira seção temos acrescentados

os êxtases da temporalidade (*Zeitlichkeit*), o ser-para-morte (*Sein-zum-tode*), a resolução (*Entschlossenheit*) e a finitude (*Endlichkeit*).

Este trabalho trata da gênese e do desenvolvimento do conceito de cuidado que culmina em *Ser e tempo*. Para justificarmos tal objetivo começamos com o texto *Relatório Natorp* (1922), que é o escrito programático da interpretação de Heidegger sobre a obra aristotélica desenvolvida durante os anos 20. Na sua primeira parte temos, segundo Peraita (2001), o desenvolvimento da hermenêutica da vida humana, em que o cuidado assume uma posição central, já que temos o cuidado (*Sorge*) definindo o ser da vida fática.

O primeiro capítulo: *A gênese de um conceito: o cuidado no relatório Natorp* explica e localiza o cuidado nesse texto e procura detectar a influência do cuidado na hermenêutica da faticidade no início dos anos 20.

O segundo capítulo: *O cuidado em desenvolvimento: os anos 1922, 1923 e 1924* analisa os seguintes textos de Heidegger: *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles, introdução à pesquisa fenomenológica* (GA 61) de 1921/1922; *Ontologia: hermenêutica da faticidade* de 1923 (GA 63); e a conferência *O conceito de tempo* de 1924 (*Der Begriff der Zeit*). Procuramos com a apresentação desses textos cobrir os anos de 1922, 1923 e 1924 e averiguar a importância que Heidegger confere ao cuidado em anos diferentes.

O terceiro capítulo: *O cuidado quase pronto em sua forma final: Prolegômenos a história do conceito de tempo de 1925 e Lógica: a pergunta pela verdade de 1926* trata do cuidado expresso no texto *Prolegômenos a história do conceito de tempo* em que este está quase formulado como em *Ser e tempo* e no texto sobre a lógica Heidegger aproxima do cuidado o conceito de propriedade (*Eigentum*).

O quarto e último capítulo: *A forma final de um conceito: o cuidado em Ser e tempo (1927)* é o mais extenso, em vista da complexidade que o cuidado assume em *Ser e tempo*. O capítulo é dividido em duas partes principais: o cuidado na primeira seção de *Ser e tempo* e o cuidado na segunda seção de *Ser e tempo*. O cuidado na primeira seção é subdividido nesse trabalho em duas apresentações principais. A primeira diz respeito ao cuidado enquanto ocupação (*Besorge*) e preocupação (*Fürsorge*). Tal parte é dividida em dois

subitens: 4.1.1 – *O cuidado na cotidianidade: ocupação* e 4.1.2 – *O cuidado na cotidianidade: preocupação*.

Ainda na primeira seção, a segunda exposição do cuidado o envolve enquanto abertura. Expomos os conceitos que compõem o conceito de abertura nos itens 4.2.1- *A abertura como compreensão*, 4.2.2 - *A abertura como disposição/tonalidade afetiva* e 4.2.3 – *A abertura como discurso*. Tal subdivisão pretende comentar e discutir porque Heidegger relaciona o cuidado com a abertura¹.

O cuidado na segunda seção de *Ser e tempo* é a parte deste trabalho que avança na tentativa de compreender as implicações da relação do cuidado, com os conceitos que introduzem a temporalidade (*Zeitlichkeit*): o ser-para-morte (*Sein zum Tode*), que tratamos no subitem 4.3.1 - *Cuidado e ser-para-morte* e a consciência (*Gewissen*), que é fundamental para a retirada do Dasein do impessoal (*das Man*), é tratada no item 4.3.3 – *Cuidado e consciência*.

O conceito de resolução (*Entschlossenheit*) em Heidegger tem um objetivo específico, bem explicitado no item 4.3.4 – *Cuidado e resolução*. Temos, além desses conceitos, as implicações do cuidado com o pendente (*Ausstand*) e a finitude (*Endlichkeit*), tratados no item 4.3.2 – *Ser para morte e impessoal*.

No final deste capítulo no item 4.3.5 - *Cuidado e temporalidade* temos a introdução do conceito Heideggeriano de temporalidade definido como o sentido do ser do Dasein. Desse modo, pretendemos cobrir o período do jovem Heidegger do início dos anos 20 até 1927, quando *Ser e tempo*² é publicado. A conclusão realiza um resumo de todo o trabalho.

¹ Destacamos que não vamos abordar o cuidado enquanto existencialidade, faticidade e queda tematizado no parágrafo 41 de *Ser e tempo*, porque já tratamos de tal exposição do cuidado na nossa dissertação de mestrado (ALMEIDA, 2003).

² Sobre os conceitos de Heidegger utilizados neste trabalho: preferimos usar o conceito de *Dasein* sem tradução. O conceito de (*Befindlichkeit*), é traduzido como disposição/tonalidade afetiva, já que segundo Casa Nova (2007; 2009) tonalidade evita melhor a remissão à subjetividade que disposição. Heidegger em sua obra procura superar a filosofia da subjetividade (HAAR, 1998; STEIN, 1993; ZIMMERMANN, 2001). Os conceitos (*Eigentlichkeit*) e (*Uneigentlichkeit*) foram traduzidos como próprio/autêntico e impróprio/inautêntico. Resolvemos optar por esse tipo de tradução, uma vez que, há na literatura debate sobre a influência que Heidegger sofreu de Tomás de Aquino e Agostinho para o desenvolvimento desses conceitos (CAPUTO, 1986, 2001; CROWE, 2006, 2008; HAUGLAND, 2000; LOTZ, 2002). O trabalho não faz uma análise de tais conceitos, o que por si só demandaria um trabalho a parte. Em vista dessa questão controversa resolvemos traduzir (*Eigentlichkeit*) e

(*Uneigentlichkeit*) portando, tanto à significação de próprio, o que remeterá a filosofia de Tomás quanto à significação de autêntico (LOTZ, 2002). O conceito de lidar-com/tratar de (*Umgang*) também é apresentado nesse trabalho dividido com um traço para acentuar o que Heidegger pensa sobre esta forma que o cuidado aparece, principalmente no *Natorp-Bericht*. O conceito de (*Hang*) também aparece dividido com um traço na tradução, pois optamos por inclinação/tendência. Sobre as fontes primárias: foram utilizados os originais em alemão. Utilizamos a tradução espanhola da obra *Ser e tempo* de Jorge Eduardo Rivera, cotejando com o original.

1 - A GÊNESE DE UM CONCEITO: O CUIDADO NO RELATÓRIO NATORP (1922)

Pretendemos com este capítulo discutir como Heidegger trata o conceito de cuidado no texto *Natorp-Bericht*. Heidegger nesse texto desenvolve alguns conceitos que serão centrais em *Ser e tempo*. Dessa forma, o cuidado assume uma importância que não pode ser desconsiderada. A apresentação do cuidado enquanto ocupação e preocupação já aparecem e essa será uma das exposições do cuidado também em *Ser em tempo*.

1.1 – O cuidado no Natorp-Bericht

O ponto de partida para a introdução do conceito de cuidado (*Sorge*) no *Natorp-Bericht* é dado a partir do Dasein humano fático (HEIDEGGER, 1989, p.5). Heidegger afirma que a palavra vida possui uma polissemia de significados (HEIDEGGER, 1989, p.5) que expressa uma variedade de concepções filosóficas que conduzem aos problemas relativos à filosofia da vida. Heidegger assinala a diferença entre a filosofia e a visão de mundo para acentuar o que é próprio da esfera da filosofia, assim como, desenvolver uma filosofia que comente a vida.

A vida é mobilidade (*Bewegtheit*), e esse conceito é importante para entendermos como Heidegger retoma a *Física* de Aristóteles, que trata especificamente dos entes que possuem em si mesmos, um princípio de movimento e um princípio de repouso (*Física*, 192 b 8) (HEIDEGGER, 1989, p.24;27;45).

A afirmação de que a vida fática é definida pelo movimento é insuficiente em vista de duas razões: a primeira é que precisamos analisar como esse movimento se realiza e a segunda é que ainda não temos o conceito de cuidado. Heidegger afirma: “O sentido fundamental da mobilidade fática da vida é o cuidado” (HEIDEGGER, 1989, p.6).³ A atividade e o movimento da vida são expressos pelo cuidado. O cuidado se qualifica, nesse texto, em três modos

³ Der Grundsinn der faktischen Lebensbewegtheit ist das Sorgen (*curare*).

fundamentais: o cuidado de si mesmo (*Selbstsorge*), o cuidado com os utensílios e com as obras que devem ser feitas (*Besorge*) e cuidado com o outro Dasein (*Fürsorge*).

O cuidado é especificado naquilo que assume em cada caso particular, na medida em que, ocupar-se de algo não equivale a cuidar de uma pessoa doente e tanto um quanto outro não remetem ao sujeito e ao cuidado que ele tem de si mesmo.

O conceito de lidar-com/tratar de (*Umgang*) define a atividade do cuidado. Ao nos ocuparmos com a fabricação de um objeto qualquer, ou nos preocuparmos com uma pessoa especificamos para onde se dirige esse lidar-com/tratar de. “O para onde do cuidado é o com que do lidar-com/tratar de” (HEIDEGGER, 1989, p.6).⁴ Essa atividade do lidar-com/tratar de é sempre dirigida para um objetivo qualificado como ocupação ou preocupação. Nessa medida, o lidar-com/tratar de acentua, o caráter dinâmico e ativo que qualifica o cuidado. Teremos essa implicação do cuidado como expressão cabal da *mobilidade* fática da vida que está envolvida em afazeres múltiplos (HEIDEGGER, 1989, p.6-7).

Heidegger também relaciona o cuidado com outros conceitos, como por exemplo, o conceito de mundo (*Welt*). Heidegger estabelece remissões entre o conceito de cuidado e o conceito de mundo, pois, mundo é mundo compartilhado (*Mitwelt*), o que remete ao cuidado enquanto preocupação (*Fürsorge*). Além disso, teremos mundo como mundo circundante (*Umwelt*), o que nos leva ao conceito de ocupação (*Besorge*). Por fim, mundo é mundo do si mesmo (*Selbstwelt*), o que é o equivalente para o cuidado de si mesmo (*Selbstsorge*).

A partir dessa exposição do cuidado, como sentido fundamental da mobilidade fática da vida e sua conseqüente especificação como lidar-com/tratar de qualificado nos modos citados, o mundo se apresenta com o caráter de significatividade (*Bedeutsamkeit*) (HEIDEGGER, 1989, p.7). Nesse texto, não entraremos no estudo pormenorizado dos conceitos de significatividade e sentido (*Sinn*) que têm amplo tratamento da literatura secundária. Mencionamos que o cuidado enquanto *sentido* da vida fática é

⁴ Das Worauf der Sorge ist das Womit des Umgangs.

dirigido para o mundo. Este dirigir-se para o mundo é sempre dotado de sentido: procuramos destacá-lo com as qualificações do cuidado enquanto ocupação, preocupação e cuidado de si mesmo.

O Dasein, enquanto cuidado é o ente que dá sentido e a vida fática tem sentido através do cuidado, já que tal sentido serve para lidar-com/tratar do mundo. Heidegger afirma que tal lidar-com/tratar-de que define as atividades do cuidado pode assumir um modo puramente observador. Nesse caso, o cuidado não está envolvido com as atividades, mas está em um nível em que não temos nenhum resultado prático. Essa observação que caracteriza esse modo peculiar do lidar-com cuidadoso é remetida ao conceito de circunspecção (*Umsicht*). Na circunspecção temos um tipo de cuidado observador que não está envolvido com a obra ou o outro. Esse cuidado apenas reflete sobre o que acontece em uma dada situação.

Neste patamar é possível que a circunspecção que observa assuma posteriormente o grau de ciência (*ἐπιστήμη*) e sabedoria filosófica (*σοφία*), porém, a ciência que deriva desse tipo de cuidado é criada a partir do lidar-com/trato cuidadoso e remetido por fim às demandas da vida fática (HEIDEGGER, 1989, p.7). Heidegger se apressa em retirar desse tipo de cuidado circunspectivo, e de seu correlato científico, a autonomia que poderia revogar para si, depois que assumiu o estado de ciência.

O comportamento teórico e o comportamento científico são derivados e a ciência, como fruto possível desse comportamento teórico, também é derivada das demandas e necessidades primeiras que se impõem no contexto da vida fática.

A vida fática, ao exigir que o Dasein se ocupe com as demandas que ela impõe leva Heidegger a apresentar mais um conceito que modifica o sentido do próprio cuidado. Tal conceito é denominado de inquietação (*Bekümmern*). A inquietação, não representa o Dasein inquieto ou preocupado com, por exemplo, outro Dasein que se acidentou, ou com uma operação que deve ser feita em um futuro próximo. Inquietação não é sinônimo de medo, aflição e pena.

A inquietação é relativa àquilo com que devemos nos ocupar e preocupar no cotidiano, por isso tal inquietação conduz o cuidado a absorver-se naquilo que deve ser feito. A inquietação é inquietude para com a obra que

deve ser produzida, com o outro que nos relacionamos, remetendo por fim, para o contexto prático em questão que é posto pela vida fática. Esse absorver-se no mundo que expressa o cuidado inquieto leva Heidegger a uma questão que também é tratada em *Ser e tempo*, ou seja, a queda (*Verfallen*).

A queda está diretamente relacionada com o absorver-se do Dasein nas atividades mundanas, sejam elas de que tipo for. As demandas do cotidiano exigem o *lidar-com/tratar de cuidadoso (sorgender Umgang)* que leva o Dasein a dirigir sua atenção para aquilo que deve ser feito. A queda e o absorver-se no mundo que a especifica são um caráter fundamental da própria atividade do cuidado. Essa atividade é qualificada como inclinação para a queda (HEIDEGGER, 1989, p.9). Essa propensão do Dasein, enquanto cuidado de ficar absorvido no mundo é para Heidegger o destino íntimo que afeta a vida fática (HEIDEGGER, 1989, p.9).

A queda torna-se um conceito central para entendermos a vida fática, a mobilidade que a especifica e o cuidado, já que o cuidado é o sentido da vida fática. Heidegger aproxima do cuidado uma série de conceitos que qualificam a queda, e que, colateralmente influenciam no cuidado. Tais conceitos são desenvolvidos ao longo dos anos 20, pois Heidegger também os comenta em outros textos, como por exemplo, no texto *Ontologia: hermenêutica da faticidade, nos Prolegômenos a história do conceito de tempo*, até chegarmos a *Ser e tempo*⁵.

Os conceitos são tentação (*Versuchung*), tranquilização (*Beruhigens*) e alienação (*Entfremdung*). Heidegger usa o conceito de alienação para qualificar a queda, já no início dos anos 20, uma vez que a tendência à queda é alienante (HEIDEGGER, 1989, p.10). A queda, ao especificar a vida fática tem uma função veladora (STEIN, 1973), já que permanecer na queda leva a um tipo de interpretação que o Dasein tem de si mesmo. O ponto que devemos salientar é que o absorver-se no mundo dos afazeres ordinários é normal. O Dasein, enquanto cuidado necessita do pão de cada dia, do sapato, da roupa e, por fim, todos esses fatores são produzidos por outro Dasein que deve absorver-se na atividade em questão para executá-la a contento.

⁵ Sobre isso: as páginas 29, 47 e 86.

A queda enquanto expressão do absorver-se no mundo tem um caráter prático, pois é necessário para a vida fática que o Dasein produza utensílios que são para o uso de outros. Heidegger ressalta que permanecer somente na queda conduz o Dasein a uma determinada compreensão de si mesmo, que para fins filosóficos deverá ser desconsiderada, pois o Dasein não tematiza o seu próprio ser na queda. Essa tematização será fundamental para o projeto da hermenêutica da faticidade. Contudo, no *Natorp-Bericht*, ainda não temos uma avaliação depreciativa da queda como teremos em *Ser e tempo*, pois Heidegger se resume na descrição do conceito para concluir que na queda o Dasein entretido nas atividades cotidianas não questiona.

A vida fática, a partir dessa nova especificação dada pela queda, movimenta-se na medianidade. A medianidade (*Durchschnittlichkeit*) tem a função de manter o lidar-com/tratar de cuidadoso sem questionamento sobre o ser próprio do Dasein. Estar na medianidade é não questionar a respeito do seu próprio ser. Veremos que Heidegger problematiza essa tendência à queda e às subdivisões que a definem, o que é uma tentativa de instigar novamente a tarefa de um modelo de filosofia que se propôs como meta investigar o Dasein humano enquanto tal.

Heidegger adentra na investigação do que representa a vida fática em sua queda nas tarefas cotidianas. Podemos concluir que a queda é o absorver-se do Dasein no mundo das ocupações. A queda nessa perspectiva não comporta nenhuma característica negativa.

O cuidado enquanto sentido fundamental da vida fática está absorvido no mundo e isso o conduziu à queda. O que a especifica remete a um nível médio de interpretação da vida, não é pejorativo e sim é necessário, em vista da mobilidade fática da vida entretida em tarefas práticas. Teremos como resultado a especificação do contexto prático do Dasein no mundo compartilhado e no mundo circundante que, como vimos, remete a tipos específicos de cuidado. Heidegger apresenta na sequência do *Natorp-Bericht* o que muda a perspectiva que temos dessa medianidade, e da própria queda em seus fenômenos de tranquilização, tentação e alienação. A morte (*Tod*) é o fenômeno que fornece a profundidade que a queda não dá.

O Dasein enquanto cuidado entretido em tarefas, não tem nenhum interesse na morte. Heidegger usa a expressão *fuga do cuidado para as*

atividades/ocupações mundanas (Der Flucht in die welthafte Besorgnisse) para expressar esse tipo de relação entre o Dasein e o fenômeno da morte, para concluir que a mobilidade fática da vida é: o cuidado enquanto sentido da vida fática prefere fugir para os afazeres do dia-a-dia do que deparar-se com o assunto da morte (HEIDEGGER, 1989, p.12). Nessa tensão entre a vida fática mediana e aquilo que a morte vem a dar a conhecer, e que não é para a queda nada interessante, teremos novamente a introdução da necessidade da filosofia, pois a filosofia trata do problema do ser da vida fática (HEIDEGGER, 1989, p.16).

Com esse objetivo, a filosofia analisa a complexidade da vida fática em seus múltiplos aspectos, incluindo o fenômeno da morte que é relegado a algo sem interesse pelo absorver-se cuidadoso no mundo das ocupações cotidianas.

A filosofia, ao englobar a vida fática em uma análise teórica é uma modificação específica da própria vida fática. O questionamento filosófico nasce de contextos pré-teóricos e fenômenos de estranhamento, que também fazem parte do contexto da vida fática, como a morte. O trazer à teoria tais fenômenos é denominado por Heidegger de *ontologia principal (prinzipielle Ontologie)*. Essa é a tarefa da filosofia que trata do ser da vida fática (HEIDEGGER, 1989, p.16). Se concordarmos com Heidegger, na passagem da atividade prática propriamente dita, que expressa a faticidade, para a análise conceitual de suas categorias, entendemos uma das propostas filosóficas centrais contidas no *Natorp-Bericht*.

Para concluir esse capítulo retomamos o conceito de cuidado para verificar a importância que Heidegger dedicou a ele no contexto da vida fática. A primeira qualificação do cuidado no *Natorp-Bericht* demonstra a importância que o conceito deve assumir durante os anos 20, já que o sentido da vida fática é expresso pelo cuidado. A partir dessa primeira qualificação iremos para a segunda, que está intimamente ligada à mobilidade fática da vida.

A segunda qualificação diz que o cuidado é dinâmico, ativo e absorvido nas tarefas cotidianas que deve realizar. Heidegger, nessa perspectiva de leitura divide o cuidado em vista de tarefas diferentes que o Dasein realiza no mundo. A esse mundo, que se divide em mundo compartilhado, mundo circundante e mundo do si mesmo correspondem três tipos diferentes de

cuidado. Na sequência do texto temos a introdução de mais um conceito que se junta ao cuidado: o conceito de lidar-com/tratar de.

O cuidado a partir dessa introdução do conceito de lidar-com/tratar-de passa a apresentar-se tanto como substantivo quanto como adjetivo. Heidegger começa a discorrer sobre o cuidado a partir de um lidar-com/tratar de cuidadoso (*sorgender Umgang*) remetido àquilo que deve ser feito. O lidar-com/tratar de tem uma relação explícita com o cuidado que serve para ampliar a complexidade de tal conceito no texto em questão. Por fim, Heidegger problematiza esse cuidado ativo remetido à prática do cotidiano, com a introdução do conceito de queda, que serve para acentuar ainda mais o absorver-se do Dasein cuidadoso em seu respectivo mundo de cuidado.

Os fenômenos que explicitam a queda, como a tentação, a tranquilização e a alienação mantêm o Dasein naquilo que Heidegger denomina de medianidade. Esse conceito especifica a vida fática como tal, não possuindo nenhum traço pejorativo. Porém, Heidegger introduz o conceito de morte e acentua, com tal conceito, que o Dasein absorvido no cuidado para com o mundo não tem interesse por esse fenômeno.

O cuidado é relacionado com a queda, com esse absorver-se no mundo das ocupações. Ele assume e expressa o sentido da vida fática como movimento. Iremos no próximo capítulo investigar como Heidegger mantém a importância do cuidado em outros textos durante os anos 20.

2 – O CUIDADO EM DESENVOLVIMENTO: OS ANOS 1922, 1923 e 1924

Este capítulo tem por objetivo expor o desenvolvimento do conceito de cuidado depois do *Natorp-Bericht* e antes do ano de 1927. Escolhemos os textos *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles, introdução à pesquisa fenomenológica*⁶ (GA 61), de 1921/1922; *Ontologia: hermenêutica da faticidade*⁷ de 1923 (GA 63); e a conferência *O conceito de tempo* de 1924 (*Der Begriff der Zeit*). Pretendemos destacar, as nuances e as diferenças do conceito de cuidado nesses textos. Começamos a apresentação do capítulo com o curso de 1921/1922 sobre a vida fática e Aristóteles, destacando precisamente as passagens em que o cuidado aparece com maior importância, a saber, quando Heidegger tematiza as categorias fundamentais da vida (*Grundkategorien des Lebens*).

Heidegger, em uma parte anterior do curso explicitou que na vida fática há um *sentido de conteúdo* (*Gehaltssinn*), um *sentido de relação* (*Bezugssinn*) e um *sentido de atualização* (*Volzugssinn*) (HEIDEGGER, 1985, p.52-61). O cuidado é exposto basicamente a partir do sentido de relação que o Dasein estabelece com o mundo.

A seção 2.1. – *O cuidado e a vida fática em 1922* procura aprofundar essa relação entre o cuidado e o sentido de relação, já que, para sabermos o que seja o cuidado é necessário adentrarmos nas implicações, relações e negações que o cuidado tem com a vida fática. Questões do tipo: Como o cuidado é classificado pela vida? Como se relaciona com o mundo? A cotidianidade exerce influência sobre como o Dasein desenvolve o seu cuidado? serão discutidas nessa parte.

A seção 2.2 – *O conceito de cuidado no curso Ontologia: hermenêutica da faticidade de 1923* acentua principalmente as relações entre o cuidado e a cotidianidade. O cuidado é denominado no curso como um fenômeno fundamental do existir (HEIDEGGER, 1982, p.103), já que é especificado a

⁶ *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung band 61.*

⁷ *Ontologie: hermeneutik der Faktizität band 63.*

partir de uma série de atividades que o complexificam: fabricar (*Herstellen*), cuidar dos afazeres (*Verrichten*), tomar posse de (*In-Besitz-nehmen*), impedir (*Verhindern*) e agir antes de perder alguma coisa (*Vor-Verlust-Bewahren*) (HEIDEGGER, 1982, p.102). Na cotidianidade, espaço onde se dá o cuidado há o impessoal (*das Man*) e seus modos de execução, como a curiosidade (*Neugier*) e a opressão (*Bedrängnis*) que transformam o cuidado em descuido e despreocupação (*Sorglosigkeit*). Essas questões são tratadas principalmente no parágrafo 26 do curso, intitulado *caráter de encontro do mundo (Begegnis Charakter der Welt)*.

Na conferência *O conceito de tempo (1924)*, Heidegger expõe o cuidado e o tempo. Há uma conexão íntima entre os dois conceitos, pois mesmo que a conferência priorize o tempo como conceito primeiro, o cuidado ocupa uma importância que não pode ser desconsiderada. Em 1924 temos a seguinte formulação: “O cuidado pelo Dasein toda vez já estabeleceu uma ocupação pelo ser, tal como isso é conhecido e compreendido na explicação imperante do Dasein” (HEIDEGGER, 1997, p.18)⁸.

Desse modo, com a exposição desses três textos pretendemos cobrir os anos de 1922, 1923 e 1924, salientando o tratamento que Heidegger dispensou ao conceito de cuidado, assim como as suas diferentes elaborações.

2.1 – O cuidado e a vida fática em 1922

O curso *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles, introdução à pesquisa fenomenológica (PIAEPF)* começa com uma breve exposição dos motivos norteadores que levaram Heidegger a desenvolver tal curso, salientando a importância de Aristóteles. A primeira parte do curso desenvolve uma breve recepção de Aristóteles na história da Filosofia ocidental, que parte da idade média até os tempos modernos. A segunda parte trata da discussão sobre a natureza da filosofia e da história da filosofia. A terceira parte trata da

⁸ *Die Sorge um das Dasein hat jeweils das Sein in die Sorge gestellt, wie es in der herrschenden Auslegung des Daseins bekannt und verstanden ist.*

vida fática. O primeiro capítulo dessa parte é analisado nessa investigação, pois nele é tematizada a vida fática. É nesse contexto que o cuidado é inserido para desempenhar uma importância decisiva no próprio ser da vida fática.

Nesse curso Aristóteles é mencionado, mas pouco comentado. Em seu início Heidegger tece elogios sobre a importância que Aristóteles desempenhou para a consolidação dos conceitos da filosofia. No seu tempo, os conceitos filosóficos ainda não estavam tematizados. Esse foi o mérito de Aristóteles. Porém, quando esperamos que Heidegger comentasse passagens do *corpus Aristotelicum* o direcionamento do curso vai para a discussão dos conceitos que especificam a *hermenêutica da faticidade* (SAFRANSKI, 2001).

Na terceira parte são comentados os seguintes pontos: *a introdução* em que Heidegger atesta sua dívida para com a gramática dos Gregos, pois é ela que fornece o suporte para a tematização contemporânea da vida fática e o primeiro capítulo que trata das categorias fundamentais da vida até o item B - sentido de relação da vida: cuidado (*Bezugssinn des Lebens: Sorgen*).

Heidegger problematiza nessa passagem o que seria a natureza do filosofar, discutida nos capítulos anteriores do curso, pois, através disso é possível relacionar história da filosofia e categorias fundamentais da vida fática. Nesse caso, no curso *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, assim como no texto *Natorp-Bericht*, os conceitos Heideggerianos estabelecem conexões importantes com a interpretação de Aristóteles.

Pelo caráter próprio do começo do curso PIAEPF, que definiu a natureza da filosofia e do filosofar, as categorias da vida fática são expostas e correlacionadas. Isso não é casual, como se fosse possível outro caminho. Salientamos que Heidegger pensa nas definições metodológicas estabelecidas anteriormente, na primeira parte do curso, que remetem para as questões do estatuto próprio da indicação formal (*formale Anzeige*) (HEIDEGGER, 1985, p.32) da ideia formal de lógica (HEIDEGGER, 1985, p.17) e da própria definição da filosofia, como não tendo um campo (*Gebiet*) delimitado como a ciência (HEIDEGGER, 1985, p.55).

A natureza do filosofar, no Heidegger dos anos 20 está relacionada a uma série de problemas e influências que Heidegger recebeu até sua consequente formulação em um todo coerente, que constitui sua própria obra

que se expressa de forma maior em *Ser e tempo*. Uma dessas influências é precisamente o Neo-Kantismo, mais especificamente aquele desenvolvido na escola de Baden (STEIN, 2002a). Através dessa influência, Heidegger assume que fazer história da filosofia e filosofar são coisas bem diferentes. Se a filosofia trata de problemas filosóficos, da formulação de problemas e da solução de problemas, deve-se salientar que tal procedimento só se torna possível através da história da filosofia (HEIDEGGER, 1985, p.111). Problemas filosóficos não são dados de antemão: sua identidade e razões só são possíveis em uma referência direta à história da filosofia. Para tanto se insere a interpretação de Aristóteles:

As seguintes indicações do sentido das categorias fenomenológicas fundamentais e de seus nexos categoriais serão tão extensivas quanto for necessário para os propósitos das investigações vindouras. A sua interpretação própria e aquisição original, ao menos como concernida à parte (problema da atualização e da temporalização – faticidade) que é inseparavelmente ligada à interpretação do sentido categorial demandará de nós *uma extensiva interpretação de Aristóteles (sem grifo no original)* (HEIDEGGER, 1985, p.79).⁹

A vida fática é então apresentada como uma categoria fenomenológica fundamental e significa um fenômeno originário no qual todo *Dasein* está inserido. Quando a vida fática se legitima nesse grau de importância, quando assume esse direito, se coloca para a filosofia uma obrigação: estudar o fenômeno. A vida fática se torna questão para a filosofia. Porém, Heidegger enfatiza que a sua filosofia não pode ser confundida com as filosofias da vida. A dificuldade que Heidegger indica nessas concepções variadas acerca da vida se constitui no seguinte ponto: essa discussão e amontoado de tratados sobre a vida conduz a uma ambiguidade (*Vieldeutigkeit*) e nebulosidade (*Verschwommenheit*)¹⁰, (HEIDEGGER, 1985, p.81) sobre o fenômeno, pois, a

⁹ Die folgenden Sinnanzeigen Von phänomenologischen Grundkategorien und ihres kategorialen Zusammenhangs sind nur soweit gegeben, als es für das Nächstfolgende notwendig ist. Die eigentliche Interpretation derselben und ursprüngliche Gewinnung wird uns, an einem Teile mindestens (Vollzugs und Zeitigungsproblem –Faktizität), im untrennlichen Zusammenhang mit der Interpretation des sinnes des Kategorialen selbst ausführlich bei der Aristotelesinterpretation in Anspruch nehmen.

¹⁰ Aqui aparecem os conceitos de *ambigüidade* e *nebulosidade* que em *Ser e tempo* transformam o impessoal.

tematização exaustiva sobre um problema ao invés de trazer clareza, de distinguir as diatribes entre as diferentes perspectivas de enfoque, serve na verdade, ao seu contrário: oculta um caminho de pensamento novo e que poderia em vista do repetitivo e escolar fornecer respostas originais ao que se impõe enquanto questão.

Heidegger é ciente do fascínio que os modismos exercem. O próprio filósofo, em vista de sua capacidade diferenciada de dedicação e talento para com a Filosofia poderia ser apenas mais um, que acentua tal modismo, criando, para tal uma filosofia da vida aos moldes do gosto corrente. O filósofo não quer, o que é demonstrado pela tentativa original de desenvolver as tematizações sobre o fenômeno da vida, que conduzirão à hermenêutica da faticidade: “Por outro lado, nós poderíamos deixar a incerteza e a ambiguidade sustentar-se, consentir com o sentido predominante do termo, e, deste modo, por exemplo, enfatizar na Filosofia uma filosofia da vida” (HEIDEGGER, 1985, p. 82)¹¹.

Heidegger, ao não se satisfazer, com as definições tradicionais e encobridoras que partem das filosofias da vida procura estabelecer um novo questionamento que será um dos alicerces da sua hermenêutica da faticidade, o conceito de vida fática (*faktische Leben*). Depois de afirmar que sua hermenêutica da faticidade está em conformidade com o fenômeno da vida, o assunto é esfriado por um complicado aparato de conceitos que poderiam provir do arsenal do recente desejo de distanciamento (SAFRANSKI, 2001, p.148).

O que Safranski sustenta em seu comentário, a saber, o desejo de distanciamento de Heidegger, a partir de um complicado aparato de conceitos, se justifica pelo fato de que Heidegger, em primeiro lugar, não quer se filiar às concepções de filosofia da vida que estão na moda. Para tanto, nada melhor do que construir uma terminologia própria.

Em segundo lugar, o desejo de distanciamento é um indício de que Heidegger quer trilhar um caminho próprio de pensamento e Filosofia, que aqui

¹¹ Oder aber man läßt die Vieldeutigkeit, Verschwommenheit, stehen, man geht wohl mit in der herrschaft des Wortausdrucks und betont in der Philosophie z. B. eine Philosophie des Lebens.

se expressa com os conceitos complicados que Safranski menciona, e que aparecem com destaque. Esses conceitos são os seguintes: ruinação (*Ruinanz*), reluzência (*Reluzenz*) e larvância (*Larvanz*) (HEIDEGGER, 1985, p.105; 117; 131). O que Heidegger faz, nesse caso, não é superar falhas e insuficiências de outras teorias, mas, marcar e delimitar certo distanciamento do que a vida fática e suas categorias representam com respeito ao conceito tradicional de vida, assim como às filosofias da vida tradicionais¹².

Esta amplitude que o conceito de vida registra, não supre especificidades do viver que, através do empreendimento hermenêutico de Heidegger são destacadas como fundamentais. A cotidianidade (*Alltäglichkeit*) e a ruinação (*Ruinanz*) podem ser tomadas como exemplos de conceitos que as teorias correntes acerca da vida não problematizam. Tais conceitos, ao contrário do que se poderia afirmar, não são meras abstrações, fruto do desejo de distanciamento como afirma Safranski. Estão a serviço da coisa mesma a ser pensada, já que, a vida fática é uma questão ainda não suficientemente esclarecida: “Estes significados do verbo estão nomeados na expressão: a vida que já tem determinada uma ambiguidade transitiva-intransitiva, que nós não desejamos eliminar, mas deixá-la permanecer para segurá-la” (HEIDEGGER, 1985, p.82).¹³

Porém, antes de estabelecer a faticidade como cuidado, Heidegger apresenta três significados possíveis a respeito do fenômeno vida. O primeiro diz respeito à vida como significação da temporalização dos diversos modos do viver. A vida é tomada na perspectiva de conjunto completo, na sua extensão e totalidade (HEIDEGGER, 1985, p.84). Nessa perspectiva, Heidegger acentua o elemento temporal como constituindo a vida, já que ela de acordo com o filósofo é tomada como conjunto completo, ou seja, com início e com fim.

O segundo significado se expressa afirmando que a vida é concebida como tal, ou seja, está no conjunto de seus efeitos que são limitados para cada ser humano, pois cada ser humano tomado em sua especificidade desenvolve

¹²Os principais representantes deste movimento filosófico difuso e que ocorreu basicamente na Alemanha eram: Heinrich Rickert, Wilhelm Dilthey, Oswald Spengler e Georg Simmel (SCHNÄDELBACH, 1991, pp. 173-230).

¹³Diese Verbalbedeutungen sind nominalisierbar im Ausdruck: *das Leben*, der damit schon eine ganz bestimmte intransitiv-transitive Zweideutigkeit hat, die wir nichtausstreichen, sondern gerade dem Ausdruck belassen und festhalten wollen.

certas possibilidades e essas, por sua vez fazem parte da vida (HEIDEGGER, 1985, p.84).

O terceiro e último significado se refere à vida compreendida como o entrelaçamento do primeiro e do segundo sentido. O conjunto desse estender-se da vida, em vários modos é relacionado com a possibilidade. A resultante de tal união é a própria realidade na sua específica opacidade, obscuridade e falta de tematização.

A vida é nebulosa (*Das Leben ist diesig*) e isso quer dizer que a vida, em sua dinâmica de realização, na maioria dos casos não tem a necessidade de colocar-se como problema, como tematização de si mesma (HEIDEGGER, 1985, p.81). O vive-se é entendido em sua força intransitiva e consequentemente impessoal, já que não precisa de qualificativos diretos ou indiretos.

Heidegger relaciona viver com a impessoalidade, pois a vida que não se tematiza, não se põe em questão é aquela que segue o impessoal (*das Man*). O impessoal exerce uma força de atuação sobre as próprias escolhas do Dasein. Heidegger afirma que esse é um tipo de realidade na sua específica intransparência (*Undurchsichtigkeit*) e que enquanto força que se impõe é destino (*Schicksal*) (HEIDEGGER, 1985, p. 84). Heidegger resume os três significados do conceito de vida na seguinte passagem:

Nestes três significados do substantivo estão contidas as seguintes indicações, que estão categorialmente conectadas: as características de extensão, unidade da sucessão e os vários modos da atualização; a articulação como possibilidade, entregue à possibilidade, desenvolvendo possibilidades; além disso, como realidade, poder e na sua opacidade, destino (HEIDEGGER, 1985, p.84-85)¹⁴.

Nas significações fixadas do conceito de vida, se aponta para uma direção que, tomada num sentido particular corresponde ao Dasein. A vida está intimamente relacionada com o Dasein e através do Dasein se torna possível a tematização sobre o sentido da vida. Heidegger declara que esse sentido, na maioria das filosofias da vida é apontado de modo vago, e

¹⁴ In diesen drei substantivischen Bedeutungen sind festzuhalten folgende Strukturanzeigen, die unter sich selbst kategorial zusammenhängen: Der Erstreckungs-, Folgeinheit- und Vollzugsmannigfaltigkeitscharakter; die Artikulation als Möglichkeit, möglichkeitausgeliefert, möglichkeitsausbildend; ferner als Wirklichkeit, Macht in ihrer Undurchsichtigkeit, Schicksal (HEIDEGGER, 1985, p.84-85).

geralmente não captado numa atenção própria e satisfatória. Nesse caso é necessário um novo empreendimento conceitual.

Essa necessidade de repensar a vida através do conceito de *vida fática* (*faktische Leben*) deve se tornar articulada e desenvolvida de forma metódica. Heidegger faz isso a partir das conexões de sentido que surgem no texto PIAEPF e que são ressaltadas em união com uma articulação fundamental e aguda que está em sintonia com o fenômeno da vida, que a partir de agora, e na sequência do texto PIAEPF é resumida e direcionada aos comportamentos do Dasein (HEIDEGGER, 1985, p.79-130).

A significação da vida se explica numa multiplicidade de relações, ocupações, afazeres, trabalhos, cuidados, desejos e afetos. O viver “com”, “contra”, “para” alguém são sentidos para cada momento da vida e expressam a própria diversidade de escolhas e possibilidades atualizadas pelo Dasein. Heidegger fixa a multiplicidade do fenômeno com um conceito que se torna central em sua filosofia: o conceito de mundo (*Welt*) (HEIDEGGER, 1985, p. 85).

O conceito de mundo está relacionado diretamente com o conceito de vida, de forma que Heidegger os discrimina detalhadamente para evitar equívocos comuns, pois, os dois conceitos não podem ser compreendidos para nomear dois entes subsistentes, como por exemplo, a cadeira e a mesa. O mesmo caso poderia se aplicar aos conceitos de mundo e vida, mas o que Heidegger procura salientar é que entre os dois há complementaridade.

Mundo e vida estão relacionados, pois temos entre eles uma conexão de sentido (*Sinnzusammenhang*) que se expressa no sentido de conteúdo da própria vida (*Gehaltssinnlichen*). Heidegger desenvolve a frase que se tornará famosa para outras correntes de pensamento (CARNAP, 1965) em vista da sua falta de sentido: o mundo mundeia/munda (*die Welt weltet*). Assim, como o mundo mundeia, a vida se vive. A intransitividade aponta para a própria vida que não precisa de complemento.

Heidegger não quer tratar da questão de modo dogmático, ou seja, a escolha do questionar sobre a vida não foi previamente escolhida sob uma determinada realidade como, por exemplo: a vida na perspectiva da totalidade dos fenômenos naturais. O conceito de mundo também não deve ser entendido

de modo tradicional nos casos: ele vive no seu próprio mundo; ele tem o seu próprio mundo: “Mundo é a categoria fundamental do sentido de conteúdo (*Gehaltssinnlichen*) do fenômeno do viver” (HEIDEGGER, 1985, p.86)¹⁵.

Heidegger, em primeiro lugar, explicita a diferença do conceito de mundo que ele introduziu em seu curso, do conceito de mundo tomado na perspectiva do mundo como cosmos e natureza (HEIDEGGER, 1985, p.86). O mundo é uma categoria fenomenológica importante, uma vez que, a partir de tal categoria, a vida é segurada, mantida (*halten*), tomada em seu *o que* (*Was*) tornando-se vivida (*gelebt wird*) enquanto tal, em seu *de que* (*Wofon*) e mantida *a que* (*Woran*) seu conteúdo se segura e se mantém (HEIDEGGER, 1985, p.86).

O que passaremos a discutir no próximo tópico do trabalho é como o cuidado enquanto sentido de relação da vida (*Bezugssinn des Lebens*) se refere aos demais conceitos da hermenêutica da faticidade que foram expostos nesse tópico. Indicaremos a importância que tal conceito desempenha para frisar, que sobre o texto *As interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, o cuidado é um dos conceitos principais da preleção. Heidegger destaca isso uma vez que o cuidado está relacionado diretamente com os conceitos de vida fática e de mundo. Ao apresentarmos essa parte da tese procuramos evidenciar que o conceito de vida fática é o conceito principal da terceira parte da preleção que leva o nome precisamente de vida fática. Para a apresentação do conceito de cuidado procuramos situá-lo no contexto conceitual de que faz parte, e, nesse caso, na presente preleção, o cuidado é relacionado diretamente com o conceito de vida fática.

O cuidado nessa preleção funciona como um dos conceitos complementares do conceito de vida fática. Ele é introduzido como uma das categorias fundamentais (*Grundkategorien des Lebens*) da vida fática (HEIDEGGER, 1985, p. 89-99) e aparece como o sentido de relação da vida (*Bezugssinn des Lebens*), no ponto B do primeiro capítulo da terceira parte da presente preleção.

¹⁵Welt ist die Grundkategorie des Gehaltssinnlichen im Phänomen Leben.

Os outros conceitos que figuram como complementação do conceito de vida, no primeiro capítulo da terceira parte são: o conceito de mundo, que ao fazer par com o conceito de vida no ponto A da terceira parte é um dos conceitos principais e recebe um tratamento diferenciado por Heidegger em textos como “*A essência do fundamento*” “*Ser e tempo*” “*O que é metafísica*” e “*Prolegômenos à história do conceito de tempo*”. Discutiremos na sequência do trabalho como o cuidado se relaciona com os conceitos de significatividade (*Bedeutsamkeit*), sentido de relação (*Bezugssinn*), mundo circundante (*Umwelt*) e mundo do si mesmo (*Selbstwelt*). O cuidado se constitui em um dos conceitos chave para a compreensão da preleção, apontando para desenvolvimentos futuros que envolvem o cuidado com os conceitos supracitados.

2.1.1. – Sentido de relação da vida: cuidado

O cuidado indica o sentido fundamental da vida. O mundo é explicado em sua concretude e, neste texto, é um dos conceitos mais importantes da filosofia de Heidegger, pois aqui faz a ligação entre o conceito de vida e o conceito de mundo.

Heidegger afirma que a significatividade (*Bedeutsamkeit*) expõe o caráter de mundo do cuidado. O cuidado é sempre dirigido a alguma coisa ou conduzido a alguém. Esse é o seu significado que está diretamente remetido à vida. O viver tomado no seu sentido de relação (*Bezugssinn*) é interpretado como cuidado, que se mantém enquanto objeto de preocupação. A vida geralmente é resolvida através da luta pelo pão de cada de dia (*tägliche Brot*). A expressão indica que a vida é compreendida como privação (*Darbung*) que é um dos modos fundamentais de sentido do ser da vida (HEIDEGGER, 1985, p.90).

Na sequência do texto começam as discussões sobre a natureza do eu (*Selbst*) que remetem para o cuidado enquanto superação da intencionalidade

da consciência. Heidegger inverte a prioridade da relação eu-objeto, pois ela é obtida através de um direcionamento à faticidade. O eu não é o pólo inicial e principal da relação mesmo que pareça em uma primeira consideração fuga, pois o eu na faticidade se encontra ocupado com as tarefas do dia-a-dia, na verdade é o sentido objetivo para a descoberta do eu.

A experiência primeira é fixada no uso dos objetos de acordo com suas respectivas funções. A experiência que é descrita no texto não é de ordem teórica, mas fundada no encontro do Dasein com as coisas. Quando o Dasein usa um objeto está inserido em uma rede de usos que é o modo de acesso ao mundo circundante (*Umwelt*). Esse sentido de relação (*Bezugssinn*) não deve ser entendido como uma espécie de teorização sobre o que está entorno.

O Dasein, em primeiro lugar, não teoriza, mas usa os objetos. Esse movimentar-se no mundo circundante está a serviço de um objetivo fixado pelo próprio Dasein: usar a caneta para escrever um bilhete para alguém; usar um martelo para pregar um prego na parede; usar uma tesoura para cortar o cabelo de alguém. O sentido de relação permanece em vista de uma compreensão prévia que o Dasein tem sobre os mais diferentes objetos que se encontram no seu entorno.

A experiência é assumida nesse caso específico como cuidado no seu sentido de relação. A especificidade cognitiva que marca esse tipo de experiência é o encontro do Dasein com o que está desvelado diante dele e de acordo com a região ontológica, que pode aparecer de diversas formas, como, por exemplo, uma oficina, um escritório e uma cozinha.

A variedade da experiência é marcada pelo cuidado modelado em usos de utensílios e tratos com outros. A significatividade é assumida como possível e não é constrangida dentro de um determinado domínio de objetos, já que é plural e dependente das formas em que o ente se mostra. A categoria de significatividade indica como os objetos estão dispostos para o uso nas diversas ocupações da vida de acordo com o sentido do seu conteúdo (*Gehaltssinn*). O objeto do cuidado não é a significatividade enquanto tal, mas é o que em cada caso encontra a sua expressão objetiva correspondente nos usos do Dasein. A expressão objetiva é formada e demarcada pela própria vida.

A vida encontra e assume uma direção: dá, a ela mesma uma direção e vive nessa direção. A totalidade da vida em cada caso pode ser atualizada em direções distintas que, quando assumidas pela vida são colocadas nos seus respectivos e distintos mundos de cuidado. Os mundos específicos de cuidado, que a vida atualiza são, contudo, condicionados por conceitos básicos que Heidegger apresenta como o mundo circundante (*Umwelt*), o mundo compartilhado (*Mitwelt*) e o mundo do si mesmo (*Selbstwelt*).

O mundo do si mesmo não deve ser confundido com o ego. Segundo Heidegger, o ego é uma categoria conceitual com uma forma complexa, pois não o encontramos no cuidado que estabelecemos conosco. Heidegger quando disserta sobre o cuidado para com o mundo do si mesmo não se remete às distinções da filosofia tradicional¹⁶. Nessa atitude o sujeito não se isola do mundo exterior para refletir sobre si mesmo.

Heidegger, não faz referência a qualquer autor da tradição, quando apresenta o cuidado para com o meu próprio mundo: não há diálogo da alma consigo mesma no modo de um solilóquio como Agostinho. Também não há nenhuma reflexão de ordem solipsista segundo a perspectiva Husserliana, que entende o ego que retorna às suas vivências interiores como mônada fechada em si mesma.

O ego é desconsiderado, pois o que Heidegger afirma em primeiro lugar é a significatividade originária que o conceito de mundo articula. Eu me encontro no que faço, nas pessoas com que me relaciono, nos sucessos e fracassos da minha vida, enquanto totalidade de significância. Eu me encontro em um mundo que adquire sentido determinado a partir do mundo do eu. Só que esse eu não está no mundo enquanto eu separado das coisas e dos outros. Ele se constitui no sentido de relação (*Bezugssinn*) e, com isso, Heidegger descarta a remissão de ordem privilegiada para um espaço de reflexividade subjetiva.

A experiência do mundo do si mesmo não pode ser comparada a uma reflexão de ordem psicológica, pois não se refere a percepções internas ou experiências psíquicas vividas. O mundo do si mesmo é o mundo no qual uma

¹⁶ Podemos dar como exemplo da filosofia tradicional René Descartes que para atingir a primeira certeza nas *Meditações* tem que suspender seu juízo acerca da realidade do mundo externo, já que os sentidos são enganadores.

pessoa está envolvida, e se encontra de modo mundano: ama, odeia, trabalha, ri e chora.

O cuidar explicita o mundo do si mesmo, assim como o mundo compartilhado e o mundo circundante. O mundo compartilhado é encontrado em parte no mundo do si mesmo, na medida em que a pessoa vive com outra pessoa, e está relacionada com ela em algum modo de cuidado. Não há delimitações estritas entre um mundo e outro e, dessa forma o mundo do si mesmo e o mundo compartilhado podem trocar características e particularidades a qualquer momento. Na experiência de vida no mundo do si mesmo há imediatamente um circuito de objetos que são conteúdo do olhar e que possuem diferentes caracteres de significatividade.

O mundo circundante caracteriza essa significatividade básica que o Dasein estabelece com as coisas. Também se dá um processo para os diferentes como (*Wie*) e por que (*Warum*) que os objetos possuem. Os objetos fazem parte do mundo do Dasein e conseqüentemente, são matéria de cuidado. A variedade de composições que o mundo circundante pode assumir não se pode definir de modo preciso, pois os contextos de uso de objetos podem variar de acordo com as diversas ocupações do Dasein. Um sapateiro, e um carpinteiro terão no seu mundo circundante agrupamentos distintos de utensílios/ferramentas. Se tomarmos os dois exemplos como possibilidades assumidas pelo Dasein temos que admitir que a multiplicidade de escolhas pessoais vem a requerer diferentes modos de se compor o mundo circundante.

O mundo circundante não tem limites determinados. O caráter "circundante" é determinado em cada caso pelo sentido de atualização (*Volzugssinn*) e pelo sentido de relação (*Bezugssinn*) do cuidado e das suas direções dominantes. Do cuidado para com o que está entorno, do escopo e originalidade do que está entorno" (HEIDEGGER, 1985, p.96)¹⁷.

¹⁷ Die Umwelt hat keine geordnete Grenze, das >>um<< bestimmt sich je aus dem Vollzugs- und Bezugssinn des Sorgens und dessen herrschender Weisung, des sorgenden Um-gangs mit..., der Umgangsweite, der Umgangsursprünglichkeit.

Heidegger é explícito em distinguir a apresentação do conceito de cuidado estabelecida nessa passagem, com qualquer definição clássica de uma consciência dirigida para um objeto, ou de um sujeito cognoscente, que com seu aparato de categorias se aproxima dos fenômenos do mundo e os define de acordo com o que ele postula como verdade.

O mundo circundante, o mundo compartilhado e o mundo do si mesmo podem ser encontrados de forma variada na vida fática. Nesses encontros, a significatividade histórica se torna decisiva nas diferentes maneiras de uso dos utensílios e, respectivamente nos seus sentidos de atualização (*Vollzugssinn*).

O cuidado especificado anteriormente como o ser da vida fática serve para elucidar os diferentes sentidos de relação (*Bezugssinn*) expressados pelo fenômeno do viver.

A vida enquanto cuidado assume diferentes direções e, assim, o mundo dos cuidados é variável. A partir do cuidado exposto como o sentido de relação, Heidegger pretende completar e ultrapassar a intencionalidade da consciência:

O cuidado é o sentido fundamental da relação (*Bezugs*) da vida. O sentido de relação está em cada caso, no seu próprio caminho, um tipo/modo (*Weisen*) e contém nele mesmo uma direção (*Weisung*) que a vida dá a si mesma, a qual ela empreende: instrução (*Unterweisung*). O sentido completo da intencionalidade na sua originalidade!" (HEIDEGGER, 1985, p.98)¹⁸.

Nessa passagem Heidegger demonstra um de seus objetivos com o conceito de cuidado: superar o conceito de intencionalidade da consciência tal como desenvolvido por Husserl e, em grande parte, assimilado pelo próprio Heidegger. O cuidado é então, o sentido completo da intencionalidade e é originário, anterior à própria intencionalidade. O cuidado é a partir daí o conceito que especifica esse como (*Wie*) que a vida dá a si mesma.

¹⁸ Das Sorgen ist Grundsinn des Bezugs von Leben. Bezugssinn je in einer Weise ist in sich ein Weisen und hat in sich eine Weisung, die das Leben sich gibt, die es erfährt: Unter-Weisung. Voller Sinn der *Intentionalität* im Ursprünglichen!

A intencionalidade da consciência remete à relação de um sujeito com um objeto e é indício, segundo Heidegger da moderna metafísica da subjetividade (MARION, 1998; PAISANA, 1994; STEIN, 2002a). Como Heidegger quer superar a metafísica, a relação sujeito e objeto também deve ser superada. Heidegger tenta executar tal empresa com o conceito de Dasein (STEIN, 1993). O ser do Dasein é o cuidado.

A intencionalidade é retirada da relação entre um sujeito e um objeto para ser remetida ao ser-no-mundo, à vida fática expressa pelo cuidado cotidiano e diário para com as tarefas, preocupações, amparos, negociações, desejos e frustrações que envolvem o Dasein com outro Dasein.

O que procuramos apresentar nessa parte do trabalho se constituiu em uma explanação do conceito de vida fática e do conceito de cuidado, a partir da preleção "*Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*". Nesse curso, o cuidado se expressa como o sentido de relação da vida, já que Heidegger tem a pretensão de superar a intencionalidade da consciência tal como Husserl a desenvolveu, que ficou estruturada basicamente em dois polos distintos: pólo noético e pólo noemático. Eles expressam, de um lado, o sujeito e de outro lado o objeto. Heidegger com o conceito de cuidado quer superar tal dualidade, afirmando que o cuidado como sentido de relação da vida é na verdade, a própria intencionalidade em sua originalidade.

Além do conceito de cuidado, também discutimos o conceito de vida fática.

Salientamos a sua importância, já que nessa preleção tal conceito desempenha uma importância central, pois Heidegger reserva quase metade da preleção para comentá-lo, além de frisar que os demais conceitos apresentados têm relação direta com o conceito de cuidado. Procuramos no início dessa parte, tematizar alguns aspectos do conceito de vida fática salientando, que os sentidos de relação, conteúdo e atualização estão intimamente relacionados com o conceito de vida. Heidegger quer conduzir a tematização do fenômeno vida fática para longe da tematização dos filósofos da vida tradicionais.

No próximo tópico abordaremos o cuidado no texto *Ontologia: hermenêutica da faticidade*. O cuidado nesse texto é apresentado principalmente nos parágrafos 18 e 26. Heidegger expõe o cuidado no contexto

da cotidianidade em que temos o impessoal, que modifica o cuidado em uma forma específica. Trataremos disso a partir do que segue.

2.2 – O conceito de cuidado no curso Ontologia: hermenêutica da faticidade de 1923

No início do curso de 1923, intitulado “*Ontologia: hermenêutica da faticidade*” Heidegger explicita seu conceito de ontologia. Ele estabelece diferenças do seu conceito com o conceito de ontologia da tradição filosófica ocidental.

A crítica ao conceito do eu e da relação sujeito-objeto, que estão presentes nas definições da intencionalidade da consciência de Husserl, vão ser substituídas por um plano mais geral de tematização, ou seja, a própria vida fática e os conceitos que serão revelados nesse domínio. Heidegger é explícito em afirmar que o mundo não deve ser interpretado como um ato de uma consciência, e tampouco, um ato em uma consciência (HEIDEGGER, 1982, p.102).

No texto, Heidegger (1982, p.21-49) realiza um inventário das concepções tradicionais que definiram o homem como animal racional e criatura de Deus entre outras especificações. O conceito de cuidado (*Sorge*) aparece no -§ 18 - “*Olhada para a cotidianidade*” (*Blick auf die Alltäglichkeit*) e expressa o sinal da importância que Heidegger lhe confere, pois na cotidianidade, que a hermenêutica tem a pretensão de revelar um conjunto de experiências em que o Dasein realiza sua existência de modo mais originário do que as tematizações da tradição. O cuidado, como conceito decisivo desse espaço é, fundamental para compreender o que é a própria hermenêutica da faticidade.

Em dois parágrafos -§ 18 e § 26 - tem-se uma exposição mais clara do cuidado, pois ele aparece problematizado em um conjunto: se compreende o

cuidado na referência que faz aos demais conceitos que também revelam o que é a faticidade e o viver cotidiano no mundo.

A significatividade (*Bedeutsamkeit*), a temporalidade (*Zeitlichkeit*) e a abertura (*Erschlossenheit*) são apresentadas sob uma perspectiva que contribui para a cotidianidade ser definida como cuidar (*sorgen*). A hermenêutica, ao expor esses conceitos elucida o domínio da cotidianidade que pode ser indicada em duas direções básicas. A primeira direção afirma que a normalidade do existir faz parte do impessoal. À cotidianidade é inerente um tipo de modo normal de existir que é parte do impessoal, pois o impessoal não questiona a vida. Quem vive no impessoal apenas segue as regras do cotidiano. No impessoal não há questionamento. No impessoal se mantém encobertas a propriedade e a possível verdade do existir (HEIDEGGER, 1982, p.103).

A segunda direção se apresenta assim: cuidar expressa o ser-no-mundo: “O viver se cuida a si mesmo e, dado que o cuidado tem em cada ocasião a sua linguagem, ao cuidar de si mesmo se aborda mundanamente a si mesmo para falar dele” (HEIDEGGER, 1982, p.103).¹⁹

Heidegger indica fenômenos que modificam o cuidado de modo impróprio. Esses fenômenos são denominados de urgência (*Dringlichkeit*), opressão (*Bedrängnis*) e curiosidade (*Neugier*) e são especificações do impessoal. O impessoal, segundo suas diferentes especificações modifica o cuidado. A curiosidade, por exemplo, ao invés de fornecer clareza sobre o próprio existir do Dasein, na verdade, favorece o encobrimento:

Sobre esse caráter fixo do Dasein no mundo teria que se compreender como que a curiosidade (*cura-curiositas!*) é um como (*Wie*) do cuidado. Como dita curiosidade, em sua realização expressa, não suprime o dado por suposto do existir, senão que lhe reforça, lhe intensifica e o faz porque o cuidado da curiosidade se autoencobre constantemente (HEIDEGGER, 1982, p.103)²⁰.

¹⁹ Leben besorgt sich selbst und, da die Sorge jeweilig ihre Sprache hat, spricht es sich dabei weltlich an.

²⁰ Aus diesem fixierten Charakter des Daseins der Welt muss verständlich gemacht werden, inwiefern die *Neugier* (*cura-curiositas!*) ein *Wie des Sorgens* ist. Wie sie in ihrem ausdrücklichen Vollzug die Selbstverständlichkeit des Daseins nicht beseitigt, sondern verstärkt. Sie kann das dadurch, dass die Sorge der Neugier sich beständig selbst verdeckt.

Para discriminar como o cuidado se diferencia em consonância com as peculiaridades do mundo, é necessário indicar como a abertura (*Erschlossenheit*) se situa em cada cuidado. Heidegger indica uma relação do cuidado com a abertura, o que corrobora o que é a própria faticidade. "Este andar de um lado para outro na trama de remissões caracteriza o cuidado enquanto lidar-com/tratar-de (*Umgang*)" (HEIDEGGER, 1982, p.101).²¹

A faticidade é expressa pela cotidianidade que caracteriza a temporalidade da existência decaída, o Dasein em meio ao impessoal. A cotidianidade é o âmbito em que acontece o cuidado, já que cuidar é ser-no-mundo. A cotidianidade é relacionada ao ser-no-mundo, a partir do cuidado, assim como as diversas remissões ao mundo como mundo que cuidamos. O mundo está aí como cuidado, no modo de ser objeto de um cuidado nosso. Heidegger usa os termos latinos *curare et procurare* para salientar a importância do cuidado como expressão do próprio ser-no-mundo, pois o mundo é aquilo que cuidamos, e, enquanto cuidamos, tal mundo se qualifica como mundo circundante (*Umwelt*)²².

Aquilo que cuidamos, nosso *curare et procurare*, mostra-se como expressão da própria vida fática, a vida que vive a partir do cuidado. O em (*In*) do ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) é com o cuidado explicitado e explicado. O *em* se refere ao mundo e a vida que enquanto tais são o próprio *curare et procurare* (HEIDEGGER, 1982, p.18).

O cuidado é caracterizado como a forma básica de ser do Dasein. O ser-no-mundo é cuidado enquanto cura cujos cuidados para com o que está no mundo circundante (*Umwelt*), com aquilo que me preocupo, com as imposições diárias da cotidianidade, como a necessidade de trabalhar, vestir, comer etc... Heidegger no curso sobre as *interpretações fenomenológicas de Aristóteles* afirma que o cuidado é a luta pelo pão de cada dia (HEIDEGGER, 1985, p.90).

²¹ Dieses im Verweisungszusammenhang hin-und-her-Gehen charakterisiert *Sorgen als Umgehen*.

²² O mundo circundante por sua vez se especifica em: fabricar (*Herstellen*) cuidar dos afazeres (*Verrichten*), tomar posse de (*In-Besitz-nehmen*), impedir (*Verhindern*) e agir antes de perder alguma coisa (*Vor-Verlust-Bewahren*).

No parágrafo 21 do curso (HEIDEGGER, 1982, p.93) o cuidado é apresentado dentro do contexto de discussão do conceito de significatividade (*Bedeutsamkeit*). A significatividade é caracterizada a partir de um como (*Wie*) o *Dasein* vê as coisas.

Heidegger se apressa em retirar qualquer relação de sujeito e objeto da descrição da significatividade, pois essa é uma categoria de ser (HEIDEGGER, 1982, p.94) que pertence ao *Dasein* enquanto significador, um ente que enquanto ser-no-mundo dá e atribui sentido ao que existe.

A significatividade se dirige a uma dada determinidade/certeza (*Bestimmtheit*), que, por sua vez, radica no caráter de abertura (*Erschlossenheit*) do mundo (HEIDEGGER, 1982, p.93).

O cuidado é reintroduzido no contexto da discussão a partir da descrição que Heidegger dá do deparar-se do *Dasein* com os entes que não são *Dasein*. O deparar-se com o mundo se mostra como um estar ocupado com o mundo, com os utensílios do mundo, com as tarefas que o mundo exige e isso é cuidado enquanto ocupação (*Besorgen*) (HEIDEGGER, 1982, p.95-96).

Estar ocupado-com se mostra como sendo um absorver-se no que é o objeto da ocupação, o para-que (*Wozu*) de algo que está para a mão e que utilizamos para fazer determinadas tarefas que a cotidianidade exige (HEIDEGGER, 1982, p.93). Esse para-que (*Wozu*) se especifica na forma de um ser característico do cotidiano, como por exemplo, o para-que de um garfo e de uma faca que servem para comer um pedaço de carne.

O garfo e a faca como utensílios (*Zeuge*) não estão pura e simplesmente em uma determinidade, mesmo que Heidegger saliente o caráter de localização e especificação da significatividade. Os utensílios são especificados pelo *Dasein* enquanto ente que atribui sentido, porém, tal sentido que se fixa nas qualificações e especificações de entes específicos como garfo, colher e mesa são dependentes da cotidianidade e da historicidade que a especifica. O cuidado enquanto *curare et procurare* é articulado com esse modo histórico e temporal da cotidianidade se expressar (HEIDEGGER, 1982, p.94).

O parágrafo 26 do curso *Ontologia: hermenêutica da faticidade* é o último parágrafo em que Heidegger discute o conceito de cuidado. O parágrafo

intitulado *O caráter de encontro do mundo* começa definindo cuidado como ocupação com o que está aí, com o que nos deparamos que se apresenta e sai ao encontro como algo que é objeto precisamente dessa ocupação e que se especifica em diferentes modos (HEIDEGGER, 1982, p.102).

A ocupação é caracterizada como um tipo de *curare et procurare*, em um sentido de ocupação para com aquilo que deve ser feito. A diversidade de remissões em que se exhibe cada ocupação elucida o contexto fenomenológico da significatividade e não é outra coisa senão o próprio *curare et procurare* (HEIDEGGER, 1982, p.101). A ocupação aclara a significatividade. Cada ocupação possui uma remissão específica que define o modo com que a significatividade se distingue. Heidegger afirma que: “para se compreender a conexão fenomenal da significatividade há que ver que a abertura radica no cuidado respectivo”. (HEIDEGGER, 1982, p.101) ²³.

O cuidado também impõe um tipo de espacialidade (*Räumlichkeit*) que se apresenta como distante de, quase ao lado de, próximo a, atrás da, e demasiado longe. Nessa espacialidade temos uma familiaridade com as remissões do cuidado ocupado, ou seja, nosso estar voltado para as coisas (HEIDEGGER, 1982, p.101).

A espacialidade é, primeiramente, de um cuidado localizado, de um cuidado remetido a uma ocupação peculiar a um lidar com o mundo nesse cuidado que é do próprio Dasein enquanto ser-no-mundo. A forma propriamente dita do ser-no-mundo é o cuidado (HEIDEGGER, 1982, p.101) e este se qualifica em modos como o fabricar, produzir, o dispor, o tomar posse, o impedir, o fazer com que tal coisa não se estrague etc (HEIDEGGER, 1982, p.101).

O cuidado também remete ao mundo compartilhado (*Mitwelt*), que mostra o ser do Dasein compartilhado com o ser de outro Dasein. O cuidado poucas vezes é exclusivamente autoreferencial, já que ser-no-mundo é ser-com-outro, com o mundo do outro. Assim, o cuidado se especifica em um

²³ Für Verständnis des phänomenalen Zusammenhangs der Bedeutsamkeit ist zu sehen, daß die Erschlossenheit in der jeweiligen Sorge steht.

cuidado para com o mundo circundante (*Umwelt*), o mundo compartilhado com outro Dasein (*Mitwelt*) e o mundo do si mesmo (*Selbstwelt*)²⁴.

O cuidado caracteriza a vida fática como um estar situado no mundo, um estar posicionado de um modo tal em que o mundo é objeto de cuidado, que exige demandas a partir das atividades que devem ser feitas e dos objetos que devem ser fabricados. Heidegger ressalta que tais atividades que exigem o cuidado com o mundo circundante, apontam a outra constatação: o Dasein é ser-no-mundo com outros (HEIDEGGER, 1982, p.101). A vida cotidiana é assinalada como o mundo que cuidamos a partir do mundo circundante (*Umwelt*), mundo compartilhado (*Mitwelt*) e mundo do si mesmo (*Selbstwelt*) (HEIDEGGER, 1982, p.101-104; 1989, p.6).

O cuidado se realiza em seu exercício próprio, na vida fática. Ao viver, o Dasein realiza formas específicas de cuidado e, somente na vida fática há um cuidado próprio/autêntico ou impróprio/inautêntico, um cuidado para com o outro Dasein e um cuidado para com o utensílio que deve ser feito. Heidegger afirma que o cuidado em sua autorealização no espaço público do impessoal se mostra numa perspectiva de despreocupação (*Sorglosigkeit*) (HEIDEGGER, 1982, p.103).

A despreocupação se especifica com um cuidado presente, mas que se oculta, já que um nivelamento despreocupado torna-se a regra do cuidado. O Dasein vive sua vida sem maior questionamento. O cuidado preocupado é dirigido para as atividades porque é assim que deve ser. A curiosidade e a despreocupação são modos de um como (*Wie*) do cuidado (HEIDEGGER, 1982, p.103). Heidegger encerra o parágrafo 26 para afirmar, que o fenômeno do cuidado é o fenômeno básico da existência do Dasein (HEIDEGGER, 1982, p.103).

O cuidado no curso de 1923 desempenha uma importância central, pois é um conceito de convergência, que, em certa medida resolve e finaliza um questionamento que Heidegger desenvolveu no transcórre da sua exposição.

²⁴ Nesse curso não teremos as distinções correspondentes no próprio ser do cuidado que equivalem a cada distinção do ser-no-mundo. Em *Ser e tempo* ao contrário: teremos para cada conceito do ser-no-mundo um conceito de cuidado correspondente, pois, ao mundo circundante teremos o conceito de ocupação (*Besorge*); ao conceito de mundo compartilhado teremos o cuidado enquanto preocupação (*Fürsorge*) e ao mundo do si mesmo teremos o cuidado para consigo mesmo (*Selbtsorge*).

Expressamos o questionamento da seguinte maneira: para onde convergem as atividades desenvolvidas na vida cotidiana? Convergem para o cuidado que é aquilo que caracteriza a própria vida. O cuidado enquanto preocupação (*Besorgnis*) é o próprio mundo que cuidamos, o mundo em que os outros vivem e o mundo do si mesmo. Tais mundos remetem ao conceito de ser-no-mundo e são relacionados diretamente com o conceito de cuidado (HEIDEGGER, 1982, p.103).

Procuramos apresentar o conceito de cuidado no curso *Ontologia: hermenêutica da faticidade* e destacamos a importância que Heidegger dedica ao cuidado, principalmente nos parágrafos 18 e 26.

No próximo tópico do trabalho discutiremos o texto “*O conceito de tempo.*” Em tal texto, o conceito de tempo é o conceito mais importante. O cuidado aparece remetido ao tempo, porém, sua importância não pode ser desconsiderada, pois Heidegger relaciona o tempo com o cuidado. Segundo alguns comentadores (LOPARIC, 1990; MARTEN, 1998) no texto “*O conceito de tempo*” temos uma antecipação clara do projeto de *Ser e tempo*.

2.3 – O tempo e o cuidado na conferência de 1924

Pode-se dizer moderadamente sobre o texto *O conceito de tempo (Der Begriff der Zeit)* que é uma preparação ao projeto de *Ser e tempo*, que acentua a perspectiva crítica que o programa estabelece com respeito à tradição cristã. O texto foi elaborado para uma conferência pronunciada em 1924 para um conjunto de teólogos Marburgenses e marca a diferença entre a filosofia de Heidegger e a teologia. Heidegger, anos mais tarde escreve: “O pensamento do ser é uma loucura para a fé” (Citado por LOPARIC, 1990, p.168).

O cunho mundano da hermenêutica da faticidade expresso em conceitos como queda, ruína e cuidado procura desmitologizar a tradição filosófica que desenvolve seus distritos na perspectiva da *onto-teo-logia*, que tem no Cristianismo um de seus momentos mais contundentes. A *onto-teo-logia* é um conceito da filosofia de Heidegger que afirma que a história da Metafísica

sempre tematizou o ser a partir de um ente determinado (HEIDEGGER, 1973, p. 392-396).

O primeiro motor imóvel de Aristóteles tratado no livro Λ da Metafísica, a justificação da existência de Deus a partir das provas segundo Tomás de Aquino, o argumento ontológico de Anselmo, o Deus cartesiano e o Espírito Hegeliano são determinações do ser a partir de um ente. A questão do ser se confunde na história da filosofia com questões teológicas:

Em que medida é possível que tal esclarecimento seja bem sucedido? Na medida em que atentamos para o seguinte: o objeto do pensamento é o ente enquanto tal, quer dizer, o ser. Isto se mostra na natureza do fundamento. Conforme ela o objeto do pensamento, o ser como fundamento, somente é então radicalmente pensado quando o fundamento é representado como o primeiro fundamento, *próte arkhé*. O objeto originário do pensamento mostra-se como a causa originária como a causa prima, que corresponde à volta fundamentante à *última ratio*, ao último prestar contas. O ser do ente somente é representado radicalmente, no sentido do fundamento, como *causa sui*. Com isso designamos o conceito metafísico de Deus. A metafísica deve ultrapassar com seu pensamento, tudo em direção de Deus, pelo fato de que o objeto do pensamento é o ser; este, porém, se torna fenômeno de múltiplas maneiras, enquanto fundamento: como logos, como substrato (*hipokéimenon*), como substância (*ousia*), como sujeito (HEIDEGGER, 1973, p.394)²⁵.

Heidegger na seqüência do *Conceito de tempo* entabula uma polêmica que tem amplas repercussões, pois alguns teólogos (LOPARIC, 1990) claramente identificaram a inspiração cristã de alguns conceitos, como é o caso do conceito de propriedade/autenticidade (*Eigentlichkeit*). Tal conceito tem implicações na relação do Dasein com o tempo, já que em última instância, o Dasein é um ente temporal. Antes de qualificar o Dasein como temporal, Heidegger discrimina os modos em que o Dasein se relaciona consigo mesmo e com os outros. Há modos próprios/autênticos e modos impróprios/inautênticos do Dasein se relacionar consigo mesmo e com os outros.

²⁵Inwieweit gelingt eine Erklärung? Insoweit wir beachten: Die Sache des Denkens ist das Seiende als solches, d. h. das Sein. Dieses zeigt sich in der Wesenart des Grundes. Demgemäß wird die Sache des Denkens, das Sein als der Grund, nur dann gründlich gedacht, wenn der Grund als der erste Grund, *πρώτη ἀρχή*, vorgestellt wird. Die ursprüngliche Sache des Denkens stellt sich als die Ur-sache dar, als die causa prima, die dem begründenden Rückgang auf die ultima ratio, die letzte Rechenschaft, entspricht. Das Sein des Seienden wird im Sinne des Grundes gründlich nur als causa sui vorgestellt. Damit ist der metaphysische Begriff von Gott genannt. Die Metaphysik muß auf den Gott hinaus denken, weil die Sache des Denkens das Sein ist, dieser aber in vielfachen Weisen als Grund: als *Λόγος* als *ὑποκείμενον*, als Substanz, als Subjekt west.

Além disso, Heidegger tem pretensões de elaborar uma ciência prévia (*Vorwissenschaft*), que explique os vários discursos que o Dasein elabora sobre si mesmo, sobre o mundo e sobre a ciência. Se a filosofia deve ser estabelecida como ciência, os pressupostos para tal empresa ainda não foram aclarados. Heidegger nesse texto não tece considerações sobre o método e o procedimento de realização dessa ciência prévia. Ele apenas indica que:

As reflexões que serão apresentadas pertencem talvez a uma ciência prévia, cuja tarefa engloba em si esta perspectiva: iniciar pesquisas sobre o que poderia finalmente significar isso que diz a Filosofia, a ciência e o discurso explicativo do ser-aí (*Dasein*) sobre si mesmo e sobre o mundo (HEIDEGGER, 1997, p.9)²⁶.

Na sequência do texto, Heidegger tece considerações sobre a concepção do tempo em Aristóteles, Agostinho e Einstein até a conclusão do argumento inquirir sobre a condição de possibilidade do tempo dos relógios. De um lado, o tempo dos relógios só é possível porque o próprio relógio é algo que diz respeito ao Dasein (HEIDEGGER, 1997, p.13). O Dasein se ocupa e conta com o tempo. Isso é um fato inegável. De outro lado, o tempo fixa o ser do ser-aí. Heidegger, contudo, não desenvolve essa relação de modo imediato, pois é necessário, em um primeiro passo, explicitar as estruturas fundamentais que são constituintes do Dasein (HEIDEGGER, 1997, p.17).

Adiante na conferência, Heidegger apresenta o tempo como o conceito mais importante, ou seja, ele é o horizonte de possibilidade tomado como fio condutor da análise. Anteriormente, Heidegger (1997, p.9) afirmou que a Filosofia e a ciência se movem através de conceitos. O conceito de tempo é o conceito principal do texto (HEIDEGGER, 1997, p.7), porém, antes de discutí-lo propriamente, é necessário tecer algumas considerações sobre como o tempo vem ao encontro na cotidianidade (HEIDEGGER, 1997, p.11) para chegar ao único ente que compreende o tempo: o Dasein.

²⁶ Die nachfolgenden Überlegungen gehören vielleicht in eine *Vorwissenschaft*, deren Geschäft folgendes in sich begreift: Nachforschungen darüber anzustellen, was mit dem, was Philosophie und Wissenschaft, was auslegende Rede des Daseins von ihm selbst und der Welt sagt, am Ende gemeint sein könnte.

Nessa perspectiva, Heidegger desloca o fio condutor de sua argumentação para redirecioná-la ao que quer introduzir: o tempo ligado ao Dasein. O deslocamento de sua argumentação é típico do modo como o filósofo concebe a filosofia, já que pelo método fenomenológico em sua parte destrutiva²⁷ temos, claramente, a exposição das teses tradicionais que serão discutidas, e logo criticadas.

Heidegger começa a exposição das teses tradicionais baseado em três autores: Einstein, Agostinho e Aristóteles. Heidegger parte do já pensado sobre o fenômeno do tempo, e a partir dessas teses tradicionais dos autores consagrados afirma que são insuficientes, que não pensam o tempo na acepção que ele apresenta.

Deve-se ressaltar que o tempo ligado à cotidianidade é algo não pensado pela tradição que tematiza o tempo. Assim, temos a afirmação de que o tempo é o próprio Dasein que é um ser temporal constituído pelo tempo (HEIDEGGER, 1997, p.17).

O Dasein, por se relacionar com o tempo de algum modo – teorizando, contando e medindo – transmite algo que nas concepções tradicionais é pouco analisado: todo Dasein, quer queira quer não, tem uma relação com o tempo. A relação que todo homem tem com o tempo é o que intriga Heidegger e faz parte da sua meditação no texto, pois, para ele, o homem desconhece ou não está de modo algum intrigado com a questão do tempo (HEIDEGGER, 1997, p.17-19).

No campo erudito, em que filósofos e físicos especulam sobre o tempo e até desenvolvem teorias complexas sobre o fenômeno, o problema do velamento (STEIN, 1973) da questão sobre o tempo se dá sob uma perspectiva diferente daquela da cotidianidade. Nesse âmbito, os homens velam o que para Heidegger é o verdadeiro fenômeno do tempo: o futuro. “O ser-aí apreendido em sua extrema possibilidade de ser, é o *próprio tempo*, não está *no tempo* (...) Visto a partir do tempo isto significa: o fenômeno fundamental do tempo é o futuro” (HEIDEGGER, 1997, p.27)²⁸.

²⁷ Sobre o método de Heidegger: (DAHLSTROM, 1994; REIS, 2001; STEIN, 1973; STREETER, 1997).

²⁸ Auf die Zeit gesehen besagt das: *das Grundphänomen der Zeit ist die Zukunft*.

O interlocutor privilegiado da ciência metafísica é Einstein. Na filosofia é Aristóteles que influi nas concepções tradicionais do tempo que duram até Henri Bergson. A partir do confronto com esses dois intérpretes do tempo Heidegger apresenta a sua concepção do tempo.

Heidegger destrói²⁹ tanto a concepção de Aristóteles quanto a concepção de Einstein ao relacionar o tempo com o Dasein. “Em resumo podemos dizer: tempo é ser-aí. Ser-aí é o meu a cada vez ser, o meu ser respectivo que cabe a mim ser (*Jeweiligkeit*) e este, ser que cabe a mim ser, pode ser no futuro no antecipar ao passar consciente, mas indeterminado” (HEIDEGGER, 1997, p.37)³⁰.

O tempo não pode ser entendido somente como presença como faz Aristóteles na *Física*. O próprio relógio é interpretado como fato de presentificação do tempo, pois aquele que toma as horas as lê apenas como presença: agora são nove horas... agora são dez horas. O tempo-agora oculta o que Heidegger em *Ser e tempo* chamará de êxtases da temporalidade e que são, além do presente, o passado e o futuro.

A dependência na alegação Heideggeriana é invertida: não é o relógio que auxilia o Dasein a ter conhecimento do tempo e sim o fato do Dasein ser essencialmente temporal é que algo como o relógio pode aparecer e ter seu sentido. A possibilidade da datação do tempo nos relógios, a possibilidade de elaboração de teorias físicas sobre o tempo, como, por exemplo, a teoria de Einstein, só é possível pelo fato de que o Dasein é tempo.

É nesse ponto de sua argumentação que Heidegger, com o tempo integrado ao Dasein, apresenta a série de existenciais que compõem o próprio ser do Dasein. O Dasein é ser-no-mundo. “O ser-no-mundo é caracterizado como cuidado” (HEIDEGGER, 1997, p.19)³¹. O conceito de cuidado apresentado pela primeira vez na página 18 é caracterizado como um vasto campo de atividades, que expressa, o trato que o Dasein estabelece com o

²⁹ Destruição não quer dizer aniquilação: Heidegger apenas aplica seu método fenomenológico aos autores que analisa. Sobre isso: (HEIDEGGER, 1997b).

³⁰ Zusammenfassend ist zu sagen: Zeit ist Dasein. Dasein ist meine Jeweiligkeit, ind sie kann die Jeweiligkeit im Zukünftigen sein im Vorlaufen zum gewissen aber unbestimmten Vorbei.

³¹ Das In-der-Welt-sein ist charakterisiert als *Besorgen*.

mundo. Cuidar aqui é tomado tanto numa perspectiva de cuidar dos outros, quanto cuidar das coisas.

O Dasein como cuidar lida com o mundo, permanece no mundo, faz algo de um modo peculiar, realiza alguma coisa no mundo, sofre e ama no mundo. Mundo é a totalidade da significância que por sua vez é estabelecida como cuidar.

O cuidado também se refere ao ser-com-outro (*Mit-einander-sein*), ao encontro com o outro no modo de um ser-para-outro (*Für-einander-sein*). Heidegger salienta que o cuidado se expressa também nessa relação com o outro (HEIDEGGER, 1997, p.21).

O parágrafo seis é importante, pois nele, Heidegger apresenta um novo matiz do conceito de cuidado no texto:

6. O ente assim caracterizado é tal que, em seu ser-no-mundo cotidiano e que lhe pertence a cada vez, importa-lhe o seu ser (*auf sein Sein ankommt*). Assim como no falar sobre o mundo reside um auto-expressar-se do Dasein sobre si mesmo, do mesmo modo todo lidar-com que ocupa-se de (*alles besorgende Umgehen*) é uma ocupação do ser do Dasein (*Besorgen des Seins des Daseins*). Com o que lido, com o que me ocupo, a que se prende minha profissão sou de certo modo eu mesmo e nisso se desenrola meu Dasein. O cuidado (*Sorge*) pelo Dasein toda vez já estabeleceu um cuidado pelo ser, tal como isso é compreendido na explicação imperante do Dasein (HEIDEGGER, 1997, p.21).³²

Nessa passagem, Heidegger acentua o cuidado ocupado que será desenvolvido em *Ser e tempo* como o cuidado em sua exposição secundária (HEIDEGGER, 2001, p.68-69; 71; 121-122). Porém, no *Conceito de tempo* temos a exposição exemplar da ocupação nessa passagem que acabamos de citar. O lidar-com/tratar de (*Umgehen*) é descrito como um tipo de conceito correlato ao conceito de ocupação, pois Heidegger afirma que aquilo de que

³² Das so charakterisierte Seiende ist ein solches, dem es in seinem alltäglichen und jeweiligen In-der-Welt-sein *auf sein Sein ankommt* Wie in allem Sprechen über die Welt ein Sichaussprechen des Daseins über sich selbst liegt, so ist *alles besorgende Umgehen ein Besorgen des Seins des Daseins* Das, womit ich umgehe, womit ich mich beschäftige, woran mich mein Beruf kettet, bin ich gewissermassen selbst und darin spielt sich mein dasein ab. *Die Sorge um das Dasein hat jeweils das Sein in die Sorge gestellt*, wie es in der herrschenden Auslegung des Daseins bekannt und verstanden ist.

me ocupo aquilo com que lido, aquilo que faço como profissão definem o meu próprio ser.

A ocupação é determinante na explicação do próprio ser do Dasein. O Dasein ao ocupar-se com aquilo que deve fazer enquanto trabalho e profissão estabelece seu próprio ser como cuidado. Ao realizar um determinado lidar-com/tratar de ocupado o Dasein faz algo, e ao fazer algo interpreta a si mesmo.

O cuidado é discutido nessa perspectiva, já que Heidegger distingue ocupação (*Besorgen*) do cuidado (*Sorge*). Cabe à ocupação uma qualificação mais precisa do que o cuidado, já que o Dasein ocupado trabalha, tem uma profissão, faz um determinado produto. “O Dasein enquanto presente que se ocupa, mantém-se àquilo que se ocupa” (HEIDEGGER, 1997, p.31)³³. Nessa conferência não temos a distinção entre ocupação e preocupação.

Heidegger discute outros conceitos até deter-se sobre a morte (*Tod*), que nesse texto, ainda não aparece como o ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*) de *Ser e tempo*. A morte tem uma relevância fundamental nessa conferência, já que, a morte, enquanto fim do Dasein é a extrema possibilidade. O Dasein pode compreendê-la antecipadamente.

O futuro (*Zukunft*) assume uma importância central, pois é ele que possibilita a antecipação da certeza da morte. Heidegger ainda não apresenta toda a complexidade das implicações da resolução antecipada e angustiada com o poder-ser mais próprio que é a morte, nem mesmo a liberdade angustiada para com a morte, que estão presentes na segunda seção de *Ser e tempo*.

Heidegger escreve que a morte como extrema possibilidade possui o caráter antecipatório na certeza (*Gewißheit*) que é caracterizada por meio de uma completa indeterminação (HEIDEGGER, 1997, p.23). A morte é certa embora indeterminada quanto ao seu quando. Heidegger argumenta que o Dasein pode fugir da morte, porém, não atribui tal fuga ao impessoal. O Dasein simplesmente não pensa sobre isso.

Nessa conferência, Heidegger está mais interessado na morte na medida em que ela conduz ao fenômeno do tempo. Assim, de uma tematização

³³ Das Dasein als besorgende Gegenwart hält sich bei dem auf, was es besorgt.

sobre a morte, Heidegger retoma o conceito principal de análise da conferência, o tempo. A morte é importante para a análise de Heidegger, porque na antecipação da morte, o Dasein torna-se consciente do seu passar enquanto Dasein. “O que é isso? Sempre possuir a própria morte? É um antecipar (*Vorlaufen*) do Dasein em relação a seu passar (*Vorbei*) enquanto uma possibilidade extrema de si mesmo que se antecipa na consciência e numa completa indeterminação” (HEIDEGGER, 1997, p. 25) ³⁴.

Esse passar conduz o Dasein à compreensão de que seu ser que está aí um dia não estará mais aí. O passar retira toda a familiaridade com o mundo, acaba com todas as preocupações e suspende todas as disputas de poder entre os homens. A morte toma tudo para junto de si, revelando o como (*das Wie*) próprio/autêntico do Dasein (HEIDEGGER, 1997, p.25).

O tempo é relacionado ao próprio Dasein que agora sabe que é um entre, uma passagem entre um ainda-não e um não-mais. Assim, a compreensão do tempo assume uma importância fundamental. O tempo é o como (*Wie*) do Dasein. O Dasein é tempo. O Dasein está junto a ele mesmo, é propriamente/autenticamente existente quando se mantém nesse antecipar da morte. Esse antecipar nada mais é do que o autêntico e singular futuro do Dasein (HEIDEGGER, 1997, p.27). O futuro assume em “*O conceito de tempo*” uma importância decisiva. O futuro é o que possibilita ao Dasein ser dessa ou daquela maneira, atualizar essa ou aquela possibilidade de acordo com o seu poder-ser.

Procuramos apresentar o texto *O conceito de tempo* para destacar a importância que tal texto desempenha na escrita de *Ser e tempo*. Salientamos que Heidegger desenvolve a hermenêutica da faticidade e, para tanto, conceitos como o de ser-no-mundo, Dasein, tempo e cuidado ocupam um interesse central nas reflexões que levam o autor a desenvolver *Ser e tempo* com a complexidade específica que marca essa obra.

O conceito de cuidado, que aparece aproximadamente treze vezes na conferência *O Conceito de tempo* aparece mais de cem vezes em *Ser e tempo*

³⁴ Was ist dieses: je den eigenen Tod haben? Es ist ein Vorlaufen des Daseins zu seinem Vorbei als einer in Gewißheit und völliger Unbestimmtheit bevorstehenden äußersten Möglichkeit seiner selbst.

(ESCUADERO, 2009; FEICK, 1991). Destacamos que Heidegger salienta principalmente a primazia do futuro, o fenômeno fundamental do tempo. O futuro é muito importante, pois é um antecipar da morte (HEIDEGGER, 1997, p.25). Porém, Heidegger não se restringe a atribuir ao futuro apenas esse grau de importância como antecipação da morte, o que é repetido em *Ser e tempo*.

O futuro, na conferência sobre o tempo desempenha uma importância maior do que os outros êxtases do tempo, pois o Dasein volta para seu passado e seu presente na antecipação proporcionada por ele (HEIDEGGER, 1997, p.27). O futuro nessa medida é caracterizado como o autêntico/próprio como (*Wie*) do ser temporal (*Zeitlichseins*), o modo de ser do Dasein no qual e a partir do qual ele se dá o seu tempo (HEIDEGGER, 1997, p.27).

O futuro tem importância na conferência em vista de, pelo futuro, o Dasein pode retomar os dois êxtases do tempo que foram esquecidos. O não ter tempo, o lançar-se na correria do dia-a-dia cotidiano significa lançar o tempo no péssimo presente (HEIDEGGER, 1997, p.27). O passado por sua vez torna-se esquecido. Assim, o futuro se constitui no fenômeno autêntico/próprio fundamental do tempo.

Pretendemos, com esse capítulo apresentar o cuidado em desenvolvimento. Heidegger com os conceitos da hermenêutica da faticidade criados, mesmo que, em vias de acabamento preparou o conceito de cuidado e o apresentou em diversas ocasiões da sua atividade como professor de Filosofia. Assim, na gestação do conceito, o vemos em relação com outros conceitos fundamentais da obra de Heidegger, como, por exemplo, os conceitos de ser-no-mundo, tempo, temporalidade, ser-para-morte, significatividade, impessoal, cotidianidade e ser-com-outro. Procuramos ao escolher os textos marcantes do período, cobrir os anos de 1922, 1923 e 1924 para salientar que o cuidado gradativamente assume a importância que será fundamental em *Ser e tempo*: o ser do Dasein.

Nesses anos, ainda não temos a elaboração paradigmática que o conceito assume em *Ser e tempo*. Em vista, disso, defendemos no presente trabalho, que o cuidado nos textos desse capítulo, ainda não atingiu a complexidade e importância de *Ser e tempo*.

No próximo capítulo apresentaremos a perspectiva de que o cuidado está quase pronto e dividido na complexidade de *Ser e tempo* nos textos: *Prolegômenos a história do conceito de tempo* e *Lógica: a pergunta pela verdade*. Heidegger no texto *Prolegômenos a história do conceito de tempo* quase formula as divisões exemplares do cuidado, a saber, a existencialidade, a faticidade e a queda. Porém, ainda teremos incompletudes que só são resolvidas em *Ser* e *tempo*.

3 – A FORMA QUASE ACABADA DE UM CONCEITO: PROLEGÔMENOS A HISTÓRIA DO CONCEITO DE TEMPO³⁵ DE 1925 E LÓGICA: A PERGUNTA PELA VERDADE³⁶ DE 1926

Neste capítulo apresentaremos e discutiremos dois textos próximos a *Ser e tempo*, tanto no tempo quanto na estrutura da sua argumentação. Os textos têm temas específicos em que, o cuidado aparece em segundo plano na ordem dos interesses, porém, o cuidado permanece importante. Heidegger nos PGZ avalia, na primeira parte, o conceito de intencionalidade da consciência tal como elaborado pela Fenomenologia de Husserl.

Heidegger polemiza especialmente, sobre o ser da consciência intencional, tal como definido e defendido, a partir da estrutura de operação da consciência, como consciência dada e dos conceitos de evidência, percepção, ato de síntese, ato de ideação e ser imanente da consciência.

Heidegger conclui suas observações críticas, com respeito ao ser da própria consciência, no capítulo 3 dos PGZ, parágrafo 13, letra F, de acordo com a seguinte alegação: a intencionalidade Husserliana omite a questão do ser enquanto tal, abandonando o Dasein enquanto tal (HEIDEGGER, 1988, p.178).

Temos na parte principal dos PGZ, a consequente colocação do problema do ser de acordo com o ponto de partida correto da questão, ou seja, a partir da tematização do Dasein. Para explicar tal conceito, Heidegger recorre à constituição básica do Dasein, que são as estruturas fundamentais da cotidianidade como: o ser-no-mundo, a mundanidade, a significatividade, a espacialidade, o ser-com-outro e o cuidado.

A partir dessa tematização temos o conceito de cuidado introduzido nessa preleção, a partir do parágrafo 27 dos PGZ. No presente capítulo vamos comentar os argumentos que Heidegger apresenta sobre o cuidado. Enfatizamos que do parágrafo 27, até o parágrafo 31 dos PGZ, Heidegger prioriza o cuidado como conceito fundamental da sua análise.

³⁵ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (PGZ)

³⁶ *Logik: die Frage nach der Wahrheit* (LFW)

O item 3.1 – *O cuidado na preleção Prolegômenos a história do conceito de tempo* descreve como o cuidado é estruturado na preleção. Heidegger argumenta que o Dasein é cuidado desejante, uma vez que, os conceitos de impulso/ímpeto (*Drang*) e inclinação/tendência (*Hang*) são trazidos à discussão para salientar o caráter de que o Dasein, enquanto cuidado, quer algo e se relaciona com algo, seja pessoa ou utensílio, e deseja de modo próprio/autêntico ou impróprio/inautêntico. Por sua vez, o impessoal (*das Man*) também tem a sua parcela de influência no querer e desejar do Dasein.

A preleção LFW e seu assunto são muito mais avessos à introdução do conceito de cuidado, do que o tema dos PGZ, dado que o sentido do cuidado é a temporalidade. No texto sobre a lógica Heidegger está preocupado com a natureza histórica da lógica. Ele retoma e reconstrói os argumentos de Aristóteles. Dessas reflexões Heidegger destrói fenomenologicamente a lógica.

Segundo Reis, (1994; 2000; 2001) um dos objetivos de Heidegger, ao executar tal destruição da lógica e criar uma lógica de natureza filosofante (HEIDEGGER, 1976, p.14) se constitui na tentativa de ampliar semanticamente o conceito de lógica. Heidegger fornece com tal ampliação, novos horizontes de pesquisa e tematização do objeto lógica.

O conceito de cuidado é tratado em tal curso sobre a lógica nos parágrafos 17 e 18 e, assim, reconstruiremos no presente capítulo, no item 3.2 – *O cuidado na preleção lógica: a pergunta pela verdade de 1926*, os principais argumentos de tais parágrafos.

3.1 – O cuidado na preleção Prolegômenos a história do conceito de tempo: 1925

O quarto capítulo da primeira parte do livro *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (PGZ)*, intitulado: *Explicação originária do ser-em: o ser do Dasein enquanto cuidado (Ursprünglichere Explication des In-Seins: das*

Sein des Daseins als Sorge) merece ser destacado e investigado. É a partir do parágrafo 27 dos PGZ que Heidegger estabelece as correlações entre a análise da mundanidade (*Weltlichkeit*) desenvolvida até então, com o conceito de cuidado.

As considerações que Heidegger fez nos capítulos anteriores do curso sobre a mundanidade do mundo tinham por objetivo responder à pergunta sobre o ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) como tal. As explicações da mundanidade do mundo e a descrição do impessoal (*das Man*) foram determinações mais apuradas da estrutura ser-no-mundo. Heidegger nos PGZ está bem próximo de *Ser e tempo*, tanto no tempo em que tal curso foi proferido na universidade (semestre de verão de 1925), quanto em sua forma de argumentação, que procura descrever as estruturas existenciais do Dasein.

O Dasein, quando está no impessoal, se movimenta na cotidianidade. Tal mobilidade (*Bewegtheit*) do Dasein na cotidianidade expressa o modo de realização do cotidiano, que engloba um conjunto de atividades cuidadoras definidas pelo que se tem que fazer, quais as pessoas que devem ser cuidadas e as obras e produtos que necessitam ser feitos para o outro Dasein.

O fenômeno do ser-em (*In-sein*), entretanto, deve ser desenvolvido com maior radicalidade, pois as especificações de propriedade/autenticidade (*Eigentlichkeit*) e impropriedade/inautenticidade (*Uneigentlichkeit*) que tipificam as atividades do cotidiano do Dasein enquanto ser-no-mundo, não discriminam as diferenças do Dasein para com o sujeito da tradição metafísica. A relação do Dasein com o mundo, a partir do cuidado, não se dá no modo clássico do sujeito transcendental portador de categorias, de um lado, e de outro lado, um objeto a ser conhecido e regado a partir dessas categorias.

Heidegger também recusa a consciência intencional de Husserl. O texto PGZ é exemplo do posicionamento filosófico de Heidegger com respeito a tal conceito. No capítulo 2 da parte introdutória dos PGZ temos no parágrafo 5, a discussão do conceito de intencionalidade. No parágrafo 8 temos a discussão e o esclarecimento do conceito de fenomenologia, que leva Heidegger a elaborar uma crítica imanente da investigação fenomenológica que problematiza o conceito de consciência.

Heidegger no parágrafo 13 do capítulo 3, na letra F, após executar sua análise da consciência intencional faz um balanço de tal análise para afirmar que o ser da consciência intencional se funda em uma ruína/abandono (*Verfallenheit*) do Dasein.

Heidegger se posiciona criticamente com respeito a qualquer tipo de fundamentação que comece na consciência. A consciência é posterior, derivada de situações práticas, em que o que se apresenta como primeiro, é o ser-no-mundo, o ser-em. No mundo há contextos práticos que se apresentam e pedem uma resposta, pois o Dasein, em sua compreensão primária com o mundo se movimenta e executa tarefas que servem para o outro e para si mesmo.

A intencionalidade da consciência é derivada dessas situações práticas que demandam ação e reação por parte do Dasein. A intencionalidade por isso é secundária e derivada de tais atividades. O lema da fenomenologia que se expressa na oração ir às coisas mesmas, nesse caso em particular, se modifica para atender a exigência de Heidegger. A intencionalidade na perspectiva tal como trabalha Husserl carece de agudeza e profundidade, pois, o próprio sentido que determina a consciência, não tem origem na consciência tal como pensa Husserl. A fenomenologia como tal, não é fenomenológica! (HEIDEGGER, 1988, p. 140-1).

O eu não é primeiro: não há como reduzir a consciência a um núcleo de subjetividade absoluta, livre das coações do mundo circundante, e tampouco se pode falar de um ser da própria consciência. Assim, Heidegger se posiciona com respeito à Husserl. Esse é um dos objetivos principais do capítulo 4 da parte principal dos PGZ que tem no cuidado o conceito principal:

Na análise do mundo e do impessoal novamente se impôs o fenômeno do ser-em. Esta instrução nós seguimos agora, quer dizer, nós temos que tentar determinar como que o fenômeno específico do ser-em deixa-se determinar pormenorizadamente. Através deste caminho, nós ainda procuramos uma explicação originária do ser-em, para avançar para a estrutura do Dasein, sobre a qual nós fixaremos e tiraremos a determinação da constituição do ser do Dasein em geral. Nós nomeamos esta estrutura do ser de cuidado (HEIDEGGER, 1988, p.347)³⁷.

³⁷Die Analyse der Welt und die des Man drängt immer wieder auf dieses Phänomen des In-Seins. Dieser Anweisung ist nun zu folgen, d. h. wir haben zu versuchen, wie weit sich das spezifische Phänomen des In-Seins selbst noch näher aufdecken und bestimmen läßt. auf

Nessa passagem temos o resumo daquilo que é tema de amplo desenvolvimento em *Ser e tempo*, a análise do ser-em (*In-sein*) que remete aos fenômenos do quem (*Wer*) do Dasein na cotidianidade (HEIDEGGER, 2001, p.133), logo, a seu aí, que por sua vez é constituído de linguagem, discurso e tonalidade afetiva. Esses existenciais são modificados pelo impessoal nas formas impróprias de falatório (*Gerede*), curiosidade ávida de novos interesses (*Neugier*) e ambiguidade (*Zweideutigkeit*).

O ser-em leva a determinação da constituição do ser do Dasein como cuidado, porque, o objetivo principal do quarto capítulo dos PGZ se apresenta em seu próprio título: *Explicação originária do ser-em: o ser do Dasein como cuidado (Ursprünglichere Explikation des In-Seins: das Sein des Daseins als Sorge)*. Heidegger, a partir da análise do ser-em quer determinar pormenorizadamente, o fenômeno do ser-em, em que se apresenta de modo preciso para desse ponto de apoio atingir a constituição do Dasein em geral.

A nomeação da estrutura do Dasein como cuidado tem um caráter bastante formal, pois, Heidegger ainda não apresentou os conteúdos que justificam tal afirmação. A articulação da estrutura do cuidado, como ser do Dasein deve ser feita no parágrafo 31. Porém, no parágrafo 27 Heidegger antecipa o que será feito no capítulo: afirma em primeiro lugar, que o Dasein enquanto ser-no-mundo, não deve ser compreendido na perspectiva de um sujeito, e esse, por sua vez, comparado ao ser dos entes puramente subsistentes (*Vorhandensein*) (HEIDEGGER, 1988, p.346).

O ser do Dasein é o cuidado e isso deve ser nomeado, discriminado e analisado (HEIDEGGER, 1988, p. 347). O capítulo 4 dos PGZ é uma pré-formulação dos capítulos 5 e 6 de *Ser e Tempo*, "O ser-em como tal" e "O ser do Dasein como cuidado" respectivamente. Nesse caso podemos constatar, que em *Ser e Tempo* houve uma discriminação e análise mais detalhada por parte de Heidegger dos conceitos que são apresentados nos PGZ, pois, em *Ser e tempo* temos dois capítulos distintos para investigar: o ser-em como tal

diesem Wege einer noch ursprünglicheren Explication des In-Seins versuchen wir, zu der Seinsstruktur des Daseins vorzudringen, aus der wir selbst dann überhaupt die Bestimmungen der Seinsverfassung des Daseins schöpfen und terminologisch fixieren. wir nennen diese Seinsstruktur die *Sorge*.

(capítulo 5) e o ser do Dasein como cuidado (capítulo 6). Nos PGZ, o capítulo 4 engloba o que os capítulos 5 e 6 de *Ser e tempo* tratam.

Os existenciais da queda (*Verfallen*) e do desalojamento (*Unheimlichkeit*), também sofrerão modificações no modo como são apresentados. A angústia (*Angst*), por exemplo, terá um parágrafo próprio em *Ser e Tempo* (§ 41) o que não acontece nos PGZ já que, ela é particularizada como um dos momentos do desalojamento.

Desse modo, nos centramos principalmente na análise e na apresentação do § 31- *O cuidado como ser do Dasein (Die Sorge als Sein des Daseins)* dos PGZ para enfatizar, a diferença que Heidegger procura estabelecer ao cunhar esse conceito, com a subjetividade intencional de Husserl. Assinalamos, também, algumas diferenças na formulação do cuidado, tal como Heidegger o apresenta nos PGZ e em *Ser e tempo*.

No parágrafo 27 dos PGZ Heidegger expõe o cuidado como a estrutura originária do Dasein. É neste conceito terminal em que converge toda a problemática desenvolvida na tematização do ser-em (*In-sein*) que se dá a possibilidade de suprir a incompletude da análise da cotidianidade, pois: “o cuidado é o termo (*Terminus*) para o ser do Dasein pura e simplesmente”³⁸.

A estrutura formal do cuidado é definida do seguinte modo: “*ente que no seu ser-no-mundo seu ser está em jogo*” (HEIDEGGER, 1988, p.406)³⁹. Heidegger quer com o conceito de cuidado apontar para a necessidade de investigar o Dasein no que diz respeito ao seu próprio ser. O Dasein é o único ente que ao existir seu ser sempre está em jogo. O Dasein pode escolher o que vai ser. O antecipar-se a si mesmo no projetar possibilidades que são atualizadas pela escolha, só é possível para um ente que ao existir, já é desse ou daquele modo, já atualizou alguma possibilidade por estar na estrutura ser-no-mundo. A possibilidade deve ser entendida, nesse contexto, como possibilidade existencial remetida ao próprio ser do Dasein. Ao escolher uma possibilidade e atualizá-la o Dasein deixa de atualizar outras possibilidades.

³⁸ Die Sorge ist der Terminus für das Sein des Daseins schlechthin.

³⁹ Seiendes dem es bei seinem In-der-Welt-sein um dieses Sein selbst geht.

Segundo Heidegger, um dos maiores erros da tradição metafísica foi a determinação de cada coisa no mundo, a partir de um conceito formal de mundanidade. Tal conceito formal consiste, em igualar o ser do Dasein com o ser dos outros entes subsistentes, o que significa que a tradição metafísica, não pensou de modo radical, o modo de ser do Dasein e o modo de ser dos demais entes do mundo.

A explanação do cuidado mostra que a mundanidade é expressa por uma estrutura múltipla e, conseqüentemente, começam as diferenciações do conceito formal de mundanidade do conceito de mundanidade tal como Heidegger o pensa.

Nas considerações que antecederam o quarto capítulo, o cuidado estava implícito na mundanidade, porém, sem o tratamento conceitual e a importância estrutural que vai desempenhar, a partir do parágrafo 27 dos PGZ. Na indicação acerca do mundo circundante da ocupação⁴⁰ temos o cuidado antecipado. Entretanto, a ocupação é uma modificação do cuidado, pois esse é na verdade o ser do Dasein. "*Cuidado enquanto estrutura do Dasein é ser-em enquanto ocupação*" (HEIDEGGER, 1988, p.407)⁴¹.

O Dasein é um antecipar-se-a-si (*Sich-vorweg-sein*) por já-ser-em (*Schon-sein-bei*) no mundo. Esses dois momentos do Dasein, não são indicações vazias, mas preenchidas pelo resultado da análise da faticidade enquanto tal, que determinou o ser do Dasein como cuidado. "Assim nós ganhamos a estrutura completa do cuidado no sentido formal: antecipar-se-a-si do Dasein no seu sempre já ser-aí. Esta estrutura formal do cuidado atinge cada comportamento (*Verhalten*)" (HEIDEGGER, 1988, p.408).⁴²

As apresentações do cuidado enquanto "antecipar-se-a-si" e "já-ser-em", ainda não justificam completamente a totalidade do Dasein enquanto ser-no-mundo. É necessário, portanto, indicar os fenômenos de impulso (*Drang*) e inclinação/tendência (*Hang*).

⁴⁰ § 23. α) *Die genauere phänomenologische Interpretation der Umwelt des Besorgens -die Werkwelt.*

⁴¹ Sorge Qua struktur des Daseins ist In-sein als Besorgen.

⁴² "So gewinnen wir die Gesamtstruktur der Sorge im formalen Sinne: *das Sich-vorweg-sein des Daseins in seinem immer schon Sein bei etwas.* Diese formale Struktur der Sorge betrifft jedes Verhalten".

Esses conceitos não devem ser comparados em importância ao cuidado. Impulso e tendência/inclinação são modificações do cuidado que até o impedem de se apresentar em seu sentido próprio, pois “o impulso é um cuidado que ainda não se liberou, na tendência pelo contrário, o cuidado já se acha ligado aquilo em que já-está” (HEIDEGGER, 1988, p.411)⁴³.

O conceito de querer (*wollen*) é relacionado ao cuidado, e, para tanto, os conceitos de impulso e tendência desempenham uma importância que deve ser considerada para a discussão do próprio conceito de cuidado. Como o Dasein, enquanto cuidado deseja algum ente subsistente ou outro ente com caráter de Dasein? O Dasein é apenas um ente ativo quando quer, e deseja alguém ou alguma coisa, ou também passivo? O Dasein pode desejar e querer algo (utensílio), ou alguém (outro Dasein) que não quer? Como impulso e inclinação/tendência se relacionam com o querer, levando o Dasein à ação? Será que Heidegger consegue com tais conceitos escapar da subjetividade do ego que tanto critica em Husserl?

Para respondermos às perguntas elencadas acima, remetemos principalmente ao ponto B do § 31 dos PGZ e ao parágrafo 41 de *Ser e tempo*, já que em tais passagens, Heidegger comenta a relação do cuidado com o querer, o impulso e a inclinação/tendência. No ponto B do parágrafo 31 dos PGZ tanto impulso, quanto inclinação/tendência são fundados no cuidado enquanto antecipar-se-a-si-enquanto-já-ser-em (*Sich-vorweg-sein-schon-sein-bei*) (HEIDEGGER, 1988, p.409).

Heidegger apresenta o impulso como adiante-para (*Hin-zu*) (HEIDEGGER, 1988, p.409). A expressão adiante-para é criação terminológica de Heidegger e serve, nesse contexto, para especificar o cuidado no modo do impulso, como algo que leva consigo o seu próprio empuxo. Enquanto impulso, o cuidado reprime os outros elementos estruturais que o complementam e se dirige para um objetivo. As outras atividades são deixadas de lado para o cuidado realizar o que o impulso pede.

O impulso é especificado por Heidegger como um modo de ser do cuidado que ainda não se liberou (HEIDEGGER, 1988, p. 411).

⁴³ *Der Drang ist nicht freigewordene Sorge, der Hang dagegen die schon im wobei ihres Seins gebundene Sorge.*

A inclinação/tendência, igualmente como o impulso é um modo de ser do cuidado. A inclinação/tendência se encontra no cuidado, porém, com elementos estruturais diferentes do impulso. A inclinação ao contrário do impulso que é adiante-para se especifica no somente-já-estar-em-algo (*Nur-immer-schon-sein-bei*) (HEIDEGGER, 1988, p.410). A inclinação e o impulso são caracterizações do cuidado que encobrem. Heidegger afirma que tanto inclinação quanto impulso devem ser conduzidos ao cuidado próprio/autêntico (HEIDEGGER, 1988, p. 410).

Heidegger analisa o fenômeno do querer no final do § 41 de *Ser e tempo*, partindo dos conceitos de desejo e vontade. Desejo e vontade fazem parte dos entes que vivem, porém, Heidegger qualifica desejo e vontade como pertencentes unicamente ao Dasein. Heidegger procura excluir de ambos os conceitos a universalização, como se outros seres vivos possuíssem desejo e vontade.⁴⁴ Tais fenômenos, ao contrário, subjazem no ser do Dasein como cuidado, sendo fundados pelo próprio cuidado.

Ser e tempo segue as especificações apresentadas nesses cursos anteriores, que apontam o Dasein como ente privilegiado. A influência histórica é Aristóteles e sua distinção entre o ser vivo dotado de razão e fala (*λογος*) e os demais seres vivos (HEIDEGGER, 1993, p. 188; 2001, p.43).

Em *Ser e tempo*, Heidegger retoma o problema do viver para afirmar, que a estrutura ontológica do viver é por si mesma um problema filosófico. O filósofo deve conduzir a análise a partir de um viés redutivo, relativo somente ao Dasein (HEIDEGGER, 2001, p.194).

O querer se relaciona com o cuidado, pois é relativo a algo querido que se divide de acordo com os dois modos básicos em que o cuidado se expressa na cotidianidade: ocupação e preocupação. Essas qualificações do querer na cotidianidade não esgotam a exposição do conceito no § 41 de *Ser e tempo*,

⁴⁴ No curso anterior a *Ser e tempo*, de nome *Os conceitos fundamentais da filosofia antiga* (1926) Heidegger no quinto capítulo da terceira seção afirma que Aristóteles procura estabelecer distinções entre os seres vivos, através do conceito de alma (*ψυχή*) (HEIDEGGER, 1993, p. 182-188). Aristóteles realiza primitivamente uma ontologia da vida (*ζωή*) que antecede o projeto *Ser e tempo* (ESCUADERO, 2010; MCNEILL, 2006; VOLPI, 2000). Segundo Aristóteles, tanto plantas, quanto animais possuem alma, porém, entre as plantas e os animais temos uma qualificação que os distingue: a alma vegetativa é relativa às plantas e a alma sensitiva é relativa aos animais. Entre os animais, Aristóteles estabelece uma nova distinção, uma vez que, o ser humano possui alma sensitiva, razão (*λογος*), desejo (*ορεξις*) e escolha deliberada (*προαίρεσις*) e, os demais animais possuem apenas alma sensitiva sem razão (HEIDEGGER, 1993, p. 188).

pois, Heidegger relaciona o querer com a abertura (*Erschlossenheit*). A abertura possibilita aquilo que pode ser objeto de ocupação e preocupação enquanto tal. A abertura é prévia ao querer como tal, já que possibilita o em-vista-de-que (*Worum-willen*) em geral, do que pode ser objeto de ocupação e preocupação. Em outras palavras, o Dasein só pode querer algo querido, se esse algo querido está no mundo possibilitado pela abertura em sentido ontológico existencial.

O cuidado só é possível através desse caráter de ser descoberto (*Entdecktheit*), que todo Dasein, na medida em que é ser-no-mundo apresenta. Ao caráter de ser descoberto pertence a compreensão (*Verstehen*) que é usada no discurso habitual e significa um poder auferido aquele que compreende. Assim, aquele que compreende a medicina tem o poder de tratar pessoas doentes. Outra pessoa que compreende arquitetura pode construir pontes e casas e aquele que compreende a arte de fazer o pão pode produzi-los para o outro Dasein alimentar-se.

Compreender, nesse caso, é correlato a poder (*können*). Poder é definido como a capacidade de fazer algo que é necessário qualificar de modo preciso, pois, poder fazer algo pode ser remetido a relações com utensílios, existentes humanos e o próprio si mesmo. O Dasein, como o ente que compreende o mundo pode fazer algo com algum utensílio ou com alguém, além de escolher, com base nesse poder, o que quer ser, a saber, ser alguém ou ser um ninguém perdido naquilo que o impessoal manda (HEIDEGGER, 1988, p.376-391).

O Dasein, como ser do poder-ser, não somente tem a possibilidade constante de ser alguém, pois ele no decorrer do seu caminho como ser-no-mundo desempenhou funções e desenvolveu possibilidades. O Dasein escolheu, errou e perdeu, mesmo quando não pensou sobre isso. As possibilidades atualizadas determinaram o modo como a própria compreensão do Dasein interpreta o seu ser e o mundo.

A atualização da compreensão em uma direção específica e restrita é denominada por Heidegger de interpretação (*Auslegung*). O Dasein é assim exposto como ser de possibilidades atualizáveis, que, por sua vez, retroagirão

sobre a interpretação. A interpretação determina, define e dirige a compreensão que o Dasein tem de si mesmo e do mundo.

Os modos que essas possibilidades pertencentes ao Dasein podem assumir são inumeráveis, e para os fins, a que se propõe Heidegger, não podem ser enumeradas e definidas. Tal intento atingiria a proposta ontológico-existencial da própria analítica existencial de Heidegger. O Dasein enquanto compreende o mundo é caracterizado pelo poder-ser.

Somente o Dasein como ente que está determinado através do eu posso (*ich kann*) pode obter possibilidades, ocupar-se no sentido da oportunidade e dos recursos. Em cada ocupação do ente que está determinado através do cuidado, subjaz a priori o modo de ser do eu posso e na verdade é este eu posso como a condição de ser do Dasein, sempre, eu posso compreensível (HEIDEGGER, 1988, p.413).⁴⁵

Nas questões relativas ao querer, salientamos que o querer se relaciona com o poder-ser intrínseco ao Dasein, que, por sua vez, só pode querer alguma coisa ou alguém através da abertura de mundo em que o Dasein já se encontra. O cuidado, enquanto já-ser-no-mundo remete a essa abertura prévia que possibilita a compreensão de mundo, assim como o poder e o querer. “Enquanto fático, o projetar compreensivo do Dasein já está sempre em meio a um mundo descoberto” (HEIDEGGER, 2001, p.194)⁴⁶.

Os momentos constitutivos da possibilidade ontológica do querer, do desejo, do impulso e da inclinação podem ser expostos a partir dos seguintes passos: 1) A abertura prévia que possibilita a compreensão de mundo como tal; 2) O projetar-se compreensivo para um poder-ser; e 3) A articulação, remissão e direcionamento desse poder-ser ao ente querido. Temos assim, no fenômeno do querer, o atestado do cuidado como totalidade ontológica que subjaz, a priori, ao fenômeno do querer, sendo a sua condição de possibilidade, pois, a

⁴⁵ Nur sofern dieses Seiende als Dasein bestimmt ist durch das >Ich kann<, kann es sich Möglichkeiten beschaffen, besorgen im sinne der Gelegenheiten, der Mittel und dergleichen. In jedem Besorgen und im jedem Seienden, das durch die sorge bestimmt ist, liegt a priori mit Seinart des >Ich kann<, und zwar ist es dieses >Ich kann< als Seinsverfassung des Daseins immer als verstehendes >Ich kann>

⁴⁶ Das verstehende Sichertwerfen des Daseins ist als faktisches je schon bei einer entdeckten Welt.

abertura também é cuidado enquanto compreensão. (HEIDEGGER, 2001, p.194).

No querer manifesta-se a totalidade subjacente do cuidado, pois querendo, o Dasein se movimenta para outro ente, seja utensílio seja existente humano. No querer, o ato prático, que define em certa medida, a cotidianidade, se configura para tomar a forma acabada, que é realizada plenamente quando o Dasein se ocupa com o utensílio e se preocupa com outro Dasein.

Deste modo, retomamos uma das perguntas elencadas anteriormente: O Dasein pode querer algo (utensílio) ou alguém (Dasein) que realmente não quer? Sim, já que, na cotidianidade, na maioria das vezes, quem define o que o Dasein quer é o impessoal. O Dasein quer algo que foi posto pelo impessoal para ser querido, mas ao ser analisado, a partir, do modo próprio/autêntico (*eigentlich*) do Dasein, ele realmente não quer.

O impessoal especifica o querer em impróprio/inautêntico, pois um querer próprio/autêntico leva o Dasein a querer a si mesmo tal como é: finito, angustiado e resoluto com seu poder-ser mais próprio que se expressa na morte. O querer, na primeira seção de *Ser e tempo* fica restrito ao âmbito do querer na cotidianidade, o que constitui em certa medida, um pequeno quiproquó, já que Heidegger desenvolve o argumento do querer próprio que quer o Dasein enquanto angustiado sabedor da sua própria morte na segunda seção de *Ser e tempo*.

No próximo tópico apresentaremos o cuidado na preleção *Lógica: a pergunta pela verdade*. Heidegger nesse texto relaciona o cuidado com a propriedade, além do conceito de tempo.

3.2 – O cuidado na preleção lógica: a pergunta pela verdade de 1926

Nesta preleção, nos dedicaremos principalmente à apresentação do cuidado nos parágrafos 17 e 18 em que Heidegger discute o cuidado remetido aos bens e a propriedade. Heidegger salienta neste caso o cuidado com utensílios. Dessa discussão, do cuidado com utensílios temos a passagem

para o cuidado enquanto preocupação que é o modo como o Dasein trata com o outro Dasein.

O cuidado na preleção LFW é caracterizado como um modo fundamental de ser do Dasein, enquanto ser-no-mundo, que determina todo modo de ser que segue a constituição de ser do Dasein. Nessa preleção do início de 1926, portanto, desenvolvida um ano antes de *Ser e tempo* temos o cuidado quase a desempenhar a importância que Heidegger lhe confere em *Ser e tempo*. Porém, nessa preleção, o tema principal é a lógica.

Os conceitos de preocupação (*Fürsorge*) e ocupação (*Besorge*) aparecem e são discutidos de modo bem parecido com o de *Ser e tempo*. O conceito de preocupação é especificado nos modos em que aparece em *Ser e tempo*, ou seja, a partir de uma preocupação substitutivo-dominante e de uma preocupação antecipativo-liberadora.

Heidegger assinala que é necessário estabelecer uma diferença fundamental:

A preocupação pode conduzir-se de tal modo que retire a preocupação do outro e a partir da ocupação se ponha no lugar do outro, que o substitua. Nessa preocupação aquele que é substituído no cuidado, torna-se dependente e dominado; o domínio pode ser tácito e não necessita ser experimentado expressamente (HEIDEGGER, 1976, p.223)⁴⁷.

Em *Ser e tempo* temos a exposição da preocupação substitutivo dominante como um tipo específico de cuidado em que o Dasein pode tirar o cuidado do outro. O Dasein toma o lugar do outro e o substitui. O outro é lançado do seu sítio, e assim, pode tornar-se dependente e dominado (HEIDEGGER, 2001, p.122). Além da preocupação substitutivo-dominante temos a preocupação antecipativo-liberadora que não retira o cuidado do outro Dasein. O Dasein não é substituído do seu cuidado pelo outro Dasein, ao contrário, o Dasein é devolvido a sua existência própria e livre.

Neste ponto Heidegger introduz o conceito de propriedade/autenticidade

⁴⁷ Die Fürsorge kann sich so verhalten, daß sie dem Anderen gleich die Sorge abnimmt und im Besorgen sich an seine Stelle setzt, für ihn einspringt. In dieser Fürsorge wird der, für den Sorge einspringt, der Abhängige und Beherrschte; die Herrschaft kann eine stillschweigende sein, und sie braucht nicht ausdrücklich erfahren zu werden.

(*Eigentlichkeit*): “Esta preocupação não é dominadora, mas liberadora. Este modo de preocupação é o da propriedade/autenticidade, porque nele o Dasein como cuidado preocupado pode vir a si mesmo e chegar a seu ser mais próprio e autêntico” (HEIDEGGER, 1976, p.223).⁴⁸

Heidegger, no curso LFW acentua que além da preocupação o cuidado também se expressa a partir da ocupação (*Besorge*). Deste modo, temos tanto em *Ser e tempo* como nos LFW a correspondência conceitual, uma vez que, a ocupação é algo que envolve o lidar-com do Dasein com respeito a seu mundo circundante, ou a utensílios determinados que pertençam ao mundo circundante e que o Dasein enquanto cuidado tem de se ocupar (HEIDEGGER, 1976, p. 224).

O mundo circundante se qualifica de diferentes modos, pois, a ocupação se especializa e se direciona para uma ocupação específica. Esse modo de cuidado ocupado repercute na preocupação. O Dasein se relaciona com o outro a partir das realizações comuns do ser-com-outro (HEIDEGGER, 1976, p.224). Tais realizações, por seu turno podem ser qualificadas, segundo a ocupação, pois o outro pode aparecer como alguém que ameaça minha ocupação, ou alguém que pode oferecer-me uma ocupação, ajudar-me em uma tarefa comum que demanda esforço do Dasein e do outro Dasein.

Heidegger afirma que há uma relação intrínseca entre preocupação e ocupação, pois, o outro, ao apresentar-se como ameaça, modifica minha comunicação para um modo de resposta específico: o Dasein torna-se alguém que deve ser combatido, pois se apresenta como ameaça para o outro.

Por outro lado, a comunicação pode ser dirigida para metas comuns, já que, entre o Dasein e o outro há coesão para atingir tais metas. “Assim se aprecia uma coesão peculiar do ser um com outro da preocupação com a ocupação do próprio mundo como uma ocupação conjunta ao mesmo mundo” (HEIDEGGER, 1976, p.224).⁴⁹

⁴⁸ Diese Fürsorge ist nicht beherrschende, sondern freigebende. Dieser Modus der Fürsorge ist der der Eigentlichkeit, weil in ihm das Dasein, mit dem die Sorge Fürsorge ist, zu ihm selbst kommen kann, sein eigenes werden soll und von ihm selbst her eigenstes und eigentliches wird.

⁴⁹ So zeigt sich also eine eigentümliche Verklammerung des Miteinanderseins der Fürsorge mit dem Besorgen der Welt selbst als einem Miteinanderbesorgen der selben Welt.

A ocupação no LFW é relacionada com aquilo que é da ordem dos bens e da propriedade, e que para a literatura secundária⁵⁰ possibilita a aproximação com Marx (HEIDEGGER, 1976, p.232). Tais aproximações têm caráter especulativo, se temos em vista a necessidade de se manter a fenomenologia como descritiva das estruturas existenciais do Dasein. Porém, a escrita de Heidegger nem sempre consegue se eximir de considerações de ordem ética, religiosa, política e, no caso em questão econômica (ESCUDERO, 2009).

A ocupação que se qualifica a partir desse estar ocupado com os bens e a propriedade é imprópria, pois quando o Dasein se atém a essa ocupação imprópria/inautêntica sucumbe às determinações daquilo com que se ocupa. “Com isso é dito que neste ficar absorvido da ocupação, o Dasein se aferra a ele, o que se ocupa e cuida é aquilo em que se detêm seus bens em propriedade cuja posse é o que importa” (HEIDEGGER, 1976, p.232).⁵¹

A ocupação influencia a preocupação e atua também sobre o cuidado. Porém, não podemos pensar que a ocupação é determinante e prepondera sobre a preocupação. Heidegger afirma que não podemos pensar que da ocupação deduzimos a preocupação, ou vice-versa (HEIDEGGER, 1976, p.226). Tanto ocupação quanto preocupação são estruturas existenciais co-originárias. Há, como no caso em questão da ocupação com a propriedade e os bens, uma influência sobre a preocupação, porém, essa influência é específica, pois é uma ocupação imprópria/inautêntica. Temos, além dessa ocupação, outro tipo de ocupação denominada de ocupação própria/autêntica, e que se refere, ao encontro de um Dasein com o outro Dasein para a realização de uma obra em comum.

No encontro de um Dasein com o outro, no cuidado para com os bens, e a propriedade há implicitamente uma concepção cotidiana do tempo (HEIDEGGER, 1976, p.238). A relação do cuidado com a temporalidade é colocada, nesse texto, a partir desse ponto de partida, que remete, por sua vez, ao contar com o tempo, para a realização de determinada obra e na relação com determinada pessoa. Dessa primeira introdução do conceito de tempo, de

⁵⁰ ELDRED, 1998; GOLDMANN, 1973; ZIMMERMANN, 2001.

⁵¹ Damit ist gesagt, daß das Dasein in diesem Aufgehen bei dem Besorgten bei diesem verharrt, d.h. was es besorgt und wofür es sorgt ist das, wobei sich aufhält, seine Habe, um deren Besitz und Besitzseigerung es geht.

acordo com a compreensão cotidiana é que Heidegger parte para a exposição filosófica do conceito de temporalidade.

Heidegger expõe a temporalidade implícita na estrutura do antecipar-se-a-si-enquanto-já-ser-em (*Sich-vorweg-sein-schon-sein-bei*). É pela análise desta estrutura, que a concepção da temporalidade começa a ser aclarada no presente texto, pois Heidegger detecta na própria estrutura do antecipar-se-a-si-enquanto-já-ser-em questões de ordem temporal.

Heidegger pergunta a respeito do antecipar-se-a-si. No antecipar, não reside algo como o tempo? Antecipamos o quê? Algo que devemos fazer e ainda não fazemos? Não. O que se apresenta na antecipação é o futuro, logo, um aspecto da temporalidade.

A temporalidade é então relacionada com o cuidado, pois é constitutiva da sua própria constituição, enquanto antecipar-se-a-si. Nessa antecipação o que se apresenta? O tempo especificado a partir do futuro.

Heidegger também apresenta um segundo momento desse imbricamento, entre o cuidado e a temporalidade, valendo-se do já-ser-em, que enquanto estrutura do cuidado faz a ligação com a temporalidade, em seu momento presente. O já (*Schon*) é remetido ao presente, ao agora (*Jetzt*) e é por essa ligação entre cuidado e temporalidade pelo momento do já, que experimentamos, primeiramente, o fenômeno do tempo.

Na compreensão cotidiana, na maioria das vezes, o tempo é compreendido a partir do agora, pois, agora são três horas; agora é hora de ir ao banheiro; agora é hora de fazer a lição de casa. O tempo fica reduzido a um de seus momentos e isso, para a compreensão cotidiana que é a que domina, não há nada de anormal. É uma especificação do tempo necessária para a organização da vida fática do Dasein.

Heidegger detecta um tipo de reducionismo, que serve para organizar, determinar e iniciar uma série de atividades e relações do Dasein no cotidiano. O tempo a partir do momento agora é, sem dúvida, fundamental para a vida cotidiana.

O que é necessário acentuar: para fins de uma investigação filosófica, que tem por base investigar as raízes da concepção do tempo, tal denominação do tempo, a partir do agora e do presente não é suficiente.

Heidegger deve averiguar a primazia do momento agora, na determinação do próprio ser do Dasein, enquanto cuidado para concluir, se o cuidado se reduz ao momento do tempo agora, que, como sabemos remete ao já, e ao presente. O cuidado deve ser compreendido a partir da interpretação do já? (HEIDEGGER, 1976, p.239).

Resposta de Heidegger: determinações temporais não remetem a um ente que cai no tempo, ou seja, que possa determinar-se sempre a partir do agora (HEIDEGGER, 1976, p.242). O cuidado não pode ser determinado exclusivamente a partir do agora, pois o cuidado é o ser do Dasein e o Dasein é ser-no-tempo (*Sein-in-zeit*).

Heidegger, ao qualificar o cuidado desse modo, retira de sua determinação o caráter de ser ente, e aí está o seu modo de resolver a questão: o cuidado não pode ser compreendido a partir da interpretação do já e do antes, porque, não é um ente, mas o ser do Dasein. O Dasein, enquanto ser-no-tempo, não se resume a determinação temporal do agora. Se já e antes tivessem o significado de determinações temporais, se determinassem o como (*Wie*) de um ser-no-tempo (*Sein-in-zeit*), isso significaria que o cuidado enquanto ser é um ente determinado temporalmente (HEIDEGGER, 1976, p.242).

Para Heidegger confundir e tomar o ser como ente é um dos maiores erros que se pode fazer. O cuidado como ser do Dasein não pode ser reduzido às especificações temporais do agora, anteriormente mencionadas. Heidegger, ao impedir que se qualifique o cuidado a partir do já e do antes, procura uma compreensão original do tempo.

Heidegger em primeiro lugar procura estabelecer um diálogo com as interpretações filosóficas do tempo que o precederam. Pela exigência do método que deve reportar-se à história da filosofia, Heidegger traz para a sua investigação autores como Kant, Hegel e Bergson que também apresentam reflexões sobre o tempo. Não iremos nesse trabalho apresentar tal debate com esses autores.

Procuramos apresentar nesse capítulo o conceito de cuidado em textos que estão bem próximos de *Ser e tempo*. Acentuamos brevemente a crítica de Heidegger ao conceito de intencionalidade da consciência. Heidegger não concorda principalmente com a definição de Husserl sobre o ser da consciência

intencional.

Heidegger, ao questionar a prioridade da consciência pergunta sobre o ser da consciência. Husserl não justificou a tese do ponto de partida da consciência. Como a consciência pode ser primeira e ponto de partida para o conhecimento se seu ser não é esclarecido? Husserl, ao assumir a consciência abandona o Dasein. A consciência é posterior e derivada do Dasein enquanto ser-no-mundo que cuida. O Dasein, enquanto cuidado torna-se para Heidegger o novo ponto de partida para o conhecimento e qualquer desenvolvimento de uma teoria sobre o conhecimento.

Esclarecido que o Dasein cuidador é o novo ponto de partida, Heidegger passa a expor a sua estrutura. Nos PGZ a formulação que Heidegger apresenta do cuidado está bem próxima de *Ser e tempo*, pois o cuidado é antecipar-se-a-si enquanto já-ser-no-mundo. Os conceitos de impulso e tendência/inclinação fazem parte do cuidado, porém, são apenas modificações do cuidado.

No texto sobre a lógica, Heidegger apresenta o cuidado na cotidianidade remetido aos bens e a propriedade. Se o cuidado fica remetido somente a isso temos um tipo de cuidado considerado inautêntico/impróprio. Heidegger também aproxima o cuidado da temporalidade e afirma que o Dasein é ser-no-tempo.

No próximo capítulo, trataremos do cuidado em *Ser e tempo*. Destacamos que o cuidado, nesse texto, se apresenta em três formas principais, além de Heidegger afirmar que o sentido do cuidado reside na temporalidade.

4 – A FORMA FINAL DE UM CONCEITO: O CUIDADO EM SER E TEMPO DE 1927

Este capítulo tem o objetivo de apresentar o cuidado em *Ser e tempo*.

Defendemos que a forma do conceito de cuidado em *Ser e tempo* é a mais elaborada de todos os escritos em que o conceito aparece. Nela temos três apresentações do cuidado distintas entre si: a apresentação principal, que é exposta detalhadamente no parágrafo 41 de *Ser e tempo*, que leva o nome de - *O ser do Dasein como cuidado*.

A apresentação secundária dividida em ocupação (*Besorge*) e preocupação (*Fürsorge*), que expressa o cuidado na cotidianidade (*Alltäglichkeit*) e a terceira apresentação do cuidado, que é dada a partir da abertura (*Erschlossenheit*). Esta é dividida em disposição/tonalidade afetiva (*Befindlichkeit*), compreensão (*Verstehen*) e discurso (*Rede*).

Este capítulo é estruturado com a apresentação secundária discutida na seção 4.1 – *O cuidado como ocupação e preocupação* que se divide nos subitens 4.1.1 – *O cuidado enquanto ocupação* e 4.1.2 – *O cuidado enquanto preocupação*.

A seção 4.2. – *O cuidado enquanto abertura* procura explicitar e analisar o cuidado enquanto abertura. Iremos investigar o que seja a compreensão, a disposição/tonalidade afetiva e o discurso nos subitens 4.2.1 – *A abertura enquanto compreensão*, 4.2.2 – *A abertura enquanto disposição afetiva* e 4.2.3 – *A abertura enquanto discurso*.

Pretendemos expor com o cuidado enquanto preocupação e ocupação e o cuidado enquanto abertura, seguindo Heidegger em *Ser e tempo*, como o cuidado se apresenta e se estrutura na primeira seção da obra. Porém, frisamos que o capítulo não se encerra nessa exposição do cuidado.

O cuidado na segunda seção de *Ser e tempo* complexifica os resultados obtidos na primeira seção, pois, Heidegger prepara a interpretação do cuidado como temporalidade (*Zeitlichkeit*). A temporalidade é o sentido ontológico do cuidado. Essa tese é expressa e debatida no parágrafo 65 de *Ser e tempo*. A segunda seção de *Ser e tempo* começa no parágrafo 45. Nos vinte parágrafos, que antecedem a declaração de Heidegger, de que o sentido do cuidado é a

temporalidade, o que acontece? Nesse ínterim uma série de conceitos é introduzida à obra e relacionada ao conceito de cuidado.

O conceito de ser-para-morte (*Sein zum Tode*), por exemplo, é um desses conceitos da segunda seção, que complexifica a estrutura do cuidado. Trata-se de uma primeira indicação, de que o Dasein é constituído pela temporalidade. Além do conceito de ser-para-morte temos outros, como o conceito de resolução (*Entschlossenheit*), poder-ser em sentido próprio (*sein können in eigentliche Sinn*), consciência (*Gewissen*) e pendente (*Ausstand*). Chegamos ao parágrafo 65 de *Ser e tempo* em que Heidegger declara que o sentido ontológico do cuidado é a temporalidade (*Zeitlichkeit*).

Heidegger, com o conceito de temporalidade tem em vista dois objetivos fundamentais: o primeiro consiste em relacionar cuidado e temporalidade. Heidegger afirma que os resultados obtidos na primeira seção devem ser remetidos à temporalidade. Isso se referenda com as relações entre a temporalidade e a abertura (§ 68 de *Ser e tempo*), a temporalidade e o ser-no-mundo (§ 69 de *Ser e tempo*) e a temporalidade da espacialidade (§ 70 de *Ser e tempo*).

O segundo objetivo se estrutura na destruição do conceito de tempo da tradição da história da filosofia: Aristóteles é um dos autores em que a destruição se realiza, pois seu conceito de tempo enquanto o número do movimento segundo o antes e o depois remete segundo a leitura de Heidegger, à concepção ficista do tempo (HEIDEGGER, 1989, p.43-51; 2001, p.404-437).

Essa concepção do tempo de Aristóteles é destruída fenomenologicamente pelo novo conceito de temporalidade de Heidegger atrelado basicamente ao cuidado enquanto ser do Dasein (DERRIDA, 1994).

4.1 – O cuidado enquanto ocupação e preocupação

O cuidado na cotidianidade é expresso exemplarmente pelos conceitos de ocupação e preocupação. A cotidianidade é o espaço de convivência de um Dasein com o outro e é nesse espaço que as atividades cuidadoras

acontecem, pois o Dasein necessita de utensílios e depende em muitos casos do outro Dasein para viver.

Heidegger elenca as formas de ocupação e preocupação autênticas/próprias e inautênticas/impróprias, já que temos uma preocupação imprópria com o descaso que o Dasein pode ter para com outro Dasein. A ocupação é imprópria quando o Dasein absorvido na tarefa prática que realiza, não questiona o seu cuidado por si mesmo (*Selbstsorge*).

Heidegger explicita o cuidado na cotidianidade, a partir de um contexto prático-operativo, que se qualifica na relação que o Dasein estabelece com entes que não são Dasein, e na relação entre o Dasein e o outro Dasein.

4.1.1 - O cuidado na cotidianidade: ocupação

O Dasein é um ente que se compreende no meio de outros entes os quais não têm a sua especificação ontológica. Os entes são diferentes. Os entes que não são Dasein estão à disposição para diversos usos, o que caracteriza que a relação que o Dasein pode estabelecer com eles é de ordem múltipla, pois há os entes produzidos pelo homem e os entes que subsistem por si mesmos. Os entes que subsistem por si mesmos não precisam do Dasein para existir.

Heidegger em primeiro lugar analisa a relação estabelecida entre o Dasein com um ente que não é Dasein, mas produzido pelo Dasein. Esse modo que o Dasein estabelece com os entes que comparecem no mundo, esse haver-se com os entes, dá-se sobre uma abertura do mundo:

Os Gregos tinham um termo adequado para as “coisas”: as chamavam *πράγματα*, que é aquilo com o que alguém tem que lidar no trato da ocupação (*πραξις*). Porém, deixaram na obscuridade justamente o caráter específico da pragmaticidade dos “*pragmata*” determinando esses entes simplesmente como meras coisas. (HEIDEGGER, 2001, p.68)⁵².

⁵² Die Griechen hatten einen angemessenen Terminus für die >>Dinge<< : *πράγματα*, d.i. das, womit man es im besorgenden Umgang (*πραξις*) zu tun hat. Sie ließen aber ontologisch gerade den spezifisch >>pragmatischen<< Charakter der *πράγματα* im Dunkeln und bestimmten sie >>zunächst<< als >>bloße Dinge<<.

Na citação, Heidegger esclarece qual é o seu objetivo nessa parte de *Ser e tempo*: pensar o modo de ser dos entes que fazem parte do mundo circundante (*Umwelt*) do Dasein. Ele concorda que os Gregos forjaram um bom termo –*πράγματα* –para designar esses entes, porém eles deixaram de tematizar, precisamente, o seu modo de ser.

O conceito de coisa não especifica a função que eles cumprem, nem o auxílio que prestam ao Dasein no seu cotidiano. O caráter pragmático desse tipo de ente é o que ainda não foi suficientemente esclarecido. Heidegger nomeia esses entes com que o Dasein lida no cotidiano, de utensílios (*Zeuge*) (HEIDEGGER, 2001, p.68).

O pragmático desses entes remete às considerações de ordem prática, aos objetivos que devem ser realizados pelo uso dos utensílios e aos produtos que devem ser produzidos para que a vida do Dasein seja facilitada.

O pragmático é relativo aos objetivos práticos, já que o utensílio é usado para diversas atividades. Há desse modo, uma gama de utensílios, para atividades diversas: utensílios para escrever, desenhar, pintar, cortar. Isso leva Heidegger a afirmar que a pragmaticidade específica dos entes produzidos possibilita uma estrutura do cuidado denominada de ocupação (HEIDEGGER, 2001, p.68-69;71).

A ocupação (*Besorge*) é o conceito que define o uso específico que o Dasein faz desses entes que vêm ao encontro para diversas atividades e que são produzidos pelo próprio Dasein. A ocupação enquanto cuidado para com utensílios remete para a utensilidade (*Zuhandenheit*) que é o conceito que expressa esse modo de ser dos entes produzidos pelo Dasein, cada um com seu modo de ser utensílio específico. O utensílio, por sua vez, depende da remissão que a primeira vista não se mostra, mas está presente uma vez que o utensílio é algo para (*um-zu*) (HEIDEGGER, 2001, p.68; 74).

A utensilidade dos utensílios se distingue da intramundanidade (*Innerweltlichkeit*) ou do caráter de pertencer ao mundo (*Weltzugehörig*) dos entes que simplesmente estão no mundo e que subsistem sem a intervenção do Dasein. Essa distinção é feita pelo fato de que Heidegger trata de um problema, desenvolvido e pensado em toda a sua abrangência, somente na segunda fase da sua Filosofia. O problema trata da relação, do modo de ser

que o Dasein estabelece com os entes que não são Dasein, já que entre os entes que não são Dasein há os produzidos pelo Dasein e os que se autoproduzem. Os entes que se autoproduzem podem ser objeto de ocupação? Esse é um problema que Heidegger, em *Ser e tempo*, resolve de modo provisório, pois o problema permanece para ser pensado em toda a sua complexidade e amplitude, quando a essência da técnica (*Wesen der Technik*) começa a ser denominada como o último estágio do esquecimento do ser.

Assim, segue-se uma dúvida, sobre a possibilidade de estender o conceito de ocupação aos entes que, ao contrário dos utensílios, não foram fabricados pelo Dasein. *Ser e Tempo* apresenta a ocupação como a estrutura que mostra o Dasein que lida com entes que não ele próprio. Esses utensílios são decisivos para a própria existência do Dasein como ser-no-mundo. O ponto da questão é: as montanhas, os rios, as árvores e os animais, também são entes que não tem o caráter de Dasein e que estão aí no mundo. A respeito desses entes, o Dasein ocupa-se, ou a ocupação só é uma estrutura restrita aos utensílios que são produzidos pelo Dasein?

Uma resposta que Heidegger dá em *Ser e tempo* é a seguinte: a respeito dos entes com o caráter de ser subsistente (*Vorhandenheit*) o Dasein pode estabelecer uma relação de utilidade (*Zuhandenheit*), já que o rio é represado para servir de fonte de energia elétrica. A floresta é parque florestal, o vento é sopro nas velas (HEIDEGGER, 2001, p.70). Com esse tipo de argumento podemos defender que Heidegger antecipa o que é desenvolvido na segunda fase do seu pensamento, ou seja, o ente que se autoproduz é tomado como estoque/disponibilidade (*Bestand*).

Os exemplos concretos dos utensílios que vêm à mão, por exemplo, podem ser a caneta, o livro, a cadeira e vários outros que compõem, um cenário determinado, em que o Dasein ocupa-se. Esse cenário determinado é variável, pois, o conjunto de utensílios depende daquilo que é feito: para escrever um livro, por exemplo, eu posso utilizar a caneta, a borracha e o caderno.

Esses utensílios estão em conformidade com aquilo que deve ser feito, pois eu não posso usar um formão para escrever, ou um serrote para apagar o erro escrito no caderno. Para diferentes produtos fabricados utilizo diferentes utensílios.

O que salientamos na argumentação de Heidegger é que sempre um utensílio é algo para realizar algo, criando assim uma estrutura, em que cada utensílio tem relação com outro utensílio. Heidegger nomeia tal relação de para algo (*um-zu*). Na estrutura do para algo (*um-zu*) há uma remissão de algo para algo (HEIDEGGER, 2001, p.68).

De acordo com sua pragmaticidade, um utensílio só existe, só tem sua função de ser enquanto utensílio, desde sua pertença e conexão com outros utensílios. Os entes que têm o caráter de utensílios são remetidos para uma conjuntura de remissões, onde cada um tem a sua função: o lápis serve para escrever, a borracha para apagar, o relógio para marcar as horas (HEIDEGGER, 2001, p.69).

Não há, entre os utensílios, algum que exista com uma função própria independente dos outros utensílios. É necessário esclarecer, que o lápis tem uma função diferente daquela desempenhada pela borracha, já que esta serve para apagar, enquanto aquele serve para escrever.

Heidegger destaca que não há como o lápis existir independentemente da borracha, da caneta, ou do caderno, uma vez que o lápis não acontece em outra totalidade remissional (*Verweisungsganzheit*), a não ser aquela que compõe o escritório de alguém que escreve livros, ou a biblioteca de uma universidade, onde ele registra a saída dos livros emprestados em fichas de registro, ou a oficina de um carpinteiro onde ele risca a madeira que vai ser cortada.

O lápis, como utensílio é um produto feito de outro ente que permanece nele enquanto matéria (*ύλη*), pois, o lápis enquanto lápis, só é possível através da produção (*ποίησις*) e da modificação de um ente que não depende da ação humana para existir, e, que no caso em questão é a madeira. Podemos argumentar, que o lápis enquanto lápis, não existe fora desses conjuntos de remissão, onde um utensílio remete a outro utensílio.

Nessa passagem de *Ser e tempo* podemos colocar a seguinte questão: Será que Heidegger repensa um conceito Aristotélico? Qual é esse conceito? O conceito de função própria, (*εργον*).

A função própria do homem, o que marca a sua distinção dos demais animais, segundo Aristóteles, é executar aquilo que lhe é próprio. O que é

próprio do homem é exercer a sua razão (λόγος). Essa é apenas a primeira designação da função própria.

O conceito de função própria, não se resume apenas na qualificação do homem como ser racional. A função própria também remete a racionalidade de cunho prático, em diferença com a racionalidade de cunho teórico, uma vez que, a racionalidade teórica remete para a vida contemplativa, a vida relativa à virtude mais perfeita.

Aristóteles comenta a virtude mais perfeita em *Ética Nicomaquéia* (=EN) X. Sabemos que a vida contemplativa é a virtude mais perfeita e condição sem a qual a felicidade não acontece em EN X. Porém, na passagem da EN (VI 13 1144^a 6-7), Aristóteles apresenta a racionalidade de cunho prático, como condição fundamental para a função própria e fim do homem, ou seja, uma vida feliz: “a obra humana só é perfeitamente realizada em conformidade com a prudência e com a virtude moral: a virtude moral assegura a retitude do fim, enquanto a prudência assegura a dos meios”.

Essa distinção entre racionalidade teórica e prática marca, na literatura secundária⁵³ a discussão sobre a natureza da felicidade (ευδαιμονία) ser inclusiva ou dominante, o que não nos interessa no presente trabalho, uma vez que, estamos procurando, a influência do conceito de função própria (εργον) para explicitar a sua influência na filosofia de Heidegger.

Esclarecida a discussão sobre a natureza do (εργον), ou seja, de que ele está diretamente relacionado com a definição de felicidade segundo Aristóteles, a passagem da EN que nos interessa é a seguinte:

mas dizer que a felicidade é o sumo bem talvez pareça uma banalidade, e falta explicar mais claramente o que ela seja. Tal explicação não ofereceria grande dificuldade se pudéssemos determinar primeiro a função do homem. **Pois, assim como para um flautista, um escultor ou um pintor, e em geral para todas as coisas que têm uma função ou atividade, considera-se que o bem e o bem-feito residem na função** (Sem grifo no original) (EN I, 1097b 25-30).

Nessa passagem da EN podemos argumentar que Heidegger, pensando no argumento da função própria, o coloca em relação direta com a

⁵³ (BARNES, 1979);(HEINEMAN, 1988);(KENNY, 1992); (ROCHE, 1988); (ZINGANO, 2007).

racionalidade de cunho prático, já que o Dasein deve saber de antemão, a função própria de cada utensílio a ser utilizado (BROGAN, 2005; GROSS, 2005; GONZALEZ, 2006).

O Dasein não pode escrever com um pincel nem pintar com uma chave de fenda, o que especifica que cada utensílio tem a sua função própria. Desempenhar bem a sua função, ou seja, realizar a tarefa para a qual se está designado é o que se espera de cada utensílio específico.

Heidegger chama a visão que se dá nesse ocupar-se com as coisas de circunvisão (*Umsicht*). Essa é apresentada em *Ser e Tempo* em dois momentos: o primeiro é caracterizado como um olhar ao redor, um olhar abarcante, que delimita o contexto em que o Dasein está inserido. Uma vez que o Dasein é cuidado ocupado, esse olhar abarcante discrimina o conjunto de utensílios que estão disponíveis.

Heidegger não tematiza contextos em que há falta de utensílios, o que para alguns comentadores (CAPUTO, 1998; HAMAN, 2002) foi tomado como desconsideração e ignorância para contextos em que há falta de utensílios.

O segundo momento da circunvisão remete a um tipo de atenção e prudência que acompanha o trato que o Dasein estabelece com os utensílios. O Dasein geralmente sabe de antemão o para algo (*um-zu*) de cada utensílio e a função a que ele se destina. O lápis serve para escrever e não para apagar. O martelo serve para martelar e não para serrar. O Dasein usa cada utensílio de acordo com a função a que esse utensílio se destina.

Entretanto, em *Ser e Tempo*, o para algo, no qual os utensílios são usados, é o que primeiramente nos ocupa: a obra a se fazer (HEIDEGGER, 2001, p.69). O que é primeiramente tematizável não é o complexo remissional do algo-para-algo (*etwas für etwas*), mas a obra, o produto em questão, que para ser feito precisa de um conjunto utensiliar específico.

O conjunto utensiliar caneta, lápis, borracha e caderno, por exemplo, pode ser utilizado na feitura de um texto que serve para o Dasein ser avaliado por outro Dasein. Em um conjunto de utensílios como o martelo, os pregos, a madeira e o formão, a obra a se fazer pode ser uma casa e nesse caso, o fim a que se destina a obra, não é para avaliação, mas, para abrigar o Dasein das intempéries do tempo.

Pode-se argumentar que Heidegger apresenta a circunvisão nesse primeiro nível em sentido forte, pois, o Dasein, quando usa os utensílios está ocupado com a obra a se fazer. O Dasein não questiona a substancialidade de determinado utensílio, nem que ele também é um ente no mundo.

O objetivo principal a ser realizado é aquele algo para a qual os utensílios são utilizados e não a tematização sobre o modo de ser dos utensílios em si mesmos, pois ao fazer um artigo, eu não penso em primeiro lugar no lápis e na borracha. Eu apenas os utilizo para fazer aquilo a que me propus, assim como ao serrar a madeira, não penso no serrote como um objeto que possui uma determinada forma e tamanho.

Isso significa a desconsideração dos utensílios em si mesmos. A circunvisão, assim como a estrutura da ocupação em seu primeiro nível pode ser exposta dessa maneira. Tal exposição é de suma importância para o desenvolvimento da estrutura ocupação, pois, logo a seguir, nos deparamos com uma argumentação decisiva para uma nova consideração ontológica a respeito da importância dos utensílios.

O Dasein na ocupação e circunvisão, em sentido forte manuseia os utensílios sem tematização conceitual. O Dasein não considera o utensílio fora do contexto no qual ele está inserido, já que, o objetivo primeiro, como já foi afirmado consiste naquilo que deve ser feito.

O segundo estágio do conceito de ocupação, e conseqüentemente do conceito de circunvisão, é apresentado da seguinte maneira: quando o Dasein, em suas ocupações ordinárias lida com um determinado utensílio, e este perde a sua serventia, há uma suspensão da circunvisão e da ocupação no sentido anteriormente mencionado.

O martelo quando quebra e não serve para martelar, o telefone quando não funciona e o lápis quando a ponta quebra e não serve mais para escrever são exemplos típicos da quebra da estrutura de movimentação habitual do Dasein, logo, da ocupação cotidiana que o Dasein estabelece com os utensílios.

O Dasein, quando não pode servir-se de determinado ente, quando, ao usar um utensílio esse perde sua serventia demonstra uma ruptura na rede das utilidades. A circunvisão no trato para com a obra a ser feita é suspensa, assim como a ocupação em sentido forte.

Esse fato serve para Heidegger apresentar a estrutura do conceito de ocupação em seu segundo estágio, que se pode interpretar como a ocupação em sentido fraco. O caráter de utilidade do utensílio nesse nível foi rompido, servindo para demonstrar no utensílio seu ser-aí. O martelo quebrado não serve mais para martelar, como a caneta que deixou de escrever por falta de tinta, são exemplos do utensílio tornado estorvo.

O que Heidegger quer mostrar nessa deficiência é a remissão que se torna explícita. A circunvisão, assim como o conceito de ocupação, é descrito em seu segundo nível, pois como se viu no primeiro, o utensílio é empregado para algo a se fazer. Agora, na quebra do utensílio que se torna estorvo, o Dasein passa a se relacionar com o utensílio de outra maneira que pode ser denominada de ocupação em sentido fraco: “Ser-no-mundo, segundo a interpretação que temos feito, quer dizer: absorver-se atemática e circunspectivamente nas remissões constitutivas do estar à mão do todo de utensílios. A ocupação é, em cada caso, como é, sobre a base de uma familiaridade com o mundo” (HEIDEGGER, 2001, p.76)⁵⁴.

A citação é explícita, já que apresenta o Dasein absorvido nas ocupações cotidianas, com o mundo da produção. Aqui temos a possibilidade de atestar na ocupação em sentido forte, algo que não se mostra e que só se mostrará quando o utensílio se torna estorvo.

O que é esse algo que não se mostra quando a ocupação funciona sem quebra ou mau funcionamento dos utensílios? O conceito de remissão (*Verweisung*). A remissão acontece na ocupação do Dasein com o utensílio. O caso pode ser o martelo, o lápis, a chave de fenda, e o objetivo específico a que esse caso particular se destina. Toda remissão é, então, definida como uma relação, mas nem toda relação é uma remissão. Como entender isso?

O martelo e o martelar, o lápis e o escrever só são possíveis como remissões, se os utensílios martelo e lápis perdem a sua função. Objetivamente no uso da ocupação, o martelo não tem o caráter de mostrar que constitui a remissão. A relação entre martelo e martelar, lápis e escrever está presente, porém, não tematizada.

⁵⁴ In-der-Welt-sein besagt nach der bisherigen Interpretation: das unthematische, umsichtige Aufgehen in den für die Zuhandenheit des Zeugganzes konstitutiven Verweisungen. Das Besorgen ist je schon, wie es ist, auf dem Grunde einer Vertrautheit mit Welt.

Isso só é possível, no segundo nível da ocupação, pois, o Dasein ainda está na estrutura ocupação. O Dasein, entretanto, tematiza o ente que perdeu a serventia, e que agora se mostra como um ente isolado, pois a quebra da ocupação, em seu nível forte é aqui apresentada uma vez que o objetivo primeiro para o qual martelo e lápis são utilizados está suspenso.

Constata-se que a analítica existencial apresenta o pensar do Dasein sobre o utensílio em um momento posterior, pois no uso forte da ocupação, os utensílios não são tomados como utensílios específicos. Os entes com que o Dasein se ocupa se mostram como entes, que compõem a circunvisão do Dasein e que estão aí no mundo. Esses entes possuem determinada importância ontológica somente numa perspectiva secundária.

Essa estrutura da circunvisão do mundo circundante é essencial para a compreensão do conceito de ocupação em seus dois níveis. O Dasein só ocupa-se com entes que não são Dasein. A ocupação é erigida no trato com os utensílios que estão disponíveis.

O primeiro nível caracteriza a ocupação em sentido forte e não permite a remissão explícita. Para que a remissão possa ser discutida é necessário, o segundo estágio da ocupação, em que o utensílio perde a sua serventia. Nessa suspensão da obra a ser feita, o Dasein trata o utensílio em si mesmo, sua existência enquanto um ente no mundo, pois agora a remissão é explícita: o ente é tomado enquanto um algo para algo.

Agora passaremos para a discussão do conceito de preocupação, pois a produção de utensílios é feita para alguém. Esse alguém é o outro Dasein. Isso leva Heidegger à seguinte constatação: o Dasein vive enquanto ser-no-mundo em um espaço onde há outros. O Dasein compartilha o mundo com o outro e para especificar como acontece tal relação temos em *Ser e tempo* o conceito de preocupação. Apresentaremos tal conceito na próxima seção.

4.1.2 - O cuidado na cotidianidade: preocupação

O ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2001, p.113) preparou em certa medida, a resposta ao “Quem” (*Wer*) do Dasein na cotidianidade (*Alltäglichkeit*). Heidegger começa essa parte de *Ser e tempo*, perguntando pelo quem do

Dasein na cotidianidade para responder de um modo que remeta à explanação do cuidado enquanto preocupação. A resposta foi parcialmente dada, quando Heidegger na explicação do ser-no-mundo, parte do mundo circundante, que se caracteriza basicamente a partir de atividades prático-produtivas.

Na seção anterior, em que apresentamos o conceito de ocupação, o Dasein lida com utensílios que vêm à mão. Sua compreensão começa na relação com entes que não são Dasein. Essa interpretação não considerou o Dasein enquanto coexistência (*Mitdasein*) e ser-com (*Mitsein*) o outro Dasein.

Essa parte do trabalho considera como se dá esse modo de ser específico de um Dasein para com outro Dasein, o que Heidegger denomina de preocupação (*Fürsorge*).

No texto “*Conceitos fundamentais da filosofia Aristotélica*”, temos a influência histórica que Heidegger utilizou para forjar o conceito de ser-com-outro (*Miteinandersein*) e, conseqüentemente o conceito de preocupação. Aristóteles é tomado em consideração, pois segundo Heidegger foi ele quem primeiro estabeleceu na sua obra “*Política*” como o Dasein vive com outro Dasein (HEIDEGGER, 2002; GROSS, 2005). Assim, além da tematização do conceito de preocupação segundo *Ser e tempo*, apresentaremos e discutiremos algumas passagens do texto “*Conceitos fundamentais da filosofia Aristotélica*”.

4.1.2.1 – As relações entre o Dasein e o outro no contexto da cidade-estado (πόλις): a preocupação antecipativo-liberadora e a preocupação substitutivo- dominante

O Dasein imerso em seu mundo lida com utensílios. Assim temos especificada a ocupação. Esses entes, que não são Dasein remetem para alguém. O barco é feito para alguém. A casa é feita para que o Dasein habite, assim como o trabalho escrito é feito para ser avaliado por outro Dasein (HEIDEGGER, 2001, p.117-118).

Os utensílios são para o outro Dasein, que não faz parte do meu, do teu e do nosso conjunto de relações intersubjetivas. Os utensílios ao produzirem

outros utensílios indicam que a produção remete para um fim. Esse fim é realizado plenamente quando o Dasein de fato usa o utensílio produzido.

Eu, tu e nós como Dasein usamos utensílios que os outros produzem. O Dasein depara-se com utensílios no mundo –casas, carros e barcos –que indicam que outros os habitam, os dirigem e os navegam. Heidegger parte da análise da ocupação com entes que não são Dasein para retornar ao Dasein. Heidegger mostra que o utensílio que possui uma serventia é construído, visando alguma utilidade que é usufruída por um Dasein específico.

A ocupação se justifica plenamente quando o utensílio produzido pelo Dasein é utilizado pelo outro Dasein. Essa utilização dos utensílios produzidos remete para a constatação de que o Dasein não está sozinho no mundo. O Dasein compreende que compartilha o mundo com outro Dasein, e desse modo, é caracterizado como ser-com-outro (*Mitsein*).

Com esse conceito, *Ser e Tempo* apresenta as análises que respondem à pergunta sobre o *quem* (*Wer*) do Dasein na cotidianidade. Na cotidianidade é que os outros aparecem. A apresentação do conceito de cuidado na cotidianidade em ocupação e preocupação é assim, completada.

O Dasein na cotidianidade mesmo que esteja sozinho não é compreendido isoladamente, como um ser completamente separado dos outros. Sua compreensão começa a partir da ocupação com utensílios e a seguir com a preocupação para com os outros. Nessa passagem do texto, perguntamos: de onde Heidegger extraiu o conceito de ser-com? Qual foi a influência histórica que serviu de ponto de apoio para o filósofo desenvolver um conceito tão importante em *Ser e tempo*? Podemos argumentar que a principal influência para Heidegger elaborar o conceito de ser-com foi Aristóteles.

Afirmamos isso com amparo dos artigos de Franco Volpi (1984; 1989; 1996; 1999; 2000; 2007) sobre o assunto. No capítulo 2 do texto “*Conceitos fundamentais da filosofia Aristotélica*” (=GaP) precisamente no parágrafo 9, o Dasein do homem é definido como ser-com-outro (*Miteinandersein*). Heidegger retira essa definição da análise do segundo capítulo do livro 1 da *Política*.

Na cidade-estado (*πόλις*) reside uma possibilidade do ser (*Seinsmöglichkeit*) da vida humana que é natureza (*Φύσις*) (HEIDEGGER, 2002, p.45). Não entraremos na discussão do conceito de natureza (*Φύσις*),

pois Heidegger reserva vários textos sobre esse conceito.⁵⁵ O que nos interessa é a importância que ele reserva ao conceito de cidade-estado (*πόλις*), uma vez que no ser-na-cidade-estado (*Seins-in-der-πόλις*) Aristóteles vê a vida própria do homem (*eigentliche Leben des Menschen*) (HEIDEGGER, 2002, p.46).

O ser-na-cidade-estado, só é possível, porque, o homem é um ser vivo que possui a fala (*λόγον ἔχειν*). Heidegger não concorda com a interpretação tradicional que traduz (*λόγος*) por razão. No parágrafo 6 dos GaP – *Clarificação provisória λόγος* – Heidegger afirma que (*λόγος*) é o falar (*Sprechen*) e igualmente para os Gregos o falado (*Gesprochene*). O *λόγος* se constitui como falar na função fundamental do (*αποφαίνεσται*) (mostrar; revelar) ou (*δηλοῦν*) (tornar visível; tornar manifesto; tornar claro) (HEIDEGGER, 1992, p.594; 2002, p.19;).

Heidegger diferencia o *λόγος do homem da φωνή* (som dos animais) para afirmar que o *λόγος* é a determinação fundamental do ser do homem. O homem caracterizado através do (*ζῶον λόγον ἔχον*) ser vivo que possui linguagem (HEIDEGGER, 2002, p.43) não se restringe apenas a uma determinação dada pelos filósofos Gregos, ou seja, ela não tem um sentido apenas filosófico, mas representa a vida concreta do homem Grego: uma vida que, enquanto vive, tem linguagem (HEIDEGGER, 2002, p.18).

Essa exposição do homem como ser falante possibilita a caracterização do homem como ser-com-outro (*Miteinandersein*), o que em Grego corresponde ao conceito de (*κοινωνία*) (sociedade, comunidade) (HEIDEGGER, 2002, p.46). A passagem da *Política* na qual Heidegger se sustenta para tais afirmações é a seguinte:

Como costumamos dizer, a natureza nada faz sem propósito, e **o homem é o único entre os animais que tem o dom da fala**. Na verdade, a simples voz pode indicar a dor e o prazer, e os outros animais a possuem (sua natureza foi desenvolvida somente até o ponto de ter sensações do que é doloroso ou agradável e externá-las entre si), **mas a fala tem a finalidade de indicar o conveniente e o nocivo**, e, portanto também o justo e o injusto; a característica específica do homem em comparação com os outros animais é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e de outras qualidades morais, e é a comunidade de seres com tal

⁵⁵ Sobre o conceito de *Φύσις*: *Sobre a essência e o conceito de Φύσις*. In: *Marcas do caminho* (2008b) e *Heráclito* (1998).

sentimento que constitui a família e a cidade (Sem grifo no original) (*Política*, 1253^a 9-ss).

A determinação do Dasein como dotado de fala (*λόγον ἔχειν*) torna visível um caráter fundamental do Dasein, ou seja, o ser-com-outro no sentido de falar-com-o-ser-do-outro (*Miteinanderprechendseins*) nos modos da comunicação (*Mitteilung*), refutação (*Widerlegung*) e explicação (*Auseinandersetzung*) (HEIDEGGER, 2002, p.47).

Pela análise da cidade-estado (*πόλις*), como o lugar de realização por excelência da razão (*λόγος*), podemos argumentar que Heidegger pensa o conceito de ser-com-outro (*Miteinandersein*), já que a cidade-estado (*πόλις*) é o lugar, onde o ser humano se agrupa para assegurar a sua vida e a vida dos outros. A cidade-estado (*πόλις*) tem precedência sobre o indivíduo, pois a sua razão de ser, se estrutura pelo fato de que cada ser humano que vive isolado, não é auto-suficiente, logo, ele precisa da cidade-estado (*πόλις*).

Heidegger afirma: vivendo na (*πόλις*) o homem realiza sua vida própria (HEIDEGGER, 2002, p.46). Ser na (*πόλις*) remete ao ser-com-outro, pois toda (*πόλις*) é uma espécie de comunidade (*κοινωνία*) (*Política*, 1252^a). Esse conceito aparece em *Ser e tempo*, a partir dos conceitos de ser-com (*Mitsein*) e coexistência (*Mitdasein*). Esses conceitos, por sua vez, são os possibilitadores do conceito de preocupação (*Fürsorge*).

Heidegger, ao subscrever a tese do homem como o ser que fala, se torna solícito a outra tese oriunda de Aristóteles: o homem naturalmente é um ser social, uma vez que falar é falar com o ser do outro. Eu não consigo realizar plenamente a razão (*λόγος*), se não me comunico com alguém. A comunicação, por excelência se dá na (*πόλις*), lugar do debate e da disputa de opiniões (*δοξα*).

Desse modo, notamos na sequência dos *Conceitos fundamentais da filosofia Aristotélica*, uma preocupação constante em Heidegger para destacar como o (*λόγος*) se realiza plenamente, como se dão os diferentes tipos de discurso e como a *Retórica* desempenha um papel fundamental na compreensão da cotidianidade do Dasein.

Para a presente parte do trabalho que procura tratar das origens do conceito de preocupação e dos conceitos que o possibilitam, essa passagem

da *Política* de Aristóteles nos interessa também: “Estas considerações deixam claro que a cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal social” (*Política*, 1253a).

Retornamos à análise do conceito de preocupação, tal como aparece em *Ser e tempo*. A determinação do Dasein como ocupação com os utensílios e preocupação com os outros qualifica o cuidado na cotidianidade. Nesse caso, não se coloca um cuidado privilegiado que faz o Dasein retirar-se das atividades cotidianas. O cuidado nessa acepção está intimamente relacionado com a obra a se fazer, com o outro que se ama ou odeia. A tematização sobre os outros não começa sobre um retorno do sujeito sobre si mesmo para dessa autocompreensão de si constatar-se que os outros existem.

Heidegger rejeita o modo solipsista da auto-referência do ego sobre si mesmo, ou de uma suposta coisa pensante que, em primeiro lugar justifica a si mesmo como existente para depois confirmar a existência do mundo e dos outros. A inversão é evidente: os outros comparecem a partir da demanda da ocupação, ou seja, dos utensílios que devem ser feitos ou consertados, e que servem para o outro. A atenção para com o outro se especifica em vários tipos como amar, cuidar, comerciar, competir, guerrear, odiar, rir, chorar, respeitar, temer. Como afirma Heidegger:

Os outros não comparecem em uma apreensão de si mesmos que iniciaria por distinguir o próprio sujeito, imediatamente presente, dos outros sujeitos, também presentes, quer dizer, eles não comparecem em primeiro lugar numa reflexão sobre si mesmos que possibilitaria estabelecer o termo de comparação de uma diferença. Os outros comparecem através do *mundo* em que o Dasein circunspectivamente ocupado se move de acordo com sua essência. Frente à “explicações” teoreticamente elucubradas que facilmente nos impõem para dar conta do Dasein dos outros, será necessário ater-se firmemente ao dado fenomênico já mostrado de seu comparecer no *mundo circundante*”. (HEIDEGGER, 2001, p.119)⁵⁶.

⁵⁶ Die Anderen begegnen nicht im vorgängig unterscheidenden Erfassung des zunächst vorhandenen eigenen Subjektes von den übrigen auch vorkommenden Subjekten, nicht in einem primären Hinsehen auf sich selbst, darin erst das Wogegen eines Unterschieds festgelegt wird. Sie begegnen aus der Welt her, in der das besorgend-umsichtige Dasein sich wesenhaft aufhält. Gegenüber den sich leicht eindringenden theoretisch erdachten >>Erklärungen<< des Vorhandenseins Anderer muß an dem aufgezeigten phänomenalen Tatbestand ihres umweltlichen Begegnens festgehalten werden.

O Dasein na maioria dos casos compreende-se, a partir das ocupações que realiza. O trato com o mundo do *a-se-fazer* apresenta a primeira compreensão que o Dasein tem de si mesmo. Esse estar absorvido pela ocupação é na maioria das vezes o fato comum da cotidianidade, seu modo de realização.

O Dasein geralmente está num jogo de ocupações usando os utensílios de uma maneira particular. É a partir dessa situação que os outros aparecem. A constatação de que no mundo há outro ao Dasein é a possibilidade para considerar-se o Dasein como ser-com (*Mitsein*). Mesmo na solidão e no isolamento e, ao contrário, quando está rodeado por outros, o Dasein confirma essa estrutura existencial básica.

Estar entre os demais que também têm o caráter de Dasein implica convivência com a coexistência (*Mitdasein*) dos outros. A coexistência pressupõe o encontro com o outro. E mesmo nos modos deficitários de coexistência, o Dasein continua existindo com outro Dasein. O conceito de coexistência remete para o Dasein do outro e com esse conceito Heidegger apresenta a diferença específica da preocupação (*Fürsorge*) com a ocupação (*Besorge*).

O conceito de preocupação (*Fürsorge*) responde a relação, que o Dasein estabelece com outro Dasein, a partir da coexistência. Não é possível ocupar-se com outro Dasein, pois ele não é um utensílio (*Zeug*). O ser-com (*Mitsein*), assim como a coexistência (*Mitdasein*), possibilita o desentranhamento ontológico da preocupação. A preocupação é fundada no ser-com e na coexistência (HEIDEGGER, 2001, p.121). Resta saber, a partir de agora, como acontece a preocupação no cotidiano. No cotidiano, o Dasein atualiza diversos modos de preocupação, que são especificações dessa preocupação originária. Na indiferença com o outro, no amar, no odiar, no guerrear, no matar, no invejar, no ajudar dá-se vários modos de preocupação.

A indiferença, por exemplo, pode ser banal no cotidiano, pois o Dasein é coagido pelo movimento do impessoal, e não deve ser entendida como o tratamento que o Dasein estabelece com as coisas. O outro Dasein nunca pode ser tratado como mera coisa, que faz parte da ocupação. Mesmo na indiferença total, de um Dasein perante outro, o modo de ser que marca a

preocupação, não pode ser equivalente ao da ocupação: não há igualdade entre o modo de ser do Dasein e o modo de ser do utensílio.

Heidegger não pode, para fins da análise ontológico-existencial, descrever as inúmeras peculiaridades que a preocupação pode assumir no cotidiano. O empreendimento atingiria a proposta fenomenológico-transcendental que percorre a obra. Portanto, *Ser e Tempo* apresenta dois modos fundamentais da preocupação: a preocupação substitutivo dominante e a preocupação antecipativo liberadora (HEIDEGGER, 2001, p.122).

A preocupação substitutivo dominante pode tirar o cuidado do outro. O Dasein toma o lugar do outro e o substitui. O outro é lançado do seu sítio, e assim, pode tornar-se dependente e dominado. Heidegger não fornece um detalhamento maior de como esse tipo de preocupação pode acontecer de fato na cotidianidade, uma vez que, tirar o cuidado do outro pode remeter onticamente a tirar o emprego, o dinheiro, a mulher, os bens e até a vida do outro.

A preocupação substitutivo dominante atua em vários campos do cuidado na cotidianidade, pois, ao tirar o cuidado do outro, o Dasein pode também minar a ocupação com os utensílios, modificando a relação que o Dasein estabelece com os entes que não são Dasein. Este tipo de preocupação também pode desfundar o projeto (*Entwurf*) estabelecido pelo outro, pois, o Dasein não considera o Dasein como outro igual a si mesmo.

Essa preocupação pode ser tomada como uma preparação para a consideração do ser do Dasein como sem fundamento/abismo (*Abgrund*), já que, ele também possui um modo de realização que abala a existencialidade do outro Dasein.

A existencialidade como indicação do ser-no-mundo e uma das partes do cuidado pode ser atacada por esse tipo de cuidado antecipativo dominante. O ser do Dasein se mostra como um ser que ao existir seu ser está em jogo. Nada garante *a priori*, o sucesso existencial enquanto permanência do Dasein no ser-no-mundo, a tarefa da existência, o desenvolvimento das possibilidades do Dasein, enfim, do jogo jogado pelo Dasein.

O ser-no-mundo como liberdade para o fundamento não garante que a empreitada de fundamentação do ser do Dasein esteja imune do malogro, pois, a transcendência é determinada de nulidade (*Nichtigkeit*), finitude (*Endlichkeit*),

abandono ao ente (*Preisgegebenheit*) e inconsistência (*Haltlosigkeit*) (HEIDEGGER, 2008a pp. 325-368). Com isso, o cuidado preocupado no seu momento substitutivo dominante até acentua os momentos de desfundamentação, do caráter de não (*der Nicht-charakter*) específico da transcendência. A própria transcendência não é nenhuma estrutura inofensiva (HEIDEGGER, 2008a, p.344), pois o *Dasein* está lançado no mundo para fundamentar a sua existência sem qualquer garantia de que o outro *Dasein* ajude em tal fundamentação.

Os vários modos deficitários da preocupação substitutivo-dominante dominam amplamente a coexistência entre o *Dasein* e o outro. O *Dasein*, ao realizar esse tipo de preocupação, pretende única e exclusivamente sobrepujar o outro.

Os tipos de dependência e dominação podem ser vários e para os fins da analítica existencial são apresentados sob uma maneira que possam estar por base de uma série de derivados ônticos. A dependência e a dominação podem ocorrer, de modo que o *Dasein* dominado não se dê conta disso. Como na cotidianidade quem geralmente define o modo de ser do *Dasein* com o outro é o impessoal, o outro pode ser visto apenas como alguém que se pode subjugar e dominar. Heidegger descreve esse modo de realização da preocupação substitutivo-dominante do seguinte modo: “Esta preocupação substitutiva e aliviadora do “cuidado”, determina amplamente o conviver, e afeta em geral a ocupação com o utensílio”. (HEIDEGGER, 2001, p. 122)⁵⁷.

O segundo tipo da preocupação exposta em *Ser e tempo* pode ser interpretada como a preocupação com perspectiva ética (LOPARIC, 1999, 2004; HODGES, 1998; OLAFSON, 1998; PHILIPSE, 1999; TUGENDHAT, 2001), pois, o cuidado com o outro na cotidianidade acontece de modo que o outro não é menosprezado ou tratado com indiferença. Nessa preocupação, em que o *Dasein* não procura substituir o outro, não lhe retira o cuidado, mas o devolve como tal, tem-se a preocupação em sentido próprio/autêntico na cotidianidade.⁵⁸

⁵⁷ Diese einspringende, die >>Sorge<< abnehmende Fürsorge bestimmt das Miteinandersein in weitem Umfang, und sie betrifft zumeist das Besorgen des Zuhandenen.

⁵⁸ A preocupação antecipativo liberadora não deve ser relacionada ao *Dasein* angustiado com o seu ser e estar em débito originário, pois esse tipo de modificação do cuidado também é própria/autêntica. Com o cuidado próprio, o *Dasein* é retirado de qualquer relação de

O que ressaltamos é que esse tipo de preocupação do *Dasein* para com o outro pode ser tomada como genuína (*echt*) e esse termo pode ser usado para diferenciar a preocupação própria/autêntica da preocupação imprópria/inautêntica na cotidianidade.

Na preocupação antecipativo-liberadora que faz parte do cuidado na cotidianidade, o cuidado é impróprio, mas a preocupação é própria, já que o outro é respeitado, ou seja, visto como outro e diferente do *Dasein*. A genuinidade evocada por esse tipo de preocupação se elucida somente se referida ao relacionamento com o outro *Dasein* e não ao *Dasein* consigo mesmo.

Na preocupação cotidiana, o *Dasein*, no encontro com outros, se move muitas vezes com reserva e desconfiança (HEIDEGGER, 2001, p.122). As muitas possibilidades de uso dos utensílios podem ocasionar até competição na convivência entre os vários existentes humanos. A frequência com que o fenômeno ocorre na sociedade moderna atestaria, onticamente, o que *Ser e tempo* descreve de maneira ontológica, uma vez que a preocupação substitutivo dominante é uma possibilidade extrema da preocupação existencial (HEIDEGGER, 2001, p.122).

Por outro lado, a preocupação antecipativo-liberadora procura encontrar no outro não um possível competidor, mas outro que possibilite a solidariedade comum para a realização de um objetivo qualquer. Essa preocupação pode ser tomada como útil e é própria/autêntica, pois o outro é deixado em liberdade para que seja ele mesmo (HEIDEGGER, 2001, p.122).

Ser e Tempo também distingue o modo como o *Dasein* lida com o utensílio e como se encontra com os outros. A circunvisão é própria da atitude para com os entes que não são *Dasein*, ao passo que, a preocupação é regida pelo respeito (*Rücksicht*) e pela indulgência (*Nachsicht*) que tem, em seus opostos, – falta de respeito e indiferença – as maneiras deficientes (HEIDEGGER, 2001, p.123).

O que essa parte do presente capítulo procurou apresentar foi o cuidado na cotidianidade. Ressaltamos, que o cuidado enquanto preocupação foi

intersubjetividade. Não há o outro no cuidado próprio. O trabalho distingue cuidado próprio e preocupação própria.

pensado, a partir das análises feitas por Heidegger da obra Aristotélica, principalmente sobre os textos *Política* e *Ética Nicomaquéia*.

O texto *Conceitos fundamentais da filosofia Aristotélica*, serve como justificativa e substrato histórico, para aquilo que é desenvolvido em *Ser e Tempo*. Esse texto é desenvolvido paralelamente às interpretações que Heidegger faz de Aristóteles, e que envolvem outros textos que não foram apresentados nessa parte.

O que procuramos expor com o cuidado na cotidianidade: Heidegger estabelece sua homologia conceitual, o seu paralelismo com os conceitos de Aristóteles. O que ressaltamos: o *ser-na-pólis* possibilita o *ser-com-outro*, que por sua vez é condição para se desenvolver o conceito de preocupação. A ocupação por seu turno é remetida diretamente ao conceito de *τέχνη* (*arte/técnica*) (HEIDEGGER, 2002, pp.67-73).

A respeito da apresentação do cuidado na cotidianidade, enquanto ocupação (*Besorge*) e preocupação (*Fürsorge*) pode-se argumentar o seguinte: Heidegger diferencia o cuidado na cotidianidade do cuidado autêntico/próprio colocado no parágrafo 41 de *Ser e Tempo* que é especificado afetivamente pela angústia.

O cuidado próprio/autêntico do parágrafo 41 de *Ser e tempo* é diferente do cuidado na cotidianidade. Porém, há na cotidianidade uma ocupação e uma preocupação próprias/autênticas, ou seja, servem e são válidas, já que o *Dasein* na *ocupação* de seus afazeres contribui para que o outro *Dasein* também habite o mundo; e na *preocupação* antecipativo-liberadora, o *Dasein* possibilita ao outro assumir possibilidades livres.

No próximo tópico, apresentaremos o cuidado enquanto abertura que se divide nos conceitos de compreensão, tonalidade/disposição afetiva e discurso. A compreensão é um existencial fundamental para a determinação do aí do *Dasein*. Veremos que o *Dasein* enquanto é aí existe no modo da compreensão. Tal compreensão remete a compreensão de si mesmo, a compreensão do outro e a compreensão do mundo.

A tonalidade/disposição afetiva é um existencial que remete o *Dasein* para os sentimentos, os estados de ânimo, que classicamente foram analisados por Aristóteles em sua obra *Retórica*. Iremos expor brevemente,

como Heidegger procura estabelecer tais relações com Aristóteles, destacando também como a disposição/tonalidade afetiva se relaciona com o cuidado.

O discurso é igualmente originário à compreensão e a disposição/tonalidade afetiva. O discurso constitui a tríade de conceitos que determinam o cuidado enquanto abertura. Apresentaremos na parte relativa a esse existencial o modo como o discurso se exterioriza, o que na analítica existencial conduz a outro fenômeno: a linguagem (*Sprache*). A linguagem é o pronunciamento do discurso. O discurso ao se pronunciar é discurso com significado e sentido remetido ao mundo das ocupações cotidianas.

4.2 – O cuidado na primeira seção de *Ser e tempo* em sua terceira exposição: a abertura

Nesta parte do trabalho apresentaremos o conceito de cuidado em *Ser e tempo*, em sua terceira exposição composta dos conceitos de disposição/tonalidade afetiva (*Befindlichkeit*), compreensão (*Verstehen*) e discurso (*Rede*). Essa acepção do conceito de cuidado, por sua vez, está ligada ao fenômeno da abertura (*Erschlossenheit*) que é o modo fundamental em que o Dasein é seu aí (HEIDEGGER, 2001, p.220).

A abertura é um conceito central da primeira seção de *Ser e tempo*, pois, abrange a totalidade da estrutura ontológica que se explicitou no fenômeno do cuidado. Por outro lado, o cuidado resguarda em si a abertura, e desse modo, os dois conceitos se copertencem na cadeia significativa da obra (HEIDEGGER, 2001, p.220-221).

A totalidade da estrutura ontológica do Dasein é buscada na diversidade dos existenciais que se apresentaram e que foram analisados até o sexto capítulo de *Ser e tempo*. Essa totalidade não expressa, como afirma Heidegger (2001, p.181-191) um mero ajuntamento dos diversos existenciais, como se fosse algo que servisse para finalizar a primeira seção de *Ser e tempo*, a partir do cuidado como uma espécie de um conceito convergente para onde se dirigiriam todos os outros conceitos.

A totalidade que o cuidado representa em *Ser e tempo*, não significa a soma dos diferentes existenciais, ao contrário, ele reúne os diversos existenciais, em um todo coerente, realizando o papel de ligação. Nesse trabalho, não entraremos em detalhe sobre a discussão que há na literatura secundária (ØVERENG TET, 2000; PAISANA, 1994; SHERER, 1982; STAPLETON, 1988) sobre essa relação existente entre o todo e a parte, que tem relação com o cuidado, pois, o cuidado pode significar o todo que reúne as diferentes partes que se juntam e completam esse todo. A questão do “*todo e da parte*” remete por sua vez, a Husserl e as suas “*Investigações lógicas*”, o que não é tratado no presente trabalho.

O Dasein enquanto ser-no-mundo está fundado na abertura, sendo que o próprio conceito de mundo é possibilitado pela abertura tomada nesse sentido ontológico existencial (HEIDEGGER, 2001, p.209).

Heidegger, com a proposição de um novo conceito de verdade, a partir do conceito de abertura realiza a destruição do conceito tradicional de verdade e seus pressupostos ontológicos (HEIDEGGER, 2001, p.213-220). Esse tema é um dos temas mais debatidos da literatura secundária. O tema da destruição da verdade será apresentado em linhas gerais, com o objetivo explícito de aclarar o problema e, a partir disso, arrolar as partes em que se refere ao conceito de cuidado.

Heidegger afirma que a própria Filosofia se determina como uma investigação acerca da verdade (HEIDEGGER, 2001, p.213). Heidegger introduz seu conceito de verdade enquanto abertura que, segundo Stein (1993) marca um novo paradigma na Filosofia, uma vez que, essa concepção da verdade enquanto abertura, além de criticar, as concepções tradicionais da verdade retira da subjetividade o lugar privilegiado em que a verdade, segundo a concepção da filosofia moderna⁵⁹ se fundamenta (STEIN, 1993,p.82).

A investigação sobre a verdade, não deve ser conduzida exclusivamente como uma teoria do conhecimento, e tampouco, deve ser restringida ao âmbito das discussões sobre um juízo verdadeiro ou falso (HEIDEGGER, 2001, p.213). A partir dessas considerações canônicas, que

⁵⁹ Descartes, Kant e Hegel.

reafirmam Aristóteles como um dos fundadores da concepção de verdade, Heidegger argumenta que a verdade deve estabelecer um nexos fundamental com o conceito de ser. O fenômeno da verdade e a questão da verdade conduzem ao problema ontológico, e isso, segundo Heidegger foi marcante no próprio surgimento da Filosofia.

Para Heidegger, os Gregos determinam os rumos que o conceito de verdade e conseqüentemente, o conceito de ser assumem na história da Filosofia (ZARADER, 1998). Podemos afirmar, que a analítica existencial de *Ser e tempo* procura questionar esse nexos estabelecido entre verdade e ontologia, a partir de um novo conceito de verdade enquanto abertura. Essa proposta de *Ser e tempo* não é nova, pois os interesses de Heidegger sobre Aristóteles remetem à necessidade de se repensar a ontologia e a lógica e o nexos estabelecido entre ambas (HEIDEGGER, 1976, p. 128-195; 1989, p. 1-5;).

Esse novo conceito de verdade tem a incumbência de colocar a primazia da verdade, não mais na proposição, ou na concordância entre o juízo e seu objeto. Heidegger com o seu novo conceito de verdade afirma que esses são lugares derivados da verdade (HEIDEGGER, 2001, pp. 225-226). Assim, temos um primeiro deslocamento operado pela destruição do conceito tradicional de verdade: o que na tradição era primeiro e essencial passa a ser secundário e derivado, dependente da nova concepção de verdade enquanto abertura.

A verdade, ao ser tematizada na analítica do Dasein parte do conceito tradicional de verdade, que pode ser afirmado como a adequação de uma proposição ou juízo ao seu respectivo estado de coisas correspondente no mundo. A partir da crítica e destruição, desses fundamentos ontológicos torna-se visível o fenômeno originário da verdade enquanto abertura. Para Heidegger, a proposição, o juízo e o enunciado só são possíveis através da abertura.

A partir da obtenção desse novo conceito de verdade, a investigação evidencia que a questão sobre o modo de ser da verdade pertence necessariamente à questão sobre a essência da verdade. Temos aqui mais um deslocamento operado pela destruição metodológica Heideggeriana: depois da afirmação de que o tradicional é derivado, Heidegger realoca o essencial, na sua concepção de verdade, que a partir de então passa a desempenhar a função de verdade originária.

A questão do realocamento da verdade remete à essência da verdade, pois, em Heidegger temos essa pretensão de mudança da colocação do problema da verdade, a partir de um outro ponto: “Em vista disso, se segue o esclarecimento do sentido ontológico da afirmação de que “verdade se dá” e do modo em que necessariamente “se deve pressupor” que se dê a “verdade” (HEIDEGGER, 2001, p.214)⁶⁰.

A verdade concebida como abertura possui um nível de originalidade que possibilita a verdade enquanto adequação de um juízo ao seu objeto. Com esse deslocamento da concepção de verdade, ao conceito de abertura Heidegger privilegia o Dasein enquanto ser descobridor (*Entdeckend-sein*).

Ser descobridor é a qualificação primeira, para o novo lugar em que a verdade se põe, já que, ao referir-se ao Dasein enquanto ser-descobridor Heidegger privilegia o Dasein enquanto ponto de partida para que a verdade aconteça. Somente a partir do Dasein é que algo como a verdade é possível.

A verdade originária passa a ser, um modo de ser do Dasein:

Ser verdadeiro enquanto ser descobridor é um modo de ser do Dasein. O que possibilita esse descobrir em si mesmo deve ser necessariamente considerado “verdadeiro”, em um sentido ainda mais originário. *Os fundamentos ontológicos existenciais do próprio descobrir é que mostram o fenômeno mais originário da verdade*” (HEIDEGGER, 2001, p.220)⁶¹.

O segundo passo da crítica destrutiva ao conceito tradicional de verdade deve ser a exposição e discussão dos fundamentos ontológicos existenciais que possibilitam a verdade como um modo de ser do Dasein. Não basta, ao filósofo a simples afirmação de que a verdade, enquanto adequação do intelecto à coisa, ou do juízo a um determinado fenômeno, sejam relativas ao Dasein. É necessário, a partir da crítica ao conceito tradicional de verdade, apresentar por que essa concepção é insuficiente, e isso se responde a partir da elucidação daquilo que faz do Dasein o ser descobridor por excelência. Ser descobridor só é possível para o Dasein enquanto ser de cuidado.

⁶⁰ In eins damit geht die Aufklärung des ontologischen Sinnes der Rede, daß »es Wahrheit gibt«, und der Art der Notwendigkeit, mit der »wir voraussetzen müssen«, daß es Wahrheit »gibt«.

⁶¹ Wahrsein als entdeckend-sein ist eine Seinsweise des Daseins. Was dieses Entdecken selbst möglich macht, muß notwendig in einem noch ursprünglicheren Sinne »wahr« genannt werden. *Die existenzial-ontologischen Fundamente des Entdeckern selbst zeigen erst das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit.*

O cuidado tem importância central para a compreensão da abertura, já que, reúne todos os existenciais dos capítulos anteriores em uma estrutura formal que procura dar coerência e significação ao conceito de ser-no-mundo.

A compreensão é o existencial que explica a crítica ao conceito de verdade da tradição, como crítica hermenêutica, pois é na compreensão que se desenvolve o círculo hermenêutico. O Dasein compreende o mundo, pois é ser-no-mundo e ao compreender o mundo compreende a si mesmo, tal é a expressão básica do conceito de círculo hermenêutico da compreensão (STEIN, 1998).

O Dasein, enquanto abertura é constituído pela compreensão de ser. Esse é um existencial importante na nova concepção de verdade elaborada por Heidegger. A compreensão é relativa ao Dasein enquanto ser-no-mundo, que é objeto de detalhamento fenomenológico, a partir dos diversos existenciais descritos em *Ser e tempo* é fundado na abertura.

A abertura é o modo fundamental em que o Dasein é o seu aí (*Da*). Enquanto aí o Dasein é cuidado. O cuidado enquanto ser do Dasein pertence à abertura. A abertura é um dos determinantes do próprio aí do Dasein. Ao perder seu aí o Dasein perde a abertura. A abertura abarca o cuidado que possibilita todo o cuidar ôntico (HEIDEGGER, 2001, p.193).

Se o cuidado é o a priori de todo cuidar ôntico, e a abertura abarca o cuidado, ela também é um a priori. Por outro lado, só há abertura enquanto houver o Dasein que cuida de si, dos outros e se ocupa com os utensílios.

Assim, podemos compreender as seguintes proposições de Heidegger: “Há verdade somente enquanto o Dasein é. O ente só fica descoberto e ele só se abre enquanto o Dasein é. As leis de Newton, o princípio de contradição, toda a verdade em geral só é verdade enquanto o Dasein é” (HEIDEGGER, 2001, p.226) ⁶².

O Dasein enquanto cuidado justifica o próprio conceito de abertura, já que a abertura fica conjugada com o Dasein enquanto cuidado, na lida com as demandas do mundo. As leis de Newton não teriam sentido, se não existisse um único Dasein para compreendê-las, assim como os tratados de Aristóteles

⁶² *Wahrheit >>gibt es<< nur, sofern und solange Dasein ist. Seiendes ist nur dann entdeckt und nur solange erschlossen, als überhaupt Dasein ist. Die Gesetze Newtons, der Satz vom Widerspruch, jede Wahrheit überhaupt sind nur solange wahr, als Dasein ist.*

ou as sinfonias de Beethoven.

A abertura e compreensão de mundo que possibilitam tais obras do Dasein só têm sentido enquanto outro Dasein estiver aí (*Da*) para ter compreensão do seu sentido. Heidegger coloca a relação existente entre o cuidado e a abertura, pois ao executar tal deslocamento e crítica ao conceito tradicional de verdade realoca o conceito de verdade em situações teóricas, práticas e afetivas que envolvem o Dasein enquanto ser de cuidado. Sem Dasein a verdade na perspectiva fenomenológica de Heidegger não tem condições de ocorrer.

Defendemos nesse trabalho que o cuidado é um conceito complementar ao conceito de abertura, pois sem o Dasein, enquanto ser-descobridor, não há abertura. Por outro lado, podemos afirmar que o Dasein, enquanto cuidado é o lugar da verdade, onde ela ocorre. Se os outros entes existissem e o Dasein não existisse haveria verdade? Os entes não estariam no mundo? Segundo Heidegger, isso não é possível, pois não haveria compreensão, que é o conceito que desenvolve e qualifica a nova concepção da verdade segundo abertura. A compreensão só é possível no Dasein.

A abertura enquanto cuidado compreensivo para com o mundo é a primeira qualificação de Heidegger da verdade. Veremos na sequência dessa apresentação do cuidado enquanto abertura que o Dasein além da compreensão é discurso e disposição/tonalidade afetiva, que por sua vez, são relativos ao cuidado e o modificarão.

Procuramos explicar em linhas gerais, o conceito de abertura e de como é importante a sua relação com o cuidado. Essa parte do trabalho também tem um objetivo introdutório, uma vez que, a abertura é o existencial que abrange os existenciais de disposição afetiva, compreensão e discurso que serão expostos na sequência do trabalho.

Para concluirmos, podemos afirmar o seguinte: a abertura é um existencial central para o entendimento do ser-no-mundo e de como o Dasein, enquanto cuidado, não existe sem abertura. A abertura só é possível enquanto o Dasein é seu aí, enquanto ele é ser-no-mundo. Isso será negado, quando Heidegger apresenta a fenomenologia do ser-para-morte que nega a própria condição do ser-no-mundo. O cuidado está implicado na abertura e a abertura está implicada no cuidado. Os dois conceitos são co-originários, ou seja, um

possibilita o outro, e um conceito completa o outro. Sem cuidado não há abertura e sem abertura não há cuidado.

O conceito de verdade também está relacionado ao conceito de abertura, pois Heidegger, ao discutir o conceito tradicional de verdade no parágrafo 44 de *Ser e tempo*, o faz com vistas a destruí-lo fenomenologicamente, para apresentar a sua concepção de verdade enquanto abertura. O que faremos no segmento dessa parte do trabalho se constitui numa discussão mais detida sobre os três componentes da abertura.

4.2.1 – A abertura como compreensão

A compreensão (*Verstehen*) é o existencial que possibilita o próprio ser do Dasein enquanto existência, porque, a partir da compreensão, o Dasein sabe de si, se compreende enquanto cuidado de si mesmo (*Selbstsorge*), cuidado dos outros (*Fürsorge*) e dos utensílios (*Besorge*).

A compreensão proporciona ao Dasein saber o que está fazendo enquanto ser-no-mundo, e, assim, é relacionada com o conceito de projeto (*Entwurf*). Podemos afirmar que o conceito de compreensão nessa primeira acepção, não deve ser entendido como compreender alguma coisa externa ao Dasein, um objeto ou um utensílio. Heidegger recusa com o conceito de compreensão, a relação sujeito e objeto, afirmando que a compreensão incide sobre o ser do próprio Dasein enquanto existência.

A compreensão, nesse caso, tem caráter autoreferencial e remete ao próprio ser do Dasein, enquanto existência que precisa desenvolver um projeto. Tal projeto, é sua condição fática de cuidado enquanto ser-no-mundo. O projeto é o indicador daquilo que o Dasein faz com o seu próprio existir. O projeto pode ser especificado a partir de várias possibilidades existenciais.

Uma das qualificações do cuidado é a existencialidade como antecipar-se-a-si-mesmo (HEIDEGGER, 2001, p.192). O que a compreensão proporciona nessa acepção é o saber do Dasein a respeito de suas próprias possibilidades, daquilo que o Dasein atualiza enquanto possibilidade existencial antecipada e escolhida, a partir do leque de outras possibilidades que se apresentam no

momento da própria escolha. Porém, as outras possibilidades, em vista do caráter de ser próprio do Dasein, enquanto ser de escolha devem ser deixadas de lado. O Dasein para atualizar aquilo que ele próprio é deve escolher uma possibilidade.

Por outro lado, não podemos negar que há compreensão na relação do Dasein com o utensílio, já que, tal utensílio é na maioria das vezes algo para a fabricação de outro utensílio. Nesse caso, a compreensão deve acontecer, pois, o Dasein, por exemplo, não pode pintar uma casa com um martelo nem escrever com uma borracha. O contexto de referencialidade, em que cada utensílio tem a sua função é um contexto compreensivo, pois o Dasein deve saber a que se destina cada utensílio, qual a sua função própria e seu uso.

Retomemos a compreensão ligada ao projeto existencial do Dasein. A existencialidade como antecipação de si mesmo está ligada com o projeto, que se caracteriza por ser um projeto compreensivo, uma vez que, remete ao futuro, ao ter-que-ser que o Dasein enquanto existência é. O Dasein é caracterizado enquanto ser-no-mundo pelo cuidado como atualização de possibilidades. Essas possibilidades devem ser entendidas na perspectiva existencial e não na perspectiva lógica. A possibilidade e o projeto são atualizados, na medida em que, o Dasein existe enquanto cuidado compreensivo, já que sabe de si ao atualizar determinada possibilidade.

O Dasein do extremo ao outro de sua existência, logo, do nascimento à morte é constituído de possibilidades para atualizar. Essa atualização cria o próprio ser existencial do Dasein enquanto lançado no mundo, no como (*Wie*) da compreensão de si e dos outros. Heidegger retira qualquer fundamentação estática do ser do Dasein enquanto existencialidade. O projetar possibilidades e sua consequente atualização remetem a um fazer-se do próprio ser do Dasein, já que um número determinado de possibilidades são atualizadas e outras possibilidades são deixadas de lado.

A existência é desenvolvida na própria atualização de possibilidades. Ela tem um caráter dinâmico, pois, o Dasein deve atualizar possibilidades constantemente. Desse modo, podemos compreender uma passagem do parágrafo 43 em que Heidegger diz: “A substância do homem é a sua

existência” (HEIDEGGER, 2001, p. 212)⁶³. Temos nessa passagem, uma clara afirmação que confirma que a mobilidade fática da vida determina o próprio ser do existente humano e aí novamente entra a filosofia de Aristóteles, repensada por parte de Heidegger, já que, o mundo físico é o mundo em que ocorre o movimento, o repouso e a mudança, assim como o tempo.

Heidegger também critica o pensamento de Descartes que afirma que o homem é composto de duas substâncias: a coisa pensante (*res cogitans*) e a coisa extensa (*res extensa*). As duas definem a realidade do homem segundo a metafísica Cartesiana. Heidegger critica a substancialidade Cartesiana ao colocar o ser do Dasein desenvolvido na pura possibilidade, no dinamismo intrínseco da vida que marca que o Dasein deve constantemente escolher para realizar o seu próprio ser. Essa atualização de possibilidades, por seu turno marca que o Dasein é poder-ser (*Sein-können*).

O poder-ser significa a liberdade que o Dasein tem de atualizar possibilidades, escolhendo essa ou aquela. Heidegger afirma que a compreensão é o ser do poder-ser, logo, seu fundamento. O Dasein, ao escolher determina o seu ser, o que é evidenciado pela compreensão que abre ao Dasein a compreensão de si, ou seja, a compreensão do seu ser-no-mundo, ser-com-outros, ocupando-se das coisas e por fim a compreensão de si mesmo conduz à possibilidade do Dasein compreender o ente no seu todo.

O compreender é originário, pois ao existir enquanto aí, o Dasein é no modo da compreensão. O que proporciona e põe em aberto o existente humano no mundo é o compreender, já que pelo compreender o Dasein situa e atualiza seu aí enquanto ser-no-mundo. Por isso, a compreensão é o existencial principal que justifica e fundamenta o cuidado enquanto abertura. A abertura só é possível pela compreensão de mundo que é própria do Dasein.

Se o interpretamos como um existencial fundamental, com isso se mostra que o fenômeno é compreendido como um modo fundamental do ser do Dasein. Ao contrário, o “compreender” no sentido de um possível modo de conhecimento entre outros, diferente, por exemplo, do “explicar”, deverá ser interpretado, junto com esse, como um derivado existencial do compreender primário

⁶³ *die Substanz des Menschen ist die Existenz.*

que é co-constitutivo do ser do aí enquanto tal (sem grifo no original) (HEIDEGGER, 2001, p.143)⁶⁴.

O compreender figura em *Ser e tempo* como instância primeira, logo, sua posição hierárquica no modo como o Dasein descobre o mundo deve ser desenvolvida. Se a compreensão de si mesmo pode ser determinada como o primeiro aspecto do conceito de compreensão, um segundo aspecto do conceito de compreensão remete para a compreensão do ser em geral.

Gadamer (1978, pp.331-338) e Stein (1997; 1998) chamam de círculo hermenêutico da compreensão (*hermeneutish Zirkel*), pois o Dasein é o único ente que ao compreender a si mesmo compreende ser. Por isso, o Dasein torna-se o ente privilegiado e ponto de partida da analítica existencial de *Ser e tempo*, pois o sentido ontológico do cuidado é dado por fim pela temporalidade que expressa a compreensão de ser finita. A compreensão de ser é determinada pelo aí do Dasein enquanto ser-no-mundo. Quando o Dasein morre cessa o aí enquanto abertura, logo, cessa a compreensão de ser.

O Dasein enquanto ser-no-mundo é no modo da compreensão que pode ou não ser elevada ao conceito. Destacamos dessa maneira, que a compreensão na perspectiva ontológico-existencial apresentada em *Ser e tempo* não deve ser tomada como simplesmente um tipo de compreensão teórica, mas, designa um existencial do Dasein e como tal estrutura o cuidado enquanto cuidado compreensivo para com o mundo.

Os diferentes modos de compreender só são possíveis pela compreensão como um existencial. Com isso, Heidegger reafirma a compreensão como compreensão originária, ou seja, compreensão do ser do Dasein e do ser em geral. Isso se qualifica do seguinte modo: compreensão do ser si mesmo do Dasein, compreensão do ser-no-mundo, do mundo circundante e do mundo compartilhado.

O Dasein, desse modo, compreende ser e o ser é compreendido pelo Dasein, que não é ser, mas, ente. O círculo hermenêutico da compreensão se

⁶⁴ Wenn wir dieses als fundamentales Existenzial interpretieren, dann zeigt sich damit an, daß dieses Phänomen als Grundmodus des *Seins* des Daseins begriffen wird. »Verstehen« dagegen im Sinne *einer* möglichen Erkenntnisart unter anderen, etwa unterschieden von »Erklären«, muß mit diesem als existenziales Derivat des primären, das Sein des Da überhaupt mitkonstituierenden Verstehens interpretiert werden.

coloca, pois, o ente ao compreender a si mesmo compreende ser. O ser por sua vez determina o ente como ente: “O questionado da questão a ser elaborada é o ser, o que determina o ente como ente, como o ente já é sempre compreendido, em qualquer discussão que seja. O ser dos entes não é em si mesmo outro ente” (HEIDEGGER, 2001, p.6) ⁶⁵. Temos assim, o círculo hermenêutico que se expressa na chamada diferença ontológica entre ser e ente. O círculo hermenêutico também se dá na relação entre os conceitos de compreensão e interpretação.

A compreensão possibilita a própria rede de relações que o Dasein enquanto ser-no-mundo desenvolve seu cuidado, porém, sua instanciação na prática cotidiana é efetuada pela interpretação.

Heidegger relaciona o compreender com a interpretação (*Auslegung*) (HEIDEGGER, 2001, p. 149). A interpretação desenvolve a compreensão em uma estrutura prévia já caracterizada pela compreensão. O círculo hermenêutico entre compreensão e interpretação se dá em vista desse movimento que acontece na interpretação em direção ao interpretado. O interpretado, por sua vez, já foi compreendido e possibilitado pela abertura. Esse fato não deve conduzir a um círculo vicioso, pois Heidegger não aprecia esse tipo de consideração sobre o círculo, já que deve-se entrar no círculo de um modo adequado. “O desenvolvimento do compreender é a interpretação (...). O que a circunspeção explicita em seu para-quê e precisamente em quanto tal, o explicitamente compreendido é o algo-enquanto-algo” (HEIDEGGER, 2001, p.148-149)⁶⁶.

Na interpretação, a compreensão se elabora em formas que remetem à atualização da própria compreensão. Na interpretação, a compreensão se apropria daquilo que ela própria compreendeu, o que significa uma instanciação em um grau mais concreto da própria compreensão, uma vez que ela, enquanto existencial expressa essa peculiaridade da abertura que marca o Dasein enquanto ser-no-mundo.

⁶⁵Das Gefragte der auszuarbeitenden Frage ist das Sein, das, was Seiendes als Seiendes bestimmt, das, woraufhin Seiendes, mag es wie immer erörtert werden, je schon verstanden ist. Das Sein des Seienden »ist« nicht selbst ein Seiendes.

⁶⁶ Die Ausbildung des Verstehens nennen wir Auslegung. (...) Das umsichtig auf sein Um-zu Auseinandergelegte als solches, das *ausdrücklich* Verstandene, hat die Struktur des *Etwas als Etwas*.

O Dasein enquanto aí (*Da*) é compreensão. A interpretação aplica e dirige esse caráter genérico do conceito de compreensão, pois, o Dasein ao interpretar realiza a compreensão. A compreensão é instanciada em níveis que podem ser teóricos ou práticos. Esses níveis objetivam a compreensão, pois toda a interpretação é interpretação de algo.

Heidegger, em *Ser e tempo* dá o exemplo desse desenvolvimento da compreensão na interpretação, a partir da análise do utensílio. A interpretação como desenvolvimento da compreensão expõe precisamente isso: o uso prático cotidiano. O Dasein usa o utensílio certo para a função específica, o para-algo a que se destina. Essa compreensão é interpretação e é prévia a qualquer atitude teórica:

O modo de lidar da circunvisão e interpretação com o utensílio, que o vê como mesa, porta, carro, ponte, não precisa necessariamente expor o que foi interpretado numa proposição determinante. Toda visão pré-predicativa do que está à mão já é em si mesma uma compreensão e interpretação (HEIDEGGER, 2001, p.149)⁶⁷.

Essa possibilidade de realização da interpretação como desenvolvimento da compreensão acontece em uma determinada totalidade conjuntural (*Bewandtnisganzheit*). A visão que se dá dos utensílios na totalidade conjuntural é evidente, pois esses utensílios são interpretados em seu para-algo pré-teoricamente. Teorizar sobre um utensílio específico e destacá-lo como cadeira, mesa ou garfo significa um passo a mais nessa interpretação originária que vê o utensílio e sabe a qual função ele se destina:

A simples visão das coisas imediatas, o lidar-com elas comporta de um modo originário a estrutura da interpretação que é precisamente uma apreensão de algo, por assim dizer, livre de “enquanto” demanda certa readaptação. O *nada-mais-que-ter-uma-coisa-diante-de-si* se dá no puro ficar olhando essa coisa *enquanto-não compreensão* (HEIDEGGER, 2001, p.149)⁶⁸.

⁶⁷ Der umsichtig-auslegende Umgang mit dem umweltlich Zuhandenen, der dieses *als* Tisch, Tür, Wagen, Brücke »sieht«, braucht das umsichtig Ausgelegte nicht notwendig auch schon in einer bestimmenden *Aussage* auseinander zu legen. Alles vorprädikative schlichte Sehen des Zuhandenen ist an ihm selbst schon verstehend-auslegend.

⁶⁸ Das schlichte Sehen der nächsten Dinge im Zutunhaben mit... trägt die Auslegungsstruktur so ursprünglich in sich, daß gerade ein gleichsam *als-freies* Erfassen von etwas einer gewissen Umstellung bedarf. Das Nur-noch-vor-sich-Haben von etwas liegt vor im reinen Anstarren *als Nicht-mehr-verstehen*.

O que Heidegger destaca: na totalidade conjuntural em que os utensílios se apresentam à visão prévia do Dasein não há teorização, não há realização de um pensamento proposicional que identifica os utensílios como utensílios específicos portadores de propriedades ou notas características como, por exemplo, a caneta ser de tinta azul, ser prateada e feita de determinado metal e não ser de tinta vermelha e feita de plástico.

Tais notas características que definem a caneta só são pensadas, segundo a explanação de Heidegger em momento posterior, em virtude do primeiro uso da caneta remeter para a totalidade conjuntural, em que a caneta se encontra, e que pode ser uma carta que escrevemos para alguém que gostamos. A visão prévia e pré-teórica que o Dasein estabelece com os utensílios sabe de antemão as funções específicas de cada um. Essa compreensão é interpretação da totalidade conjuntural sem teorização. A totalidade conjuntural por sua vez possibilita a compreensão de tudo o que é utensílio.

Podemos relacionar a totalidade conjuntural em que se dá a compreensão pré-teórica com o cuidado. A partir do que foi explicado sobre a compreensão pré-teórica do utensílio podemos relacionar a compreensão pré-teórica com o cuidado ocupado, uma vez que, tal especificação do cuidado também se reporta aos utensílios.

Heidegger (2001, p.69; 76) afirma que a utilidade/utensiliaridade vigora sem interrupção quando, o Dasein não teoriza sobre o que está fazendo, mas concentrado em primeiro lugar na obra a ser feita. Nesse aspecto, o Dasein na ocupação apenas usa os utensílios em vista de algo outro, que pode ser uma casa, um trabalho acadêmico, uma cadeira ou outro produto qualquer. Nessa perspectiva a compreensão pré-teórica e o cuidado ocupado estão em sintonia, se relacionam e se direcionam a algo em comum, pois ao fazer determinado trabalho o Dasein não teoriza sobre a natureza do utensílio que está utilizando, enquanto utensílio específico. A compreensão pré-teórica obedece ao mesmo critério: "O que primeiro nos ocupa é a obra a se fazer" (HEIDEGGER, 2001, p.69)⁶⁹.

⁶⁹ Das, wobei der alltägliche Umgang sich zunächst aufhält, sind auch nicht die Werkzeuge selbst, sondern das Werk.

A interpretação por sua vez se divide em três características principais: visão prévia (*Vorsicht*), ter prévio (*Vorhabe*), e concepção prévia (*Vorgriff*). O seguinte exemplo pretende aclarar as três subdivisões da interpretação: o martelo não se explicita como martelo a não ser a partir de uma totalidade de significações já aberta, a partir do próprio mundo, como ter prévio (*Vorhabe*).

A oficina em que se encontra o martelo está dada na totalidade conjuntural em que cada ente se refere a outro. Isso explica como funciona este ter prévio que apresenta os entes que não têm o caráter de Dasein já estão aí. A partir dessa constatação inicial se coloca o seguinte: a oficina está dada, mas para quê? Para a obra que é feita e que deve usar os utensílios dessa oficina. Essa interpretação que o Dasein faz do contexto de mundo oficina, antes mesmo de iniciar a obra, de produzir um produto específico é qualificada por Heidegger de visão prévia (*Vorsicht*).

A última exposição da interpretação é assim descrita: “A concepção prévia (*Vorgriff*) é o repertório conceitual que em cada caso temos a nosso alcance e que inicialmente guia e possibilita toda a interpretação, ou seja, assume a função de articular e expressar em palavras o que já tem (*Vorhabe*) e o que se vê (*Vorsicht*)” (ESCUADERO, 2009, p.189).

Com essa exposição dos três componentes da interpretação pretendemos encerrar esse tópico. Salientamos que a compreensão é o primeiro dos existenciais que exibem o cuidado enquanto abertura. Com a exposição que apresentamos pretendemos cumprir os seguintes objetivos: Heidegger expõe a compreensão em *Ser e tempo*, destacando os seguintes pontos: compreensão é relativa à compreensão de mundo. O Dasein enquanto ser-no-mundo é no como (*Wie*) da compreensão. Essa é a primeira exibição do conceito de compreensão, pois na sequência do parágrafo 32 de *Ser e tempo*, Heidegger qualifica tal compreensão como compreensão de mundo dividida na compreensão do mundo circundante, do mundo do si mesmo e do mundo compartilhado em comum com o outro Dasein. Aqui temos a relação de aproximação entre cuidado e compreensão, uma vez que, o mundo circundante remete para os contextos prático-produtivos em que o Dasein se movimenta enquanto cuidado ocupado.

A compreensão do mundo do si mesmo remete ao Dasein para consigo mesmo, para o seu ser que pode segundo Heidegger: ganhar-se ou perder-se.

Esses modos são especificações que o Dasein assume para com seu próprio ser. Salientamos que tal compreensão de si mesmo leva ao cuidado de si mesmo que o Dasein deve ter para com seu próprio ser, já que sendo seu ser está em jogo.

Concluindo, a compreensão para com o outro Dasein pode ser especificada a partir da autenticidade/propriedade e inautenticidade/impropriedade. O Dasein pode tanto tomar o cuidado do outro, dominá-lo, ou relacionar-se com o outro de modo próprio.⁷⁰ Nesses tipos de cuidado temos implícito uma compreensão que o Dasein tem do outro. Com essa exposição pretendemos encerrar o tópico da compreensão, passando para a discussão do conceito de disposição/tonalidade afetiva.

4.2.2 – A abertura como disposição/tonalidade afetiva

O conceito de disposição/tonalidade afetiva é apresentado no quinto capítulo de *Ser e tempo*. Heidegger analisa nesse capítulo o que constitui fenomenalmente o ser-em. O objetivo principal do quinto capítulo é explicitar fenomenologicamente como se estrutura o fenômeno do em (*In*) que conduz ao ser-no-mundo.

O Dasein é ser-no-mundo enquanto é aí. Porém, Heidegger ainda não explicitou como se estrutura o aí (*Da*) do Dasein, já que o terceiro capítulo de *Ser e tempo* procurou discorrer sobre a mundanidade do mundo e o quarto capítulo foi estruturado para responder as perguntas sobre o quem (*Wer*) do Dasein na cotidianidade.

O ser-em significa: habitar o mundo, atuar nele, preocupar-se com os outros, ocupar-se com as coisas. Todas essas atividades só são possíveis através do Dasein enquanto aí. Os outros entes por sua vez, existem, mas não no modo do ser-em, que é definido por Heidegger como um existencial (HEIDEGGER, 2001, p.54).

A disposição/tonalidade afetiva será um existencial privilegiado que

⁷⁰ No curso *Lógica: a pergunta pela verdade* (1976, p.227) Heidegger apresenta os termos genuíno (*echt*) e não genuíno (*unecht*) para qualificar a relação própria que o Dasein estabelece com o outro.

acentua a distinção do Dasein com respeito aos demais seres vivos, uma vez que através dela, o Dasein pode constatar que o ente existe. À primeira vista isso pode soar como ingênuo, remetendo a um tipo de percepção do que existe pura e simplesmente. Podemos afirmar que outros seres vivos também possuem esse tipo de percepção, como o leão, por exemplo, que ao espreitar a presa percebe os seus movimentos.

Na passagem do *De Anima* (413b 1) Aristóteles nomeia essa percepção comum à maioria dos animais, de alma sensitiva. O homem não tem nenhum privilégio ao possuir alma sensitiva, uma vez que ela também é compartilhada com outros animais. Nada mais comum aos animais, do que ser afetado por algo externo, tratando de reagir a partir da locomoção. Os animais fogem ou perseguem, pois, de nada adianta aos animais possuírem percepção sem locomoção. O poder da locomoção pressupõe a percepção, uma vez que, sem a percepção a locomoção deixa de ter utilidade. De nada serve a um animal mover-se se não pode reconhecer a sua comida quando a encontra (ROSS, 1987).

A alma sensitiva está ligada ao corpo, logo, as percepções oriundas da alma sensitiva fazem referência à matéria (De Anima 403^a 16). Porém, o ser humano para Aristóteles, não se resume apenas à alma sensitiva. Esse é o ponto que marca a diferença que para Heidegger é fundamental, pois, o pensamento, a atividade mais nobre da alma humana não tem nenhuma relação com o corpo e sim com o entendimento (*vouç*), a parte divina em nós. Através do entendimento (*vouç*) podemos contemplar os primeiros princípios e causas, aquilo que é imperecível, e que está fora do tempo e fora da geração e da corrupção. No livro X da EN Aristóteles identifica esse tipo de contemplação dos primeiros princípios e causas como a atividade mais perfeita do homem, e consequentemente, com uma vida feliz:

Se a felicidade é atividade conforme à virtude, será razoável que ela esteja também em concordância com a mais alta virtude; e essa será a do que existe de melhor em nós. Quer seja a razão, quer alguma outra coisa esse elemento que julgamos ser o nosso dirigente e guia natural, tornando a seu cargo as coisas nobres e divinas, e quer seja ele mesmo divino quer apenas o elemento mais divino que existe em nós, sua atividade conforme à virtude que lhe é própria será a perfeita felicidade. Que essa atividade é contemplativa, já o dissemos anteriormente (EN 1177^a 11-18).

Heidegger acentua o elemento contemplativo no Dasein baseado em Aristóteles. No texto *O que é isto? A Filosofia?* Heidegger identifica essa característica contemplativa do Dasein com a própria Filosofia, uma vez que, a Filosofia é a correspondência propriamente exercida, que fala na medida em que é dócil ao apelo do ser do ente (HEIDEGGER, 1973, p.218). Esse corresponder ao ser do ente se dá a partir de uma disposição que Heidegger afirma, não ser refém de caprichos sentimentais, nem de estados variáveis de ânimo. A Filosofia não pode ser transformada em algo sentimental, pois ela é a própria guarda da razão. Os sentimentos a partir da filosofia foram caracterizados como pertencendo ao irracional, à paixão, logo, à desmedida. Nem os belos sentimentos podem ser contemplados, pois com eles não se faz nem boa literatura (HEIDEGGER, 1973, p.211).

Heidegger na sequência desse texto faz referência a Aristóteles e Platão e novamente vemos a dívida para com esses pensadores e que aparece com o existencial disposição/tonalidade afetiva numa referência explícita a Aristóteles e a sua *Retórica* (HEIDEGGER, 2001, p.138).

Comentaremos a influência dessa obra no desenvolvimento do conceito de disposição/tonalidade afetiva. Seguindo o argumento apresentado no texto sobre a Filosofia temos: “Já os pensadores Gregos, Platão e Aristóteles, chamaram a atenção para o fato de que a filosofia e o filosofar fazem parte de uma dimensão do homem, que designamos **dis-posição no sentido de uma tonalidade afetiva que nos harmoniza e convoca por um apelo**” (Sem grifo no original) (HEIDEGGER, 1973, p.219)⁷¹.

Na sequência temos uma citação de Platão (Teeteto 155 d) e uma de Aristóteles (Metafísica I, 2, 982b 12), confirmando a disposição/tonalidade afetiva como raiz e origem do próprio filosofar. Em Aristóteles não temos o conceito de disposição afetiva, mas o conceito de espanto. O espanto é espanto com paixão (*παθος*) (HEIDEGGER, 1973, p.219).

Heidegger procura afirmar que o *παθος*, o sentido habitual de paixão, sentimento e afeto, remonta a *páskhein*, sofrer, aguentar, suportar, tolerar,

⁷¹Schon die griechischen Denker, Platon und Aristoteles, haben darauf aufmerksam gemacht, daß die Philosophie und das Philosophieren in die Dimension des Menschen gehören, die wir die Stimmung (Im Sinne der Ge-stimmtheit und Be-stimmtheit) nennen.

deixar-se levar por, deixar-se convocar por, e depois, na sequência do texto temos a tradução que confirma o *παθος* como disposição/tonalidade afetiva (HEIDEGGER, 1973, p.220).

Heidegger justifica sua tradução do *παθος* por disposição/tonalidade para fugir de um sentido meramente psicológico do termo, uma vez que, a paixão, segundo a leitura de Heidegger, não deve ser referida apenas ao psiquismo do sujeito, aos seus estados sentimentais e de ânimo. Com essa tradução, Heidegger pretende caracterizar melhor o espanto que será “a disposição na qual e para a qual o ente se abre. O espanto é a disposição em meio à qual estava garantida para os filósofos Gregos a correspondência ao ser do ente” (HEIDEGGER, 1973, p.219)⁷².

Essa referência ao texto sobre *O que é isto? A Filosofia?* serviu para acentuar a diferença do Dasein com respeito aos demais entes e para afirmar que a disposição/tonalidade afetiva como um existencial é fundamental para a compreensão do ente na totalidade para e daquilo que possibilita o ente ser o ente que é. A partir do espanto carregado de sentimento, dessa tonalidade especial que coloca o Dasein em uma situação que é a origem da filosofia é que o questionamento sobre a totalidade, e sobre o porquê o ente ser assim e não de outro modo é possível, segundo os argumentos desenvolvidos no texto *O que é isto? A Filosofia?*

A disposição/tonalidade afetiva é importante em *Ser e tempo* e em vários outros textos de Heidegger, uma vez que, o comportamento descobridor característico do Dasein não se resume à elaboração de teoria, mas remete a estados afetivos em que o Dasein pode ter experiências fundamentais e próprias para com o ente ou para com estados impróprios/inautênticos e velados. Isso é comprovado com o parágrafo 29 de *Ser e tempo* que começa com a seguinte afirmação: “O que indicamos ontologicamente sob o título de disposição/tonalidade afetiva (*Befindlichkeit*) é onticamente o mais conhecido e cotidiano: o estado de ânimo” (HEIDEGGER, 2001, p.134)⁷³.

⁷² So ist das Erstaunen die dis-position, in der und für die das Sein des Seienden sich öffnet. Das Erstaunen ist die Stimmung, innerhalb derer den griechischen Philosophen das Entsprechen zum Sein des Seiendes gewährt war.

⁷³ Was wir *ontologisch* mit dem Titel *Befindlichkeit* anzeigen, ist *ontisch* das Bekannteste und Alltäglicste: die Stimmung, das Gestimmtsein.

Heidegger, nesse parágrafo procura retirar a disposição/tonalidade afetiva das interpretações que levaram a identificar os afetos a estados de ânimo psicológicos. Ele cita como responsáveis no desenvolvimento dessa interpretação o estoicismo, a patrística e a escolástica e afirma que depois de Aristóteles os avanços nesse campo foram quase inexistentes (HEIDEGGER, 2001, p.139). Com essa desconsideração da disposição/tonalidade afetiva ao campo estritamente psicológico Heidegger procura situá-la em um contexto abrangente que envolva a própria condição do Dasein enquanto ser-no-mundo. Essa condição é enfatizada como o espaço em que o Dasein está lançado sem poder de escolha, uma vez que, a faticidade remete para o passado, o já-ser-em que o Dasein é, e isso, não se escolhe.

Heidegger, em *Ser e tempo*, não procura tecer considerações de ordem ôntica sobre esse ser lançado (*Geworfenheit*), o que nos remete às discussões sobre o Dasein ser lançado no mundo com bens ou sem bens materiais, rico ou pobre (CAPUTO, 1998). Não é disso que trata *Ser e tempo*, já que, seu objetivo é de outro nível. A obra pretende destruir fenomenologicamente a história da ontologia e não tecer considerações ônticas sobre a diversidade humana (HEIDEGGER, 2001, p19).

O estar-lançado (*Geworfenheit*) indica que o Dasein deve desenvolver seu ser a partir de possibilidades atualizáveis, o que não significa que essas possibilidades terão sucesso. Na negação da atualização de possibilidades, a característica do Dasein ser um ente que atualiza possibilidades permanece, mas a disposição/tonalidade afetiva relativa ao Dasein, em vista das negações que o mundo coloca pode se especificar de um modo diferente, uma vez que o ser-no-mundo se apresenta em vista disso, como carga (HEIDEGGER, 2001, p.134).

Heidegger não fornece exemplos ônticos do que poderia possibilitar essa disposição afetiva que considere o mundo como carga, mas fala em um cair de mau humor, um desgosto com a ocupação cotidiana e de uma imperturbável serenidade que poderiam ser explicações ontológicas de vários modos ônticos de ficar de mau humor de ser sereno e de ter desgosto com alguma atividade (HEIDEGGER, 2001, p.134).

A disposição/tonalidade afetiva se confirma com um colocar o Dasein disposto frente a si mesmo, não de um modo puramente psicológico, mas de

um modo que possibilite a abertura da faticidade em que o Dasein está lançado. O estado de ânimo está presente até nos comportamentos teóricos (HEIDEGGER, 2001, p. 138) e isso confirma a disposição/tonalidade afetiva como um componente da abertura, já que está presente nas mais variadas atividades que o Dasein desempenha enquanto ser de cuidado.

Heidegger, para refutar as críticas que podem ser lançadas à disposição/tonalidade afetiva como um modo em que o Dasein está no mundo se vale desse argumento: não se pode comparar a certeza dada pela disposição/tonalidade afetiva com a certeza que temos de uma conformidade de juízos a estados de coisas, como por exemplo, no juízo o copo esta sob a mesa. Nesse juízo podemos verificar a sua verdade ou a sua falsidade pela natureza apofântica que o define.

A certeza obtida pela disposição/tonalidade afetiva não pode ser remetida para o campo do irracional, por ser algo constitutivo da condição do Dasein enquanto lançado no mundo: “Também não é menor a falsificação que abriga os fenômenos no refúgio do irracional. O irracionalismo -enquanto o outro lado do racionalismo -fala apenas estrabicamente daquilo para o que o racionalismo é cego” (HEIDEGGER, 2001, p.136)⁷⁴.

Outro erro da tradição filosófica foi resumir os afetos a uma teoria dos sentimentos psicológicos. Heidegger (2001, p.138) refere-se ao primeiro tratado da filosofia a fazer uma espécie de inventário das disposições de ânimo: a *Retórica* de Aristóteles. Heidegger procura se afastar da interpretação da *Retórica*, como a arte de conseguir o convencimento do ouvinte, apelando para o discurso persuasivo.

Na interpretação de Heidegger, a *Retórica* também não é arte de argumentar com base nas opiniões de outras pessoas. A *Retórica* não trata da elaboração de técnicas específicas de persuasão como estudar e elaborar um caráter confiável de orador, ou apelar para o estado emocional do ouvinte ou, ainda, convencer pela suposta verossimilhança do argumento do orador.

De que trata a *Retórica* então? Segundo a leitura de Heidegger, a *Retórica* não é outra “que a interpretação do Dasein concreto, a hermenêutica

⁷⁴ Um nichts geringer aber ist die Verfälschung der Phänomene, die sie in das Refugium des Irrationalen abschiebt. Der Irrationalismus – als das Gegenspiel des Rationalismus – redet nur schielend von dem, wogegen dieser blind ist.

do Dasein” (HEIDEGGER, 2002, p.110)⁷⁵. Para Gross (2005, p.4) Heidegger realoca a *Retórica* como o coração da sua ontologia fundamental, tese altamente controversa⁷⁶, mas razoável, já que Gross, seguindo o texto de Heidegger sobre os *Conceitos fundamentais da filosofia Aristotélica* detecta as razões que a fundamentam.

A importância do curso sobre os *Conceitos fundamentais da filosofia Aristotélica* (= GaP) é fundamental para a elucidação dos conceitos de *Ser e tempo*, em vista do estabelecimento de vários conceitos que aparecem em *Ser e tempo* serem criados a partir de reinterpretações dos conceitos da *Retórica* (GROSS, 2005). Além disso, tal curso é fundamental para justificar a hermenêutica da faticidade que está em desenvolvimento, o que marca a grande influência de Aristóteles no Heidegger dos anos 20.

Segundo Gross (2005, p.2) temos nos seguintes exemplos a reapropriação da *Retórica* Aristotélica em *Ser e tempo* de Heidegger: *Ser-com* (*Mitsein*) é uma releitura da comunidade (*κοινωνία*) tal como Aristóteles a desenvolve na *Política* (HEIDEGGER, 2002 p 46). A disposição/tonalidade afetiva (*Befindlichkeit*) corresponde às paixões (*παθος*) (HEIDEGGER, 2001, p.138). O instante (*Augenblick*) ao momento oportuno (*καιρος*). O medo (*Furcht*) ao terror (*φοβος*) (HEIDEGGER, 2002, pp.251-263).

A *Retórica*, na leitura de Heidegger torna-se o ponto de partida para a compreensão do discurso cotidiano. O argumento de Heidegger se apresenta ao afirmar que o discurso, de acordo com a apresentação da *Retórica* constitui o modo elementar que o cidadão se comunica na cidade-estado em que temos a relação estabelecida entre discurso e cotidianidade.

A cotidianidade é o lugar privilegiado do discurso retórico, entendido aqui não nos termos da persuasão e do convencimento, mas discurso que o cidadão compreende a si mesmo e os outros na vida em comum. Com isso, Heidegger estabelece o vínculo entre discurso na cidade-estado e discurso na cotidianidade.

As análises da *Retórica* de Aristóteles remetem para o dia-a-dia, para o modo como os participantes da cidade-estado travam as suas relações de ser-

⁷⁵ *Die Rhetorik ist nichts anderes als die Auslegung des konkreten Daseins, die Hermeneutik des Daseins selbst.*

⁷⁶ A esse respeito: (GROSS, 2005); (GONZALEZ, 2006); (MCNEILL, 2006).

com-outro. Isto é, nas discussões sobre a sucessão dos governantes, na relação entre marido e mulher, na produção de utensílios ou na agricultura. Em tais contextos práticos ressaltamos que algo como a persuasão e o convencimento podem ocorrer, mas não são a regra.

Heidegger salienta que tais características do discurso retórico, não esgotam o próprio discurso retórico. Nessa interpretação há o espaço para a afirmação de que o discurso contido na *Retórica* não é apenas uma técnica, mas algo que determina amplamente o conviver dos cidadãos. Para os Gregos, segundo a leitura de Heidegger, o ser humano é ser vivo dotado de linguagem. Nada mais comum para quem quer determinar o fundamento da sua hermenêutica da faticidade, partir de Aristóteles e afirmar que a *Retórica* trata do discurso cotidiano.

A cotidianidade (*Alltäglichkeit*) é o espaço onde o Dasein desenvolve a vida em comum marcada pela linguagem. Esse contexto compartilhado com outros é o ponto onde se articulam os desejos, se expressam os medos e alegrias. Há deliberação sobre o futuro e tomada de decisões sobre o que se deve e o que não se deve fazer. A cotidianidade é perpassada pelos anseios e desejos do Dasein, logo, lugar de sentimentos, de paixões, de disputas que se expressam em linguagem.

Heidegger, ao acentuar o elemento retórico na linguagem procura operar mais uma destruição na hierarquia dos conceitos da Metafísica, pois a razão (*λόγος*), a partir dessa leitura se torna derivada, a serviço de situações prático-afetivas que remetem ao ser-com, à vida em comunidade, ou à vida na cidade-estado. A razão (*λόγος*), com isso não é desconsiderada, pois o discurso com sentido tem que permanecer para que haja comunicação entre os participantes da linguagem.

O que Heidegger modifica é a primazia, o lugar de destaque que a razão (*λόγος*) até então desfrutava. Os sentimentos, as paixões, ou segundo a interpretação de Heidegger a disposição/tonalidade afetiva (*Befindlichkeit*) serão mais importantes que a razão. Essa passagem do GaP procura confirmar a afirmação: “O *λόγος* tem nas paixões a sua base” (HEIDEGGER, 2002, p.177).⁷⁷

⁷⁷ “ (...) *der logos in den pathè selbst seinen Boden hat*”

Desse modo, a *Retórica* é purgada de suas ambiguidades sofisticadas, já que nesse tipo de leitura não é técnica de convencer mediante argumentos dúbios ou de meias verdades, uma vez que, remete à linguagem cotidiana, ao domínio da opinião (*δόξα*). Ressaltamos que Heidegger, ao afirmar a relevância da opinião se dirige ao contexto comum de interpretação da *Retórica*, uma vez que, o contexto comum de interpretação da *Retórica* dirige-se às opiniões aceitas/razoáveis (*εὐδοξία*) pela maioria.

O retórico tem que estar ciente das opiniões aceitas pela maioria das pessoas, no intuito de mencionar essas opiniões ou de construir provas retóricas em torno delas, sendo que o livro I da *Retórica* fornece uma lista de opiniões aceitas sobre o que é bom, justo e agradável (*Retórica*, 1360 b 5).

Nessa passagem da *Retórica* é que se destaca a análise de Heidegger, pois as opiniões aceitas remetem por fim ao ser-no-mundo do Dasein, pois tratam daquilo que é do interesse comum da maioria das pessoas: os bens materiais, a saúde, os amigos, o sexo e o poder, que por sua vez remetem à felicidade, que, segundo Aristóteles é o desejo de todo ser racional.

Heidegger acentua a perspectiva ontológica na sua análise, pois esses bens para Aristóteles fazem parte da *Ética* e não da *Metafísica*. Eles culminam na definição da felicidade. Para Heidegger remetem ao ser-no-mundo do Dasein, possuindo caráter ontológico. Como não há consenso entre os cidadãos sobre a melhor maneira de alcançar a felicidade, em vista das diferentes opiniões sobre o assunto, ela se torna tema da *Retórica* e não da *Lógica*: “Contra o conceito tradicional de *Retórica* como uma espécie de “disciplina”, a *Retórica* de Aristóteles deve ser concebida como a primeira **hermenêutica sistemática da cotidianidade** do conviver” (Sem grifo no original)(HEIDEGGER, 2001, p.138)⁷⁸.

Como salientamos no início desse item do trabalho, *Ser e tempo* segue aquilo que já tinha sido desenvolvido anteriormente nos GaP (HEIDEGGER, 2002). Heidegger afirma que a disposição/tonalidade afetiva é devedora das paixões tal como foi desenvolvida no livro 2 da *Retórica*.

⁷⁸ Diese muß – entgegen der traditionellen Orientierung des Begriffes der Rhetorik an so etwas wie einem »Lehrfach« –als die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins aufgefaßt werden.

A partir dessa interpretação da *Retórica* Aristotélica como hermenêutica do cotidiano, a importância dada às paixões também muda, pois elas desempenham um papel de destaque na filosofia de Heidegger. Tanto a ocupação com os utensílios quanto a relação com o outro Dasein são perpassadas pela disposição/tonalidade afetiva (HEIDEGGER, 2001, p.137). Logo, se ocupação e preocupação estão intimamente relacionadas com a disposição afetiva, o cuidado também está, uma vez que ocupação e preocupação expressam o cuidado na cotidianidade.

Heidegger no parágrafo 29 de *Ser e tempo* justifica o caráter ontológico da tonalidade/disposição afetiva, afirmando que o Dasein pode tornar-se tedioso para si mesmo ou até de mau humor. Tais tonalidades afetivas, ao contrário de velar o fenômeno da tonalidade/disposição afetiva a atestam, já que o Dasein em tais estados de ânimo confirma que vive em determinadas disposições/tonalidades afetivas. “A disposição afetiva é um modo existencial fundamental da abertura cooriginária do mundo, de coexistência e de existência, já que é essencialmente um ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2001, p. 137)⁷⁹.

Nessa passagem Heidegger procura relacionar disposição/tonalidade afetiva, ser-no-mundo e coexistência (*Mitdasein*), além de afirmar que a disposição afetiva é um modo da abertura. A abertura se especifica em disposição afetiva, logo, a disposição afetiva determina amplamente o conviver cotidiano, especificando o cuidado na cotidianidade.

Heidegger não discorre sobre as antipatias e simpatias que o Dasein na relação com o outro Dasein pode sofrer ou despertar, já que pretende fugir de uma mera descrição de estados sentimentais. Todavia, não se livra de tais comentários, já que, o Dasein pode temer por outro Dasein. Não há nenhuma explicação ôntica em *Ser e tempo* de como seria tal temer por alguém. Heidegger descreve que esse temer por alguém é um tipo de disposição/tonalidade afetiva solidária com o outro:

Porém, o ter-medo-por pode estar relacionado também com outros, e então dizemos que tememos por eles. Este temer por... não toma para si o medo do outro. Isto fica excluído pelo fato de que o outro por

⁷⁹Sie ist eine existenziale Grundart der *gleichursprünglichen Erschlossenheit* von Welt, Mitdasein und Existenz, weil diese selbst wesentlich In-der-Weltsein ist.

quem tememos, pode de sua parte, não ter medo. Tememos no máximo pelo outro precisamente quando ele não tem medo e se precipita temerariamente para o ameaçante. Temer por... é um modo da disposição afetiva solidária para com os outros (HEIDEGGER, 2001, p. 142)⁸⁰.

Procuramos relacionar abertura, cuidado e tonalidade/disposição afetiva, através de passagens da *Retórica* de Aristóteles e passagens de *Ser e tempo*, em que a obra é expressamente citada para justificar historicamente o seu pensamento, porque a *Retórica*, como Heidegger afirmou foi a primeira hermenêutica do Dasein.

Passaremos agora para a análise e apresentação do conceito de discurso que constitui o terceiro aspecto do conceito de cuidado enquanto abertura.

4.2.3 – A abertura como discurso

Heidegger começa a apresentação do existencial discurso (*Rede*), partindo do esclarecimento da terceira acepção do conceito de proposição (*Aussage*) como comunicação. Tal acepção da proposição leva à consideração dos conceitos de falar (*sprechen*) e dizer (*sagen*).

Heidegger tematizou a compreensão e a disposição/tonalidade afetiva, para esclarecer, em que se constitui o fenômeno da linguagem e do discurso. “Do ponto de vista existencial, o discurso é igualmente originário à disposição/tonalidade afetiva e à compreensão” (HEIDEGGER, 2001, p.160)⁸¹. Heidegger acentua a importância que o discurso tem como componente do conceito de abertura. Se Heidegger até o parágrafo 34 não tematizou a

⁸⁰ Das Fürchten um kann aber auch andere betreffen, und wir sprechen dann von einem Fürchten für sie. Dieses Fürchten für...nimmt dem Anderen nicht die Furcht ab. Das ist schon deshalb ausgeschlossen, weil der Andere, *für* den wir fürchten, seinerseits sich gar nicht zu fürchten braucht. Wir fürchten *für* den Anderen gerade dann am meisten, wenn *er* sich *nicht* fürchtet und tollkühn dem Drohenden sich entgegenstürzt. Fürchten für... ist eine Weise der Mitbefindlichkeit mit den Anderen.

⁸¹ *Die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial gleichursprünglich.*

linguagem (*Sprache*) é porque o faz nesse contexto, em que o discurso tem importância decisiva no esclarecimento do ser da linguagem.

A compreensão é compreensão de mundo que se articula por meio do discurso. O discurso é o desenvolvimento dessa compreensão intrínseca do Dasein com respeito ao mundo circundante, mundo compartilhado e mundo do si mesmo. Por isso, Heidegger afirma: “o discurso se acha à base de toda a interpretação e proposição” (HEIDEGGER, 2001, p.161)⁸². Se a compreensão se desenvolve em uma interpretação (*Auslegung*), tal interpretação é discursiva, pois o discurso articula a compreensão do Dasein, sendo anterior à interpretação (HEIDEGGER, 2001, p.161). Heidegger vincula necessariamente compreensão e discurso, pois sem discurso, a compreensão não é qualificada e dirigida para um contexto de mundo específico.

Heidegger, no parágrafo 34 de *Ser e tempo* afirma que o discurso possui um modo de ser mundano, e, tal mundanidade deve remeter aos contextos de ação, em que o Dasein, enquanto cuidado ocupado e preocupado se desenvolve. O discurso é efetivamente desenvolvido e exteriorizado, a partir da linguagem (*Sprache*) que é, por sua vez, o pronunciamento do discurso (HEIDEGGER, 2001, p.161). A linguagem como exterioridade do discurso se articula em significações, que por sua vez, expressam o modo de ser do Dasein como ser-no-mundo que compreende. Tal compreensão se qualifica em discurso que se pronuncia em linguagem que interpreta o mundo a partir de significações.

O discurso, em vista disso, é denominado de discurso com significado (*Bedeutung*) e sentido (*Sinn*). Heidegger chama de totalidade significativa (*Bedeutungsganze*) aquilo que, como tal, se estrutura na articulação do discurso (HEIDEGGER, 2001, p.161).

O discurso como é co-originário com a compreensão e a disposição/tonalidade afetiva é um constitutivo essencial da existência do Dasein. Ele é modificado enquanto possibilidade do Dasein no escutar (*Hören*) e no calar (*Schweigen*).

O discurso é a articulação significativa da compreensibilidade do ser-no-mundo (*bedeutende Gliedern der Verständlichkeit des In-der-Welt-seins*),

⁸² Sie liegt daher der Auslegung und Aussage schon zugrunde.

sendo que a preocupação e a ocupação, logo, o cuidado na cotidianidade, enquanto expressão do ser-no-mundo é determinado e articulado pelo discurso (HEIDEGGER, 2001, p.161).

Heidegger, nessa parte da sua argumentação aproxima o discurso do ser-com (*Mitsein*) para contextualizar a discussão sobre o ser do discurso. O ser-com marca e ratifica que a relação entre o Dasein e o outro é definida pelo discurso. Tal discurso é transformado muitas vezes, pela disposição/tonalidade afetiva. O discurso assim, se qualifica como discurso sentimental. Esse tipo de discurso qualifica o tipo de cuidado que o Dasein mantém com o outro, seja pela disposição/tonalidade afetiva de amor, seja de ódio, pois, tais disposições/tonalidades afetivas são expressas também pelo discurso.

O Dasein enquanto ser-com outro só pode calar e escutar se alguém está a falar, e assim, temos qualificações do discurso especificadas por esses conceitos (HEIDEGGER, 2001, p.161).

O discurso se articula fundamentalmente com o ser-com, logo, o cuidado enquanto preocupação (*Fürsorge*) é o atestado de que o discurso é discurso para alguém, discurso compartilhado. Heidegger procura justificar tal afirmação ao utilizar a passagem Aristotélica do homem como ser dotado de fala ($\zeta\omega\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$) e ser vivo que possui linguagem (HEIDEGGER, 2002, p.43).

Heidegger dispensou tempo e análise para justificar o discurso como constituinte do ser humano, como ser dotado de linguagem e fala, como ser vivo que lê periódico, o que é essencial nas suas análises de Aristóteles durante os anos 20.

Heidegger também salienta a importância do discurso enquanto articulação da compreensão, no contexto da ocupação (*Besorge*), pois o Dasein e o outro podem se juntar para a realização da obra comum que pode ser uma casa, um livro, etc. Tal união só é possível através do discurso.

Acreditamos que o discurso tem maior importância, no contexto do ser-com, e da relação com o outro Dasein. Heidegger exemplifica as formas em que o discurso se especifica enquanto uso comum do Dasein na cotidianidade.

O discurso deve ser compreendido em contextos específicos, já que, discorrendo sobre alguma coisa, o Dasein se utiliza do discurso para expressar o que quer, e como está enquanto ser-no-mundo: desejos, ordens, pedidos, ódio, amor, resignação e sofrimento fazem parte do discurso. O discurso tem

sempre um referido (*Beredete*) a que se dirige, tem sempre algo sobre o que discorre. A abertura possibilitada pelo discurso nessa perspectiva se especifica para onde o discurso se dirige: para o discorrido (*Geredete*) no discurso. Esse discorrido no discurso pode variar de acordo com aquilo que o Dasein quer ou está sentindo quando transmite o discurso.

A partir dessa argumentação Heidegger pretende demonstrar como o discurso comunica (HEIDEGGER, 2001, p.162). A comunicação deve ser remetida a contextos específicos em que o Dasein, enquanto cuidado está absorvido, seja no mundo compartilhado, seja no mundo circundante. Há também o discurso para consigo mesmo que o Dasein pode estabelecer.

Nessa parte do parágrafo 34 de *Ser e tempo*, não temos a explicação de como é essa comunicação discursiva do Dasein para consigo mesmo. Apontamos apenas para a segunda seção de *Ser e tempo*, em que temos o discurso alterado afetivamente pela consciência do ser-para-morte. O Dasein quando compreende que é ser-para-morte estabelece para consigo mesmo, um discurso calado. Essa consideração, porém, só é possível para o Dasein que experimentou a angústia.

Por sua vez o discurso comunicativo possui o caráter de pronunciamento/expressar-se (*Sichaussprechens*) (HEIDEGGER, 2001, p.162). Ao expressar-se/pronunciar-se o Dasein não se retira de um suposto solipsismo, ou de um solilóquio de si para consigo, para expressar aos outros, que tem determinada opinião sobre assuntos variados.

Em seu discurso, o Dasein se expressa/pronuncia sobre algo, em vista do fato, de que enquanto ser-no-mundo, se encontra em uma compreensão sobre isso ou aquilo. Esse pronunciamento/expressar-se do Dasein também é disposto afetivamente pela tonalidade/disposição afetiva que se expressa no modo de falar (HEIDEGGER, 2001, p.162). “O discurso é a articulação em significações da compreensibilidade afetivamente disposta do ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2001, p.162)⁸³.

No discurso, o Dasein discorre sobre aquilo que ocorre e que pode vir a abalá-lo afetivamente enquanto ser-no-mundo. Por isso, Heidegger relaciona discurso e disposição/tonalidade afetiva. O outro também pode causar no

⁸³ Die Rede ist die bedeutungsmäßige Gliederung der befindlichen Verständlichkeit des In-der-Welt-seins.

Dasein determinado cuidado que o prive de sua liberdade, e isso é uma maneira do Dasein articular a compreensão significativa que se particulariza afetivamente.

O Dasein em seu discurso expressa/pronuncia sentimentos como ódio, inveja e amor. O Dasein é ser-no-mundo enquanto cuidado, e é isso que causa os modos de resposta, em que o Dasein articula as significações compreensivas tonalizadas afetivamente e que são expressas discursivamente. Por outro lado, na conversa cotidiana entre o Dasein e o outro também é articulado e expresso o discurso sobre como a obra deve ser feita, o utensílio a ser fabricado, a meta a ser alcançada e isso, por sua vez, envolve discurso. Esse discurso, não é dirigido para a relação com o outro, ou simplesmente à resposta perante uma ação do outro que eu aprovo ou desaprovo, mas ao conjunto prático de atividades que devem ser realizadas e necessidades que devem ser sanadas.

O discurso agora recai sobre um utensílio, objetivo ou meta a ser alcançada que não possui caráter de Dasein, o que também compõe o discurso para objetivos que o Dasein tem e estabelece com o outro, já que a casa, o barco, e o restante dos utensílios são para alguém (HEIDEGGER, 2001, p.117-118). Nesse caso, o discurso não precisa necessariamente estar tonalizado afetivamente (DUBOIS, 2004, p.38-40).

Heidegger salienta que há vários níveis intermediários entre o discurso puramente descritivo de um utensílio ou de um objetivo a ser realizado e o discurso tonalizado afetivamente, que expressa, por exemplo, o ódio que um Dasein tem pelo outro.

As proposições do discurso que descrevem tais estados de coisas não podem ser reduzidas a proposições enunciativas teóricas, que descrevem segundo Heidegger, entes portadores de propriedades. Tais proposições enunciativas teóricas se esquecem de que tais entes estão em um mundo circundante (*Umwelt*). O discurso remete, por fim ao ser-no-mundo, como no caso, de dois pedreiros que conversam sobre como erguer uma parede, que faz parte de um prédio que é compreendido na filosofia de Heidegger como um utensílio habitacional.

O utensílio martelo, por exemplo, é abordado em primeiro lugar, não como coisa martelo que possui determinadas propriedades como peso,

tamanho, cor etc... No uso da ocupação cotidiana, sua função primeira é martelar. Heidegger para tematizar o martelo como coisa-martelo, ente portador de propriedades específicas que se destaca e difere, por sua vez, da coisa formão e da coisa chave de fenda se vale de outro nível no discurso que retira do ente martelo sua proveniência enquanto utensílio específico dentro de um contexto de utensílios. Essa possibilidade do discurso de realizar proposições de caráter teórico é algo secundário e posterior:

Entre a explicitação ainda totalmente envolvida na compreensão preocupada e o extremo oposto de um enunciado teórico sobre o utensílio, existem de fato muitos degraus intermediários. Enunciados sobre acontecimentos do mundo ambiente, descrições do utensílio, relatos de uma situação, registro e fixação de um estado de coisas, análises de dados, narrativa de incidentes (HEIDEGGER, 2001, p.158)⁸⁴.

Além de diferenciar o discurso que se refere aos utensílios como entes portadores de propriedades específicas, do discurso com o outro que visa uma ordem, ou a expressão de um sentimento, Heidegger qualifica o discurso a partir dos seguintes momentos: a) o sobre-o-quê do discurso (*das Worüber der Rede*); b) aquilo sobre o que se discorre como tal (*das Geredete als solches*); c) a comunicação (*Mitteilung*) e d) a notificação (*Bekundung*). Heidegger confere a esses componentes do discurso, a peculiaridade de caracteres existenciais que pertencem à constituição do Dasein enquanto cuidado. Eles possibilitam e qualificam a linguagem como tal e servem à proposta de clarificar o existencial discurso, que por sua vez, completa a nossa exposição do conceito de abertura.

Procuramos encerrar nossa apresentação do cuidado na primeira seção de *Ser e tempo*. Destacamos que a exibição de tal conceito na primeira seção é relativa ao seu relacionamento com o conceito de abertura, que por sua vez, se divide nos conceitos que foram objeto da exposição dessa parte do trabalho. Salientamos, a partir da necessária interdependência de cuidado e abertura que Heidegger repensa uma nova concepção de verdade que consiste na

⁸⁴ Zwischen der im besorgenden Verstehen noch ganz eingehüllten Auslegung und dem extremen Gegenfall einer theoretischen Aussage über Vorhandenes gibt es mannigfache Zwischenstufen. Aussagen über Geschehnisse in der Umwelt, Schilderungen des Zuhandenes, Situations-berichte, Aufnahme und Fixierung eines Tatbestandes, Beschreibung einer Sachlage, Erzählung des Vorgefallen.

abertura. Heidegger destrói fenomenologicamente a concepção tradicional de verdade enquanto proposição com o seu conceito de verdade como abertura. Tal concepção de verdade que tem Aristóteles como fundador torna-se derivada na filosofia de Heidegger.

O cuidado é de suma importância para Heidegger acentuar o elemento derivado da concepção tradicional de verdade, pois os contextos prático-operativos que expressa servem para acentuar essa compreensão prévia que o Dasein possui do seu mundo, e que, portanto, não precisam da teoria. A teoria só surge em um momento posterior, já que, o objetivo primeiro que se coloca é posto pelas demandas do mundo. A compreensão de mundo nesse caso avaliza a reorientação da concepção de verdade para a abertura, pois em um de seus momentos, a concepção prévia (*Vorgriff*), o Dasein compreende o que se encontra no mundo circundante (*Umwelt*) sem necessidade de tematização teórica sobre os entes, como entes portadores de propriedades.

Ressaltamos que o trabalho não pretende aprofundar-se nas questões relativas à concepção de verdade em Heidegger. Entretanto, queremos acentuar que tal concepção está ligada ao fato de que o Dasein é cuidado articulado compreensivamente para com o reino dos utensílios e relacionamento com os outros. Esse cuidado também se especifica a partir do seu ser disposto/tonalizado afetivamente na relação com outros, pelo existencial disposição/tonalidade afetiva (*Befindlichkeit*) e se articula em linguagem a partir do discurso.

Passaremos para a exposição da segunda seção de *Ser e tempo*, com o objetivo de verificar como Heidegger introduz o conceito de temporalidade, para justificar aquilo que disse no início de *Ser e tempo*, ou seja, de que o sentido do Dasein enquanto cuidado é a temporalidade. Veremos que o conceito de cuidado é complexificado por uma série de novos existenciais, que têm por objetivo conduzir a argumentação Heideggeriana até o parágrafo 65 de *Ser e tempo*, onde temos a união das partes do cuidado enquanto existencialidade, faticidade e queda com os êxtases da temporalidade.

4.3 – O cuidado na segunda seção de Ser e tempo

Esta parte discute e analisa o conceito de cuidado na segunda seção de *Ser e tempo*. Ela seguirá a ordem exposta por Heidegger na própria obra, ou seja, a partir dos resultados obtidos pela conclusão de que o ser do Dasein é o cuidado.

A primeira seção de *Ser e tempo* desenvolveu a análise preparatória dos fundamentos do Dasein. Finalizou com o ser do ente privilegiado da analítica existencial, nomeado pelo conceito de cuidado. O cuidado é dividido em uma estrutura tripartida em existencialidade, faticidade e queda.

Apresentamos nas partes anteriores desse capítulo, o cuidado enquanto abertura e o cuidado na cotidianidade. Salientamos que Heidegger, no § 45 de *Ser e tempo* constata a insuficiência da exposição do Dasein como cuidado. Tal conceito não resolve os problemas relativos à originariedade e totalidade da análise fenomenológica. Desse modo, é necessário dar continuidade à tematização do problema, para então, se obter originariamente a caracterização ontológica do Dasein como cuidado (HEIDEGGER, 2001, p.231).

Heidegger, a fim de buscar a totalidade do Dasein desenvolve a segunda seção da obra, porque, essa totalidade não foi conseguida com aquilo que foi obtido na primeira seção (HEIDEGGER, 2001, P.231). Desse modo “a análise existencial do Dasein feita até aqui não pode reivindicar para si a originariedade” (HEIDEGGER, 2001, p. 233)⁸⁵. Sem totalidade a analítica existencial de *Ser e tempo* também fica sem originariedade.

Desse modo, essa parte do trabalho pretende aprofundar e complexificar aquilo que foi obtido anteriormente. Salientamos que seguimos o objetivo de Heidegger, uma vez que, o filósofo ainda não respondeu à pergunta sobre o sentido do ser do Dasein, pois, não tratou da temporalidade (*Zeitlichkeit*). O que temos na sequência do capítulo é o modo como Heidegger em *Ser e tempo* procura responder a pergunta formulada no início da obra:

A temporalidade se mostrará como o sentido do ser deste ente que chamamos Dasein. Esta averiguação se mostrará por meio da reinterpretação das estruturas do Dasein que haviam sido provisoriamente mostradas, reinterpretação que as compreenderá

⁸⁵ Eines ist unverkennbar geworden: die bisherige existenziale Analyse des Daseins kann den Anspruch auf Ursprünglichkeit nicht erheben.

como modos da temporalidade (HEIDEGGER, 2001, p.17)⁸⁶.

Essa reinterpretação dos existenciais da primeira seção só é feita depois do parágrafo 65, pois é nele que temos explicitamente a ligação e a afirmação de que o sentido do ser do Dasein reside na temporalidade.

No parágrafo 66 Heidegger apresenta a necessidade de realizar uma espécie de avaliação do que foi conquistado até essa parte de *Ser e tempo*, já que, na continuidade da obra teremos os principais existenciais reavaliados sob o viés da temporalidade.

Antes de apresentar a temporalidade como o sentido ontológico do cuidado Heidegger prepara tal afirmação com as discussões sobre o ser-para-morte, a resolução e a consciência.

O ser-para-morte é fundado no cuidado (HEIDEGGER, 2001, p.252). Heidegger mostra que enquanto é aí, o Dasein tem pendências para com o mundo. O ser-para-morte acaba com essas pendências, pois acaba com o ser-no-mundo.

4.3.1 - Cuidado e ser-para-a-morte (Sein zum Tode)

Esta parte do trabalho apresenta e analisa alguns conceitos do primeiro capítulo da segunda seção de *Ser e tempo*, intitulado, “*A possibilidade do estar-inteiro (Ganzsein) do Dasein e o estar voltado para a morte*” e, em que medida, o conceito de ser-para-morte (*Sein zum Tode*) se relaciona e modifica o conceito de cuidado.

Heidegger na primeira seção de *Ser e tempo* exibiu o cuidado como a totalidade do todo estrutural do Dasein e isso ficou evidente a partir dos fenômenos constituintes da abertura (*Erschlossenheit*), do cuidado na cotidianidade e do cuidado tripartido em existencialidade, faticidade e queda. Esse todo estrutural é de cunho ontológico, não significa uma mera reunião de

⁸⁶ Als der Sinn des Seins des Seienden, das wir Dasein nennen, wird die *Zeitlichkeit* aufgewiesen. Dieser Nachweis muß sich bewähren in der wiederholten Interpretation der vorläufig aufgezeigten Daseinsstrukturen als Modi der *Zeitlichkeit*.

partes, pois cada elemento do cuidado já estava pressuposto na unidade estrutural (HEIDEGGER, 2001, p.191).

Com respeito ao ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*) e as características que o marcam, podemos perguntar o seguinte: O que ele acrescenta ao que já foi tematizado na primeira seção? Qual é a contribuição conceitual à demarcação do ser do Dasein como cuidado? Heidegger afirma no § 45 de *Ser e tempo*, que o resultado da primeira seção, ainda carece de originalidade ontológica.

O conjunto expresso pelo cuidado enquanto existencialidade, faticidade e queda, o cuidado na cotidianidade e o cuidado enquanto abertura não satisfaz a busca pela totalidade e originalidade do questionamento ontológico. A analítica existencial busca a totalidade do Dasein. Essa totalidade só é possível quando o Dasein se completa. Porém, essa completude só é alcançada quando o Dasein não estiver mais aí, ou seja, quando morrer. A morte deve ser analisada pela analítica existencial, pois fornece o dado da completude e a possibilidade de um ser total para o Dasein.

É necessário explicitar, em termos fenomenológicos, a questão da morte, empresa que é desenvolvida por Heidegger no primeiro capítulo da segunda seção de *Ser e tempo*. Pelo exame da morte, a tematização da segunda seção é aberta, já que a morte esboça a primeira exposição do ser do Dasein como tempo. Isto é, pela morte se dá uma primeira aproximação ao fenômeno da temporalidade (*Zeitlichkeit*) que será desdobrada na sequência dos capítulos da segunda seção, em passado (*Vergangenheit*) presente (*Gegenwart*) e futuro (*Zukunft*).

Heidegger antes de tematizar a temporalidade tem que analisar de onde parte a compreensão (*Verstehen*) da morte, já que é na cotidianidade (*Alltäglichkeit*) que o Dasein na maioria das vezes se relaciona com o fato da morte. A tematização fenomenológica deve considerar a cotidianidade como ponto de partida, pois, mesmo que Heidegger na sequência do texto fixe a compreensão da morte em própria/autêntica e imprópria/inautêntica, a compreensão própria/autêntica pretendida pela analítica existencial pressupõe o ponto de partida da cotidianidade.

É pela cotidianidade, do que todos sabem trivialmente sobre o fenômeno da morte, que a analítica existencial deve partir. A relação entre ser-

para-morte e cuidado deve ser desenvolvida pormenorizadamente na cotidianidade (HEIDEGGER, 2001, p.252).

Na cotidianidade, na maioria das vezes, o Dasein não se preocupa com a morte.

Um aprofundamento do fato é negado e isso é capital para considerar a compreensão cotidiana da morte insuficiente. O que Heidegger salienta e pretende com esse ponto de partida da compreensão do ser-para-a-morte? Heidegger busca com o sentimento de angústia (*Angst*) retirar o Dasein dessa mediania da cotidianidade e apresentar o cuidado, como cuidado finito.

Na primeira seção, a angústia modificava o Dasein para a compreensão do seu ser como cuidado autêntico/próprio, logo, poder-ser (*Sein-können*) para possibilidades atualizáveis livres, então, o que se conclui com a introdução do ser-para-a-morte, é que essas possibilidades são limitadas pela impossibilidade de qualquer possibilidade, que assinala o conceito de ser-para-a-morte.

A busca pela totalidade do todo estrutural do Dasein tematizada no § 45 de *Ser e tempo* é complexificada com a explanação de que o cuidado é a própria condição de possibilidade do ser-para-a-morte. O ser-para-a-morte, por sua vez, aponta para a compreensão de que o cuidado se constitui de temporalidade. Com a discussão e tematização do ser-para-morte Heidegger começa a solucionar o problema deixado em aberto pela primeira seção, já que a analítica existencial, não alcançou a sua devida completude. Tal solução, só é resolvida a partir da exposição do sentido ontológico do cuidado ser dado através da temporalidade. Essa empresa é feita somente no parágrafo 65 de *Ser e tempo*. Em vista disso, Heidegger desenvolve um conceito ontológico-existencial da morte. Esse conceito é fundado no cuidado e não o cuidado fundamentado pela morte (HEIDEGGER, 2001, p.252).

Conforme Heidegger disserta em *Ser e tempo*, para morrer basta estar vivo, porém, a morte interpretada em termos ontológico-existenciais desfunda o próprio cuidado enquanto existencialidade, faticidade e queda, além daquilo que o cuidado funda enquanto preocupação (*Fürsorge*) e ocupação (*Besorge*), logo, o próprio aí (*Da*), enquanto indicação do ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) é desfeito. O Dasein enquanto aí, sempre tem alguma possibilidade para atualizar. Quando a morte toma o cuidado, todas as possibilidades são suspensas e acabam.

Um momento primordial do cuidado é o antecipar-se-a-si-mesmo, pois significa que o Dasein existe em função do seu próprio ser. Enquanto existe entre o nascimento e a morte, o Dasein se relaciona com seu poder-ser (*Sein-können*). Um dos problemas, que a morte coloca para a analítica existencial, que busca a totalidade do cuidado é a possibilidade de apreender a totalidade, já que ela expressa a própria perda do ser-no-mundo. O Dasein que morreu não mais compreende, logo, Heidegger apela para o atestado da morte dos outros, como constatação que demonstra a limitação do ser do Dasein. A morte deve ser remetida ao próprio ser do Dasein, já que todo Dasein é mortal.

Na analítica existencial temos a apresentação e a distinção de cinco conceitos que procuram aprofundar o fato da morte nos termos fenomenológico-existenciais: o fim (*Ende*), o ser-para-o-fim (*Sein zum Ende*), a totalidade (*Ganzheit*), o findar (*enden*), o pendente (*Ausstand*) e o ainda-não (*Noch-Nicht*).

Enquanto o Dasein existe pertence-lhe um ainda-não (*Noch-nicht*) que confirma que o Dasein tem algo a fazer no mundo, seja enquanto ocupação seja enquanto preocupação. O Dasein ainda não encerrou as suas pendências para com os afazeres da vida, portanto, ainda possui um tempo enquanto ser-no-mundo. O pendente é na analítica existencial de *Ser e tempo* interpretado existencialmente, fazendo parte do cuidado.

O Dasein enquanto cuidado sempre tem algo a realizar no mundo e isso marca a sua pendência para com ele. “O chegar ao fim do ente que a cada vez ainda não está no fim, ou seja, a superação ontológica do que está pendente, possui o caráter de não-mais-ser-presente” (HEIDEGGER, 2001, p. 242)⁸⁷.

O Dasein que existe, sempre tem um ainda-não, algo a realizar, uma preocupação para com alguém, um trabalho a ser feito, algo a pensar de si, portanto, o Dasein não completou o cuidado.

Heidegger busca a completude, em termos ontológico-existenciais que incide sobre o ser do próprio Dasein. Essa completude deve ser explicitada e diferenciada de outros significados do conceito de completo. Um exemplo pode aclarar a questão. A morte como fim pode ser comparada ao fruto maduro? A

⁸⁷ Das Zu-seinem- Ende-kommen des je Noch-nicht-zu-Ende-seienden (die seinsmäßige Behebung des Ausstandes) hat den Charakter des Nichtmehrdaseins.

completude da morte equivale à completude do fruto? O fruto ao amadurecer se completa, logo, está pronto. A completude da morte não equivale à completude do fruto, porque, a completude da morte não envolve imaturidade, como no caso do fruto que ainda não está pronto para ser consumido pelo ser humano.

A morte também não é completude no sentido de complemento que falta, como por exemplo, no caso da soma de uma dúzia de ovos. Em um primeiro momento temos oito ovos para fazer um bolo, mas segundo a receita precisamos de doze ovos, para a receita completar-se. Esse acréscimo dos ovos que faltam aos que já possuímos é uma parte a mais de ovos que se soma aos outros.

A morte enquanto completude, na perspectiva ontológico-existencial, não pode ser entendida no sentido de uma soma, de uma parte a mais, que viesse a juntar-se a partes já dadas, como se o Dasein tivesse partes. A morte não é mais uma parte, que falta para completar as demais partes do ser do Dasein. A morte não se soma ao cuidado: ela o desfunda.

Como Heidegger tematiza, um conceito existencial-ontológico da morte, distinguindo-a dos conceitos de findar, fim, ser-para-o-fim e totalidade, esse findar relativo à morte não equivale a completar-se. Em quê sentido a morte deve ser concebida como findar do Dasein? Como os exemplos da fruta e da receita de bolo apresentados acima não se adequaram ao conceito de completude relativo à morte, *Ser e tempo* declara que: “a consumação é um modo consolidado da conclusão” (HEIDEGGER, 2001, p.245)⁸⁸.

Heidegger fornece exemplos para essa distinção fenomenológica entre os conceitos de finar, acabar e completude. O caminho para o lago Constança, por exemplo, termina, porém, não acaba. O caminho permanece como caminho, na medida em que podemos utilizá-lo novamente quando retornamos do nosso passeio no lago. O caminho não deixou de existir. Outro exemplo se refere à chuva: termina, não mais precipita. Entretanto, em algum outro lugar do mundo pode chover. A chuva não deixou de existir enquanto chuva depois que

passou.

O findar implicado na morte do Dasein difere de todos os exemplos

⁸⁸ Vollendung ist ein fundierter Modus der >>Fertigkeit<<.

citados: o bolo, o fruto, o caminho e a chuva. A morte e seu findar específico implica não ser, perda do ser-no-mundo e atestado da nadificação do próprio ser (LOPARIC, 2004; MARTEN, 1998).

O findar implicado na morte não significa o ser e estar-no-fim do Dasein, mas o ser-para-o-fim (*Sein zum Ende*). A morte é um modo de ser que o Dasein assume no momento em que é aí. Heidegger diferencia ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*) e ser-para-o-fim (*Sein zum Ende*). O ser-para-a-morte é a constituição ontológica do Dasein, logo um existencial. O ser-para-o-fim (*Sein zum Ende*) caracteriza o ser para o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável que constitui o ser do Dasein e que é a própria morte. Por isso, o ser-para-o-fim (*Sein zum Ende*) está relacionado com a existencialidade, já que nela dá-se o antecipar-se-a-si-mesmo.

Podemos destacar dois aspectos que podem ser retirados do conceito de ser-para-o-fim: o primeiro aspecto remete ao entre (*Zwischen*), o nascimento e a morte. O ser-para-o-fim está incompleto, já que o Dasein ainda não encerrou o seu ser-no-mundo. Há pendências para com o mundo, logo, o Dasein ainda é um ser de cuidado. Heidegger afirma: “enquanto cuidado o Dasein é o entre” (HEIDEGGER, 2001, p.374)⁸⁹.

O segundo aspecto remete à completude, pois quando o Dasein morre o ser-para-o-fim se completa. Assim, dá-se a necessidade de Heidegger voltar-se para a cotidianidade marcada pelo cuidado enquanto ocupação e preocupação e analisar como a morte é compreendida nesse domínio em especial, já que é na cotidianidade, que se modifica onticamente o cuidado com coisas e pessoas. Na cotidianidade vários tipos de compreensão da morte são elaborados (HEIDEGGER, 2001, p.252).

A interpretação analítico-existencial da morte deve obedecer ao fio condutor alcançado na primeira seção, ou seja, o ser do Dasein como cuidado. Assim, se estabelece a junção entre o cuidado e a morte enquanto fim. Esse fim para o Dasein sempre está prestes a acontecer. Como é possível essa iminência da morte? A morte pode acontecer a qualquer momento e quando ela de fato acontece, singulariza o Dasein, pois ninguém pode morrer a morte do outro. No máximo estamos apenas junto.

⁸⁹ Als Sorge ist das Dasein das ‘Zwischen’.

A morte é, em última instância, a possibilidade absoluta do Dasein, pois é insuperável. Quando a morte atinge um Dasein singular como possibilidade extrema da existência, a existencialidade, uma parte do cuidado assume a sua concreção originária e se completa, pois cessam todas as antecipações de si mesmo do Dasein. Não é ocasionalmente, que o Dasein realiza essa possibilidade. Ele não pode esquivar-se dela, ou deixá-la para mais tarde. Não há ocasião propícia para a morte, já que o Dasein, não marca a hora, o quando e o como quer morrer. Em vista dessa impossibilidade de troca, de qualquer negócio ou transação com a morte, para o Dasein, a morte é o sinal da estranheza total.

O Dasein no máximo pode banalizar o seu sentido, fugir da temática do morrer, absorvendo-se no que todo mundo faz. Preencher o tempo, ou não meditar na morte é uma alternativa tranquilizadora. Isso apenas protela o fato para um futuro, que pode ser atualizado a qualquer momento, na medida em que, a morte não atende aos desejos e projetos do Dasein.

O ser-para-a-morte é um existencial, e como tal é válido para todo ente com caráter de Dasein. “O fato de inicialmente e na maior parte das vezes, muitos não saberem da morte, não pode ser aduzido como prova de que o ser-para-a-morte pertence universalmente ao Dasein” (HEIDEGGER, 2001, p.251)⁹⁰.

Heidegger procura o conceito existencial pleno da morte, uma vez que no impessoal, a banalização do morrer se dá de forma corriqueira. O impessoal não pode ser descartado pura e simplesmente da análise fenomenológica, pois é dele que partem as compreensões e interpretações tradicionais do fenômeno, assim como a fuga e o não querer saber da morte. Como a morte é compreendida no impessoal? Ela banaliza o fenômeno? De que forma? Para esclarecermos essas perguntas, o próximo tópico foi criado.

4.3.2 - Ser-para-a-morte e impessoal

⁹⁰ Daß faktisch Viele zunächst und zumeist um den Tod nicht wissen, darf nicht als Beweisgrund dafür ausgegeben werden, daß das Sein zum Tode nicht »allgemein« zum Dasein gehöre.

O impessoal (*das Man*) é comentado no quarto capítulo de *Ser e tempo* como a medianidade (*Durchschnittlichkeit*), ou aquilo que todos fazem, uma vez que: “sentimos prazer e nos divertimos à medida que o impessoal sente prazer; lemos, vemos e julgamos a arte e a literatura como o impessoal vê e julga;” (HEIDEGGER, 2001, p.126)⁹¹.

O impessoal é um existencial, e, como tal influi no ser do Dasein. O impessoal pode ser interpretado como um operador de banalização e tranqüilização existencial, ou ainda, como um existencial que ao atuar despotencializa a compreensão do Dasein dos níveis de maior questionamento existencial, do que aqueles que o próprio impessoal julga como corretos e aceitáveis⁹².

Heidegger ao partir da medianidade (*Durchschnittlichkeit*) imposta pela cotidianidade expõe os modos corriqueiros e superficiais do impessoal tratar a morte. O Dasein está lançado na morte, sendo que a morte está fundada no cuidado (HEIDEGGER, 2001, p.252). Como na cotidianidade o cuidado é relativo à ocupação e à preocupação, a tematização da morte não é feita. Há o aspecto próprio/autêntico desse cuidado prático relacionado a coisas e pessoas que não pode considerar a morte, pois, no dia-a-dia, o Dasein deve realizar o cuidado cotidiano. Isso não tem nada de negativo, mas é na verdade, a dinâmica da própria cotidianidade em seu movimento de realização.

O Dasein, na atualização do seu ser-no-mundo, e na realização do seu poder-ser em projetos possíveis funda o seu próprio ser. O Dasein é o ser que sendo, está em jogo o seu próprio ser e, a morte, enquanto fundada no próprio cuidado pode a qualquer momento anular todo o projeto (*Entwurf*) existencial que foi desenvolvido. Se a morte está fundada no cuidado, o ser do Dasein enquanto cuidado comporta um elemento de desfundamentação. “Para morrer basta estar vivo” (HEIDEGGER, 2001, p.245)⁹³ constitui-se em mais um juízo, que interpretado em termos ontológico-existenciais revela que o Dasein é ser-para-o-fim. O Dasein enquanto vive sabe que um dia morrerá, portanto, na sua

⁹¹ Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt;

⁹² A esse respeito ver: (HAUGLAND, 2000); (OLAFSON, 1998); (TUGENDHAT, 2001).

⁹³ Heidegger retira esta frase de Ackermann: »Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben¹.«

própria constituição de ser no mundo, há um elemento existencial que retira qualquer possibilidade de concretizar possibilidades.

Heidegger afirma, no § 50 de *Ser e tempo*, que a existencialidade (*Existentialität*) recebe sua concretude no ser-para-o-fim. Se o antecipar-se-a-si-mesmo pertence à existencialidade, é nessa parte do cuidado que o ser-para-o-fim atua, pois cessa qualquer previsão de possibilidade atualizável. Não haverá mais qualquer antecipação nem previsão, assim como todo e qualquer futuro.

A essência do Dasein reside na sua existência. É nesse fato que se funda a existencialidade, enquanto um dos momentos do cuidado tripartido, de acordo com a definição do § 41 de *Ser e tempo*. A existência enquanto essência do Dasein marca a diferença do Dasein de qualquer outro ente. O Dasein é o único ente que existe como formador de mundo e ser-no-mundo. Heidegger disserta sobre o exposto, no curso de 1930 *Conceitos fundamentais da metafísica*: “A pedra é sem mundo, o animal é pobre em mundo e o Dasein é o único ente formador de mundo” (HEIDEGGER, 2003, p.205).

Heidegger, ao especificar tal distinção privilegia o Dasein enquanto formador de mundo e no caso da morte, só o Dasein sabe que morrerá. Os outros entes vivos apenas perecem.

Na cotidianidade mediana, o que está em jogo é uma tensão entre um nível de compreensão imperturbável e indiferente para com esse poder-ser mais próprio e insuperável expresso pela morte. Além disso, há um nível que leva o Dasein a ter uma compreensão resoluto e angustiada, que é comentada no segundo capítulo da segunda seção de *Ser e tempo*. No impessoal não há possibilidade do Dasein assumir a angústia com a morte (HEIDEGGER, 2001, p.254), porém, o ponto de partida para a análise do ser-para-a-morte é a cotidianidade.

Na cotidianidade, o Dasein dificilmente pensa na morte. Como a cotidianidade está relacionada com o impessoal, cria-se uma compreensão particular do fenômeno da morte, já que morre-se todo o dia, de várias formas. No impessoal a diferença que caracteriza o ser-sempre-meu (*Jemeinigkeit*) é nivelada à indiferença ou fato corriqueiro e mediano. O Dasein morre de diferentes modos, como por exemplo, acidente de carro, assalto, bala perdida, desgosto, infarto e velhice. Essas são algumas especificações ônticas do

morrer e todas são niveladas a um morre-se impessoal que desconhece a especificidade do Dasein e sua relação única com o mundo, que na morte deixou de existir.

Na compreensão do impessoal, a faticidade e a existencialidade do Dasein não devem ser levadas em consideração, já que no impessoal, apenas a compreensão está habituada com o morre-se indiferente e imperturbável. O impessoal direciona a compreensão do morrer ao nível da tranquilidade, expressa da seguinte forma: eu, por enquanto, ainda estou vivo. Um ditado popular da cotidianidade expressa tal consideração indiferente ao morrer: fulano morreu... Antes ele do que eu! Em *Ser e tempo*, há uma referência a um livro de N.Tolstoi “*A morte de Ivan Illich*” que exemplifica onticamente esse morrer impessoal.

Na cotidianidade mediana do impessoal, a morte permanece na não surpresa, a fim de manter a tranquilidade sem questionamento. É certo que eu e tu morreremos um dia, mas por enquanto, vamos vivendo a nossa vida. Na compreensão elaborada pelo impessoal, não devemos nos preocupar com isso, portanto, devemos descartar qualquer elaboração mais sofisticada sobre um fenômeno que está fundado em nosso próprio ser. Se a morte está fundada no cuidado e o próprio ser do Dasein é definido como cuidado, por que o descaso com o fato da morte? Porque, no impessoal, a morte cai sob as estruturas que o definem: a publicidade (*Öffentlichkeit*), a ambiguidade (*Zweideutigkeit*) e a curiosidade ávida de novidades (*Neugier*).

Como a mobilidade especifica o ser da faticidade (HEIDEGGER, 1989, p.10) cada Dasein tem as suas ocupações com coisas e preocupações com pessoas a serem realizados. Na mobilidade fática que caracteriza a vida, não há como perder tempo, pensando em algo como a morte, pois, há o trabalho a ser feito, o dinheiro a ser ganho e as metas a serem alcançadas.

No impessoal, a morte torna-se espetáculo da mídia, que expressa onticamente o que Heidegger pensa em termos ontológicos com o conceito de publicidade. Exemplos ônticos que instanciam essas estruturas ontológicas do impessoal como a ambiguidade, a curiosidade ávida e a publicidade pretendem aclarar o ponto analisado: a morte da princesa Diana e do cantor Michael Jackson. Com essas mortes têm-se a curiosidade ávida (*Neugier*), já que, no caso Diana, por exemplo, os repórteres buscaram as últimas imagens do

sofrimento da mulher e a publicidade (*Öffentlichkeit*) tratou de divulgá-las em vários meios de comunicação para a massa anônima de fãs e curiosos. Na lógica do impessoal até a morte de celebridades torna-se banal, na lógica do impessoal, pois outros famosos em um futuro próximo morrerão.

O morre-se impessoal torna-se o qualificador da compreensão da morte na cotidianidade. Há, também, nessa compreensão imprópria/inautêntica da morte, a tranquilização, já que o acontecimento não deve perturbar a ocupação despreocupada (HEIDEGGER, 2001, p. 251).

Heidegger no § 51 de *Ser e tempo* apresenta uma palavra que foi cunhada na história da filosofia com forte sentido crítico, já que se popularizou através da filosofia de G.W.F.Hegel e posteriormente fez fortuna no Marxismo, seja de alto nível ou vulgar. Essa palavra é a alienação⁹⁴ (*Entfremdung*): se o impessoal aliena o ser-para-a-morte, também não permite a coragem do Dasein, de assumir-se como mortal: “O impessoal não permite a coragem de se assumir a angústia para com a morte” (HEIDEGGER, 2001, p.254)⁹⁵.

A compreensão autêntica/própria nesse caso é precisamente a que conduz o Dasein a deparar-se com o estranho (*unheimliche*). Ela guia o Dasein para fora do impessoal, pois a angústia com a morte conduz o Dasein à compreensão de que seu cuidado, seu ser tem um fim. Todas as possibilidades atualizadas enquanto preocupação com pessoas e ocupação com coisas que expressam o cuidado cotidiano, além do cuidado tripartido que é o próprio ser do Dasein enquanto faticidade (*Faktizität*), existencialidade (*Existenzialität*) e queda (*Verfallen*) acabam com a morte.

A abertura que possibilita o próprio aí do Dasein também acaba. Sem o Dasein, não há compreensão de mundo, fato que levou Heidegger a afirmar que há verdade, somente enquanto o Dasein é (HEIDEGGER, 2001, p. 226). O Dasein angustiado com a morte é posto diante do fato cru do seu ser fático no mundo, que tem na morte a possibilidade insuperável (HEIDEGGER, 2001, p.255-256).

O impessoal procura combater esse tipo de compreensão, que a angústia possibilita, já que decidiu de antemão sobre o tipo de

⁹⁴Tentação, tranquilização e alienação caracterizam o modo de ser da queda. “*Versuchung, Beruhigung und Entfremdung kennzeichnen aber die Seinsart des Verfallens.*”

⁹⁵ *Das Man läßt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen.*

disposição/tonalidade afetiva (*Befindlichkeit*) que deve determinar a atitude correta frente à morte. O impessoal com a tranquilização fornece o modo do Dasein relacionar-se com a morte de forma inautêntica/imprópria. Nesse caso, alienação e tranquilização procuram demover o Dasein, de qualquer aprofundamento no questionamento do seu ser-para-a-morte.

Há, além disso, um quiproquó nessa discussão sobre a compreensão autêntica/própria e imprópria/inautêntica da morte, pois alienação, tranqüilização e tentação são caracterizações da queda.

A queda é exposta no § 41 de *Ser e tempo* como uma das partes do cuidado. Se na queda, que é uma parte do cuidado há elementos, que o retiram da compreensão autêntica/própria sobre seu ser-para-morte, nele mesmo, não há uma tendência para o não questionamento autêntico/próprio sobre a condição extrema da sua existência? “O cultivo de tal indiferença superior *aliena* o Dasein de seu mais próprio e não relacionável poder-ser” (HEIDEGGER, 2001, p.254)⁹⁶.

Heidegger qualifica a compreensão do ser-para-a-morte na cotidianidade de inautêntica/imprópria, pois usa a palavra alienação. Na sequência de sua exposição temos relacionada à alienação o conceito de escape (*Ausweichens*). A partir desse argumento, Heidegger pode afirmar, que na cotidianidade marcada pela interpretação fornecida pelo impessoal, o problema do ser-para-a-morte é colocado e debatido. Contudo, de maneira imprópria/ inautêntica, pois, no escape do Dasein, constata-se que o ser-para-a-morte é o poder-ser mais próprio, que em algum momento da existência acontecerá ao Dasein, retirando o seu ser-no-mundo.

A compreensão autêntica e angustiada para com a morte deve ser mantida num nível tranquilo e indiferente de compreensão e interpretação, pois a morte, não deve ser tomada como a possibilidade extrema, insuperável e insubstituível (HEIDEGGER. 2001, p.255).

Há dois problemas a serem resolvidos na sequência dos argumentos de *Ser e tempo*. O primeiro pode ser colocado desse jeito: os fenômenos do impessoal ocorrem no ser do Dasein enquanto queda (*Verfallen*), já que ela é um dos momentos do cuidado (HEIDEGGER, 2001, 193). O Dasein pode ser

⁹⁶ Die Ausbildung einer solchem >überlegenem< Gleichgültigkeit *entfremdet* das Dasein seinem eigensten, unbezüglichen Sein-können.

alienado e indiferente com respeito à compreensão autêntica/própria da morte, e assim o faz, quando segue apenas o que o impessoal ordena.

Como retirar o Dasein desse nível de compreensão do seu ser-para-a-morte, já que em seu próprio ser, há uma parte que o conduz para a não tematização da morte?

O segundo problema pode ser formulado da seguinte maneira: Heidegger é ambíguo em sua escrita, já que de um lado, não pretende dotar a analítica existencial de pretensões morais, porém, usa as palavras alienação (*Entfremdung*), escape (*Ausweichens*) e fuga (*Flucht*) como qualificadores de uma compreensão imprópria/inautêntica da morte.

Perguntamos: há ou não uma ambiguidade na escrita de *Ser e tempo*?

Heidegger, nem sempre consegue escapar com seus conceitos de rebaixar moralmente o estatuto do impessoal na determinação do ser do Dasein. Sua escrita despertou discussão na literatura secundária⁹⁷ desde os tempos de Adorno e seu texto *O jargão da autenticidade (Der Jargon der Eigentlichkeit)*.

Como resposta para o primeiro problema podemos recorrer ao segundo capítulo da segunda seção de *Ser e tempo*, pois, a resolução (*Entschlossenheit*) é a solução desse problema. O Dasein resoluto tem outra compreensão da sua própria morte, porém, a queda, o ater-se aos entes na cotidianidade ocupada não é excluída, tampouco o impessoal, porque, a relação do Dasein com eles muda depois da experiência da angústia.

De acordo com Tugendhat (1996; 2001) a resolução é apenas uma modificação do impessoal. Segundo a análise desse comentador, não há como retirar-se do impessoal. A resolução modifica a relação que o Dasein tem com ele, mas não o elimina.

Sobre o segundo problema, a escrita de Heidegger é ambígua em *Ser e tempo* segundo alguns comentadores (DREYFUS, 1993; OLAFSON, 1998; e ESCUDERO, 2009). No impessoal não há dúvida que se morre, porém, a dimensão de profundidade de razões para a existência⁹⁸ (TUGENDHAT, 2001)

⁹⁷(DREYFUS, 1992, 2000); (HAUGLAND, 2000); (HODGES, 1998); (LOPARIC, 2004); (TUGENDHAT, 1996, 2001).

⁹⁸ Heidegger com o "impessoal" descobre uma estrutura muito mais ampla e que o ser próprio (*Eigentlichsein*) é um caso especial dessa estrutura, sendo o caso em que uma pessoa se

é mantida num nível bastante ralo. Há uma certeza que deve ser escondida uma vez que o Dasein escapa da compreensão mais própria do seu próprio ter-que-ser. O escape é uma certeza superficial avalizada pelo impessoal, mantendo o Dasein na não verdade (HEIDEGGER, 2001, p. 256).

O problema que se coloca para a compreensão cotidiana da morte é que ela, segundo Heidegger esconde o que a certeza própria da morte implica: a morte pode ser possível a cada momento (HEIDEGGER, 2001, p.257). Se essa possibilidade pode acontecer a qualquer momento, a certeza adequada da morte é de que ela acontecerá. Pode ser amanhã, pode ser daqui alguns dias, meses ou anos.

Heidegger salienta que não há como escapar. O Dasein enquanto ser-no-mundo é ser-para-a-morte. Portanto, em *Ser e tempo* temos a desconsideração do escape cotidiano, da fuga do Dasein diante do ser-para-a-morte, como um modo alienado e superficial de encarar a morte.

Heidegger depois de expor a certeza adequada da morte, como possível a cada momento, acrescenta-lhe uma qualificação de incerteza, que a primeira vista pode parecer contraditória: a certeza da morte é indeterminada. A morte pode ocorrer a qualquer momento da nossa existência, mas não sabemos o seu quando (*Wann*) e o seu como (*Wie*). O quando está relacionado ao tempo.

Com respeito ao como: ele é relativo aos modos possíveis, que a morte pode assumir, ou seja, tomar posse de cada Dasein, em vista das mais variadas possibilidades atualizáveis do seu ter-que-ser. Aliado a isso, temos as diferentes configurações históricas do ser-no-mundo.

Ao se evitar o pensamento da morte desenvolvemos um tipo de compreensão inautêntica/imprópria fornecida pelo impessoal, que visa conduzir o Dasein para questões do cotidiano, da praticidade imediata da vida. O Dasein dirigido ao conjunto das ocupações e preocupações que todo mundo faz, de fato, não pensa na morte. Visa-se, nesse tipo de compreensão mediana apenas o futuro mais próximo. O que é relegado ao segundo plano é a compreensão autêntica/própria da morte.

Heidegger resume o que foi descrito em sua análise da morte até o § 51 de *Ser e tempo* da seguinte maneira: “Enquanto fim do Dasein, a morte é a

relaciona autonomamente não como uma coisa como a ciência, a pintura ou qualquer outro comportamento, senão que, sua vida mesma (TUGENDHAT, 2001, p.3).

possibilidade própria, irremissível, certa, e como tal, indeterminada e insuperável do Dasein” (HEIDEGGER, 2001, p.258)⁹⁹.

O que se obteve da análise de Heidegger do fenômeno da morte interpretado em termos existenciais-ontológicos? Em primeiro lugar o ser-para-morte enquanto existencial que faz parte do próprio ser do Dasein enquanto cuidado e está fundamentado por esse cuidado. O cuidado fundamenta o ser-para-morte e não esse fundamenta aquele (HEIDEGGER, 2001, p. 252).

Em segundo lugar, Heidegger procura distinguir uma compreensão autêntica/própria de uma compreensão inautêntica/imprópria do ser-para-a-morte. A compreensão autêntica/própria é desenvolvida com o sentimento de angústia, pois a angústia possibilita a retirada do Dasein do impessoal, apresentando o seu ser como finito, já que mostra o fato, de que o ser-para-a-morte é uma condição insuperável. O Dasein, com o sentimento de angústia experimenta a compreensão autêntica/própria da morte. Através da compreensão o Dasein sabe que pode perder o seu ser a qualquer momento. Esse fato não leva a nenhum desespero, mas, possibilita a compreensão, de que o Dasein, enquanto existencialidade se movimenta em contextos finitos de realização das possibilidades do seu ter-que-ser.

O antecipar-a-si-mesmo (*Sich-vorweg-sein*) que especifica a própria existencialidade é reduzido a um número finito de possibilidades, já que a morte é a última das possibilidades atualizáveis para o ser do Dasein. Quando ela se atualiza, o Dasein perde o seu ser-no-mundo.

A compreensão autêntica/própria do ser-para-a-morte coloca antecipadamente ao Dasein esse ainda-não (*Noch-nicht*) mais extremo expresso pela morte. O ainda-não extremo possibilita todos os outros (HEIDEGGER, 2001, p.259). O Dasein enquanto cuidado está com algo pendente (*Ausstand*), pois ainda não concluiu a rede de remissões prático-operativas do cuidado. A temporalidade finita em seu êxtase futuro pode ser atualizada em projetos realizáveis. A existencialidade enquanto antecipar-a-si-mesmo possui um ainda-não com que pode contar, na medida em que, a morte, ainda não acabou com a possibilidade de atualizar possibilidades. Se há um nexos entre cuidado e ainda-não, e se o ainda-não é fundado no ainda-não

⁹⁹ *Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins.*

mais extremo que é a morte, há sem dúvida, uma ligação entre o cuidado e a morte.

A compreensão inautêntica/imprópria da morte é definida e mantida pelo impessoal, que procura com os fenômenos da tranquilização, tentação e publicidade manter um questionamento superficial sobre o fenômeno. O Dasein no impessoal escapa de tematizações sobre a morte e o morrer, o que caracteriza a sua fuga deliberada.

Heidegger, em vista da compreensão insuficiente fornecida pelo impessoal sobre a morte pergunta se é possível desenvolver um conceito existencial da morte em sentido próprio. No § 53 de *Ser e tempo*, de nome “O projeto existencial de um modo próprio de estar voltado para a morte”, o Dasein atinge plenamente essa clareza fenomenal buscada acerca do ser-para-a-morte, a partir do conceito de angústia. Nesse parágrafo, a angústia, diferentemente do § 40 de *Ser e tempo*, possibilita a compreensão do ser-para-a-morte em sentido próprio/autêntico. No § 53, a função da angústia é outra daquela efetivada na primeira seção de *Ser e tempo*, pois, aqui o fato do Dasein no mundo, de que ele é e de fato tem-que-ser, já foi descoberto pela angústia.

Esse primeiro nível de compreensão, de que a angústia proporciona está pressuposto no § 53. Heidegger acrescenta a esse dado, outro: todas as possibilidades atualizáveis são negadas pelo ainda-não mais extremo que é a morte.

A angústia no parágrafo 53 conduz o Dasein para essa radical compreensão de que seu ser é marcado por uma negatividade originária. Quando essa negatividade acontece para cada Dasein termina o seu ser-no-mundo.

Ao ser do Dasein enquanto cuidado é acrescentado o conceito de débito (*Schuld*) que não significa dívida ou algo a ser pago. O débito é interpretado em *Ser e tempo* dentro da perspectiva existencial-fenomenológica e distingue o ser do Dasein do ter-que-ser (*Zusein*). O Dasein é finito e existe sob a marca da negatividade: a sua dívida é relativa ao ter-que-ser. A morte implica em débito ao ter-que-ser. Esse ter-que-ser remetido ao Dasein que está vivo se qualifica na atualização de possibilidades. O Dasein que segue seus projetos ainda tem que ser no mundo.

A angústia é a disposição/tonalidade afetiva fundamental (*Grundbefindlichkeit*) que isola o Dasein e o coloca frente à completude do seu ser. Se antes, a angústia possibilitava o cuidado autêntico/próprio, agora ela conduz o Dasein à liberdade para assumir a própria morte. Essa compreensão própria do ser-para-a-morte possibilita aquilo que Heidegger denomina de resolução (*Entschlossenheit*).

A morte interpretada fenomenologicamente enquanto ser-para-morte é o primeiro indício de que a temporalidade é o sentido ontológico do cuidado. A morte totaliza, pois quando se apossa de um Dasein específico, o completa. A morte serve para responder à pergunta sobre a totalidade.

É necessário, para os fins da analítica existencial distinguir um conceito ôntico, de um conceito ontológico da morte. Para tanto, Heidegger cria o conceito de ser-para-a-morte. Outra questão importante, a ser frisada é que o ponto de partida para a compreensão da morte é a cotidianidade, porém, não se pode permanecer no nível de compreensão elaborado nela, pois não há questionamento autêntico/próprio. A partir disso, Heidegger diferencia um conceito autêntico/próprio de um conceito inautêntico/impróprio da morte.

A analítica existencial explana como o Dasein se relaciona autenticamente/propriamente com a sua morte, já que a morte se refere ao fim do seu ser-no-mundo. Essa atitude decidida e corajosa perante a morte é própria/autêntica e mostrada como resolução. Quem proporciona a resolução? O sentimento de angústia.

O modo próprio de estar voltado para a morte começa a ser elucidado fenomenologicamente, a partir do antecipar (*Vorlaufen*). O antecipar é um êxtase da temporalidade que por sua vez está relacionado à parte do cuidado denominada de existencialidade.

Na morte, o Dasein compreende que este antecipar-se-a-si-mesmo se completa, uma vez que, não há como realizar mais nenhuma possibilidade. A mais extrema das possibilidades é aberta ao Dasein, porque, nessa antecipação é possível compreender o poder-ser mais próprio. O Dasein pode, a qualquer momento perder seu ser-no-mundo e, assim, a morte pode se justificar como fundada no cuidado, profundamente ligada à mobilidade fática da vida, pois retira o ser do Dasein desfundando, o que foi realizado pelo projeto (*Entwurf*).

A morte também acaba com as antecipações que constituem a existencialidade, provoca dor e luto no outro que permanece vivo. A morte é definida, então como a possibilidade mais própria. A morte não é relacionável (*unbezügliche*), pois cada um morre a sua própria morte. A morte, quando se apossa do ser do Dasein, o singulariza, pois não há como morrer a morte do outro (HEIDEGGER, 2001, p.239). Na morte do outro estamos apenas junto (HEIDEGGER, 2001, p.239). A possibilidade mais própria da existência humana é insuperável e inultrapassável. Não há como burlar a morte. O que é possível: a partir da angústia compreender que as possibilidades são finitas e assim se relacionar com elas de modo livre. Heidegger descreve essas questões desse modo:

As características do projeto existencial do modo próprio do estar voltado para a morte podem resumir-se do seguinte modo: o antecipar revela ao Dasein sua perda no impessoal e o conduz ante a possibilidade de ser si mesmo sem o apoio primário da solicitude ocupada, e de sê-lo em uma liberdade apaixonada, livre das ilusões do impessoal, liberdade fática, certa de si mesma e acossada pela angústia: a liberdade para a morte (HEIDEGGER, 2001, p.266)¹⁰⁰.

Para fins de conclusão da presente parte do trabalho podemos resumir os principais passos argumentativos de Heidegger até a correlação que mais lhe interessa, e, que dá nome à segunda seção de *Ser e tempo, Dasein e temporalidade*. A segunda seção não apresentou de imediato as relações entre o *Dasein e a temporalidade*. *Ser e tempo* discute e analisa até o § 53 é o fenômeno da morte pelo viés fenomenológico.

Heidegger, desse modo, não começa imediatamente no § 45 as correlações do Dasein com a temporalidade. Ele apresenta o que é abordado nos capítulos seguintes da segunda seção, salientando que a totalidade estrutural obtida até o presente momento, ou seja, o ser do Dasein como cuidado carece de unidade e originalidade.

¹⁰⁰ *Die Charakteristik des existenzial entworfenen eigentlichen Seins zum Tode läßt sich dergestalt zusammenfassen: Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden F r e i h e i t zum T o d e .*

Para suprir essa insuficiência, *Ser e tempo* aborda a questão da totalidade a partir do fenômeno da morte. A morte compreendida e tematizada de modo existencial ontológico, como ser-para-a-morte, é o primeiro existencial da segunda seção, que é juntado à estrutura do cuidado, pois está fundamentado por esse próprio cuidado. O atestado dessa fundamentação é dado pelo conceito de existencialidade, imerso na cotidianidade que oferece escolhas e padrões de conduta para o Dasein. É por esse caminho, que a morte se torna acessível como fenômeno.

Heidegger, além disso, destaca que cotidianamente, a morte é um assunto do impessoal. No impessoal, a morte é tomada como um assunto mórbido, muitas vezes relegada a profissionais do ramo funerário. Quem pensa muito na morte, segundo a lógica do impessoal, quer morrer. O fenômeno é banalizado, pois a morte não deve abalar o que cotidianamente se faz. Assim, *Ser e tempo* detecta a primeira compreensão do fenômeno, necessária, pois a análise fenomenológica parte da cotidianidade, porém, tal compreensão é insuficiente para os objetivos da ontologia fundamental. A morte, no impessoal é trazida à consciência do Dasein num nível superficial.

Heidegger, contrário a essa impessoalização da morte acentua em sua análise do fenômeno, a singularização radical que ela acarreta em um Dasein. O morrer retira o ser-no-mundo, porém, o Dasein não se transforma num mero objeto sem vida, num utensílio (*Zeug*), ou ente subsistente (*Vorhanden*). O que se rompe é a copertença (*Mitdasein*) com o Dasein dos outros. O Dasein como é ser-com-o-outro (*Mitsein*) tem na preocupação com o outro, uma das formas do cuidado. Com a morte, a preocupação é rompida, assim como, todas as ocupações. A morte para um Dasein particular é única, insuperável e irrepetível, encerrando o seu poder-ser. A morte é caracterizada como impossibilitadora. Com a morte, Heidegger se pergunta sobre a originalidade e totalidade buscada no § 45, pois o ser do Dasein se completa, se encerra num não- mais-ser-no-mundo.

Temos na morte, o primeiro ensaio de resposta à pergunta elaborada no § 45, além de um acréscimo da segunda seção da analítica existencial à totalidade existencial expressa pelo cuidado, pois a morte, quando atua na existencialidade apresenta o tempo, que ainda não é compreendido de modo

existencial ontológico, mas como um operador de limitação do próprio ser do Dasein (LOPARIC, 1999, 2004; MARTEN, 1998).

Na morte temos o primeiro atestado da finitude do Dasein, que remete ao débito ao ter-que-ser. A possibilidade do todo estrutural expresso pelo cuidado ser inteiro e completo será respondida, quando Heidegger introduzir a temporalidade, que é por fim o próprio ser do cuidado.

Antes de tematizar a temporalidade, Heidegger reserva um capítulo para a discussão da resolução. O que define a resolução? Apenas a sua relação com a angústia? Ou a exposição do ser resoluto é dada perante a morte certa, embora indeterminada? Ou ainda, ao remeter ao ser-para-a-morte em sentido próprio? Enfim, o que pretende Heidegger quando tematiza o conceito de resolução? Com quais conceitos a resolução pode se relacionar? Qual é a sua importância para a compreensão do cuidado? E a consciência, que importância desempenha nesse processo? Por que Heidegger aproxima consciência e resolução? Há uma consciência própria/autêntica e uma consciência imprópria/inautêntica da morte? O Dasein não pretende superar o conceito de consciência? Por que Heidegger retoma esse conceito em *Ser e tempo*? Essas e outras perguntas são tematizadas com maior detalhe nos tópicos seguintes.

4.3.3 – Cuidado e consciência

Nesta parte do trabalho analisaremos a relação do cuidado com a consciência, já que é através dela que o Dasein pode assumir-se como em débito ao ter-que-ser. Essa compreensão da sua situação existencial é atestada propriamente pela resolução (*Entschlossenheit*).

Heidegger procura tematizar os fundamentos ontológico-existenciais da consciência. Quais são as diferenças da sua exposição da consciência da concepção tradicional que remete a Descartes e a Husserl? Por que há na literatura secundária¹⁰¹ uma discussão sobre a tentativa de Heidegger superar a filosofia da consciência?

Heidegger principalmente, na parte introdutória do curso “*Prolegômenos*

¹⁰¹ (HAAR, 1998); (MACAN, 1996); (STEIN, 1993); (TUGENDHAT, 1996).

à *história do conceito de tempo*” (HEIDEGGER, 1988, pp.13-182) criticou a concepção da consciência desenvolvida por Husserl.

Heidegger com o conceito de Dasein procurou superar a tradição da consciência desenvolvida por Descartes, que segundo ele dá primazia a algo – cogito – que na verdade é derivado. O verdadeiro fundamento da coisa pensante deve ser reportado ao mundo. Os conceitos de mundanidade (*Weltlichkeit*), ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) e espacialidade (*Räumlichkeit*) procuram especificar o conceito de mundo.

A consciência e o seu subjetivismo devem ser superados em prol de uma estrutura de sentido anterior que procura negar à subjetividade o lugar da fundamentação. O Dasein enquanto ser de cuidado é essa estrutura de sentido, pois comporta a abertura. Na abertura temos a compreensão e sem ela não é possível o sentido.

Heidegger procura com o cuidado superar o ponto de partida da filosofia da subjetividade instaurando, o ser do Dasein como cuidado. Em vista disso perguntamos: como aparece a consciência nessas passagens de *Ser e tempo* e como Heidegger relaciona os conceitos de Dasein, resolução, angústia e consciência? E como esses conceitos são interligados com o conceito de cuidado?

O trabalho faz algumas considerações sobre esses conceitos e salienta que os avanços obtidos na elucidação do existencial ser-para-a-morte fundado no cuidado serve para o adentramento nas questões relativas à temporalidade e que serão tratadas a seguir. Por isso, o trabalho justifica a ligação do tópico anterior que tratou do ser-para-a-morte com os próximos tópicos. O trabalho ressalta que não faz menção às críticas de Heidegger ao conceito de consciência intencional, tal como foi desenvolvido por Husserl, nem faz a distinção das diferenças entre a concepção de consciência entre Husserl e Heidegger.

Quando Heidegger apresenta a discussão da consciência (*Gewissen*) em *Ser e tempo* realiza uma inversão: o fato da consciência se acusa através da faticidade da existência. Percebemos que Heidegger submete a consciência ao mundo. Na ordem das razões, é conhecido em primeiro lugar o mundo, o fato da existência, do ser-no-mundo.

O Dasein, em primeiro lugar, se compreende enquanto cuidado ocupado, respondendo aos afazeres que o mundo coloca. A mobilidade fática da vida é determinante em um primeiro momento, ao exigir que o Dasein como ser de cuidado se ocupe dos utensílios, se relacione e se preocupe com as pessoas. Tais atos do Dasein estão em primeiro lugar na ordem dos argumentos de *Ser e tempo*. Em segundo lugar estão as vivências da consciência. Apenas em um momento secundário, o Dasein pode perguntar sobre algo como a consciência, se ela tem um ser diferente do ser da faticidade, o que lhe caracteriza e diferencia do mundo.

Pode-se dizer que, em Heidegger, a consciência não é o fundamento do mundo, não é a primeira certeza, como afirma Descartes em suas *Meditações Metafísicas*, mas, é fundamentada pela faticidade.

O ponto de partida, não é como em Descartes, o eu penso (*res cogitans*), que enquanto primeira certeza possibilita o conhecimento das coisas. Em *Ser e tempo*, a consciência é derivada de atividades prático-operativas cuidadoras. Em primeiro lugar, há a obra a ser feita e a pessoa a ser cuidada. O cuidado é anterior à consciência, ao eu penso, pois, pensar sobre as atividades que são executadas só acontece num momento posterior (HEIDEGGER, 2001, p.78-81).

Para os fins a que Heidegger se impôs no segundo capítulo da segunda seção de *Ser e tempo*, a consciência exerce um papel importante, pois é através dela, que o Dasein encontra o seu ser mais próprio. No segundo capítulo da segunda seção de *Ser e tempo*, o conceito de ser-para-a-morte e sua problematização são introduzidos, pois, Heidegger tematiza a consciência.

O indício da mortalidade do Dasein descoberto no primeiro capítulo da segunda seção de *Ser e tempo* expresso pelo ser-para-morte deve, no segundo capítulo assumir o caráter de um momento crucial da existência. A compreensão de tal momento crucial também deve ser diferenciada das compreensões do impessoal. Para tanto, a consciência deve ser particularizada em uma perspectiva que a retire do cuidado cotidiano avesso à tematização do si-mesmo. Se em um primeiro momento, o cuidado na cotidianidade determina amplamente o conviver, para os fins a que se propõe Heidegger em *Ser e tempo*, o Dasein não pode permanecer somente nesse tipo de relação para

com o mundo e seu próprio ser. A consciência desempenha uma importância central para a retirada do Dasein da cotidianidade e do cuidado ocupado.

O problema do poder-ser em sentido próprio, e índice da finitude do Dasein é remetido ao si-mesmo (*Selbst*). É pelo si-mesmo, que o Dasein encontra o seu ser mais próprio. O si-mesmo, por sua vez, remete à consciência. *Ser e tempo* realiza uma análise dos aspectos existenciais e ontológicos da consciência.

A consciência é relacionada aos outros conceitos que atestam a abertura (*Erschlossenheit*) como, a disposição/tonalidade afetiva (*Befindlichkeit*), a compreensão (*Verstehen*), a queda (*Verfallen*) e o discurso (*Rede*). Na relação que a consciência tem com tais conceitos se especificam tais componentes da abertura de modo que a experiência do poder-ser mais próprio se assenhoreie do Dasein e o leve a um tipo de compreensão bem diferente daquela que o impessoal procura oferecer.

O Dasein pode compreender, porque, pode escutar (*hören*) os outros, na medida em que é ser-com-os-outros. Porém, na escuta dos outros deixa de escutar a si mesmo e não percebe que na maioria das vezes escuta o impessoal. Novamente, Heidegger diferencia o escutar em autêntico/próprio e impróprio/inautêntico. Para realmente escutar, o Dasein deve deixar de escutar o falatório (*Gerede*) impessoalizante. Como se dá essa escuta que não se deixa levar pelo impessoal? “Essa chamada quebrará a escuta do impessoal na qual o Dasein não ouve a si mesmo, se logra despertar, em virtude de seu próprio chamar, uma escuta de características inteiramente contrárias as do escutar perdido no impessoal” (HEIDEGGER, 2001, p.271)¹⁰².

Quem chama o Dasein para este retirar-se do impessoal e ouvir o seu poder-ser mais próprio que é a consciência da própria morte? Que tipo de chamada é essa que tem a força de retirar o Dasein do impessoal? Heidegger responde dessa maneira: “Aquilo que dá a entender chamando desta maneira é a consciência” (HEIDEGGER, 2001, p.271)¹⁰³. A consciência interpela o Dasein para ouvir a si próprio de uma forma diferente daquela que chama o impessoal, já que nela não há os outros, não há nenhuma remissão para uma

¹⁰² Der Ruf bricht das sich überhörende Hinhören des Daseins auf das Man, wenn er, seinem Rufcharakter entsprechend, ein Hören weckt, das in allemgegenteilig charakterisiert ist im Verhältnis zum verlorenen Hören.

¹⁰³ Was dergestalt rufend zu verstehen gibt, ist das Gewissen.

intersubjetividade. “Acerca de quê fala a chamada da consciência, quer dizer, quem é o interpelado por ela? Manifestamente, o Dasein mesmo” (HEIDEGGER, 2001, p.272)¹⁰⁴.

O Dasein é chamado para ser si-mesmo (*Selbst*) em sentido próprio/autêntico, porque na relação ser-com (*Mitsein*) há o outro. O outro exige relação, e isso indica que o Dasein permanece no mundo compartilhado (*Mitwelt*). Quando a consciência interpela o Dasein para ser si-mesmo, há um tipo de suspensão de todas as atividades cotidianas. O Dasein está somente consigo mesmo. Esse tipo de relação de si para consigo somente é possível para um Dasein isolado, solitário e sem relação com outro Dasein ou qualquer atividade que envolva utensílios. Heidegger declara em *Ser e tempo* que esse modo do Dasein relacionar-se é do tipo próprio/autêntico.

O que diz a consciência ao interpelado? A consciência não diz nada. A chamada não diz nada, não dá nenhuma informação acerca dos sucessos do mundo, dos fracassos e das alegrias do Dasein.

A consciência não traz nenhuma novidade, não tem nada a contar. A chamada pretende abrir um diálogo do Dasein consigo mesmo. A consciência fala única e exclusivamente na modalidade do silêncio¹⁰⁵. De acordo com *Ser e tempo*: “Esta chamada da consciência se dá única e exclusivamente na modalidade do silêncio” (HEIDEGGER, 2001, p.273)¹⁰⁶. Desse modo, pode-se fazer uma primeira caracterização da consciência: um tipo de chamada silenciosa, que interpela o Dasein para ser si-mesmo em sentido autêntico/próprio.

A consciência ao chamar, retira o Dasein da escuta do impessoal e o coloca diante de sua mesmidade (*Selbtheit*). Para Heidegger, a consciência é então, “uma intimação do si mesmo a seu poder-ser si mesmo, e, por isso, um chamar do Dasein para as suas possibilidades” (HEIDEGGER, 2001, p.274)¹⁰⁷. Se a consciência chama para possibilidades, o primeiro elo da consciência com

¹⁰⁴ Was ist im Ruf des Gewissens das Beredete, das heißt Angerufene? Offenbar das Dasein selbst.

¹⁰⁵ A sigética é a linguagem do silêncio (STEIN, 2006).

¹⁰⁶ *Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens.*

¹⁰⁷ als dieser Anruf der Aufruf des Selbst zu seinem Selbstseinkönnen und damit ein Vorrufen des Daseins auf seine Möglichkeiten.

o cuidado é estabelecido, uma vez que, o cuidado é existencialidade, que por sua vez, é estruturada pelas possibilidades.

É necessário ressaltar que não se trata nesse caso, de qualquer possibilidade, como, por exemplo, a possibilidade de ir ao cinema ou não, ou de ler o livro deixado na estante, ou de passear com o cachorro no parque. Não é desse tipo de atualização de possibilidade que Heidegger quer discutir nesse momento da sua argumentação, porque, a possibilidade a que ele se refere é a mais radical de todas as possibilidades, precisamente aquela que acaba com todas as outras.

Essa possibilidade extrema da existência diz respeito, em um primeiro momento, somente ao ser-sempre-meu (*Jemeinigkeit*) do Dasein, já que é única e relativa somente àquele Dasein em que ela ocorre. A consciência chama para a possibilidade mais própria e insuperável, definida em termos ontológico-existenciais como ser-para-a-morte. A consciência se revela como chamada do cuidado autêntico/próprio: o vocante é o Dasein, ou seja, quem chama é ele mesmo, que em sua condição de lançado no mundo, logo, na sua faticidade se angustia com o seu poder-ser finito. “A chamada é chamada do cuidado. O ser-culpado constitui o ser que chamamos cuidado” (HEIDEGGER, 2001, p.286)¹⁰⁸.

O Dasein é chamado pela consciência para que saia do impessoal. Assim, a chamada da consciência articula os três momentos do cuidado, ou seja, a existencialidade, a faticidade e a queda, pois, na antecipação do poder-ser mais próprio temos a existencialidade. Na angústia com o poder-ser finito, o conhecimento da perda do ser no mundo, logo, da faticidade, e, por fim, na suspensão do impessoal, o desligar-se da queda marcada pelo já-em-meio aos entes.

Os três momentos são relacionados através dessa especificação que a consciência causa no ser do Dasein. “A chamada da consciência tem sua possibilidade ontológica no fato segundo o qual, o Dasein, no fundo de seu ser, é cuidado” (HEIDEGGER, 2001, p.277-278)¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Der Ruf ist Ruf der Sorge. Das Schuldigsein konstituiert das Sein, das wir Sorge nennen.

¹⁰⁹ Der Ruf des Gewissens, das heißt dieses selbst, hat seine ontologische Möglichkeit darin, daß das Dasein im Grunde seines Seins Sorge ist.

A consciência também serve para justificar a angústia apresentada pela primeira vez no parágrafo 40 de *Ser e tempo*. A angústia é um sentimento possibilitado pela consciência, já que angustiado, o Dasein está cômico do seu poder-ser mais próprio. A consciência angustiada retira o Dasein do impessoal e o coloca frente à faticidade do mundo, ou seja, à constatação de que o Dasein existe e vai deixar de existir. No parágrafo 40 de *Ser e tempo*, a angústia é um momento de parada, de suspensão do que o Dasein tinha feito de sua vida até então, para refletir e pensar sobre os projetos que fez e os que ainda pode fazer.

A consciência chama o Dasein para o seu poder-ser mais próprio, através da angústia, como um saber da morte como a última possibilidade do Dasein. É pela ciência da culpa/dívida (*Schuld*) ao ter-que-ser, atestado pelo ser-para-a-morte, que o Dasein se angustia.

A partir da suspensão das atividades cotidianas, o Dasein pode mudar de vida, já que os modos ônticos assumidos pelo Dasein variam. O que Heidegger destaca é que a chamada da consciência ao angustiar revela o mais próprio poder-ser ao próprio Dasein. Depois da experiência angustiante, o Dasein se sabe como finito. A existencialidade do cuidado possui um alto grau de negatividade, atestando que no ser do Dasein há o não ser.

Essa experiência exhibe a morte, minando o ser da própria existencialidade, enchendo de não ser o projeto lançado, pois a morte certamente acaba com as escolhas. É nessa parte do cuidado, ou seja, na existencialidade, que a angústia com a morte atua com maior força.

O Dasein consciente da sua morte sabe que um dia terá um fim, que suas escolhas determinaram o que ele foi, ou o que não foi, ou o que poderia ter feito da sua vida e não fez. A partir da consciência da morte propriamente compreendida nos termos da analítica existencial, Heidegger vai gradativamente, conduzindo sua análise para uma descrição do Dasein como essencialmente finito, composto de um início, o nascimento, e de um fim, a morte.

A existência do Dasein acontece no entre (*Zwischen*) nascimento e morte e é desse modo, temporal. O sentido do ser do Dasein é a própria temporalidade (HEIDEGGER, 2001, p.17; 326).

A chamada da consciência chama o Dasein. A consciência chama para o quê? Para a profunda inospitalidade do ser no mundo? Não, pois essa ação, uma vez executada pela angústia na primeira seção de *Ser e tempo*, não é repetida. Heidegger estabelece distinções naquilo que a angústia proporciona na primeira seção e na segunda seção. O caráter de inospitalidade ou estranheza (*Unheimlichkeit*) permanece, já que o Dasein novamente não está em casa (*Um-zu-hause*), pois a morte é o mistério total. O que é estranho e incompreensível é a morte. Na primeira seção, a angústia evidenciou para o Dasein lançado no mundo, a carga ontológica de que seu ser deve ser criado de acordo com o projeto (*Entwurf*) estabelecido através de si mesmo.

O que angustia, na primeira seção é que o sucesso existencial de tal projeto não está garantido de antemão. O Dasein compreende que não há nenhum ser de ordem divina assegurando sua existência, nem leis imutáveis que avançam inexoravelmente pela história que conduzem a sociedade, a outro estado de coisas. O projeto existencial transformado afetivamente pela angústia leva a uma constatação simples: cabe ao Dasein atualizar, criar e suportar a sua própria existência. Na segunda seção de *Ser e tempo* o que a angústia enseja? A compreensão da morte e do seu caráter desfundante, o que é desenvolvido por Heidegger como a compreensão de que o Dasein é o fundamento de um não (*Nicht*). A angústia está relacionada com a consciência. É através da chamada realizada pela consciência que o Dasein angustia-se.

A consciência é revelada como a chamada para o cuidado próprio/autêntico. A sua possibilidade ontológica tem a sua razão de ser, no fato de que o Dasein, no fundo do seu ser é cuidado. O ponto de partida para a compreensão do Dasein enquanto ser-para-a-morte autêntico/próprio é dado pela consciência. Cuidado e ser-para-a-morte autênticos/próprios estão, nessa medida relacionados, já que ambos são proporcionados pela angústia.

A consciência, para fugir daquilo que o falatório impessoalizante diz que é verdade procura escutar a si mesma e ninguém mais. Nessa perspectiva, não há nenhum fator externo que desencadeie a chamada para o angustiar-se com a possibilidade mais própria do Dasein. Heidegger, nessa passagem é explícito, quanto ao caráter auto referencial da consciência: “Este interpelar-se-

a-si-mesmo do Dasein caracteriza a consciência” (HEIDEGGER, 2001, p.275)¹¹⁰.

Esse interpelar distintivo da consciência é dirigido ao Dasein, para que assuma o ser-para-a-morte em sentido próprio/autêntico. Contudo, declara Heidegger, há dois passos antecipatórios, antes que o Dasein atinja o ser-para-a-morte em sentido próprio/autêntico. No primeiro passo a chamada deve, antes de tudo, retirar o Dasein do impessoal, em que o si-mesmo é impróprio/inautêntico. No segundo passo, a chamada da consciência coloca o Dasein, diante da possibilidade suprema e extrema da sua existência, não protelando para o futuro o saber da morte. Quando os dois passos são realizados o Dasein compreende o ser-para-a-morte em sentido próprio/autêntico. O Dasein antecipa pela consciência própria/autêntica da morte que seu projeto existencial enquanto cuidado é desfundamentado pela morte.

A partir dessas características é que a chamada da consciência se dá, possibilitando que o Dasein tenha compreensão autêntica/própria de si mesmo. Conforme isso, o Dasein angustia-se, compreendendo seu poder-ser enquanto dívida/débito (*Schuld*) ao ter-que-ser e marcado pelo ainda-não mais extremo. Ao cuidado autêntico/próprio facultado pela angústia, sentimento fundamental na primeira seção de *Ser e tempo*, se conjuga o ser-para-a-morte autêntico/próprio, que também é possibilitado pela angústia.

No final do parágrafo 57 de *Ser e tempo* Heidegger pergunta se essa determinação da consciência como chamada do cuidado autêntico/próprio, não se aliena da experiência natural, o que em sua filosofia remete para a própria faticidade do mundo vivido com os outros existentes humanos. Heidegger se pergunta: Será que essa interpretação é realmente sólida? Será que novamente, a analítica existencial peca por falta de profundidade e originalidade?

O que Heidegger procura na seqüência da sua argumentação é compreender o caráter próprio da chamada da consciência. O que a consciência e sua chamada peculiar dão a entender? Há outros tipos de chamada da consciência? Há um modo próprio/autêntico e um modo

¹¹⁰ Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst.

impróprio/inautêntico da consciência chamar? Pode-se distinguir uma boa e uma má consciência? A consciência pode ser tomada num sentido formal e num sentido existencial-ontológico?

A consciência, a partir da chamada é caracterizada como consciência admoestadora, logo, o Dasein é culpado/devedor (*shuldig*). A partir de um conceito formal de culpa/dívida, Heidegger chega à desconsideração dos significados tradicionais que definem esse conceito.

A explicitação de um conceito ontológico existencial de culpa é a partir dessa descrição da consciência possível. O conceito formal de culpa abrange responsabilidade por dano, mal e desastre causado a outrem. A culpa também na perspectiva formal envolve a consciência mais ou menos penosa de ter descumprido uma norma social ou um compromisso de ordem afetiva, moral ou institucional. Por fim, a culpa remete nas teologias do Judaísmo e do Cristianismo, à responsabilidade por ato de transgressão e/ou pecado, que torna o agente ofensor a Deus e indigno da sua misericórdia.

O conceito ontológico existencial da culpa é distinto de todas essas definições formais, que, para Heidegger são as definições tradicionais do conceito. Com o conceito de culpa Heidegger remete ao próprio ser do Dasein enquanto cuidado, já que a culpa implica a compreensão de seu ser como em débito/culpa ao ter-que-ser.

A negatividade relacionada à culpa não deve ser entendida em Heidegger como relativa a alguma falta moral, a um estar em dívida com alguém, ou a cometer um ato reprovável pela sociedade que fere as normas jurídicas. Como afirmamos, a negatividade envolvida na culpa deve ser descrita fenomenologicamente para cumprir os termos da analítica existencial. “Se o “culpado” pode determinar a existência, então se faz ineludível aclarar existencialmente o caráter de não desse não” (HEIDEGGER, 2001, p.283)¹¹¹. Na perspectiva existencial, o culpado ou culpável (*schuldig*) é realocado na função de ser o fundamento de uma nihilidade/negatividade (*Nichtigkeit*).

Heidegger inverte a compreensão cotidiano formal do conceito de culpa, para expor que as definições formais do conceito de culpa, estão por sua vez fundadas no ser-culpado (*Schuldigsein*). O ser culpado é na perspectiva da

¹¹¹ Wenn das »schuldig« die Existenz soll bestimmen können, dann erwächst hiermit das ontologische Problem, den *Nicht-Charakter* dieses Nicht existenzial aufzuklären.

analítica do Dasein aquilo que possibilita qualquer culpa tomada na perspectiva ôntica. A falta cometida a outro ser humano, às instituições públicas, a animais e outros entes que não tem o caráter de Dasein e aos princípios de determinada religião só são possíveis onticamente sob a base de um ser culpado originário (HEIDEGGER, 2001, p.284).

Heidegger, a partir dessa argumentação do Dasein como ser culpado (*Schuldigsein*) expõe novamente o ser do Dasein como cuidado para perguntar, em que medida, o ser culpado acrescenta e complexifica a compreensão do cuidado. Em *Ser e tempo*, a partir da análise sobre o ser-para-morte, o ser-culpado e a culpa, a consciência, a chamada da consciência, o fim e o ser-para-o-fim, ao cuidado enquanto ser do Dasein é acrescentado uma série de conceitos que conduzem à seguinte exibição do cuidado: o sentido do ser do cuidado próprio é a temporalidade (*Zeitlichkeit*) (HEIDEGGER, 1988 pp. 441-442; 1997, p.27; 2001, p. 17; 326).

Conforme o exposto até o § 58 da analítica existencial de *Ser e tempo*, o Dasein enquanto cuidado é levado a assumir o seu próprio ser de modo autêntico/próprio, a partir da consciência enquanto ter-que-ser, como o próprio fundamento lançado, que por fim é constituído de nihilidade/negatividade (*Nichtigkeit*) expressa pela morte.

Essa incompletude característica do ser do Dasein enquanto é o entre (*Zwischen*) nascimento e morte deve ser constantemente preenchida, a partir da atualização de possibilidades que constituem a existencialidade. Nessa atualização, o Dasein constitui o seu próprio ser-no-mundo. Enquanto lançado por já-ser-no-mundo, não há de antemão fixadas quais são as escolhas que o Dasein deve realizar. A existencialidade enquanto antecipação do próprio ser do Dasein é pura possibilidade. “O não da nihilidade/negatividade (*Nichtigkeit*) pertence ao sentido existencial da condição de lançado” (HEIDEGGER, 2001, p. 284)¹¹².

O Dasein deve fundamentar o seu próprio ser-no-mundo, pois a gama de possibilidades existenciais que podem ser assumidas é enorme. Nesse ponto do argumento, *Ser e tempo* apresenta o conceito de liberdade (*Freiheit*), que não deve ser entendido de modo ôntico-formal, como a liberdade de

¹¹²Dieses *Nicht* gehört zum existenzialen Sinn der Geworfenheit.

expressão, a liberdade de imprensa, a liberdade sexual entre outras formas de liberdade, mas, como liberdade para o fundamento. No texto *Sobre a essência do fundamento* Heidegger afirma que:

A relação originária da liberdade para com o fundamento, nós a denominamos o *fundar*. Fundando, ela *dá* liberdade e *toma* fundamento. Este fundar radicado na transcendência está, porém, *disperso* numa multiplicidade de modos. Deles há três: 1. O fundar como erigir. 2. O fundar como tomar-chão (*Boden-nehmen*) 3. O fundar como o fundamentar. Se estes modos de fundar fazem parte da transcendência, então as expressões “erigir”, “tomar-chão”, não podem ter certamente um significado vulgar ôntico, mas devem ter um significado *transcendental* (HEIDEGGER, 2008, p.177-178)¹¹³.

O Dasein é deixado em liberdade para que assuma o seu próprio fundamento, para ser esse fundamento do seu si-mesmo que pode ter os modos autênticos/próprios e inautênticos/impróprios. A liberdade tomada nessa perspectiva ontológica é remetida ao próprio projeto do Dasein enquanto ter-que-ser que deve atualizar possibilidades.

A liberdade é intrínseca ao próprio ser do Dasein enquanto cuidado. A liberdade é relacionada às escolhas, já que o Dasein deve constantemente escolher o que fazer do seu ter-que-ser enquanto ser-no-mundo que cuida das coisas e dos outros. A concepção de liberdade é segundo Figal (2005, p.22) “nova porque não é mais caracterizada por uma orientação dos processos mesmos (...). a filosofia de Heidegger deve ser lida como um todo como uma filosofia da liberdade”.

Na sequência da sua argumentação em *Ser e tempo*, Heidegger começa as considerações sobre a relação entre o fundamento, a liberdade, o cuidado, a negatividade e as possibilidades. O fundamento está diretamente voltado ao próprio ser do Dasein que existe. Ao existir o Dasein tem que assumir-se enquanto o seu próprio projeto (*Entwurf*).

¹¹³ Die ursprüngliche Beziehung der Freiheit zu Grund nennen wir das *Gründen*. Gründend *gibt* sie Freiheit und *nimmt* sie Grund. Dieses in der Transzendenz gewurzelte Gründen ist aber in eine Mannigfaltigkeit von weisen *gestreut*. Es sind deren drei: 1. Das Gründen als Stiften; 2. Das Gründen als Boden-nehmen; 3. Das Gründen als Begründen. Wenn diese Weisen des Gründens zur Transzendenz gehören, dann können die Titel >>Stiften<<, >>Bodennehmen<<, offenbar nicht einen vulgare ontische Bedeutung, sondern müssen eine *transzendente* haben.

Como a essência do Dasein reside na sua existência (HEIDEGGER, 2001, p.42), o projeto é distinguido em seu lançamento para o mundo pela negatividade/nihilidade constitutiva do cuidado na sua parte denominada de existencialidade.

A negatividade constantemente acompanha o projetar, pois, ao escolher uma possibilidade outra possibilidade é deixada de lado. O Dasein determina pela escolha (*Wahl*) uma série de possibilidades que constituem o seu próprio ser. Porém, séries diferentes de possibilidades deixam de ser realizadas para o Dasein, o que constitui um dos aspectos do conceito de negatividade/nihilidade. Essa negatividade originária caracteriza o projeto lançado do Dasein, que ao escolher uma possibilidade para auto-fundamentarse nega precisamente outra possibilidade de fundamentação. Há um impedimento expresso pela negatividade/nihilidade, que impede o cuidado de atualizar todos os projetos existenciais possíveis.

Segundo Heidegger, “o projeto não só está determinado pela negatividade/ nihilidade (*Nichtigkeit*) do ser-fundamento, senão que inclusive como projeto lançado é essencialmente negativo (*nichtig*)” (HEIDEGGER, 2001, p.285)¹¹⁴. O impedimento é constitutivo do ser do Dasein. Esse caráter de negação, esse não (*Nicht*) constitutivo do projetar é o que Heidegger denomina em termos ontológico-existenciais de negatividade/nihilidade (*Nichtigkeit*).

Heidegger afirma que o cuidado não só pode carregar uma culpa de fato, mas que, no fundo do seu ser é culpado/devedor. Esse ser culpado constitui uma condição ontológica para que o Dasein possa chegar a ser culpado em seu existir fático (HEIDEGGER, 2001, p.284). O que se pode concluir dessa passagem é o seguinte: a culpa em sentido moral, a culpa devido a transgressões das normas jurídicas e a própria culpa religiosa são derivações ônticas que são tornadas possíveis em vista do fato de que o ser do Dasein em sua própria essência é culpado/devedor.

Há, uma discussão na literatura secundária¹¹⁵, sobre esse contexto ontológico existencial da culpa/dívida em *Ser e tempo* remeter ou ao ser e estar

¹¹⁴ Der Entwurf ist nicht nur als je geworfener durch die Nichtigkeit des Grundseins bestimmt, sondern als *Entwurf* selbst wesentlich *nichtig*.

¹¹⁵ (ARENHART, 1998); (CAPUTO, 2001); (LOPARIC, 1999, 2004); (ROBLES, 1996).

em débito ao ter-que-ser ou ao ser culpado numa perspectiva religiosa que remete, por fim, a apropriação de Heidegger da teologia Luterana.

O contexto do parágrafo 58 de *Ser e tempo* comporta elementos Agostinianos, pois o mal está ligado com a privação, o não ser, que secularizado em Heidegger é a própria definição do ser-culpado/devedor (ROBLES, 1996; VEDDER, 2006). Essa dívida/culpa com o ter-que-ser possibilita a derivação ôntica do mal moral (HEIDEGGER, 2001, p.287).

Em *Ser e tempo*, depois dos cursos desenvolvidos sobre a *Fenomenologia da vida religiosa* (GA 60), dos *Conceitos fundamentais da filosofia aristotélica* (GA 19) do texto sobre *Fenomenologia e teologia* e da vasta literatura secundária disponível sobre a maneira do jovem Heidegger conceber o filosofar (IMDAHL, 1997; KISIEL, 1996a,1996b, 2007; SCOTT, 2000; STREETER, 1997; VAN BUREN, 1998) o que se pode argumentar sobre esta passagem do parágrafo 58 é a demonstração dessa maneira peculiar do autor conceber o método da Fenomenologia como indicativo formal, composto de três partes, ou seja, destruição, construção e redução (HEIDEGGER,1997,pp.26-32).

A ontologização do domínio prático seja Cristão, como no caso do bem e do mal Agostiniano, seja Grego, como no caso da *Ética Nicomaquéia* de Aristóteles está a serviço da proposta metodológica de apropriação e destruição o que é corroborado plenamente com o projeto de *Ser e tempo* (HEIDEGGER, 2001, p.19). A analítica existencial descreve as estruturas existenciais do Dasein com o objetivo de procurar (*suchen*) uma ontologia fundamental (HEIDEGGER, 2001, p.13).

Escutar a chamada da consciência equivale a um compreender a si mesmo em seu poder-ser mais próprio, quer dizer, equivale a projetar-se no mais próprio e autêntico poder-chegar-a-ser-culpado/devedor (HEIDEGGER, 2001, p.287).

Heidegger descreve nessa passagem que para a compreensão própria do ser-em-débito é necessário escutar a chamada que parte de mim mesmo e atua no meu próprio ser. A consciência que proporciona a chamada deve ser distinguida da consciência enquanto a reunião dos atos psíquicos que acontecem em determinado Dasein. Heidegger usa o termo alemão (*Gewissen*) para acentuar a consciência moral e para distinguí-lo da consciência

(*Bewußtsein*). O primeiro conota perspectivas morais e leva às discussões entre os comentadores que já explicitamos acima. O segundo tem sentido mais genérico e comumente é compreendido como o conhecimento que permite ao ser humano vivenciar, experimentar ou compreender aspectos ou a totalidade de seu mundo interior. Além disso, a consciência no segundo sentido é relativa ao ser consciente, ao tomar consciência da separação mente versus mundo, interior versus exterior (MURALT, 1997).

A consciência nos termos da analítica existencial implica o querer-ter-consciência (*Gewissen-haben-wollen*), pois o ser-culpado\devedor em sentido próprio/autêntico, só é vivenciado e compreendido a partir desse modo da consciência. Na sequência do parágrafo 58 de *Ser e tempo* Heidegger afirma que por esse tipo de experiência única do querer-ter-consciência, só a partir dessa qualificação assumida pela consciência, em querer-ter-consciência, o Dasein pode ser responsável (*verantwortlich*).

Novamente, Heidegger apresenta um conceito que suscita inúmeras discussões, pois é necessário perguntar: Responsável pelo quê? Pelo quê fazer com o seu cuidado finito, delimitado pelo ser-culpado/em-débito ao ter-que-ser? Reposta: o Dasein pode escolher-se de modo livre por esse grau de profundidade atingido pelo querer-ter-consciência, já que Heidegger apresentou anteriormente a liberdade. A responsabilidade evocada em *Ser e tempo* deve ser purgada de qualquer conteúdo moral, pois o Dasein no querer-ter-consciência, não é responsável por ninguém, ou por algum mal que fez a alguém. A responsabilidade remete ao próprio ter-que-ser do Dasein, já que ele deve assumir o seu próprio ser, resignando-se da sua condição finita.

O querer-ter-consciência possibilita a liberdade em sentido autêntico/próprio, uma vez que, nessa condição, o Dasein está liberto do impessoal. Porém, esse querer-ter-consciência da chamada da consciência, é somente um modo do Dasein relacionar-se com o seu si-mesmo (*Selbst*), ou seja, um modo próprio/autêntico, pois os modos do impessoal não acabam: apenas são suspensos. Outra peculiaridade que restringe o querer-ter-consciência: apenas alguns dos existentes humanos têm esse tipo de experiência possibilitada pela chamada da consciência. O Dasein permanece como um ser-com-outro (*Mitsein*), pois, a rede de relações do cuidado permanece quando o Dasein experimenta a compreensão de seu poder-ser

mais próprio. Os outros que não saíram do impessoal, não precisam ter esse tipo de experiência com o seu si-mesmo.

A nebulosidade da vida (*Das Leben ist düsig*) (GADAMER, 2007), não complica a existência do Dasein, não a põe em questionamento pela angústia, nem a leva à compreensão do seu poder-ser mais próprio. A nebulosidade serve aos interesses do impessoal.

Heidegger nem sempre é isento em sua apresentação fenomenológica de carregá-la com tons morais, já que a permanência do Dasein nos níveis fornecidos pelo impessoal levam a vida a ser tomada como algo de manejo e cálculo. Sua descrição da experiência angustiante torna-se experiência de exceção. Heidegger nessa perspectiva é criticado por alguns comentadores (GONZALEZ, 2006; STRUEVER, 2005), pois mesmo na cotidianidade, o Dasein pode estabelecer relações que não são de manejo e cálculo e isso, segundo seus críticos não carrega traço pejorativo.

Algumas vezes, Heidegger torna-se explícito em qualificar a vida na cotidianidade como moralmente inferior, já que a define como negócio. “A cotidianidade toma o Dasein como algo a mão e objeto de ocupação, quer dizer de manejo e cálculo” (HEIDEGGER, 2001, p.289)¹¹⁶.

A chamada da consciência não dá instruções práticas e suspende o Dasein das ocupações cotidianas para levá-lo a compreensão do seu poder-ser mais próprio. A partir da consciência do ser-para-a-morte, o ser do Dasein passa a ser especificado de ser-culpado/débito. Esse ser culpado/débito é mais um conceito que se junta à estrutura do cuidado.

A afirmação: o Dasein é o vocante e o interpelado, tem perdido agora o seu vazio formal e sua aparente evidência. A consciência se revela como chamada do cuidado: o vocante é o Dasein que, em sua condição de lançado (já-ser-em...) se angustia por seu poder-ser. O interpelado é o Dasein mesmo enquanto chamado a seu mais próprio poder-ser (antecipar-se-a-si...). O Dasein é chamado a chamada para que saia da queda no impessoal (já-estar-em-meio-ao-mundo de que nos ocupamos). A chamada da consciência tem sua possibilidade ontológica no fato de que o Dasein no fundo de seu ser é cuidado (HEIDEGGER, 2001, p. 277-278)¹¹⁷.

¹¹⁶ Die Alltäglichkeit nimmt das Dasein als ein Zuhandenes, das besorgt, das heißt verwaltet und verrechnet wird.

¹¹⁷ Der Satz: Das Dasein ist der Rufer und der Angerufene zumal, hat jetzt seine formale Leere und Selbstverständlichkeit verloren. *Das Gewissen offenbart sich als Ruf der Sorge*: der Rufer ist das Dasein, sich ängstigend in der Geworfenheit (Schon-sein-in ...) um sein Seinkönnen. Der

A queda procura manter o Dasein no nível da não problematização do seu ser, impossibilitando com isso, que a chamada aconteça. Se o querer-ter-consciência é condição para a chamada e essa, por sua vez, parte do Dasein, nada mais normal que a especificação existencial que Heidegger procura nesse capítulo de *Ser e tempo* seja restrita apenas ao Dasein resoluto que quer ter consciência, pois se o cuidado também é queda e preocupação, por que o Dasein não continua na tranquilidade e na alienação? (HEIDEGGER, 2001, p.294). Permanecer na tranquilidade não seria mais cômodo? Mesmo que a analítica existencial procure retirar as cargas morais do querer-ter-consciência com o ser-culpado/débito do Dasein, a resolução dificilmente deixa de conotar pré-julgamentos morais, pois o Dasein caído e tranquilo com sua existência deixa de experimentar o seu ser de modo autêntico/próprio, o que para os fins da analítica existencial é algo que no mínimo incapacita o Dasein para a existência filosófica.¹¹⁸

Heidegger demonstra que não há lucro, ganho ou negócio com a consciência da culpa. Para os fins do impessoal ela deve ser combatida porque não oferece utilidade. Para o Dasein que permanece inserido dentro do quem (*Wer*) da cotidianidade, uma experiência como a angústia para com a própria morte, o querer-ter-consciência da culpa não são úteis, logo, não são importantes. “A chamada não abre nada que possa ser positivo ou negativo enquanto objeto de ocupação, porque ela diz respeito a um ser que é no ontológico totalmente diferente: a existência” (HEIDEGGER, 2001, p.294)¹¹⁹.

No parágrafo 60 de *Ser e tempo*, que leva o título “*A estrutura existencial do poder-ser próprio atestado na consciência*” Heidegger fornece algumas correlações entre os conceitos de cuidado, consciência e resolução. Esse

Angerufene ist eben dieses Dasein, aufgerufen zu seinem eigensten Seinkönnen (Sich-vorweg ...). Und aufgerufen ist das Dasein durch den Anruf aus dem Verfallen in das Man (Schon-sein-bei der besorgten Welt). Der Ruf des Gewissens, das heißt dieses selbst, hat seine ontologische Möglichkeit darin, daß das Dasein im Grunde seines Seins Sorge ist.

¹¹⁸ Segundo Loparic, quanto à angústia ela pode, sim, ser afastada. Mas quando isso ocorre o homem perde a possibilidade de se defrontar com o nada. “Só se eu entender o nada ou a angústia” afirma Heidegger, “estarei em condições de entender o ser. O ser é incompreensível se o nada for incompreensível” (LOPARIC, 2004, p 49).

¹¹⁹ Der Ruf erschließt nichts, was positiv oder negativ sein könnte als *Besorgbares*, weil er ein ontologisch völlig anderes Sein meint, die *Existenz*.

parágrafo, sem dúvida confirma a rede significativa entre os conceitos e as suas implicações internas. O cuidado, por exemplo, como a estrutura que dá conta do ser do Dasein, até o presente da argumentação de Heidegger em *Ser e tempo* foi aumentado em sua complexidade, com o acréscimo do ser-para-a-morte, da chamada para a consciência e a resolução.

É apresentado nesse parágrafo uma nova complexificação dessas relações, pois quando o Dasein assumir-se como querer-ter-consciência para a compreensão de seu ser e estar-culpado implicará uma nova perspectiva de abertura (*Erschlossenheit*). A abertura está relacionada com uma série de outros conceitos da primeira seção da obra, e que até então, não tinham sido trazidos para o contexto da segunda seção.

Constatamos que o filósofo procura relacionar seus conceitos de modo a construir um todo significativo que leva o Dasein a ser definido como temporalidade.

Perguntamos: como Heidegger procede no parágrafo 60 de *Ser e tempo*? Como ele tece essa teia de significados entre os conceitos? O que, implica relacionar o querer-ter-consciência com a abertura? Em que medida isso afeta o cuidado como ser do Dasein?

No querer-ter-consciência dá-se a possibilidade para a chamada, que é chamada da consciência para o ser-culpado. A chamada, por sua vez, é um modo do discurso para a angústia (HEIDEGGER, 2001, p.296). O discurso é um dos elementos da abertura. Na angústia da consciência, o Dasein é levado à estranheza de si-mesmo e pode sair do impessoal. A angústia, na medida em que é uma disposição/tonalidade afetiva (*Befindlichkeit*) está relacionada com a abertura, já que, a disposição afetiva também é um dos elementos da abertura (HEIDEGGER, 2001, p.220).

No querer-ter-consciência acontece uma forma privilegiada de compreensão do Dasein de seu próprio ser e do próprio ser-no-mundo. A compreensão também é um dos componentes da abertura. A abertura é exibida a partir de três conceitos: compreensão (*Verstehen*), disposição/tonalidade afetiva e discurso (*Rede*) e, assim, no querer-ter-consciência temos um fenômeno da abertura. O cuidado em sua terceira apresentação na primeira seção de *Ser e tempo* é composto de compreensão, disposição afetiva e discurso (HEIDEGGER, 2001, p.220).

Por isso, reiteramos que o cuidado está relacionado com a abertura em vista dessas correlações estabelecidas por Heidegger no parágrafo 60 de *Ser e tempo*. Frisamos que o querer-ter-consciência atua nos três componentes da abertura de modo especial. A abertura proporcionada pelo querer-ter-consciência é única, pois a compreensão, a disposição/tonalidade afetiva e o discurso são de um tipo que atende à experiência originária do ser-culpado. Ao cuidado autêntico/próprio que foi especificado como o angustiar-se para o poder-ser mais próprio confirmado pela consciência da morte é acrescentado um tipo específico de abertura. O cuidado autêntico/próprio é por isso, ligado com a abertura pelo querer-ter-consciência.

O querer-ter-consciência atua nas três partes constituintes da abertura, ou seja, compreensão, disposição afetiva e discurso. Como o querer-ter-consciência qualifica esses existenciais? A compreensão é para o mais próprio ser em débito. A compreensão é para com o ser-para-a-morte em sentido autêntico/próprio e liberta de qualquer influência do impessoal.

A disposição/tonalidade afetiva especificada pela angústia, é disposição/tonalidade angustiada para com a possibilidade mais própria e insuperável que o Dasein enfrentará.

O discurso correspondente é o do silêncio. O Dasein cala o falatório impessoalizante e se retira dele (HEIDEGGER, 2001, p.296). Esse modo eminente de abertura atestado pelo Dasein mesmo enquanto querer-ter-consciência é exposto como resolução (HEIDEGGER, 2001, p.296). A resolução é exibida como discurso calado e disposto para a angústia, com compreensão para o mais próprio ser culpado.

O Dasein não escolhe essa condição, porém, já se compreende a partir dela como o ser fundamento de uma negatividade/nihilidade (*Nichtigkeit*). O ser culpado constitui o ser do Dasein, sendo um existencial e como tal acrescenta ao ser do Dasein como cuidado a compreensão da sua morte em sentido próprio.

A partir dessa exposição do ser culpado como um existencial, ele expressa uma condição que o Dasein não pode se esquivar, uma vez que, não é possível deixar essa condição de lado. O Dasein não pode em determinadas partes de sua vida ser culpado e em outras não ser culpado.

Procuramos analisar as questões que envolvem o cuidado e a consciência e destacamos que o conceito de consciência desempenha uma função importante para exibição da experiência da angústia que por sua vez retira o Dasein do impessoal e o coloca diante de seu poder-ser mais próprio. Acentuamos que a consciência é condição necessária para que o Dasein assuma seu poder-ser mais próprio, porém, não suficiente, uma vez que, o conceito de resolução deve ser especificado e analisado para completar tal compreensão do Dasein de si mesmo. Assim, o próximo tópico foi criado justamente para explicar como a resolução atua no conceito de cuidado.

4.3.4 - Cuidado e resolução

A resolução é relacionada com o querer-ter-consciência, pois esse significa disponibilidade para a chamada ao mais próprio ser-culpado/devedor. O ser-culpado/devedor discrimina o Dasein fático, pois é anterior a toda a culpa compreendida em sentido ôntico, remetendo o débito ao ter-que-ser. O Dasein pela compreensão de sua morte em sentido próprio/autêntico descobre-se finito.

Heidegger, quando trata da resolução em *Ser e tempo* alia ser culpado/devedor à faticidade colocando, a anterioridade do ser-culpado/devedor, a toda a culpa em sentido moral. O ser-culpado/devedor nessa perspectiva existencial ontológica possui uma anterioridade que o capacita a ser denominado de um existencial. O ser-culpado/devedor como um existencial compartilha com a faticidade o êxtase do passado, pois, o Dasein não escolhe ser culpado algumas vezes e outras não. O ser culpado/devedor acompanha o Dasein, na medida em que, ele se compreende enquanto ser-no-mundo. O ser culpado é uma estrutura ontológica, um existencial e como tal subjaz a priori, antes de qualquer culpa ôntica, possibilitando segundo a intenção de Heidegger em *Ser e tempo* a culpa em sentido moral.

Com a resolução Heidegger afirma que o Dasein é levado à verdade originária de sua existência, já que compreende seu ser como ser finito e limitado pelas escolhas que fez em seu projeto de mundo. A verdade originária

também remete ao ser-culpado/devedor e conseqüentemente à faticidade, já que pela compreensão do ser-para-morte, o Dasein sabe de sua certeza derradeira.

O ser-para-morte é o primeiro indício da temporalidade finita do Dasein, logo, de uma compreensão finita de todo o cuidado. Heidegger com a resolução do Dasein para com seu ser-para-morte em sentido próprio/autêntico afirma que tal verdade dada pela resolução angustiada para com seu poder-ser finito é acompanhada de uma certeza inexorável. A toda verdade é relacionada uma certeza, que é tratada como um manter-se livre e aberto do Dasein, para a sua correspondente possibilidade fática de ser resoluto.

A resolução pode acontecer em determinada fase da vida do Dasein, ou acontecer pela primeira vez, se ainda não aconteceu, ou nunca acontecer (HEIDEGGER, 2001, p. 307). Heidegger está cômico de que sua resolução angustiada para com o poder-ser mais próprio dado pela compreensão do ser-para-morte não é universalizável a todo o Dasein, porém, a certeza de que a morte chegará algum dia é fixada.

Devemos discriminar tal apresentação do conceito de certeza em *Ser e tempo*, já que tal afirmação de que a morte está determinada e é certa para o Dasein precisa ser explicada mais detidamente. A única certeza que podemos afirmar é que a morte um dia virá. Heidegger para por aí. Não há mais nenhuma qualificação de como a morte acontecerá, e o que é certo permanece apenas restrito a essa afirmação: a morte compreendida enquanto ser-para-morte é um existencial, e como tal, está fundada no cuidado.

A certeza tal como Heidegger a trata em *Ser e tempo* é fixada somente quando relativa ao ser-para-morte, logo, a certeza de que a morte virá amanhã, ou daqui a cinco anos, ou daqui a vinte anos seria uma desqualificação do conceito de certeza tal como tratado em *Ser e tempo*.

O conceito de certeza não tem nada de certo, ou melhor, só é certo quando relativo ao ser-para-morte. Heidegger ao afirmar a certeza da morte formula uma típica premissa maior, a saber, todos os homens são mortais. Essa premissa maior é tratada de modo ontológico fundamental, ou seja, o Dasein é ser-para-morte. Ela é válida para todo o ente que tem o caráter de Dasein, como por exemplo, Sócrates, que foi um homem de Atenas que morreu bebendo cicuta. Tal homem é mortal na perspectiva ontológica de *Ser e tempo*.

Porém, se Sócrates fosse um cavalo ou um cachorro, tal certeza do ser-para-morte não se aplicaria.

A premissa todos os homens são mortais só é válida para o conjunto de entes que preenche tais notas características que definem o homem: ser racional, bípede, usar a linguagem e a escrita, fabricar utensílios etc.

A certeza na perspectiva do parágrafo 62 remete à resolução, pois o Dasein ao antecipar o ser-para-a-morte compreende que o seu próprio ser, logo, o cuidado é finito. A morte é a certeza do fim do Dasein obtida segundo a analítica existencial pela antecipação resoluta. O conceito de certeza é assim tomado sob a perspectiva existencial-ontológica e possibilitado pela resolução que antecipa o ser-para-morte.

A morte dá a certeza de que o fim do Dasein acontecerá, é certo que um dia a morte virá, embora essa certeza seja indeterminada. A certeza da morte é um fato, porém, sem data marcada para ocorrer. Assim, o conceito de certeza é exibido em *Ser e tempo*, para esclarecer que a resolução antecipa e propicia a compreensão de algo que é certo para o Dasein: a morte.

A resolução é um instante privilegiado, pois nela o Dasein antecipa o seu poder-ser mais próprio. O Dasein se coloca diante de si mesmo de maneira própria/autêntica, antecipando o futuro certo do não ser que tomará o próprio ser do cuidado. O Dasein é o fundamento nulo de um não (HEIDEGGER, 2001, p.306-310).

Para o cuidado, o mais importante com a compreensão aberta pela resolução angustiada para com o mais próprio poder-ser expressado pela morte enquanto ser-para-morte é: a finitude da existência que desfunda o próprio cuidado. Essa antecipação do poder-ser mais próprio propiciada pela resolução atua principalmente na existencialidade.

A existencialidade, uma das partes do cuidado é na resolução tomada de modo autêntico/próprio, pois, o Dasein compreende que sua existência é finita, que o futuro que constitui a existencialidade é limitado, e com isso, o Dasein pode rever os seus projetos existenciais, passando a viver de outro modo, ou escolher outras possibilidades ou manter tudo como antes. Ressaltamos que o impessoal não acaba, mas é apenas suspenso pela resolução. O que a resolução antecipa é o futuro finito, limitador da existencialidade marcada pela morte. Ao antecipar seu futuro finito limitado pelo ainda-não mais extremo

Heidegger também destaca que aquilo que a sua investigação busca na primeira seção de *Ser e tempo* está prestes a ser encontrado, a saber, a totalidade do todo estrutural expresso pelo cuidado. Tal totalidade, porém, ao se completar encerra todo o cuidado.

“O aclaramento da “conexão” entre o antecipar e a resolução, no sentido da possível modalização desta por aquele, se transformou na demonstração fenomenal de um modo próprio do poder-estar-inteiro do Dasein” (HEIDEGGER, 2001, p.309)¹²⁰.

A compreensão do ser-para-morte em sentido próprio proporcionada pela resolução antecipadora remete para atambém para a relação estabelecida entre, resolução, ser-para-morte e ser-culpado/devedor. O ser-culpado/devedor também deve ser esclarecido. O Dasein como é ser-com-outro pode na dinâmica que estabelece com o outro Dasein vir a arrepender-se, em vista de alguma ação que fez contra ele. Porém, não é disso que trata Heidegger quando apresenta o Dasein como sendo ser-culpado/devedor, já que a resolução possibilita a compreensão do mais próprio ser-culpado/devedor, já que, põe o Dasein diante de sua morte de modo autêntico/próprio.

De posse dessa compreensão autêntica/própria da sua própria morte possibilitada pela resolução, o Dasein sabe de fato que seu fundamento é marcado pela negatividade/nihilidade (*Nichtigkeit*). Somente a resolução possibilita a compreensão própria, íntegra e originária do poder-ser culpado (HEIDEGGER, 2001, p.306). O cuidado como está relacionado com a morte, a partir do ser-para-a-morte, carrega em si originariamente morte e culpa/dívida. Esses dois conceitos acrescentam na estrutura do cuidado, a finitude (*Endlichkeit*), dando indícios de que o cuidado é marcado pela temporalidade finita.

A partir da ligação do cuidado com a finitude pela resolução antecipadora do ser-culpado/devedor, a analítica existencial realiza a passagem para introduzir fenomenologicamente o tempo tomado como temporalidade. O cuidado finito aponta para a compreensão de que o ser-no-

¹²⁰ Die Aufhellung des »Zusammenhangs« zwischen Vorlaufen und Entschlossenheit im Sinne der möglichen Modalisierung dieser durch jenes wurde zur phänomenalen Aufweisung eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins.

mundo do Dasein é marcado por um limite intransponível. Esse limite se apresentou como morte tomada enquanto ser-para-morte.

A resolução apenas antecipa para a consciência angustiada, que seu poder-ser é culpado e estará sempre em débito ao ter-que-ser (LOPARIC, 1999, 2004). Heidegger de posse desses conceitos desenvolvidos até o terceiro capítulo de *Ser e tempo* prepara a apresentação de uma das teses fundamentais que expressam o motivo da obra: o Dasein, ente privilegiado e fio condutor da analítica existencial é esclarecido a partir do tempo tomado como temporalidade extática.

Para o tempo assumir a importância na analítica existencial de *Ser e tempo*, de ser sentido do cuidado, Heidegger lhe confere um tratamento fenomenológico, ou seja, é necessário tomá-lo sob uma perspectiva que priorize o tempo enquanto temporalidade (*Zeitlichkeit*). Entretanto, Heidegger antes de apresentar a temporalidade como definidora do próprio cuidado deve esclarecer os fenômenos que conduzem o Dasein a ser constituído pela própria temporalidade.

O que Heidegger procurou até esta etapa da analítica existencial foi: em primeiro lugar procurar a totalidade do todo desentranhado como cuidado, que se apresentou em um primeiro momento com a análise do ser-para-morte. A partir de tal análise desentranhou-se uma série de existenciais que acompanham a estrutura do cuidado como o ser-para-o-fim, a negatividade/nihilidade e o poder-ser em sentido próprio atestado pela resolução.

O que a analítica existencial obteve foi a conclusão de que a totalidade do todo só é obtida a partir de uma compreensão própria do ser-para-morte, o que é tarefa da resolução para com a possibilidade mais própria e insuperável do Dasein. Tal compreensão da morte como possibilidade de impedir qualquer possibilidade implica na compreensão de que o Dasein é finito. A finitude é um dos índices, assim como o ser-para-morte, de que o Dasein no fundo de seu ser é constituído pelo tempo.

Com esses objetivos em vista, Heidegger faz uma interpretação do fenômeno do tempo, a partir da temporalidade dividida em êxtases, que são em *Ser e tempo* em número de três: o passado, o presente e o futuro. Esses êxtases também têm seus modos autênticos/próprios e inautênticos/impróprios,

e, assim, a complexificação do fenômeno do tempo é estabelecida e desenvolvida em *Ser e tempo*.

A partir dessa divisão da temporalidade em êxtases, e cada um deles possuir um modo próprio/autêntico e impróprio/inautêntico, o plano para a ligação da temporalidade com o cuidado torna-se possível. Porém, é necessário detalhar como essa ligação do cuidado com a temporalidade é possível. A partir de onde? E de quais conceitos? Com a definição do cuidado como finito, a partir da temporalidade finita (HEIDEGGER, 2001, p.331).

Heidegger apresenta o primeiro indício do tempo, uma vez que, o Dasein sabe que não é eterno, e que seu ser-no-mundo teve um início e terá um fim. O projeto do Dasein é negativado pela finitude da temporalidade originária (HEIDEGGER, 2001, p.330). Com a temporalidade extática dividida em passado, presente e futuro Heidegger estabelece a conexão com cada parte do cuidado em sua definição primária constituída de existencialidade, faticidade e queda. A cada momento do cuidado corresponde um êxtase, já que, a faticidade está relacionada ao passado, a existencialidade ao futuro e a queda ao presente.

É necessário explicar como se articula cada uma dessas relações entre os conceitos que fazem parte do cuidado e os conceitos que definem a temporalidade, pois, a partir desse esclarecimento, entre o cuidado e a temporalidade temos expressa a ligação dos resultados da primeira seção de *Ser e tempo* que levaram à definição ser do Dasein como cuidado, com a temporalidade (BLATTNER, 2005; LUCKNER, 2001; RICOEUR, 1998).

Antes de apresentar como cada parte do cuidado se articula com a os êxtases da temporalidade é necessário frisar que o parágrafo 65 de *Ser e tempo* desempenha um papel fundamental dentro da obra, e dos objetivos da própria tese maior de Heidegger, a saber, interpretar o sentido do ser a partir do tempo (HEIDEGGER, 2001, p.18).

O parágrafo 65 faz um balanço dos resultados obtidos, apontando como a análise fenomenológica na sequência dos parágrafos de *Ser e tempo* deve proceder, porque, explicitado o ser do Dasein como temporalidade e essa sendo o sentido ontológico do cuidado, a analítica existencial toma uma nova perspectiva: reinterpretar os existenciais obtidos na primeira seção a partir do fenômeno da temporalidade.

Heidegger de posse da temporalidade como o sentido do ser do Dasein pergunta pelo que pode ser derivado da temporalidade como o ser do cuidado. Heidegger passa a analisar como a temporalidade atua na cotidianidade, como a história é possível, quais são os seus fundamentos, enfim, o que possibilita que a história surja. O quarto e o quinto capítulos da segunda seção de *Ser e tempo* são destinados a responder essas questões, tendo como pano de fundo a temporalidade como sentido ontológico do cuidado.

No capítulo de encerramento de *Ser e tempo*, o tempo tomado sob a perspectiva fenomenológico-existencial é apresentado como uma alternativa às concepções tradicionais de Aristóteles, Hegel e Bergson. Nessa parte da obra, Heidegger procura desenvolver a sua destruição do conceito tradicional de tempo, afirmando que a tradição da história da filosofia apenas considerou o tempo sob uma perspectiva fisicista, não se importando com a sua perspectiva existencial (DERRIDA, 1994, pp.65-105). O que Heidegger quer superar é essa concepção tradicional da história da Filosofia, que segundo ele determinou os rumos da compreensão do tempo até a sua filosofia.

Para Derrida (1994, pp.65-105) com *Ser e tempo*, a concepção do tempo como presença constante (*Anwesenheit*) é metodologicamente destruída em prol de uma nova concepção do tempo, que leve em consideração o tempo como não sendo, um ente e muito menos um ente entre outros entes. Se Heidegger considera o tempo como presença constante torna-se cativo da metafísica tradicional, fato que ele precisamente quer superar e que já tentava antes de *Ser e tempo*, pois, os cursos *Lógica: a pergunta pela verdade e Prolegômenos à história do conceito de tempo* e mais a conferência *O conceito de tempo* justificam tal tentativa.

Heidegger com o fenômeno da resolução afirma que a analítica existencial tem a possibilidade de atingir a originariedade buscada, mas ainda não atingida. Tal originariedade consiste na obtenção de um conceito fenomenológico existencial de totalidade que mesmo expressa com o cuidado enquanto ser do Dasein, ainda não foi atingida. Com os resultados da primeira seção de *Ser e tempo*, que levaram a determinar o ser do Dasein como cuidado, a analítica existencial expressou a sua carência de totalidade e originariedade.

O que a resolução procura corroborar, a partir da elucidação da totalidade, como totalidade finita limitada pelo ser-para-morte, é a indicação de que agora, o Dasein pode se relacionar com seu poder-ser de modo autêntico/próprio. Esse modo autêntico/próprio do Dasein se relacionar com seu próprio ser é, porém, algo que não acontece na maioria das vezes, constituindo-se até, em um acontecimento de exceção.

Como a resolução é um acontecimento de exceção, não pode ser estendida a todo o Dasein. Retomamos o problema da não universalização da resolução para todo o Dasein, só que aqui ainda dificultado pelo próprio ser do Dasein. Em que medida o ser do Dasein dificulta a resolução angustiada para com o mais próprio poder-ser expresso pelo ser-para-morte?

O problema é que a própria resolução angustiada e consciente da morte, que dá a compreender ao Dasein a sua finitude é impedida de se realizar pelo movimento, que o próprio Dasein realiza enquanto ser de cuidado. Como se dá isso? O próprio Dasein velaria para si mesmo, uma condição ontológica fundamental, ou seja, o fato que a resolução dá a compreender que a existência é finita? Que a morte é certa embora sem data? Sim, pois, o Dasein no movimento específico da cotidianidade não se tematiza enquanto ser-no-mundo, mas principalmente segue o que todos fazem, porque, assim dita o impessoal.

O ser da cotidianidade em íntima relação com a queda mantém a vida fática no nível do não questionamento. Heidegger afirma que o Dasein é o ente mais longínquo para si mesmo (HEIDEGGER, 2001, p.311), logo, o existente humano não se tematiza e isso é característico do próprio Dasein enquanto cuidado caído, envolvido em meio aos entes. O cuidado na queda em meio aos entes representa esse absorver-se sem tematização aos afazeres do mundo, que envolvem relações cuidadoras de preocupação e ocupação. Heidegger define o cuidado caído como esse estar-em-meio-aos-entes, com essa ocupação e preocupação imediata para as demandas do mundo. Essas demandas podem variar historicamente, mas, sempre envolvem ocupação e preocupação.

Para Heidegger absorver-se sem tematização nas demandas do mundo, a partir do cuidado enquanto queda (*Verfallen*) em meio aos entes priva e

encobre onticamente, o modo próprio do Dasein ser, privando também a ontologia do Dasein de sua base adequada (HEIDEGGER, 2001, p.311).

No cuidado há um elemento de tensão, já que nele há dois tipos de cuidado que são antagônicos: o cuidado autêntico ou próprio e o cuidado na queda em meio aos entes. O cuidado próprio/autêntico é expresso exemplarmente pela existencialidade, já que, a resolução atua na existencialidade, e proporciona a antecipação da existencialidade autêntica. O Dasein angustiado com seu ser-para-morte pode re-orientar sua existencialidade, seu projeto e suas escolhas para algo que não segue o que o impessoal manda, assim como assumir a liberdade para com a morte (HEIDEGGER, 2001, p.265). Porém, isso não significa que todo Dasein que experimentou a angústia fará isso e assim, na própria existencialidade há espaço para uma existencialidade não própria/autêntica.

Heidegger nesse ponto da sua argumentação, não fornece nenhuma fórmula pronta. Ele afirma que esse tipo de experiência sentimental que a angústia abre é útil para os fins a que a analítica existencial se propõe, ou seja, assentar as bases adequadas da ontologia (HEIDEGGER, 2001, p.312).

Por outro lado, o cuidado caído procura manter o Dasein em um nível de tematização de si bastante fraco, já que na maioria das vezes quem determina o si-mesmo não é o próprio Dasein, mas o impessoal. O cuidado caído mantém o Dasein na cotidianidade. “Porém, a resolução é o modo próprio do cuidado é por ela que o cuidado se cuida e que só é possível como cuidado (HEIDEGGER, 2001, p. 301)¹²¹.

O elemento de tensão é colocado, pois o ser do Dasein enquanto cuidado possui em si uma parte que o conduz à autenticidade/propriedade e outra que o leva à improriedade/inautenticidade. O cuidado especificado pela resolução angustiada que atua principalmente na existencialidade expressa o momento da propriedade/autenticidade.

O cuidado na queda em meio aos entes procura manter o Dasein em um nível de profundidade existencial superficial. Esses dois momentos expressam a tensão existente no próprio ser do Dasein. Como *Ser e tempo* resolve essa tensão? O ser originário do Dasein possibilitado pela resolução antecipadora

¹²¹ Die Entschlossenheit aber ist nur die in der Sorge gesorgte und als Sorge mögliche Eigentlichkeit dieser selbst.

deve ser conquistado, uma vez que, a tendência ao cuidado na queda em meio aos entes é na maioria dos casos a regra.

O movimento típico da faticidade tende a mal compreender a si mesmo, e nesse caso, Heidegger usa um conceito que não aparece em *Ser e tempo*, mas que deveria ser estudado para se estabelecer quais são as conexões que ele estabelece com os conceitos de queda e impessoal.

Esse conceito é a ruinação (*Ruinanz*) (HEIDEGGER, 1985). A vida é nebulosa (GADAMER, 1989, p.63) é outra frase, que procura explicar que essa inclinação que o Dasein tem de ir vivendo a sua vida sem tematização, lançando-se nos projetos existenciais porque assim se faz, é quase uma regra para a maioria dos existentes humanos. Heidegger nesse caso usa um termo forte em sua escrita, pois a violência (*Gewaltsamkeit*), o caráter violento da análise existencial deve ser o caso, em vista das pretensões da interpretação cotidiana (HEIDEGGER, 2001, p.311).

Entretanto, Heidegger relativiza as pretensões universalizantes da interpretação própria e originária que o Dasein deve empreender para com o seu próprio ser e que é caracterizada pelo conceito de resolução. O caráter vinculativo dessa experiência não é para todos (HEIDEGGER, 2001, p.312). Essa experiência não tem caráter autoritário (HEIDEGGER, 2001 p.312), serve apenas para pôr em liberdade o conteúdo fenomênico próprio do Dasein, e responde a uma exigência metodológica (HEIDEGGER, 2001 p. 312-313).

Em um primeiro momento, Heidegger coloca a resolução como indispensável para que o Dasein quebre com a rede de relações que envolvem o cuidado caído na cotidianidade e se relacione com o seu próprio ser de modo autêntico/próprio. Essa seria uma condição indispensável, para a compreensão do Dasein enquanto cuidado próprio/autêntico, já que a vida nebulosa impediria graus de reconhecimento, propriedade e autenticidade do cuidado para consigo mesmo, que a proposta da analítica existencial de Heidegger não admite.

O problema que se coloca para a própria analítica existencial é que a resolução como um sentimento angustiado perante o fato da morte não precisa ocorrer em todos os existentes humanos. Heidegger sabe que sua pretensão de colocar a resolução como o atestado da propriedade, autenticidade, originariedade e totalidade do Dasein só serve para os fins da proposta que ele mesmo quer fundamentar (HEIDEGGER, 2001 p.312).

Heidegger procura aclarar outra diferença com essa distinção no próprio conceito de cuidado entre a existencialidade, como a parte em que pode acontecer a originalidade, propriedade e autenticidade, e a queda, como o seu contrário que envia o Dasein à cotidianidade mediana em que o impessoal dita as regras. Essa diferença é entre os conceitos de existência e realidade apontada no parágrafo 43 de *Ser e tempo* (HEIDEGGER, 2001, p.221).

Na compreensão cotidiana, o Dasein pode confundir e misturar os conceitos de existência e realidade, mas, essa confusão não pode ocorrer para os fins a que se propôs a analítica existencial. A substância do Dasein, aquilo que o define em distinção aos outros entes é a sua existência (HEIDEGGER, 2001, p.212). No § 9 de *Ser e tempo*, temos a seguinte exposição: “a essência do Dasein é a sua existência” (HEIDEGGER, 2001, p.42)¹²². A existência por sua vez, remete ao ser do Dasein enquanto cuidado.

A realidade interpretada a partir de um significado convencional é o modo de ser em geral (HEIDEGGER, 2001, p.201-206). A realidade é relativa tanto aos entes fabricados pelo homem (*Zuhandenheit*), quanto aos entes que estão simplesmente no mundo (*Vorhandenheit*). Heidegger salienta que tanto existência, quanto realidade comportam uma ideia geral sobre o ser (HEIDEGGER, 2001, p. 201-202). Porém, é necessário distinguir claramente o conteúdo de ambos os conceitos, uma vez que, o sentido do ser em geral é explicitado na medida em que, o sentido do ser do cuidado seja integralmente compreendido (HEIDEGGER, 2001, p.316). O cuidado não pode ser interpretado a partir do conceito de realidade, pois aquilo que o caracteriza é a existência.

Em *Ser e tempo* há uma redução da amplitude do conceito de realidade, como abarcante do ser em geral, já que, ao Dasein não é possível atribuir a qualificação de ente com realidade, pois aquilo que o define é a existência. O cuidado se torna o ponto de partida, a partir do qual, a realidade será tematizada. Em *Ser e tempo* no ponto C do § 43 - *realidade e cuidado*, Heidegger descarta a possibilidade do Dasein ser definido a partir do conceito de realidade. Ao contrário, é somente a partir de um ente, cujo ser é cuidado, é

¹²² *Das >>Wesen<< des Daseins liegt in seiner Existenz.*

que algo como a realidade pode ocorrer. O modo de ser do Dasein, não é a realidade ou a substancialidade, mas a existência (HEIDEGGER, 2001, p.212).

Desse modo, procuramos encerrar a exposição das relações existentes entre o conceito de resolução e o conceito de cuidado, destacando as principais implicações do Dasein em assumir o sentimento de angústia proporcionado pela compreensão para com seu poder-ser mais próprio.

Salientamos também, nesse tópico que se encerra a tensão existente no próprio ser do Dasein, na medida em que, a resolução atua na existencialidade, que, por sua vez, tem relação com a antecipação do poder-ser mais próprio. Por outro lado, o impessoal também tem uma compreensão do ser-para-morte, só que de um modo impróprio/inautêntico e atua na queda (*Verfallen*) que também é uma das partes do cuidado.

Além dessa exposição procuramos evidenciar, que Heidegger ao expor os conceitos de ser-para-morte e resolução para com esse poder-ser mais próprio prepara a exposição que faz no parágrafo 65 de *Ser e tempo*, ou seja, a de que temporalidade é o sentido ontológico do cuidado.

No sentido de uma rápida antecipação do que será trabalhado a seguir, e como Heidegger desenvolve o conceito de temporalidade, expomos como o cuidado está relacionado com a temporalidade e o procedimento de destruição da concepção tradicional do tempo como representante da metafísica da presença, que tem Aristóteles como nome principal. A próxima parte do trabalho desenvolve com maior detalhe tais relações do cuidado com a temporalidade, marca que tal concepção do tempo segundo a analítica existencial de *Ser e tempo* tem uma profunda dívida com a concepção tradicional de tempo, em especial com a concepção Aristotélica. Essas questões estruturam as partes que seguem do presente trabalho.

4.3.5 – Cuidado e temporalidade

A analítica existencial desentranhou a possibilidade do Dasein ser todo, a partir das análises do ser-para-morte. Os fenômenos de resolução, pendente, consciência como chamada do cuidado próprio/autêntico e abertura, agora no

modo da disposição afetiva angustiada, discurso calado e compreensão para o poder-ser mais próprio procuraram responder a pergunta formulada no início do parágrafo 45 de *Ser e tempo* que remete para a incompletude da analítica existencial e conseqüente necessidade de se perguntar pela totalidade do todo obtido pela exposição do ser do Dasein como cuidado.

Até o parágrafo 65 de *Ser e tempo* Heidegger preparou a analítica existencial para correlacionar Dasein e tempo. O tempo, como Heidegger afirma, não deve ser entendido e exposto de uma maneira vulgar (HEIDEGGER, 2001, p.420). A concepção de tempo da história da filosofia é tradicional. Ela deve ser distinta da concepção que é exposta em *Ser e tempo*.

Heidegger nos preparou para a afirmação, de que na verdade, o ser do Dasein enquanto cuidado é a própria temporalidade. Isso ele disse, no início da obra, no parágrafo 5 de *Ser e tempo*:

A temporalidade será demonstrada como o sentido do ser deste ente que chamamos Dasein. (...) Por isso, deve-se mostrar e esclarecer, de modo genuíno, o tempo como horizonte de toda a compreensão e interpretação do ser. *Para que isso se evidencie, torna-se necessária uma explicação originária do tempo enquanto horizonte da compreensão do ser a partir da temporalidade, como ser do Dasein, que se perfaz no movimento de compreensão do ser* (HEIDEGGER, 2001, p.17)¹²³.

Heidegger, nessa passagem é bastante claro, com respeito aos objetivos, que serão buscados durante a exposição dos existenciais, até chegarmos à tematização da temporalidade. O longo percurso, que levou à exposição dos fundamentos do Dasein, na primeira seção de *Ser e tempo*, à determinação do ser do Dasein como cuidado no sexto capítulo, até as tematizações sobre o ser-para-morte e a resolução prepararam para aquela afirmação de que o ser do Dasein reside na temporalidade.

No parágrafo 65 de *Ser e tempo*, Heidegger justifica as afirmações anteriormente apresentadas no parágrafo 5, já que, preparou a analítica existencial, para a introdução do conceito de temporalidade. As análises do

¹²³ Als der Sinn des Seins desjenigen Seienden, das wir Dasein nennen, wird *Zeitlichkeit* aufgewiesen (...). Diese muß als der Horizont alles Seinsverständnisses jeder Seinsauslegung ans Licht gebracht und egenuine begriffen werden. Um das einsichtig werden zu lassen, bedarf e seiner *ursprünglichen Explikation der Zeit als Horizont des Seinsverständnisses aus der Zeitlichkeit als Sein des seinverstehenden Daseins*.

ser-para-morte demonstraram um primeiro indício da temporalidade, pois, o Dasein descobriu que o seu ser é minado de não-ser, negatividade/nihilidade, que é expressa em toda a sua plenitude com a morte.

O tipo de argumentação de *Ser e tempo* nesse caso é parecida com a argumentação da conferência *O conceito de tempo*, uma vez que o ser-para-morte em *Ser e tempo* conduz à descoberta da finitude, assim como a morte no texto *O conceito de tempo* conduz à descoberta de que o Dasein é o seu passar¹²⁴. Ao entendermos, que o cuidado é finito, e que todas as possibilidades são desfundadas pela morte, algo como o tempo se apresenta.

O conceito de tempo não deve ser compreendido de um modo tradicional.

Heidegger pensa o conceito de tempo tradicional basicamente remetido à concepção de Aristóteles em sua *Física*, como sucessão do agora, o que marca a metafísica da presença (*Anwesenheit*). Ela interpreta um fenômeno, que não pode ser tomado como algo constante.

Além disso, Aristóteles desenvolveu uma concepção fisicista do tempo que teve ampla repercussão na história da filosofia e que, em certa medida, impossibilitou com a autoridade e riqueza da sua argumentação, que o tempo fosse pensado e relacionado ao ser humano. É esse caminho que Heidegger quer trilhar e desenvolver em *Ser e tempo*. A partir de Heidegger tempo é relacionado diretamente ao ser do ser humano, não sendo algo destacado do contexto prático-operativo em que o Dasein se situa enquanto ser-no-mundo.

O Dasein, a partir de Heidegger, conta com o tempo, usa o tempo, não tem tempo para os amigos, faz em determinado tempo um utensílio. O tempo é um determinante fundamental e essencial daquilo que o próprio Dasein é: um ente temporal.

Essa propriedade essencial que determina o ser do Dasein enquanto cuidado é algo que não se pode ultrapassar e negar. Podemos afirmar que o tempo é uma propriedade essencial que define o que o Dasein é, ao contrário de um braço que caracteriza o Dasein, mas que não é uma propriedade essencial, pois o Dasein pode perder o braço e continuar vivendo.

¹²⁴ Ver a parte dedicada à análise do texto *O conceito de tempo*.

O Dasein, enquanto um ente portador de propriedades essenciais e acidentais é determinado essencialmente pelo tempo enquanto temporalidade, e nesse fato Heidegger começa a distanciar-se de Aristóteles. Heidegger detecta uma primeira insuficiência no desenvolvimento do conceito de tempo em Aristóteles: sem dúvida, o filósofo Grego contribuiu de forma decisiva para pensarmos o tempo, porém, desenvolveu uma concepção fisicista com prioridade no agora, evitando, com isso, a aporia relativa à própria essência do tempo, uma vez que, passado e futuro não são.

A partir dessa tentativa de resolver a aporia do tempo, colocando a prioridade no agora, Aristóteles possibilitou para seus leitores situados em outros contextos históricos de interpretação¹²⁵, o desenvolvimento disso que Heidegger afirma que se constituiu em certa regra, quando pensamos no tempo: a prioridade em considerar o agora, o que no final das contas é o índice do ser. Heidegger considera que priorizar o agora é determinante na constituição da metafísica da presença. Devemos a Aristóteles a prioridade de conceber o tempo a partir do agora.

A segunda insuficiência da tradição filosófica apontada por Heidegger se constitui na definição do tempo como um ente entre outros entes, o que não pode ser aplicado ao tempo em especial.

O tempo não é um ente portador de propriedades, visto que pensar no tempo como se fosse algo separado do ser humano, tendo propriedades que o definem como faz Aristóteles, a partir do presente, do passado e do futuro representa segundo Heidegger o esquema de pensamento da metafísica tradicional: separar, determinar e entificar esquecendo-se, que ao tratarmos com questões dessa magnitude, como a essência do tempo, não podemos permanecer no esquema da distinção sujeito e objeto, como se o Dasein estivesse na posição de analisador e o tempo estivesse na posição de analisado. O Dasein não está separado do objeto tempo que analisa.

Isso acontece quando Heidegger afirma que embora a tradição metafísica se vanglorie de seu progresso, a questão do ser e do ente caiu no esquecimento (HEIDEGGER, 2001, p.1).

¹²⁵ Heidegger pensa principalmente no Tomismo, Hegel e Bergson (DERRIDA, 1994; LOTZ, 2002; MARTEN, 1998).

A temporalidade (*Zeitlichkeit*) Heideggeriana é a tentativa de Heidegger novamente empreender a destruição de um conceito tradicional que determinou a história da Filosofia: o tempo compreendido como presença constante, agora, presente ou instante.

A temporalidade compreendida de modo fenomenológico-existencial é uma tentativa de destruir o tempo em sentido tradicional, ao ligar temporalidade e ser do Dasein, tempo em sentido existencial ontológico e faticidade humana, pois a temporalidade é o sentido ontológico do cuidado (HEIDEGGER, 2001, p.323).

Perguntamos: como Heidegger realiza a ligação da temporalidade existencial ontológica com o ser do Dasein? Como, a partir de um novo conceito de temporalidade teremos a compreensão de que o próprio ser do Dasein é constituído de temporalidade finita? O que a analítica existencial faz a partir do parágrafo 65 é um passo, para a liberação do tempo tomado em sentido ontológico existencial.

Assim, Heidegger articula e reúne os conceitos de resolução, ser-para-morte e ser do Dasein enquanto cuidado para afirmar que prepararam para a exibição da temporalidade esboçada no parágrafo 65. Será possível tal reunião desses existenciais? O próprio Heidegger pergunta:

O modo de ser do Dasein exige que uma interpretação ontológica, cuja meta seja a originariedade dos fenômenos conquiste para si o ser deste ente ao contrário da tendência encobridora que há nele mesmo (...) De onde os projetos ontológicos devem retirar a evidência da adequação fenomenal a seus achados? (...) E, se em seu modo de ser, até o ente temático velar o seu próprio ser para a analítica existencial? (HEIDEGGER, 2001, p.311-312).¹²⁶

O Dasein ao antecipar a possibilidade mais própria, o ser-para-morte proporciona a passagem para o desentranhamento do sentido ontológico do cuidado, pois o cuidado é marcado pela temporalidade. O processo para a compreensão e desentranhamento de que o cuidado é temporalidade foi dado

¹²⁶ Die Seinsart des Daseins *fordert* daher Von einer ontologischen Interpretation, die sich die Ursprünglichkeit der phänomenalen Aufweisung zum Ziel gesetzt hat, *daß sie sich das Sein dieses Seienden gegen seine eigene Verdeckungstendenz* erobert.(...) Woher sollen aber die ontologischen Entwürfe die Evidenz der phänomenalen Angenessenheit für ihre >Befunde< nehmen?(...) Und wenn gar das Seiende, das für die existential Analytik thematisch wird, in seiner Weise zu sein das ihm zugehörige Sein verbirgt?

com passos constitutivos da análise do ser-para-morte, além dos processos de compreensão possibilitados pela resolução antecipadora que trataram de conduzir o Dasein a uma relação qualificada, ou seja, própria e autêntica com seu morrer.

Como vimos essa compreensão de que o Dasein é ser-para-morte, não acontece de modo neutro, pois a compreensão própria envolve o si-mesmo tonalizado afetivamente pelo sentimento de angústia, que, por sua vez, proporciona o esclarecimento através de um discurso silencioso sobre o saber da morte.

A compreensão própria/autêntica é distinta da compreensão imprópria/inautêntica do impessoal, e assim temos a possibilidade de questionar o sentido ontológico do cuidado de maneira própria/autêntica.

A especificação desse sentido próprio/autêntico consiste na liberação da temporalidade própria/autêntica: o conceito existencial ontológico do tempo. “Fenomenalmente, a temporalidade é experimentada de modo originário no ser-todo próprio do Dasein, no fenômeno da resolução antecipadora” (HEIDEGGER, 2001, p.304).¹²⁷ É a partir de uma familiarização com o fenômeno originário da temporalidade, que podemos esclarecer a necessidade, a espécie e o modo, em que o tempo em sentido vulgar se apresenta e se articula na compreensão cotidiana.

A partir do parágrafo 61 de *Ser e tempo: prelineamento da passagem metodológica entre a delimitação do ser todo em sentido próprio do Dasein e a liberação fenomenal da temporalidade*, a analítica existencial caracteriza-se em salientar a temporalidade como fenômeno fundamental da questão diretora da obra, ou seja, da questão do ser (*Seinsfrage*).

Como fica claro na análise do parágrafo 65, é necessário repetir a interpretação dos principais existenciais elencados na primeira seção de *Ser e tempo*, e isso se corrobora pelo capítulo quarto da segunda seção de *Ser e tempo*, pois nele teremos a temporalidade da abertura em geral, que se subdivide na temporalidade do discurso, da compreensão, da disposição/tonalidade afetiva e da queda (HEIDEGGER, 2001, p.335-350).

Antes de chegarmos ao conceito existencial ontológico de

¹²⁷ *Phänomenal ursprünglich wird die Zeitlichkeit erfahren am eigentlichen Ganzsein des Daseins, am Phänomen der vorlaufenden Entschlossenheit.*

temporalidade, Heidegger nos conduziu para a compreensão própria/autêntica do ser-para-morte, justificada pela resolução antecipadora. A resolução antecipadora revela o ser e estar em débito ao ter-que-ser, a partir do fundamento de ser-todo do Dasein. “O cuidado abriga em si, de modo igualmente originário, morte e débito. É a resolução antecipadora que compreende o poder-ser e estar em débito em sua propriedade e totalidade, ou seja, em sua originariedade” (HEIDEGGER, 2001, p.306) ¹²⁸.

A disposição afetiva angustiada, que possibilita a compreensão para o poder-ser mais próprio que é a morte, não se apossa do Dasein de maneira terminal. O Dasein experimenta a angústia de que seu ser é finito e retorna depois para o mundo das ocupações cotidianas, pois, a auto interpretação pertence ao ser do Dasein seja de modo velado ou desvelado, próprio/autêntico ou impróprio/inautêntico.

Recusar o impessoal é sinal de permanecer na angústia, o que tem efeitos desastrosos para o Dasein que assim escolheu viver a sua faticidade. Por outro lado, o Dasein que nunca sentiu angústia, que somente se preocupou com a cotidianidade e com as tarefas que lhe são impostas, com o modo de ser ditado pelo impessoal, esse Dasein nunca aprofunda o seu nível de compreensão acerca do próprio fenômeno ser-no-mundo.

Podemos perguntar se há, por parte de Heidegger, em sua análise do fenômeno da angústia, na segunda seção de *Ser e tempo*, uma necessidade ética resignada, já que, mesmo sabedor de que sua última possibilidade é na verdade, a que acaba com todas as outras, o Dasein não deve se abater por tal constatação: sem ilusões o Dasein deve continuar sua existência, seu agir enquanto ser-no-mundo, no impessoal, com as coisas e os outros, pois é assim que se expressa a mobilidade fática da vida. Mesmo que Heidegger procure retirar de *Ser e tempo* e de seus escritos, qualquer conotação ética derivada da experiência da angústia, o sucesso ou não de tal tentativa ainda é debatido hoje pela literatura (GONZALEZ, 2006; HODGES, 1998; LOPARIC, 2004; OLAFSON, 1998; TUGENDHAT, 1996, 2001).

Podemos afirmar que esse tipo de compreensão angustiada do Dasein para com seu poder-ser mais próprio é autêntica/própria, em sentido existencial

¹²⁸ Die Sorge birgt Tod und Schuld gleichursprünglich in sich. Die vorlaufende Entschlossenheit versteht erst das Schuldigseinkönnen *eigentlich und ganz*, das heißt *ursprünglich*.

e fenomenológico.

Heidegger distingue uma compreensão em sentido ontológico de uma compreensão em sentido ôntico, e mesmo que, o Dasein não experimente a compreensão em sentido ontológico, ele se move enquanto ser-no-mundo, em um tipo de compreensão a respeito do seu ser.

A compreensão da existência seja ela, autêntica/própria ou imprópria/inautêntica pertence ao ser do Dasein. “A pergunta pelo ser não é outra coisa que a radicalização de uma tendência essencial de ser que pertence ao Dasein em si mesmo, a compreensão pré-ontológica do ser” (HEIDEGGER, 2001, p.12-15)¹²⁹.

O que o Dasein realizou com a compreensão do ser-para-morte em sentido próprio foi apenas uma antecipação de sentido da sua possibilidade mais radical:

Isto só é possível enquanto o Dasein possa vir a si mesmo em sua possibilidade mais própria e nesse deixar-vir-a-si-mesmo suporta essa possibilidade enquanto possibilidade, quer dizer, existe. O deixar-vir-a-si-mesmo suportando a possibilidade eminente, é o fenômeno originário do porvir (*Zukunft*) (HEIDEGGER, 2001, p. 325)¹³⁰.

O porvir é o correlato fenomenológico do futuro em *Ser e tempo*. O porvir é o êxtase (*Ekstasen*) da temporalidade que tem a incumbência de revelar a própria temporalidade. Com o conceito de êxtase Heidegger pretende fugir terminologicamente da entificação da temporalidade. O conceito de êxtase cumpre a função de indicar o que a temporalidade não é: um ente determinado.

A temporalidade não pode ser entificada, pois se isso acontecesse, a filosofia de Heidegger seria cativa da metafísica da presença que pretende ultrapassar. A temporalidade desse modo “não é primeiramente um ente, que apenas posteriormente sai de si mesmo; sua essência é temporalizar na unidade dos êxtases” (HEIDEGGER, 2001, p.329)¹³¹. Pela compreensão do

¹²⁹ Die Seinsfrage ist dann aber nichts anderes als die Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen wesenhaften Seinstendenz, des vorontologischen Seinsverständnisses.

¹³⁰ Dergleichen ist nur möglich, daß das Dasein *überhaupt* in seiner eigensten Möglichkeit auf sich zukommen *kann* und die Möglichkeit in diesem Sich-auf-sich-zukommenlassen als Möglichkeit aushält, das heißt existiert. Das die ausgezeichnete Möglichkeit aushaltende, in ihr sich auf sich *Zukommen*-lassen ist das ursprüngliche Phänomen der *Zukunft*.

¹³¹ Sie ist nicht vordem ein Seiendes, das erst aus sich heraustritt, sondern ihr Wesen ist Zeitigung in der Einheit der *Ekstasen*.

futuro, interpretado fenomenologicamente enquanto porvir dado pela antecipação da morte, o Dasein tem a compreensão de que seu ser é marcado e perpassado por algo que não se resume ao cuidado.

O próprio cuidado tem o seu sentido e é expresso por esse algo difícil de definir com as palavras da metafísica tradicional que procura a entificação dos fenômenos, pois ao usarmos a palavra algo, para definir a temporalidade, não compreendemos que essa não pode ser delimitada a partir da entificação como se fosse um ente entre outros: “A temporalidade não é de forma alguma um ente. Ela nem é. Ela se temporaliza (...). A temporalidade temporaliza, e temporaliza nos modos possíveis de si mesma (...). Temporalidade é o fora de si em si e para si mesmo originário” (HEIDEGGER, 2001, p.328-329)¹³².

O futuro interpretado fenomenologicamente por Heidegger, não se limita apenas ao porvir. O porvir se divide em dois modos, que expressam como o Dasein se relaciona com a temporalidade: o modo próprio/autêntico ou impróprio/inautêntico.

O modo próprio/autêntico é definido pelo conceito de antecipação ou antecipar (*Vorlaufen*). O antecipar é relativo à compreensão do ser-para-morte e aí reside a nota que qualifica o antecipar como o modo próprio do porvir, uma vez que, a compreensão do impessoal (*das Man*) não quer saber da morte, absorvendo-se sem tematização no contexto dos entes sem caráter de Dasein.

Salientamos que o futuro próprio/autêntico definido como antecipar (*Vorlaufen*) está relacionado diretamente com a angústia perante a compreensão de que o ser do Dasein é finito e com a resolução (*Entschlossenheit*) já que o Dasein depois de experimentar a angústia pode reavaliar seu projeto (*Entwurf*) assumindo, a liberdade para com a morte e o ser-no-mundo.

O impessoal e seus modos de atualização são relativizados, possibilitando, um rearranjo nas escolhas que até então conduziam o Dasein a atualizar determinada compreensão e cuidado de si. A antecipação é fundamental para retirar o Dasein da queda (*Verfallen*) em meio aos entes.

¹³²Die Zeitlichkeit >>ist<< überhaupt kein *Seiendes*. Sie ist nicht, sondern *zeitigt* sich (...).Zeitlichkeit *zeitigt* und zwar mögliche Weisen ihrer selbst (...). *Zeitlichkeit ist das ursprüngliche >>Außer-sich<< an und für sich selbst.*

Há, também, o modo impróprio do Dasein se relacionar com o porvir, denominado por Heidegger de aguardar (*Gewärtigen*). Nesse modo, do Dasein se relacionar com o seu porvir, não há questionamento sobre o fim de toda a possibilidade, somente um absorver-se sem tematização em meios aos entes. O Dasein vem para si mesmo, a partir das demandas da ocupação com coisas e preocupação com pessoas que aqui são modos de retirar do Dasein, o questionamento acerca do seu próprio ser.

O futuro impróprio/inautêntico (*Gewärtigen*) é caracterizado assim, a partir do mundo circundante (*Umwelt*), pois o Dasein é distinguido, a partir do que faz do mundo das ocupações que o cerca, da preocupação com o outro Dasein e não a partir da resolução acerca do que fazer com o seu próprio poder-ser.

Heidegger começa a discussão acerca da temporalidade e do cuidado, a partir do conceito de porvir como correlato fenomenológico ao conceito de futuro, porque, o sentido primário da existencialidade é o futuro (HEIDEGGER, 2001, p.327). A existencialidade por sua vez, é a parte do cuidado relativa à antecipação-de-si-mesmo que o Dasein executa enquanto projeto lançado. O porvir é a condição de possibilidade da própria definição do Dasein enquanto um ente que enquanto existe seu ser está em jogo.

A existencialidade evidencia o estar em jogo do Dasein acentuando, a característica do Dasein enquanto um ente que atualiza possibilidades. Seu ser enquanto poder-ser pode assumir a compreensão própria/autêntica e insuperável que caracteriza o ser-para-morte ou pode, simplesmente, não questionar em momento algum da sua existência a radicalidade representada por tal situação.

O Dasein pode também dar cabo do seu próprio ser, sendo essa também uma possibilidade entre outras que ele pode atualizar, pois, o suicídio é apenas uma forma extrema na qual a tarefa essencial da existência do Dasein pode chegar a termo (HEIDEGGER, 2009, p.346). Essa gama variada de possibilidades de atualização que o Dasein pode assumir só é possível a partir do porvir.

A segunda relação entre o cuidado e a temporalidade é dada a partir do conceito de passado (*Vergangenheit*) compreendido na analítica

fenomenológico-existencial com o conceito de *vigor de ter sido* ou simplesmente de ter sido (*Gewesenheit*).

Assim como o conceito de porvir, o conceito de vigor de ter sido tem dois modos: um modo próprio/autêntico denominado de repetição (*Wiederholung*) e um modo impróprio/inautêntico caracterizado pelo conceito de esquecimento (*Vergessen*).

Há também os conceitos de recordar (*erinnern*) e recordação (*Erinnerung*) que estão relacionados com o conceito próprio/autêntico de repetição.

É necessário frisar que o esquecimento, não remete em primeiro lugar, ao esquecimento de um fato que ocorreu no passado, de algo que se deveria fazer e não se fez, como por exemplo, a lição de matemática, ou simplesmente o esquecimento de que no futuro iremos morrer.

Esquecimento, não remete a não ser, a algo que existia e caiu no esquecimento, como uma memória do dia, em que o Dasein completou cinco anos e hoje esse Dasein possui 60 anos. “O esquecimento não é a carência e a falta de uma recordação, de modo que, ao invés dessa recordação não tivéssemos nada, senão que é um modo extático autenticamente positivo da temporalidade”¹³³ (HEIDEGGER, 1997, p.411).

Heidegger descarta tais considerações afirmando, que o esquecimento é um tipo de fuga, ao fato incontestável do vigor de ter sido (*Gewesenheit*) do Dasein fático.

Heidegger constata que o esquecimento vigora de modo contundente na cotidianidade, pois, na maioria das vezes, a partir das atividades e preocupações do cotidiano, o Dasein se esquece de que é e foi, o que especifica o vigor de ter sido (*Gewesenheit*), como a constatação do fato de que o Dasein é enquanto ser-no-mundo.

O vigor de ter sido se expressa positivamente, como um modo de ser e um modo elementar da temporalidade imprópria/inautêntica em que somos primeiramente e na maioria das vezes (HEIDEGGER, 1997, p.411).

Heidegger articula vigor de ter sido e faticidade, pois é pela constatação do fato de que o Dasein existe como um ente que pode isso e aquilo é que se

¹³³Das Vergessen ist nicht das Fehlen und Ausbleiben einer Erinnerung, so dass statt einer Erinnerung nichts wäre, sondern es ist ein eigener positive ekstatischer Modus der Zeitlichkeit.

corroborar também, o fato de que o Dasein passou a existir, veio a ser, e isso define o vigor de ter sido do Dasein como algo que marca o que o Dasein foi e que ainda é.

Nas palavras retiradas do texto *Introdução à filosofia* temos a seguinte passagem que procura pensar o mesmo de *Ser e tempo*:

O ser-aí como tal é descerrado a partir de si. Ele não é primeiramente desvelado mediante o fato de outro ser-aí o arrancar do velamento. Na medida em que o ser-aí existe, ele já foi arrancado do velamento, ou seja, ele de certo modo traz consigo o seu desvelamento (HEIDEGGER, 2008a, p.137).

Resta, ainda, à analítica existencial especificar o último êxtase da temporalidade denominado por Heidegger com o termo instante (*Augenblick*). O papel do instante consiste na atualização do porvir, como antecipação da possibilidade mais própria, já que coloca o Dasein diante de seu poder-ser mais próprio.

O instante como expressão do presente próprio/autêntico conduz o Dasein à descoberta de seu ser e estar em débito ao ter-que-ser.

Há também no terceiro e último momento da relação do cuidado com a temporalidade, o presente impróprio/inautêntico denominado em *Ser e tempo* com o conceito atualidade/presentificação (*Gegenwart*) que remete a um ater-se pura e simplesmente nas atividades cotidianas, impedindo precisamente a tematização do Dasein a respeito do seu próprio ser.

A partir dessa caracterização do tempo enquanto temporalidade expomos o seguinte quadro que pretende resumir esquematicamente a exposição da temporalidade Heideggeriana dividida em seus momentos autênticos/próprios e impróprios/inautênticos:

Os modos da temporalidade a partir de seus diferentes êxtases:

Temporalidade	1.1)Autêntico/próprio→	Vorlaufen→	antecipar
1)Futuro (Zukunft) →	1.2)Inautêntico/impróprio→ o→	Gewärtigen→	aguardar

a) cuidado→	existencialidade→	antecipar-se-a si	
2)Passado(Gewesenheit)→	2.1) Autêntico/próprio→	Wiederholung →	repetição
	2.2)Inautêntico/impróprio→	Vergessenheit →	esquecimen to
b) cuidado→	faticidade→	Já-ser-em	
3)Presente (Gegenwart)	3.1)Autêntico/próprio→	Augenblick→	instante
	3.2)Inautêntico/imprópri o→	Gegenwärtigen→	atualizaçã o
c) cuidado→	queda→	No-meio-dos- entes	

Heidegger na sequência da sua argumentação no parágrafo 65 de *Ser e tempo* critica o nivelamento que a compreensão vulgar empreende ao caráter ecstático da temporalidade.

Tal nivelamento se estrutura na interpretação da temporalidade ecstática como uma pura sequência de agoras, sem começo nem fim. Sabemos das implicações de tal afirmação, pois a compreensão vulgar, a que se refere Heidegger é dirigida principalmente a Aristóteles. No último capítulo da segunda seção de *Ser e tempo*, intitulada *Temporalidade e intratemporalidade como origem do conceito vulgar de tempo*, precisamente no parágrafo 81, Heidegger analisa a gênese da concepção vulgar de tempo que tem em Aristóteles seu fundador:

Qual é a definição do tempo que se manifesta no horizonte do uso ocupado do relógio, desse uso que toma tempo? É o numerado que se mostra no seguimento presentificante e numerante do ponteiro em movimento, de tal modo que a presentificação se temporaliza na unidade ecstática com o reter e o estar à espera horizontalmente abertos segundo o anterior e o posterior. Esta nada mais é do que a interpretação ontológico existencial da definição do tempo dada por Aristóteles:

τοῦτο γάρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀρισμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.

“Porque o tempo é o numerado no movimento que comparece no horizonte do anterior e do posterior”¹³⁴ (HEIDEGGER, 2001, p.421)¹³⁵.

¹³⁴ Física Δ 11, 219 b.

Heidegger afirma que tal conceituação do tempo por parte de Aristóteles dirige-se a uma concepção naturalista do tempo, pois um dos objetivos de Aristóteles com tal concepção delimita precisamente, o domínio da natureza (*φύσις*), em que os entes possuem princípio de movimento e de repouso, e há mudança e movimento (Física 192 b 14) e conseqüentemente tempo, do domínio além da natureza, a saber, a metafísica, onde há entes que estão fora do tempo.

Mesmo que Heidegger afirme que a análise aristotélica do tempo só pode ser tematicamente interpretada depois que se resolva a questão do ser (HEIDEGGER, 2001, p.421) tal confronto com a concepção Aristotélica do tempo, já estava sendo realizada antes de *Ser e tempo*, pois a preleção *Sobre tratados escolhidos de ontologia e lógica de Aristóteles*¹³⁶ explana uma ampla análise de Heidegger sobre os livros da *Física*.

A tese de Von Hermann (1997), de que *Os problemas fundamentais da fenomenologia (Grundprobleme der Phänomenologie)*, volume 24 da obra completa, constituem a segunda parte de *Ser e tempo*, com o objetivo de desenvolver aquilo que o § 8 de *Ser e tempo* coloca como necessário para se completar a questão *Ser e Tempo* deve ser pensada à luz da publicação dos volumes da obra completa.

Procuramos expor nessa parte o cuidado na segunda seção de *Ser e tempo*. Ao cuidado são acrescentados vários conceitos que complexificam a estrutura que foi obtida na primeira seção. Heidegger ao tematizar os conceitos de ser-para-morte, consciência, resolução e débito procura solucionar a pergunta sobre a totalidade do cuidado.

Esses conceitos tem a função de preparar para a tese que é proposta e discutida no parágrafo 65. Tal tese trata do sentido ontológico do cuidado como temporalidade. Heidegger obtém um conceito fenomenológico da

¹³⁵ Wie lautet demnach die Definition der im Horizont des umsichtigen, sich Zeit nehmenden, besorgenden Uhrgebrauchs offenbaren Zeit? Sie ist das im gegenwärtigen, zählenden Verfolg des Verfolg des wandernden Zeigers sich zeigende Gezählte, so zwar, daß sich Gegenwärtigen in der ekstatischen Einheit mit dem nach dem Früher und Später horizontal offenen Behalten und Gewärtigen zeitigt. Das ist aber nichts anderes als die existenzial-ontologische Auslegung der Definition, die Aristoteles von der Zeit gibt: *τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀρισμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*. "Das nämlich ist die Zeit, das Gezählte an de rim Horizont des Früher und Später begegnenden Bewegung".

¹³⁶ *Phänomenologie Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* bd.62.

temporalidade e o relaciona aos três momentos do cuidado. A existencialidade tem a temporalidade ligada ao porvir. A faticidade ao vigor de ter sido e a queda ao instante. Heidegger com o conceito de temporalidade apresenta uma alternativa ao tempo tomado como presença constante, que segundo o autor tem em Aristóteles o seu fundador. Heidegger procura superar tal concepção do tempo e a metafísica da presença que se desenvolveu de tal concepção.

CONCLUSÃO

Heidegger desde o início dos anos 20, precisamente no *Natorp-Bericht* atribui ao cuidado uma importância que perdura até *Ser e tempo*: expressar, como o Dasein trata do mundo que o cerca.

No *Natorp-Bericht* temos o cuidado como o sentido da atividade fática da vida.

Nesse texto, o cuidado aparece a partir de suas subdivisões e relações com outros conceitos, pois, além de ser substantivo, o cuidado figura como adjetivo. Assim, Heidegger acentua que a atividade fática da vida é significada pelo cuidado.

O cuidado como substantivo se apresenta na sua relação com o mundo em três formas principais, pois ao mundo compartilhado teremos uma forma de cuidado que é a preocupação, ao mundo circundante teremos a ocupação e ao mundo do si mesmo o cuidado de si mesmo.

O cuidado aparece como adjetivo, quando Heidegger o aproxima do conceito de lidar-com/tratar de. Nessa aproximação específica o cuidado é adjetivo, pois Heidegger discorre sobre o lidar-com/tratar de cuidadoso (*sorgender Umgang*) que o Dasein estabelece com o mundo. Portanto, o *Natorp-Bericht* revela a importância que esse conceito desempenha no início (1922) dos anos 20.

Ao apresentar os outros cursos do período que se seguiram ao *Natorp-Bericht* analisamos o cuidado no contexto de outras questões posteriores que exigiram tratamento específico por parte de Heidegger, como por exemplo, a questão do tempo. Assim, se a questão principal do curso em questão é a hermenêutica da faticidade como no *Natorp-Bericht*, nos cursos *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles* e *Ontologia: hermenêutica da faticidade* o cuidado é apresentado e discutido a partir do conjunto de problemas que tomam a hermenêutica da faticidade como o problema diretor. O cuidado é relacionado a outros conceitos da vida fática, como o mundo, o sentido, a queda, o impessoal, a medianidade, o lidar-com/tratar de, e a cotidianidade.

O segundo capítulo procurou seguir a formulações do conceito de cuidado nos cursos posteriores e procurou detectar se diferiam daquela

formulação apresentada no *Natorp-Bericht*. Salientamos que, tanto no *Natorp-Bericht*, quanto no *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles* apresentado no segundo capítulo, o cuidado aparece relacionado diretamente com o conceito de sentido (HEIDEGGER, 1985, p.98; 1989, p.6).

Quando Heidegger introduz o conceito de impessoal, o cuidado enquanto absorver-se no mundo cotidiano e nas tarefas que o definem passa a figurar nesse trabalho vinculado ao nível do velamento.

Heidegger muitas vezes desqualifica o impessoal e a lógica de superficialidade que o marca ao usar palavras como cego (*blind*), fuga (*Flucht*) e alienação (*Entfremdung*) para exibir o Dasein na queda. Tais afirmações não passaram despercebidas pela literatura (CASA NOVA, 2007; HODGES, 1998; OLAFSON, 1998; TUGENDHAT, 2001; ZIMMERMANN, 2001) que procura analisar a posição de Heidegger com respeito à vida moderna.

Por outro lado, o cuidado na cotidianidade é a expressão da mobilidade fática da vida, não assumindo qualquer caráter de inferioridade em face de fenômenos como a angústia e a compreensão da morte.

No texto *O conceito de tempo* o cuidado aparece remetido ao problema principal do texto: o tempo. Heidegger analisa o cuidado na sua relação com a morte, a partir do conceito de futuro, que tem papel fundamental na análise do Dasein como temporalidade. O que antes figurava como primeiro: o tempo compreendido a partir da ciência física passa a ser secundário. Heidegger liga tempo e ser do Dasein, afirmando que o Dasein não é constituído de tempo, mas é o próprio tempo (HEIDEGGER, 1997, p.27).

No capítulo sobre os *Prolegômenos a história do conceito de tempo* e o curso *Lógica: a pergunta pela verdade* procuramos investigar como Heidegger desenvolve o cuidado em um momento em que a obra *Ser e tempo* está prestes a ser publicada. No texto *Prolegômenos a história do conceito de tempo* Heidegger apresenta o cuidado a partir de uma fórmula que também aparece em *Ser e tempo*: antecipar-se-a-si-mesmo-enquanto-já-ser-no-mundo. Além disso, utiliza o conceito de cuidado para criticar a concepção husserliana de intencionalidade da consciência.

A partir da exposição, de que o cuidado é o fundamento tanto do impulso quanto da tendência presente nos *Prolegômenos a história do conceito de tempo* podemos concluir que o Dasein é um ente repleto de desejos e

necessidades. Concluímos que muito da sua ação cuidadora no mundo é determinada por esses fatores. Por outro lado, o Dasein não é somente ativo, não é apenas o sujeito do desejo, pois Heidegger ao introduzir o conceito de impessoal como o existencial que impõe ao Dasein aquilo que ele deve desejar retira do Dasein o aspecto ativo no que toca ao desejo.

O Dasein deseja passivamente quando segue aquilo que o impessoal afirma que deve ser desejado, pois, muitas vezes, principalmente se permanece no nível do impessoal, não deseja conforme uma escolha própria/autêntica e deliberada, mas, de acordo com todo mundo.

No texto *Lógica: a pergunta pela verdade* Heidegger afirma que o cuidado ao manter-se ocupado com os bens e a propriedade absorve-se no mundo. Nesse caso é necessário frisar que o Dasein não pode permanecer sempre nesse nível de ocupação com o mundo. A filosofia deve analisar essa tendência do Dasein de manter-se na queda, nesse absorver-se no mundo da ocupação, investigando as razões que levam o Dasein a não questionar o seu ser de modo próprio. Segundo a literatura secundária (STEIN, 1973) essa questão remete para os níveis de velamento e desvelamento, que perpassam a obra de Heidegger.

No *Natorp-Bericht* é introduzido o conceito de morte como questionador da atividade fática da vida. Nesse texto, depois da introdução do conceito de morte, o Dasein cuidador passa a figurar como não questionador, já que está absorvido pelas tarefas impostas pela vida fática. Se no *Natorp-Bericht* Heidegger usa a expressão *fuga do cuidado para as atividades mundanas* (*Der Flucht in die welthaften Besorgnisse*) (HEIDEGGER, 1989, p.12), em *Ser e tempo* o Dasein está submetido à alienação (*Entfremdung*).

O Dasein alienado na queda foge de si mesmo, não quer saber da morte. O impessoal procura demover o Dasein de um questionamento do seu ser mais próprio. A partir dessa complexificação introduzida pelos conceitos de propriedade/autenticidade e impropriedade/inautenticidade o cuidado passa a figurar em dois níveis de tematização.

Há o cuidado impróprio/inautêntico absorvido no mundo e há o cuidado no modo afetivo e próprio/autêntico que compreende a própria morte afetivamente pela angústia.

Nesse trabalho procuramos apresentar o cuidado em *Ser e tempo* a partir da sua relação com o conceito de abertura e enquanto preocupação e solicitude, deixando de lado a exposição contida no parágrafo 41 de *Ser e tempo*. Essa exposição do cuidado investigamos em nossa dissertação de mestrado.

Assumimos que em *Ser e tempo* Heidegger desenvolveu a versão mais completa e complexa do conceito, pois não encontramos, em nenhuma outra obra de Heidegger a divisão do conceito da forma como é exibida em *Ser e tempo*. Além de tal complexidade, ao cuidado em *Ser e tempo* são correlacionados vários conceitos como o ser-para-morte, a resolução, o ser-para-o-fim e a finitude que perfazem o caminho da argumentação de Heidegger até o parágrafo 65, no qual o sentido do cuidado é a temporalidade. Se no *Natorp-Bericht* o cuidado é o sentido da vida fática, em *Ser e tempo*, a temporalidade é o sentido do cuidado.

Nesse trabalho procuramos analisar o cuidado como o conceito principal. Em vista disso, o que expusemos a respeito dos outros conceitos deve ser lido como notas gerais que servem para aclarar o conjunto de problemas em que o conceito de cuidado é inserido. Eles figuram nesse trabalho para fornecer, uma visão de conjunto da estrutura de conceitos da qual o cuidado faz parte.

Procuramos analisar quais são os conceitos mais próximos do cuidado, quais são os conceitos que mudam a compreensão sobre o cuidado, quais são os conceitos que aprofundam e qualificam a apresentação de que o cuidado é o ser do Dasein. Podemos arrolar os seguintes conceitos nos vários cursos distintos que foram analisados: vida fática, lidar-com/tratar de, queda, inquietude, mundo, tempo, morte, futuro, passado, ser-no-mundo, intencionalidade, sentido de relação, sentido de atualização, sentido de conteúdo, impessoal, abertura, disposição afetiva, discurso, resolução, ser-para-morte, consciência e temporalidade.

De acordo com essa investigação podemos concluir que o cuidado é relacionado com os principais conceitos da obra de Heidegger nos anos 20, atingindo em *Ser e tempo* a caracterização exemplar que Heidegger lhe confere.

Em *Ser e tempo* temos três apresentações do conceito de cuidado, que

por sua vez se dividem para explicar os grupos de problemas a que estão inseridas. A apresentação do cuidado enquanto faticidade, existencialidade e queda expressa no parágrafo 41 serve para especificar e resolver as questões levantadas pela primeira seção de *Ser e tempo* e que levam a uma questão paradigmática: o conjunto de existenciais deve ser reunido em um todo. O cuidado enquanto ser do Dasein cumpre esse objetivo.

O cuidado enquanto abertura apresenta a relação entre o Dasein e o mundo a partir de um questionamento sobre o conceito tradicional de verdade. Ressaltamos que nesse trabalho não analisamos de modo detido a nova concepção de Heidegger acerca da verdade, mas chegamos a tal tematização em vista do cuidado enquanto abertura. O cuidado se realiza na abertura e a abertura é dirigida ao mundo. O Dasein é ser descobridor, o que leva Heidegger a realocar a verdade no Dasein enquanto cuidado, pois as leis de Newton, o princípio de não-contradição e as pinturas de Van Gogh só tem sentido se o Dasein é o seu aí.

A partir de uma relação complexa e fecunda que o Dasein estabelece com o mundo Heidegger problematiza os modos específicos em que tal abertura para o mundo é compreendida. O filósofo indica com os existenciais que atestam o cuidado enquanto abertura, ou seja, a compreensão, a disposição/tonalidade afetiva e o discurso que o Dasein é ser-descobridor.

O cuidado na cotidianidade expresso em *Ser e tempo* pelos conceitos de ocupação e preocupação leva a outro grupo de problemas, pois desde o *Natorp-Bericht* Heidegger pensa o conceito de cuidado como o sentido da atividade fática da vida. Tal atividade fática da vida é expressa pelo cuidado absorvido no mundo, que tem nos conceitos de ocupação e preocupação sua justificativa e razão de ser.

Heidegger vale-se desses conceitos para explicar de modo detalhado como tal atividade fática da vida se desenvolve e como o Dasein realiza seu ser-no-mundo. Esses conceitos que expressam o cuidado na cotidianidade são relacionados à queda e ao impessoal, quando Heidegger alia a esse modo de absorção no mundo da atividade, um nível superficial de tematização que o Dasein tem para com o seu próprio ser.

Outro grupo de problemas relacionado ao cuidado remete a segunda seção de *Ser e tempo*. Heidegger quer resolver a pergunta deixada em aberto

nos parágrafos 44 e 45 e por isso, o cuidado enquanto ser do Dasein deve ser questionado em seus fundamentos pelos existenciais que apontam para a temporalidade. Assim, ao cuidado é relacionado o ser-para-morte, a resolução, a finitude e o débito que apontam para o parágrafo 65 de *Ser e tempo*, em que teremos a ligação entre cuidado e temporalidade. Antes disso, Heidegger afirma que o ser-para-morte está fundado no cuidado e que o cuidado é finito. Quando Heidegger apresenta os ecstases da temporalidade e os relaciona ao cuidado enquanto existencialidade, faticidade e queda já percorremos os parágrafos preparatórios para a asserção de que o sentido do cuidado é a temporalidade.

Assim, expomos o cuidado em *Ser e tempo* a partir dessa complexidade específica que remete as duas seções da obra. O cuidado perpassa a principal obra de Heidegger como um todo e durante os anos 20 figura como um dos conceitos mais importantes de Heidegger.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A) MARTIN HEIDEGGER

- 1) HEIDEGGER, Martin. O conceito de tempo. In: **Cadernos de tradução**. São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 1997.
- 2) _____. **Conceitos fundamentais da metafísica**. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2003.
- 3) _____. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo : Abril, 1973.
- 4) _____. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). In: **Dilthey Jahrbuch 6**. pp. 237-269, 1989.
- 5) _____. **Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit**. 2ed. Frankfurt : Vittorio Klostermann, 1992.
- 6) _____. **Einführung in die phänomenologische Forschung**. Bd 17. Frankfurt : Vittorio Klostermann, 1994.
- 7) _____. **Grundbegriffe der antiken Philosophie**. Bd 22. Frankfurt : Vittorio Klostermann, 1993.
- 8) _____. **Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie**. Bd 18. Frankfurt : Vittorio Klostermann, 2002.
- 9) _____. **Grundprobleme der Phänomenologie**. Dritte Auflage. Bd 24. Frankfurt : Vittorio Klostermann, 1997b.
- 10) _____. **História da filosofia de Tomás de Aquino a Kant**. Petrópolis : Vozes, 2009.
- 11) _____. **Identität und Differenz**. Tübingen : Günther Neske, 1957.
- 12) _____. **Introdução à filosofia**. São Paulo : Martins Fontes, 2008^a.
- 13) _____. **Logik. Die Frage nach der Wahrheit**. Bd 21. Frankfurt : Vittorio Klostermann, 1976.
- 14) _____. **Ontologie: Hermeneutik der Faktizität**. Bd 63. Frankfurt : Vittorio Klostermann, 1982.
- 15) _____. **Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung**. Bd 61. Frankfurt : Vittorio Klostermann, 1985.
- 16) _____. **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs**. Zweite Auflage Bd 20. Frankfurt : Vittorio Klostermann, 1988.
- 17) _____. **Sein und Zeit**. Achtzehnte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer, 2001.
- 18) _____. **Ser y Tiempo**. Santiago : Editorial Universitária, 1997b.
- 19) _____. **Wegmarken**. Bd 9. Frankfurt : Vittorio Klostermann, 1976.
- 20) _____. **Marcas do caminho**. Petrópolis : Vozes, 2008b.

B) ARISTÓTELES

- 21) ARISTÓTELES. **De anima**. São Paulo : Editora 34, 2006.

- 22) _____. **Ética a Nicômaco**. (ed. Antonio de Castro Caeiro). São Paulo : Atlas, 2009.
- 23) _____. **Éthique a Nicomaque** (trad. J. Tricot). Paris : Vrin, 1987.
- 24) _____. Nicomachean Ethics (trad. David Ross). In: **The complet Works of Aristotle**. Princeton : Princeton Press, 1984.
- 25) _____. **Física. I-II**. Campinas : Editora Unicamp, 2009.
- 26) _____. **Metaphysica** (ed. Werner Jaegger) Oxford : Oxford Classical Texts, 1988.
- 27) _____. **Metafísica. Livros VII-VIII-IX-X**. (trad. Lucas Angioni). Campinas : IFCH/Unicamp, Cadernos de tradução, 2005.
- 28) _____. **Metafísica**. (Ed. Valentín Yebra). Madrid: Gredos, 1998.
- 29) _____. **Retórica**. (Tradução de Manuel Alexandre Júnior). Lisboa : Casa da Moeda, 2006.
- 30) _____. **Segundos analíticos. livro I-II**. (trad. Lucas Angioni). Campinas : IFCH/Unicamp, Cadernos de tradução, 2005.
- 31) _____. **Política**. Brasília : Ed da Unb, 1996.
- 32) _____. Politics. (trad: Benjamin Jowett) In: **The works of Aristotle**. Chicago : University of Chicago, 1952.

C) GERAL

- 33) ALLAN, J.L. **Aristotle the philosopher**. Oxford : Clarendon press, 1981.
- 34) ALER, Jan. Heidegger's conception of language in Being and Time. In: **Heidegger. Critical Assesments**. London : Routledge, 1992.
- 35) ALMEIDA, Rogério. **O cuidado como indicação formal**. Santa Maria : sem editora, 2003.
- 36) AUBENQUE, P. **El problema del ser en Aristóteles**. Madrid : Taurus, 1992.
- 37) _____. **La prudence chez Aristote**. Paris : PUF, 1986.
- 38) ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo : Cia das letras, 1987.
- 39) ARENHART, Lívio. Heidegger e a questão da culpa: uma análise do parágrafo 58 de Ser e tempo. In: **Veritas**. Porto Alegre n34, pp.34-56, 1998.
- 40) BAMBACH, Charles. The hermeneutics of origin. Arché and anarchy in Van Buren's Young Heidegger. In: **Philosophy Today**. pp. 313-325, 1997.
- 41) BARNES, Jonathan et alii. **Articles on Aristotle**. New York : Duckworth, 1979.
- 42) BERCIANO, Modesto. **La revolución filosófica de Heidegger**. Madrid : Biblioteca Nueva, 2001.
- 43) BERTI, Enrico. **Aristóteles no século XX**. Belo Horizonte: Loyola, 1997.
- 44) _____. **As razões de Aristóteles**. Belo Horizonte : Loyola, 1998.
- 45) BIMEL, Walter. **Le concept de monde chez Heidegger**. Paris : Vrin, 1950.
- 46) _____. **Heidegger**. Hamburg : Rowohlt, 1973
- 47) BLATTNER, W. **Heidegger's temporal idealism**. New York : Cambridge University Press, 2005.

- 48) BOLDUC, René. L'être-avec chez Heidegger. In: **Dialogue XXXII**, pp.259-270, 1993.
- 49) BRAGUE, Remi. La Phénoménologie comme voie d'accès au monde Grec. In: **Philosophie**. n76, Paris, pp.111-146, 2004.
- 50) BRANDON, Robert. The categories in Being and Time. In: DREYFUS, Hubert (Org). **Heidegger: a critical reader**. Oxford : Blackwell, 1992.
- 51) BRENTANO, Franz. **Aristoteles**. Madrid : Cátedra, 1991.
- 52) BROGAN, Walter. **Heidegger and Aristotle**. New York : SUNY, 2005.
- 53) BUREN, John Van. The young Heidegger: The rummor of the ridden King 1919-1926. In: **Philosophy Today**, pp. 112 a 125, 1998.
- 54) _____. **The young Heidegger: the rumor of a hidden king**. Bloomington : Indy Press, 1994.
- 55) CAPUTO, John D. **Desmitificando Heidegger**. Lisboa : Instituto Piaget, 1998.
- 56) _____. Radical hermeneutics: repetition, and deconstruction. In: **Philosophy today**. Vol.30, n14, pp.271-277, 1994.
- 57) CARNAP, Rudolf. **La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje**. México : Fondo de Cultura Economica, 1965.
- 58) CASA NOVA, Marco. **Nada a caminho**. Rio de Janeiro : Forense, 2007.
- 59) _____. **Comprender Heidegger**. Petrópolis : Vozes, 2009.
- 60) CASARES, Ángel. Aristóteles desde Heidegger. In : **Diálogos**, 58, pp.7-14, 1991.
- 61) CHIRINOS, Maria Pía. Aristóteles y el joven Heidegger: una aclaración sobre la influencia de Brentano. In: **Anuario filosófico**, XXXVII/2 pp.309-328, 2004.
- 62) COLTMAN, Rod. **The Language of Hermeneutics**. Albany : Suny Press, 1998.
- 63) COOPER, J.M. **Reason and human good in Aristotle**. Indianapolis : Hackett University Press, 1986.
- 64) COURTINE, Jean-François. As investigações lógicas de Martin Heidegger; Da teoria do juízo a verdade do ser. In : **Discurso** pp.5-37, 1996.
- 65) _____. Donner/Prendre: La main. In: **Heidegger Studies**. Vol. 3/4, pp.25-40, 1987/1988.
- 66) _____. **Heidegger 1919-1929. De L'herméneutique de La facticité á la métaphysique du Dasein**. Paris : Vrin, 1996.
- 67) CROWE, Benjamin. **Heidegger's religious of origins**. Indiana : Indypress, 2006.
- 68) _____. **Heidegger's Phenomenology of religion**. Indiana : Indypress, 2008.
- 69) DAHLSTROM, Daniel'O. Heidegger's method: philosophical concepts as formal indications. In: **Review of Metaphysics (44)**, pp. 775-795, 1994.
- 70) _____. **Heidegger's concept of the truth**. Indiananapólis : Indiana Press, 1998.
- 71) _____. Heidegger's last word. In: **Review of metaphysics 41**. Vol.XLI, n3, pp.589-606, 1988.
- 72) DAVID, Pascal. La question de La mort à la lumière de la pensé de Heidegger. In: **Philosophie**. n76, Paris, pp.111-146, 2004.
- 73) DE BONI, Luis Alberto. A recepção de Aristóteles no ocidente medieval. In: **Dissertatio**. Vol1, n1, pp.65-105, Pelotas, 1995.

- 74) DÉCARIE, V. **L'objet de la Métaphysique selon Aristote**. Paris : Vrin, 1961.
- 75) DENKER, Alfred. **Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy**. Maryland : Scarecrow Press, 2000.
- 76) DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia**. Campinas : Papirus, 1994.
- 77) _____. **A voz e o fenômeno**. Rio de Janeiro : Zahar, 1987.
- 78) DOSTAL, Robert. Intencionalidade e mundo. In: GUIGNON, Charles. (Org). **Poliedro Heidegger**. Lisboa : Instituto Piaget, 1998.
- 79) DREYFUS, Hubert & HALL, Harrison. **Heidegger: a critical reader**. Oxford : Blackwell, 1992.
- 80) DREYFUS, Hubert. **Being-in-the-world. A commentary on Heidegger's Being and Time**. Cambridge : Mit Press, 1993.
- 81) _____. Reinterpreting Division I of Being and Time in the light of Division II. In: **Heidegger's Being and Time**. Critical essays. Lanham, Maryland : Rowman and Littlefield, 2005.
- 82) DUBOIS, Christian. **Heidegger: introdução a uma leitura**. Rio de Janeiro : Zahar, 2004.
- 83) EDWARDS, James. **The authority of language: Heidegger, Wittgenstein, and the threat of philosophical Nihilism**. Tampa : University of South Florida, 1990.
- 84) _____. **Speaking against number: Heidegger, language and the politics of calculation**. Edimburgh : Edimburgh University Press, 2005.
- 85) ELDRED, Michael. **Marx and Heidegger: capital and technology**. Oakland : California Press, 1998.
- 86) ESCUDERO, Jésus Adrian. **Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles**. São Leopoldo : Editora Nova harmonia, 2010.
- 87) _____. **El language de Heidegger. Dicionario filosófico 1912-1927**. Barcelona : Herder, 2009.
- 88) _____. Notas aclaratorias. In: **Natorp-Bericht**. Madrid : Trotta, 2002.
- 89) _____. Aclaraciones terminológicas em torno al Informe Natorp de Heidegger. In: **Signos Filosóficos 10**, pp.103-127, 2003. 1988.
- 90) FEICK, Hildegard. **Index zu Heideggers "Sein und Zeit"**. 4ed. Tübingen : Max Niemeyer, 1991.
- 91) FERRARI, Alexander. **The concept of *poiêsis* in Heidegger's Introduction to Metaphysics**. IN: Ereignis.web.com.
- 92) FIGAL, Günter. **Fenomenologia da liberdade**. Rio de Janeiro : Forense, 2005.
- 93) _____. **Der Sinn des Verstehens**. Stuttgart : Reclam, 1996.
- 94) FILHO, Balthasar Barbosa. **Lições sobre a Ética, a Física e a Metafísica de Aristóteles** (transcrição das gravações das disciplinas tópicos sobre a *Ética, Física e Metafísica* de Aristóteles). Porto Alegre : sem editora, 2006.
- 95) GADAMER, Hans Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**. 5vol. Petrópolis : Vozes, 2007.
- 96) _____. **Verdad y metodo**. Salamanca : Sígueme, 1978.
- 97) _____. **El inicio de la filosofía Occidental**. Barcelona : Paidós, 1999.
- 98) _____. Anzeige der hermeneutischen Situation. In: **Dilthey Jahrbuch 6**. pp. 237-269, 1989.

- 99)GELVEN, Michael. **A commentary on Heidegger's Being and Time.** Illinois : Northern Illinois University Press, 1987.
- 100)GOLDMANN, Lucien. **Lukács y Heidegger.**Buenos Aires: Amorrortu , 1973.
- 101)GONZALEZ, Francisco. Heidegger's critique of Plato's method. In: **Journal of the History of Philosophy.** Vol.40, n3, pp.361-389, 2002.
- 102)_____. Beyond or beneath good and evil? Heidegger's purification of Aristotle's Ethics. In: **Heidegger and the Greeks.** Indianapolis : Indiana University press, 2006.
- 103)GREISCH, Jean. **Ontologie et temporalité.** Paris : PUF, 1994.
- 104)GROSS, Daniel e KEMMANN, Ansgar. **Heidegger and rhetoric.** New York : SUNY, 2005.
- 105)GUIGNON, Charles. **Heidegger and the problem of knowledge.** Indianapolis : Hackett Press, 1983.
- 106)_____. (Org). **Poliedro Heidegger.** Lisboa : Instituto Piaget, 1998.
- 107)GUTIERREZ, Carlos. **Temas de filosofía hermenéutica.** Bogotá : Editora da Universidade Nacional da Colômbia, 2002.
- 108)HALL, Harrison. Intencionalidade e mundo. In: GUIGNON, Charles. (Org). **Poliedro Heidegger.** Lisboa : I.Piaget, 1998.
- 109)HAAR, Michel. **Heidegger e a essência do homem.** Lisboa : I. Piaget, 1998.
- 110)HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade.** Lisboa : Edições Dom Quixote, 1985.
- 111)HAMAN, Graham. **The tool-being. Heidegger and the metaphysics of objects.** Sidney : New court, 2002.
- 112)HARDIE, W.F.R. **Aristotle's ethics theory.** Oxford : Oxford U. Press, 1981.
- 113)HAUGLAND,John. Heidegger's authenticity. In: **Heidegger, authenticity and modernity. Essays in honor of Hubert Dreyfus.** London : MIT Press, 2000.
- 114)HEINEMAN, R. Eudaimonia and Self-sufficiency in the Nicomachean Ethics. In: **Phrónesis, XXXIII (1),** 1988, pp.31-53.
- 115)HERMANN, Friedrich von. **La segunda mitad de Ser y tiempo.** Madrid : Editorial Trotta, 1997.
- 116)HODGES, Joana. **Heidegger e a ética.** Lisboa : Instituto Piaget, 1998.
- 117)HOLLAND, Nancy. Heidegger and Aristotle. In: **Continental Philosophy Review 32.** pp.35-60, 1999.
- 118)HYLAND, A. e MANOUSSAKIS, John. **Heidegger and the Greeks.** Indiana : Indiana University press, 2006.
- 119)HUSSERL, Edmund. **Meditaciones cartesianas.** México : F.C.E., 1996.
- 120)_____. **Investigaciones lógicas.** Madrid : Revista de Occidente, 1976.
- 121)IMDAHL, Georg. **Das Leben Verstehen.** Würzburg : Königshausen und Neumann,1997.
- 122)INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger.** Rio de Janeiro : Zahar, 2002.
- 123)IRWIN, T. Permanent happiness: Aristotle and Solon. In: **Oxford Studies in Ancient Philosophy III** (ed. J. Annas), pp.89-124, 1985.
- 124)JAEGER, Werner. **Aristóteles.** Cidade do México : F.C.E. , 1992.
- 125)JANICAUD, D. **Heidegger en France.** Bd1. Paris : Récit, 2001.
- 126)KENNY, A. **Aristotle on the perfect life.** Oxford : Clarendon Press, 1992.

- 127) KISIEL, Theodore. **The genesis of Being and Time**. Albany : Suny, 1996a.
- 128) _____. Heidegger's Gesamtausgabe: an international scandal of scholarship. In: **Philosophy today**. pp. 3-15, 1995.
- 129) _____. L'indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation. In: **Heidegger 1919-1929**. Paris : Vrin, pp.205-220, 1996b.
- 130) _____. **Becoming Heidegger. On trail of his early occasional writings, 1910-1927**. Evanston : Northwestern University press, 2007.
- 131) _____. **Heidegger's way of thought**. Evanston : Northwestern University press, 2002.
- 132) KISIEL, Theodore and BUREN, John Van. (Org). **Reading Heidegger from the start**. Albany : Suny Press, 1994.
- 133) KRAUT, R. **Aristotle on the human good**. Princeton : P. Press, 1981.
- 134) LARIVÉE, Annie. Saint Paul, Augustin et Aristote comme sources Grégo-chrétiennes du souci chez Heidegger. In : **Philosophie**. N.69, pp.31-50, Paris, 2001.
- 135) _____. Le souci dans Être et temps. L'accentuation radicale d'une tradition antique? In : **Revue Philosophique de Louvain**. N324 pp.723-741, Louvain, 2002.
- 136) LOPARIC, Zeljko. **Ética e finitude**. Porto Alegre : Edpuc, 2004.
- 137) _____. **Heidegger réu**. Campinas : Papyrus, 1990.
- 138) _____. Heidegger e a pergunta pela técnica. In: **Manuscrito**. Campinas, pp.23-34, 1998.
- 139) _____. Origem e sentido da responsabilidade em Heidegger. In: **Veritas**. Porto Alegre, vol.44, n1, pp.201-220, 1999.
- 140) _____. Ética originária e *práxis* racionalizada. In: **Manuscrito**. Campinas, pp.141-228, 2001.
- 141) _____. O fim da metafísica em Carnap e Heidegger. In: **Festschrift em homenagem a Ernildo Stein**. Petrópolis : Vozes, 1998b.
- 142) LOTZ, Johannes B. **Martin Heidegger e Tomás de Aquino**. Lisboa : Instituto Piaget, 2002.
- 143) LUCKNER, Andreas (Org). **Martin Heidegger "Sein und Zeit"**. Stuttgart : UTB, 2001.
- 144) MACAVOY, Leslie. Meaning, categories and subjectivity in the early Heidegger. In: **Philosophy & Social criticism**, vol31 n1, pp.21-35, London, 2005.
- 145) MACAN, Christopher (Org). **Heidegger critical assessments**. London/New York : Routledge, 2000.
- 146) MALPAS, Jeff and WRATHALL, Mark. (Org). **Heidegger, authenticity and modernity**. London : MIT Press, 2000.
- 147) MARION, Jean-Luc. **Reduction and Givenness**: Evanston : Northwestern University, 1998.
- 148) MARQUES, Jordino. O *Mitsein* Heideggeriano. In: **Fragmentos de cultura**. Goiânia. Vol.8, n1, pp.17-29, jan/fev 1998.
- 149) MARTEN, Rainer. O tempo autêntico. In: **Festschrift em homenagem a Ernildo Stein**. Petrópolis : Vozes, 1998.
- 150) MARX, Werner. **Heidegger and the tradition**. Atlantic Highlands : Humanities Press, 1998.

- 151)MCNEILL, William. *Metaphysics, fundamental ontology, metontology. 1925-1935*. In: **Heidegger Studies**. Vol.15, pp.64-75, 1999a.
- 152) _____. **The glance of the eye**. New York : SUNY, 1999b.
- 153) _____. **The time of life**. New York : SUNY, 2006.
- 154)MESCHONNIC, Henri. **La langage en Heidegger**. Paris : P.U.F., 1989.
- 155)MESSER, Stanley. **Hermeneutics and psychological theory**. New Brunswick : Rutgers University Press, 1988.
- 156)MORAN, Dermot. Heidegger's critique of Husserl's and Brentano's accounts of intencionality. In: **Inquiry 43**, pp.39-66, 2000.
- 157)MULHALL, Stephen. **Heidegger and Being and Time**. London: Routledge 1994.
- 158) _____. **Inheritance and originality. Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard**. Oxford : Clarendon Press, 2001.
- 159)MURALT, André. **A metafísica do fenômeno**. São Paulo : Editora 34,1997.
- 160)NATALI, Carlo. In: **Analytica**. A ética de Aristóteles e o destino da ontologia. Vol.1, n3, 1996, pp.111-134.
- 161)NELSON, Eric Sean. Heidegger: Historicity and the Hermeneutics of Facticity. In : **Philosophy Today (44)**. pp. 149-159, 2000.
- 162)OLAFSON, Frederick. **The grounds of ethics : A study of Mitsein**. N. Y. : Cambridge University Press, 1998.
- 163)OTT, Hugo. **Heidegger: a caminho de sua biografia**. Lisboa : Instituto Piaget, 2000.
- 164)ØVERENG TET, Einar. **Seeing the self: Heidegger on subjectivity**. Oslo: Kluver, 2000.
- 165)OUDEMANS, T.C.H. Heidegger's "Logische Untersuchungen". In: **Heidegger Studies**. Vol.6, pp.85-106, 1990.
- 166)OWENS, J. **The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics**. Toronto: Pontifical Institute of Mediaevel Studies, 1978.
- 167)PAISANA, João. **A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger**. Lisboa : Editorial Presença, 1994.
- 168)PERAITA, Carmen. **Hermenéutica de la vida humana**. Madrid : Editorial Trotta, 2001.
- 169)POEGGELER, O. **Filosofia y política en Heidegger**. Barcelona : Editorial Alfa,1984.
- 170) _____. **A via do pensamento de Heidegger**. Lisboa : Instituto Piaget, 2001.
- 171)RAFOUL, François. **Heidegger and the subject**. New Jersey : Humanities Press, 1998.
- 172)REALE, G. **História da filosofia antiga**. vol 2-5. São Paulo : Loyola, 1993.
- 173) _____. **Metafísica: Ensaio Introdutório**. São Paulo : Loyola, 2000.
- 174) _____. **Metafísica: Notas e Comentário**. São Paulo : Loyola, 2000b.
- 175)REIS, Róbson. Verdade e indicação formal: a hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger. In: **Veritas**, POA, pp.343-352, 2001.
- 176) _____. **Verdade e interpretação**. (Tese de doutorado). Porto Alegre : sem editora, 1994.
- 177) _____. **Destruição e Construção na Fenomenologia Hemenéutica de Heidegger**. Santa Maria : sem editora, 2001.
- 178) _____. Sentido e verdade: Heidegger e a noite absoluta. IN: **Veritas**. Porto Alegre, vol 45, n2, junho de 2000a, pp.231-248.

- 179)_____. Ouvir a voz do amigo. In: **Veritas**. Porto Alegre, vol 43, n1, março de 1998, pp-43-54.
- 180)_____. Heidegger: origem e finitude do tempo. In: **Problemata**, pp.99-125. Pernambuco, 2004.
- 181)_____. **Oitenta anos de Ser e tempo. Seminário sobre o jovem Heidegger**. Curitiba : sem editora, 2007.
- 182)RENTSCH, Thomas. **Sein und Zeit**. Berlim : Akademie-Verlag, 2001.
- 183)RESWEBER, Jean-Paul. **La pensée de Heidegger**.Toulouse: Privat, 1971.
- 184)RICHARDSON, William. Heidegger – Through Phenomenology to Thought. In: **Phaenomenologica 13**. The Hague ; Nijoff, 1963.
- 185)RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologia**. São Paulo : F. Alves, 1977.
- 186)_____. **O si mesmo como um outro**. Campinas: Papirus, 1994.
- 187)_____. **Tempo e narrativa. 3vol**. Campinas : Papirus, 1998.
- 188)ROCHE, T.D. Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics. In: **Journal of the history of Philosophy**, 26, pp.175-194, 1988.
- 189)ROSEN, Stanley. **The question of Being. Martin Heidegger and the others**. Michigan : Yale University Press, 1993.
- 190)ROSS, David. **Aristóteles**. Lisboa : Dom Quixote, 1987.
- 191)RUIZ, Pedro. As interpretaciones fenomenológicas de Aristoteles. In: **Analogía Filosófica**. Ano XV, n2, pp. 23-45, México, jul/dez 2001.
- 192)SANCHEZ, Pablo. El proyecto incumplido de Heidegger. Sobre la noción de la indicación formal In: **Pensamiento 57**, Madri, pp.3-23, 2001
- 193)SAFRANSKI, Rüdiger. **Martin Heidegger: Um mestre da Alemanha**. São Paulo : Geração editorial, 2001.
- 194)SCOTT, Charles and SALLIS, John. (Org). **Interrogating the tradition**. Nova York : Suny Press, 2000.
- 195)SCHALOW, Frank. A look at Heidegger's early Freiburg and Marburg lectures. In: **Heidegger Studies**. Vol.14, pp.168-186, 1998.
- 196)SCHARF, Robert. Heidegger's appropriation of Dilthey before Being and Time. In: **Journal of History of Philosophy 35**. pp.105-128, 1997.
- 197)SCHLEIERMACHER. Friedrich D. **Hermenêutica. Arte e técnica da interpretação**. 4edBragança : Ed.São Francisco, 2003.
- 198)SCHÜSSLER, Ingeborg. Le Sophiste de Platon dans l'interpretation de Heidegger. In: **Heidegger 1919-1929**. Paris : Vrin, 1996.
- 199)SCHNÄDELBACH, Herbert. **Filosofia en Alemania**. Madrid : Cátedra, 1991.
- 200)SHEEHAN, Thomas. Time and Being 1925-1927. In: MACANN, Christopher.(Org.) **Heidegger : Critical Assessments**. London\N.Y: Routledge, 1992.
- 201)_____. Hermeneia and apophansis. The early Heidegger on Aristotle. In: **Heidegger et idée de la phénoménologie**. Dordrecht : Kluver, 1988.
- 202)SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o parque humano**. São Paulo : Estação Liberdade, 2000.
- 203)STANDISH, Paul. **Beyond the Self: Wittgenstein, Heidegger and the limits of language**. Aldershot : Avebury, 1992.
- 204)STAPLETON, Timothy. **Husserl and Heidegger**. Albany : Suny Press, 1988.
- 205)STEIN, Ernildo. **A questão do método na Filosofia**. São Paulo : Duas Cidades, 1973.

- 206)_____. **Racionalidade e existência.** Porto Alegre : LePM, 1986.
- 207)_____. **Seis estudos sobre Ser e Tempo.** Petrópolis : Vozes, 1990.
- 208)_____. **Seminário sobre a verdade.** Petrópolis : Vozes, 1993.
- 209)_____. A estratégia na formação de conceitos da analítica existencial.
In: **Racionalidade e ação.** Porto Alegre : Ed.UFRGS, 1994.
- 210)_____. **Mundo vivido.** Porto Alegre : Edipuc, 1995.
- 211)_____. **Aproximações à hermenêutica.** Porto Alegre : Edipuc, 1997.
- 212)_____. **Compreensão e finitude.** Ijuí : Ed. Unijuí, 1998.
- 213)_____. **A caminho de uma fundamentação pós-metafísica.** Porto Alegre : Edipuc, 2001a.
- 214)_____. É a hermenêutica filosófica Filosofia? In: **Estudos Leopoldenses.** São Leopoldo, pp.34-57, 2001b.
- 215)_____. **Diferença e metafísica.** Porto alegre : Edipuc, 2001c.
- 216)_____. **Uma breve introdução à Filosofia.** Ijuí : Ed. Unijuí, 2002a.
- 217)_____. **Pensar é pensar a diferença.** Ijuí : Ed.Unijuí, 2002b.
- 218)_____. Heidegger e Platão. In: **Veritas,** Porto Alegre, vol49, n1 março de 2004, pp.23-30.
- 219)STREETER, Ryan. Heidegger's formal indication: a question of method in Being and time. In: **Man and World 30,** 1997, pp.413-430.
- 220)STRUEVER, Nancy. Alltäglichkeit, timefulness, in the Heideggerian program. In: **Heidegger and rhetoric.** New York : SUNY, 2005.
- 221)TAMINIAUX, Jacques. **Leituras da ontologia fundamental.** Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- 222)_____. Les sources Platoniciennes des vues politiques de Heidegger.
In: **Philosophie.** n76, Paris, pp.214-250, 2004.
- 223)TUGENDHAT, Ernst. **Auto conciencia e auto determinación.** México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- 224)_____. **Propedêutica lógico-semântica.** 2ed Petrópolis : Vozes, 2000.
- 225)_____. **No somos de alambre rígido.** Santa Maria : sem editora, 2001.
- 226)UHLENBROCK, Klaus. Una interpretación de la religión fenomenológica de Heidegger. In: **Anámnesis 22,** pp.80-121, jul-dez 2001.
- 227) VEDDER, Ben. **Heidegger's philosophy of religion.** Chicago : Duquesne, 2006.
- 228) VOLPI, Franco . **Heidegger e Aristotele.** Padova : Daphne, 1984.
- 229)_____. Dasein as praxis. In: MACANN, Christopher. Org. **Heidegger. Critical Assessments.** London\New York: Routledge, 2000.
- 230)_____. Rehabilitación de la filosofía práctica y el Neo-Aristotelismo. In: **Anuário filosófico 1999 (32)** 315-342.
- 231)_____. Sein und Zeit: Homologien zur Nicomachischen Ethik. In: **Philosophisches Jahrbuch 96.** 2. Halbband. pp.226-240, 1989.
- 232)_____. La question du Logos dans l'articulation de la facticité chez jeune Heidegger lecteur d'Aristote.In: **Heidegger 1919-1929.** Paris : Vrin, pp.33-66, 1996.
- 233)WAELEHENS, Alphonse de . **La filosofia de Martin Heidegger.** Madrid : Instituto de Filosofia, 1952.
- 234)WOLFF, Francis. Dois destinos possíveis da ontologia: a via categorial e a via física. In: **Analytica (1).** São Paulo : U.S.P. , pp. 2-33, 1996.

- 235) ZIMMERMANN, Michael. **O confronto de Heidegger com a modernidade**. Lisboa : Instituto Piaget, 2001.
- 236) ZINGANO, Marco. (Org). A ética de Aristóteles e o destino da ontologia. **Analytica**. Vol.1, n3, 1996a.
- 237) _____. A homonímia do ser e o projeto metafísico de Aristóteles. In: **Dissertatio**, Pelotas, n3, p1-30, inverno de 1996b.
- 238) _____. **Estudos de ética antiga**. São Paulo : Discurso editorial, 2007.