

**Bruno dos Santos Queiroz**

**Da questão do ser a partir da ontologia do ser-aí ao ser pensado a partir de si mesmo em  
Heidegger**

**Uberlândia**

**2019**

**Bruno dos Santos Queiroz**

**Da questão do ser a partir da ontologia do ser-aí ao ser pensado a partir de si mesmo em  
Heidegger**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Bacharel em Psicologia.

Orientador: Professor Doutor Caio César Souza Camargo Próchno.

**Uberlândia**

**2019**

**Bruno dos Santos Queiroz**

**Da questão do ser a partir da ontologia do ser-aí ao ser pensado a partir de si mesmo em  
Heidegger**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Bacharel em Psicologia.

**Orientador: Professor Doutor Caio César Souza Camargo Próchno.**

**Banca Examinadora**

**Uberlândia, \_\_\_\_ de Dezembro de \_\_\_\_\_.**

---

**Prof. Dr. Doutor Caio César Souza Camargo Próchno**

**Universidade Federal de Uberlândia – Uberlândia, MG**

---

**Prof. Dra. Tatiana Benevides Magalhães Braga**

**Universidade Federal de Uberlândia – Uberlândia, MG**

---

**Prof. Dra. Fillipa Carneiro Silveira**

**Universidade Federal de Uberlândia – Uberlândia, MG**

**Uberlândia**

**2019**

## Resumo

Martin Heidegger foi um filósofo alemão que viveu entre 1889 e 1976. Discípulo de Husserl, Heidegger desenvolveu uma fenomenologia hermenêutica e existencial, tomando a problemática do ser como a questão fundamental da filosofia. Em *Ser e Tempo*, publicado em 1927, Heidegger trabalhou a questão do ser tomando como fio condutor o ente que nós mesmo somos. Esse ente, Heidegger chamou de *Dasein* ou ser-aí. No entanto, a intenção original de Heidegger era tratar da questão do ser sem fazer referência ao ente. Essa intenção só se concretizou na conferência *Tempo e Ser* na década de 1960. O objetivo desta monografia é acompanhar esse desenvolvimento da questão do ser, partindo da investigação feita em *Ser e Tempo* a partir do ser-aí em direção ao pensamento do ser sem o ente desenvolvido em *Tempo e Ser*. Este trabalho compreende que entender a filosofia heideggeriana é importante para o desenvolvimento da psicologia fenomenológica-existencial, daí a relevância desta pesquisa. Em termos metodológicos, o trabalho consistiu em uma revisão bibliográfica narrativa em duas etapas delineadas mais ou menos dentro dos princípios daquilo que é conhecido como “leitura sintópica”, a primeira etapa consistiu na preparação de uma bibliografia provisória, inspeção, fichamento e resumos de livros e, a segunda, na leitura sistemática dos livros, comparação dos autores e na redação dos resultados da pesquisa. A pesquisa possibilitou compreender o ser-aí como ser-no-mundo e sua determinação no horizonte da temporalidade e permitiu a descoberta do ser e do tempo como dons daquilo que Heidegger chamou de *Ereignis*, palavra que não admite tradução.

**Palavras-chaves:** Heidegger, Ontologia, Ser e Tempo, Ser-aí, *Ereignis*.

## Abstract

Martin Heidegger was a German philosopher who lived between 1889 and 1976. As Husserl's disciple, Heidegger developed a hermeneutic and existential phenomenology, taking the problematic of being as the fundamental question of philosophy. In "Being and Time", text published in 1927, Heidegger investigated the being from the entity that we ourselves are. Heidegger called this entity by *Dasein* or being-there. However, Heidegger's original intention was to investigate the question of being without reference to the entity. This intention only came true with the conference "Time and Being" in the 1960s. The purpose of this monograph is to follow this development of the question of being, starting from the investigation made in "Being and Time" from being-there towards the thought of being without the entity developed in "Time and Being". This work assumes that understanding heideggerian philosophy is important for the development of phenomenological-existential psychology, hence the relevance of this research. In methodological terms, this search consisted of a systematic literature review in two stages outlined more or less within the principles of what is known as "synoptic reading", the first stage consisted of the preparation of a provisional bibliography, inspection, book and abstracts, and the second, in the systematic reading of the bibliography, comparison of the authors and in writing search results. The research made it possible to understand being-there as being-in-the-world and its determination on the horizon of temporality and it allowed the discovery of being and time as gifts of what Heidegger called *Ereignis*, a word that does not allow translation.

**Keywords:** Heidegger, Ontology, Being and Time, Being-there, Ereignis.

## SUMÁRIO

Resumo.....	4
Abstract .....	5
I. Introdução .....	8
II. Método.....	9
III. O caráter metodológico da Ontologia.....	11
1. O Método Fenomenológico em Husserl.....	11
2. Os componentes fundamentais do método fenomenológico segundo Heidegger .....	13
IV. A Destruição da Ontologia .....	14
1. A Ontologia antiga.....	14
2. A constituição onto-teológica da metafísica .....	15
2.1. A Ontologia sob o domínio do Cristianismo .....	15
2.2. A Metafísica como Teologia em Descartes .....	16
2.3. A estruturação da Metafísica e a ontologia da existência humana em Kant.....	17
2.4. Hegel e a ontologia como exposição de Deus.....	18
V. A Questão do Ser a partir da ontologia do ser-aí.....	20
1. A Estrutura da Questão do Ser .....	20
2. A Diferença entre Ser e Ente .....	21
3. Análise Preparatória do Ser-aí.....	22
4. Ser-aí como ser-no-mundo.....	23
5. O ser-aí como ser-com-outros.....	25
6. O a-gente: o ser-aí e o impessoal. ....	28
7. O Aí do ser-aí. ....	28
8. O ser-aí e a angústia .....	29
9. O apelo da consciência .....	31

10. Ser-aí e temporalidade .....	32
10.1. Tempo e diferença ontológica.....	32
10.1.1. Tempo e Temporalidade .....	32
10.1.2. Temporalidade e Temporalidade .....	35
10.1.3. Temporalidade e Ser .....	36
10.2 A temporalidade e a cotidianidade .....	36
10.3 Temporalidade e Historicidade .....	37
10.4 A temporalidade em sentido vulgar .....	38
VI. O ser pensado a partir de si mesmo .....	39
1. Introdução .....	39
2. O Dá-se .....	40
2.1. A relação entre Tempo e Ser .....	40
2.2. O Ser e o Tempo “não são”, antes “dá-se” Ser e “dá-se” Tempo .....	40
3. O dar do dá-se .....	41
3.1. O encobrimento da destinação inicial do ser como presença .....	41
3.2 Presente como presença e presente como agora.....	42
3.3. Presença como demorar que se endereça ao ser-aí .....	43
3.4. Futuro, passado e presente como unidade unificante.....	43
3.5 Espaço-de-tempo .....	44
3.6. A Quadridimensionalidade do Tempo.....	44
4. O “Se” do Dá-se .....	45
4.1. O <i>Ereignis</i> como aquilo que determina o tempo e o ser.....	45
Considerações Finais .....	46
Referências Bibliográficas .....	47

## I. Introdução

Martin Heidegger foi um filósofo alemão que viveu entre 1889 e 1976. É considerado por muitos como um dos maiores filósofos do século XX. A princípio sua intenção era ser padre e assim cursou Teologia na Universidade de Freiburg, onde se tornou aluno de Edmund Husserl, pai da fenomenologia (Alexandre, 2015). No texto, *O Meu Caminho na Fenomenologia*, Heidegger traça uma breve autobiografia. Ele narra que na faculdade de teologia encontrou espaço para estudar filosofia, podendo ler desde o começo obras husserlianas e exercitando-se na fenomenologia na medida em que aprendia e ensinava junto a Husserl. Heidegger conta que acabou abandonando o curso de teologia a fim de se dedicar integralmente à filosofia e foi percebendo que a questão fundamental da filosofia era a questão do Ser. A partir disso, ele se propôs a pensar a questão do Ser tendo por base o método fenomenológico.

Num primeiro momento, Heidegger buscou investigar a questão do ser a partir do ente que lhe era mais próximo, isto é, o ente que nós mesmo somos, o ser-aí (*Dasein*), para depois poder considerar o ser em si mesmo, sem recorrer ao ente. É importante para compreensão deste trabalho já esclarecermos de maneira preliminar o que Heidegger entende por ser-aí. O ser-aí se refere a “nós mesmos”, a palavra *Dasein* é composta de “*Da*”, que significa “aí” e “*sein*”, que significa “ser” (Araújo, 2014). O ser-aí pode ser entendido como o modo de ser especificamente humano (Roehle & Dutra, 2014). Ao longo do trabalho ficará mais claro a compreensão heideggeriana a respeito do ser-aí.

O resultado da investigação da questão do ser a partir da ontologia do ser-aí culminou, em 1927, na obra *Ser e Tempo*, nesta época Heidegger ainda não se via preparado para levar a cabo a pesquisa do ser sem referência ao ente. Foi só no início da década de 1960, com a

conferência *Tempo e Ser*, que Heidegger pode realizar a tarefa de pensar o ser a partir de si mesmo.

Considerando a importância de se compreender a filosofia ou ontologia desenvolvida por Heidegger para a psicologia fenomenológica-existencial, esta monografia tem como objetivo acompanhar o pensamento de Heidegger em sua investigação da questão do ser, primeiro a partir do ser-aí e, em segundo lugar, a partir do ser mesmo sem referência ao ente. O objetivo não é acentuar a viragem em si, mas sim estabelecer uma unidade de desenvolvimento da questão do ser de *Ser e Tempo* a *Tempo e Ser*. Sendo a questão do ser a questão fundamental da filosofia e dado que ciência alguma, como diz Heidegger (1971), nunca teria existido se a filosofia não a tivesse precedido e antecipado, inteirar-se da questão do ser também é de interesse de nós da psicologia.

## II. Método

Esta monografia pode ser considerada um tipo de revisão bibliográfica, mais especificamente uma revisão narrativa que consiste na “análise da literatura publicada em livros, artigos de revista impressas e/ou eletrônicas na interpretação e análise crítica pessoal do autor.” (Rother, 2007, p.7). Este trabalho consistiu em duas etapas delineadas mais ou menos dentro dos princípios daquilo que é conhecido como “leitura sintópica” (Adler & Doren, 2010):

### **ETAPA I – Preparação Bibliográfica:**

Foi preparada uma bibliografia provisória incluindo livros que fossem pertinentes para o objetivo da pesquisa: compreender o desenvolvimento da ontologia heideggeriana. Para isso,

foi feito uso do catálogo de bibliotecas e de banco de dados eletrônicos. Em seguida, foi realizada uma leitura inspeccional dos livros da bibliografia provisória a fim de averiguar quais tinham a ver com o objetivo da pesquisa e para estabelecer uma orientação mais específica e clara de pesquisa, no caso a orientação decidida foi a investigação da questão do ser a partir do ser aí e o pensamento sobre o ser sem referência ao ente. Foi selecionado a partir disso uma bibliografia mais específica, constituída pelos livros que se mostraram mais relevantes para o objetivo da pesquisa, especialmente *Ser e Tempo* e *Tempo e Ser*. Foram feitos fichamentos e resumos de alguns livros mais relevantes e de outros relacionados com o tema.

## **ETAPA II – Leitura sistematizada da bibliografia.**

Os livros que foram identificados como relevantes para o assunto na primeira etapa foram inspeccionados a fim de encontrar passagens mais relevantes considerando o objetivo da pesquisa. Os livros foram comparados a fim de se identificar consensos e divergências e construir um sistema integrado com as informações obtidas. Feito isso, o resultado foi redigido estabelecendo o diálogo entre os textos lidos, tornando possível assim acompanhar o desenvolvimento da questão do ser a partir da ontologia do ser-aí (*Dasein*) ao ser pensado a partir de si mesmo em Heidegger.

### III. O caráter metodológico da Ontologia

#### 1. O Método Fenomenológico em Husserl

A Fenomenologia é o nome que se dá para o método da ontologia, sendo a ontologia a ciência do ser. Mas em que consiste o método fenomenológico? De acordo com Edmund Husserl (2001), nas *Meditações Cartesianas*, a filosofia deve envolver uma desconstrução e, em seguida, uma reconstrução. Husserl diz que aquele que realmente deseja ser um genuíno filósofo, precisa “colocar de lado” todas as suas crenças e iniciar um processo de reconstrução a fim de alcançar o conhecimento verdadeiro.

No livro *A Ideia da Fenomenologia*, Husserl (1986) faz uma distinção entre **atitude natural e atitude fenomenológica**. A atitude natural consiste na postura na qual nós nos voltamos para as coisas tomando-as como óbvias, esse tipo de pensamento naturalizado ocorre na ciência que assume diversos pressupostos como óbvios e sem questionamento e, nesse sentido, a atitude natural atua de modo fecundo no progresso das ciências. No entanto, a filosofia não deve agir como as ciências, não deve partir de pressupostos não questionados. A atitude fenomenológica não toma a possibilidade do conhecimento como óbvia e dada, mas a coloca sob um processo de questionamento.

Um exemplo do que consiste a atitude natural e a atitude fenomenológica, é fornecido por Pierre Bourdieu (2002), em seu livro sobre a *Dominação Masculina*, ao questionar a naturalização da divisão entre os sexos como um dado biológico, óbvio, natural e inevitável. Embora ele remeta a Husserl e não a Heidegger, o que ele diz se aplica a uma fenomenologia do ser-aí. Se queremos interpretar o ser-aí, não podemos partir de conceitos naturalizados, como o pensar o ser-aí a partir de noções biológicas sobre o que significa ser humano. Na atitude

natural compreendemos o mundo a partir de concepções naturalizadas, é nessa atitude que a divisão socialmente construída entre os sexos é tomada como natural e evidente. Se queremos pensar o ser-aí na atitude fenomenológica não podemos interpretá-lo à luz dessas concepções naturalizadas. É nesse sentido de não pensar o ser-aí por meio de concepções naturalizadas, que Casanova (2014, p.387) diz que: “o ser-aí não tem corpo, não tem alma, não tem genoma, fenótipo, não é social, político, não é racional, biológico ou orgânico.”

O método fenomenológico, em Husserl, consiste em três passos: (1) **Suspensão Fenomenológica**, (2) **Redução Eidética** e (3) **Redução Transcendental**. A **suspensão fenomenológica** (ἐποχή - *epokhé*) consiste em colocar entre parênteses as interpretações prévias da consciência sobre realidade. A redução eidética é um voltar às coisas mesmas, ao εἶδος (*eidos*), ou essência das coisas. A **redução transcendental**, por sua vez, é uma recondução da consciência em direção a si mesma, um retorno à subjetividade transcendental e um olhar para os próprios atos de conhecer (Goto, 2014).

No que diz respeito à questão sobre o ser, é importante uma distinção que Husserl (2000) faz, na *Sexta Investigação Lógica*, entre **intuições sensíveis** e **intuições categoriais**. A intuição sensível é aquela que é composta pelos dados empíricos, já a intuição categorial permite na apreensão intuitiva daquilo que transcende a mera sensibilidade. É em relação à intenção categorial que se pode pensar a origem do conceito de ser. Giacomini (2017) mostra que a fenomenologia husserliana com seu conceito de intuição categorial desempenhou um papel fundamental no processo investigativo da questão do ser em Heidegger.

## 2. Os componentes fundamentais do método fenomenológico segundo Heidegger

Em *Ser e Tempo*, Heidegger (2011) define a Fenomenologia como “*fazer ver a partir de si mesmo o que se mostra a partir de si mesmo*”. O termo fenomenologia é a união de duas palavras gregas: φαινόμενο (“*phainómeno*”), aquilo que se mostra a partir de si mesmo e λόγος (*lógos*), o discurso que faz ver a partir de si mesmo aquilo que se mostra. Esse fazer-ver consiste essencialmente naquilo que podemos designar como “verdade”. Na prelação *Da Essência da Verdade* (1933 – 1934), Heidegger (2007) diz que, em seu sentido originário, verdade não significa correspondência entre uma proposição e a realidade, mas o próprio desvelamento do ser. Todo desvelamento pressupõe um velamento, cabe ao método fenomenológico o trazer à luz aquilo que se encontrava encoberto.

Na introdução do livro *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (1927), Heidegger (2012b) apresenta três componentes fundamentais do método fenomenológico: **(i) Redução Fenomenológica:** diferente de Husserl, não se refere a um retorno à subjetividade transcendental, mas sim à recondução do olhar da apreensão do ente para a compreensão do ser; **(ii) Construção Fenomenológica:** é uma projeção, uma condução do ente com vistas ao seu ser e; **(iii) Destruição:** é uma desconstrução crítica dos conceitos da ontologia tradicional. Essa última tarefa de destruição da ontologia merece uma consideração especial. A próxima seção tem como pano de fundo a seção *Discussão crítico-fenomenológica de quatro teses tradicionais sobre o ser* da obra *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (Heidegger, 2012b).

## IV. A Destruição da Ontologia

### 1. A Ontologia antiga

De acordo com *Ser e Tempo*, a analítica do ser-ai inclui a **tarefa de uma destruição da ontologia**, que tem um significado *negativo* no sentido da desconstrução dos conceitos sedimentados recebidos da ontologia tradicional e de outro, um significado positivo no sentido da delimitação das possibilidades positivas dessa tradição. É aqui que se faz necessário conhecer como o ser foi pensado e colocado na história do pensamento ocidental.

A questão do ser tem sua origem na busca pela ἀρχή (*arché*) como o princípio de determinação fundamental da realidade. Duas concepções principais surgem na filosofia pré-socrática. A posição de Parmênides que pensa a realidade como ser uno e imutável e a posição de Heráclito que entende que tudo na realidade consiste num constante vir-a-ser. Platão (2010), no *Teeteto*, faz entender que a posição heraclitiana era a mais adotada pelos pré-socráticos, de acordo com ele, com exceção de Parmênides, a maior parte dos filósofos e pensadores, ele cita Protágoras, Heráclito, Empédocles, Epicarmo e Homero, defendiam que nada é ou existe, tudo vem-a-ser.

Platão (2011) pensou o ser como ideia (ιδέα - *idéa*), de acordo com o *Timeu*, o Demiurgo, uma espécie de deus-arquiteto, teria moldado a matéria em conformidade com formas eternas, assim, o ser das coisas estaria nessas ideias imutáveis, nas formas (μορφή - *morphé*) ou imagens (εἶδος - *eidos*) que serviram de modelo para todas as coisas. Posteriormente, a tradição cristã, especialmente Agostinho, entenderá que essas formas existem na mente de Deus como modelo para a criação de tudo que existe (cf. *Suma Teológica I. Q84; art.5* –Aquino, 2017).

Aristóteles (2010), por sua vez pensa o ser como ουσία (*ousía*), que pode tanto se referir à coisa, àquilo que é, quanto à essência da coisa no sentido de seu gênero ou espécie. Nos livros da Metafísica, Aristóteles (2002) apresenta diversas posições que vão determinar o destino da história da ontologia. No livro Α, a metafísica é definida como "filosofia primeira" e como a busca das causas primeiras da realidade. No livro Γ, Aristóteles pontua que a metafísica lida com o ser enquanto ser, isto é, o ser em seu sentido universal. No livro Δ, o ser é determinado como ato e potência, isto é, como realidade efetiva e possibilidade. No livro Ε, Aristóteles define a metafísica como teologia (Berti, 2012), a determinação da metafísica como teologia, entende Heidegger (1971) vai imperar em toda a história do ser no pensamento ocidental até Hegel.

## **2. A constituição onto-teológica da metafísica**

### **2.1. A Ontologia sob o domínio do Cristianismo**

Como dito, a determinação da ontologia como teologia impera em toda a história da ontologia ocidental até Hegel, como fica claro na filosofia medieval. Na Escolástica, Deus vai ser concebido como o Ser em seu sentido mais próprio. Na preleção *A Questão Fundamental da Filosofia* (1933), Heidegger (2007) observa que o termo "metafísica" é tomado como "o que está além da natureza" e, para o Cristianismo, "o que está além da natureza" é Deus. Assim, o termo metafísica passa a designar um conceito cristão. Desse modo, durante a Idade Média, a ontologia passa a estar sob o domínio do Cristianismo.

Deus passa a ser identificado como ser de diferentes formas, como maior Ser concebível, Ser necessário, Ser de máxima grandeza, Ser simples, Ser maximamente perfeito, o Ser imutável, Ser infinito, etc. (cf. Geisler, 2015). Deus é interpretado pela teologia cristã como

aquele cuja essência é a existência no sentido de ser pura realidade, que exclui toda potencialidade (cf. *Suma Teológica I.Q.3* – Aquino, 2017). De acordo com Pasqua (1997), para Heidegger, pensar o ser dessa forma não faz sentido, pois o ser não é algo absoluto e necessário existente por si mesmo, ser é sempre ser do ente. Araújo (2014) observa:

É importante que fique claro que o ser de Heidegger não é um ente fora de nós, como o deus dos cristãos e tantos outros entes criados pela metafísica. Ele é uma abertura constante que se dá na própria existência, no sendo/existindo, no acontecer. (p.206)

## **2.2. A Metafísica como Teologia em Descartes**

Mesmo com Descartes, a metafísica como teologia não deixa de imperar. Na *Terceira Meditação*, Descartes define o ente humano como ente finito na medida em que ele é um ente criado e passa a concluir que, tendo esse ente finito a ideia de um ser infinito, Deus precisa necessariamente existir como causa dessa ideia do infinito, já que a ideia de uma substância infinita e infinitamente perfeita não pode ter sua origem no finito. Na *Quinta Meditação*, Descartes apresenta o chamado “argumento ontológico para a existência de Deus”, segundo ele a existência é uma perfeição, logo, sendo Deus infinitamente perfeito, é necessário que Ele exista (Descartes, 1983).

Descartes (2008) pensa o ser como *res cogitans* e *res extensa*. A *res cogitans* se refere ao ego enquanto substância pensante, já a *res extensa*, segundo o tratado *O Mundo*, pode ser compreendida como “matéria extensa num espaço tridimensional”. Essa distinção significa que, ainda que se mova numa compreensão vulgar do ser-aí, a filosofia cartesiana está ciente de uma distinção entre o ente que nós mesmos somos e os entes que não possuem o mesmo modo de ser que o nosso.

### 2.3. A estruturação da Metafísica e a ontologia da existência humana em Kant

Já em Kant, a Metafísica é estruturada segundo um modelo herdado da escolástica. Primeiro a Metafísica se distingue do domínio das coisas que dizem respeito à sensibilidade (Estética Transcendental). A Metafísica se divide em **Metafísica Geral** (Lógica Transcendental) e **Metafísica Especial** (Dialética Transcendental). A Metafísica Especial, por sua vez, se divide em Cosmologia Racional, Psicologia Racional e Teologia Racional (Heidegger, 2012b).

Kant considera que todo conhecimento tem origem na sensibilidade que, ao perceber as coisas, as configura nas formas apriorísticas do espaço e do tempo (*Estética Transcendental*). Essa noção do tempo como forma da sensibilidade impediu, entende Heidegger (2012b), que Kant concebesse a temporalidade autêntica que é, na verdade, um *a priori* do ser-aí. Os dados conforme configurados pela sensibilidade, passam então para o entendimento que, ao operar sobre esses dados, os organiza nas categorias de quantidade, qualidade, relação e modalidade (*Lógica Transcendental*). Em sua Metafísica Especial, Kant considera os raciocínios falsos (*Dialética Transcendental*), em relação: (i) à **Psicologia racional**: que infere a unidade absoluta do sujeito como condição das vivências psíquicas (*Paralogismo da Razão Pura*), (ii) à **Cosmologia racional**: que infere a totalidade absoluta (mundo) a partir da série de condições de um fenômeno dado em geral (*antinomia da razão pura*) e (iii) à **Teologia Racional**: que infere a existência de Deus como a unidade absoluta de todas as condições da possibilidade das coisas em geral (*Ideal da Razão Pura*). Assim a estrutura metafísica escolástica determina e organiza a estrutura da Crítica da Razão Pura (Kant, 1980; Wood, 2008).

Kant também se move numa compreensão vulgar do ser-aí ao tratar da razão prática. Na *Metafísica dos Costumes* que pode ser considerada como uma ontologia da existência humana,

Kant (2009) distingue três elementos de determinação do humano: a animalidade (vida), a humanidade (razão) e a pessoalidade (autoconsciência moral). A animalidade se refere ao eu psicológico, à experiência empírico sensível; a humanidade se refere à razão pura, ao eu transcendental como o domínio das categorias *a priori* do entendimento, independentes da sensibilidade. Mas não é nem o eu psicológico, nem o eu puro aquilo que determina o eu-próprio, mas sim a pessoalidade moral. O fundamental no que diz respeito à lei, em Kant, é a determinação dessa lei pela vontade livre. A razão pura livre fornece a si mesma a sua lei moral, submeter-se a essa lei é submeter-se a si mesmo como razão pura. No agir ético, o ser-aí cria a si mesmo e assume a si mesmo como seu único fim (Heidegger, 2012b). Como diz Kant (1784) no opúsculo “*Que é o iluminismo?*”, atingir a maturidade é não delegar a nenhum outro a tarefa de determinar seu próprio destino, é nisso que consiste a existência autêntica.

#### **2.4. Hegel e a ontologia como exposição de Deus**

A determinação da ontologia como teologia alcança sua plenitude em Hegel. Hegel concebe o ser como Espírito Absoluto que se materializa no processo histórico. Segundo a *Fenomenologia do Espírito*, a trajetória do Espírito Absoluto pelo qual ele alcança a certeza de si e a plenitude de seu ser começa com a Consciência. A Consciência que acreditava estar segura de um *em-si* fora dela, descobre que esse *em-si* é, na realidade, um *para-ela*. A partir daí, a Consciência se volta novamente para o seu objeto a fim de adequar-se ao *em-si*, mas o *em-si* novamente foge dela, o objeto já não é mais o mesmo e isso move a Consciência em seu percurso (Hegel, 2012).

No princípio de seu percurso, a Consciência só tem a certeza sensível do ente “aqui e agora”, mas ela é capaz de superar a intuição sensível do ente particular e elevar-se à *coisidade* em geral. A consciência depara-se, então, com a *força* do ir e vir do geral e do particular e o

entendimento busca compreender essa força que se *fenomenaliza*. Até aqui o objeto se apresenta como um *ser-Outro* para a consciência, como um ente sensível, uma coisa em geral ou a força para o entendimento. Mas a Consciência retorna desse ser-Outro para si como consciência-de-si (Hegel, 2012).

A Consciência-de-si é *desejo*, ela volta-se para si não como mero autoconhecer, mas num satisfazer-se. O desejo é o que movimenta a consciência de si em seu percurso espiritual, pelo desejo a consciência sai de si ao encontro do Outro. Esse Outro não é um mero objeto, é uma outra consciência de si. Nesse ser-com-outro, a consciência se vê na dialética senhor-escravo, numa luta de vida e morte na qual é arriscando a vida que a consciência encontra a liberdade e se coloca como pensamento livre (Hegel, 2012).

No pensamento livre, a Consciência não está em um Outro, mas fica simplesmente em si mesma. Agora a Consciência assume a certeza de ser toda a realidade e essa certeza de ser toda a realidade é a Razão. Como Razão, a Consciência observa o mundo real como mundo que é racional e passa, a seguir, a pensar racionalmente sobre sua própria atividade espiritual. Assim a Consciência alcança o reino da eticidade (Hegel, 2012).

A eticidade é o espírito verdadeiro que se eleva da certeza de ser toda a realidade para a verdade. O espírito é, nesse sentido, a vida ética de um povo, que aliena-se de si na cultura e alcança a certeza de si mesmo na moralidade. A consciência de si do Espírito é a religião que alcança sua forma suprema na revelação de Deus em Cristo, na manifestação da Trindade, do Pai como substância pura, do Filho como existência singular e do Espírito na comunidade da Igreja. A revelação cristã, aparece assim, como o último passo antes que o Espírito termine seu percurso. Quando atingir o fim de sua trajetória, o Espírito, segundo Hegel, alcançará o saber absoluto. O Espírito, então, reunirá em seu reino todas as suas formas anteriores, assentar-se-á em seu trono da verdade e recordará, em seu ser-aí livre (*freien Dasein*), sua marcha história sem a qual o Espírito seria solidão sem vida (Hegel, 2012).

Embora discorde de Hegel, especialmente por não conceber o ser como pensamento absoluto, mas como diferença do ente, Heidegger mantém um importante diálogo com Hegel. É visando um diálogo com Hegel que Heidegger (1971) proferiu a conferência *A constituição onto-teo-lógica da metafísica (1957)*, na qual ele pontua que “‘Ser’ fala sempre historicamente e por isso perpassado pela tradição” (p.80). Em Hegel, a metafísica alcança a plenitude de sua determinação como teologia. Na preleção *A Questão Fundamental da Filosofia*, Heidegger (2007) pontua que em Hegel, a metafísica se torna a exposição de Deus como Espírito Absoluto.

Essa orientação teológica da metafísica acaba por ser encobridora em relação ao ser, mas isso não deve ser entendido de forma meramente negativa. Em *Tempo e Ser*, Heidegger (2009) pontua que se Platão pensou o ser como ideia, Aristóteles como atualização, Kant como posição, Hegel como Espírito Absoluto, Nietzsche como Vontade de Poder, etc., essas doutrinas não foram produzidas ao acaso, antes são palavras do ser em sua história e destino.

## V. A Questão do Ser a partir da ontologia do ser-aí

### 1. A Estrutura da Questão do Ser

Na preleção *A Questão Fundamental da Filosofia (1933)*, Heidegger (2007) pontua que a filosofia é o questionamento da questão que busca a disposição de nosso ser, tal questionamento consiste na questão fundamental da filosofia. O questionamento da questão fundamental é em si mesmo o desvelamento da essência da filosofia.

No entanto, *Ser e Tempo* inicia mostrando que durante a história da filosofia a questão do ser caiu no esquecimento devido a três preconceitos: **(1)** de que o ser é o conceito mais universal e por isso é claro por si mesmo; **(2)** de que o ser não pode ser definido já que toda

definição ao dizer o que uma coisa é, já pressupõe o ser e; **(3)** de que o ser é evidente por si mesmo e, portanto, é inútil interrogá-lo.

Assim, o ser passou por aquilo que no curso *O Princípio do Fundamento*, Heidegger (1999) chama de “período de incubação”, período em que o ser permaneceu encoberto, em certo sentido dormindo. O período de incubação não significa outra coisa senão em que o ser se ocultou, isso não por um mero acaso, mas como parte da própria história do ser em seu destino.

A fim de des-ocultar o ser, é preciso interrogá-lo expressamente. A estrutura deste questionamento envolve: (i) **o perguntado**: aquilo sobre o qual a questão inquire, no caso o ser; (ii) **o interrogado**: aquilo ao qual a questão é posta, no caso o ente e; (iii) **o questionado**: aquilo que a questão visa obter, no caso o sentido do ser (Heidegger, 2011).

## 2. A Diferença entre Ser e Ente

Para um bom desenvolvimento da questão do ser, Heidegger (2011) estabelece uma distinção entre “ser” e “ente”, entre o domínio **ontológico**, que diz respeito ao ser e o domínio **ôntico**, que diz respeito ao ente. Essa diferença é fundamental no pensamento heideggeriano, o ente é aquilo que é, a coisa, o que está sendo, aquilo que aparece, enquanto o ser é o que está na base de aparição do fenômeno. Silva (2012, p. 976) explica que: “podemos entender o ente como uma multiplicidade de coisas e de modos: aquilo de que falamos, aquilo em que pensamos, aquilo com respeito ao qual nos comportamos, o que nós próprios somos e o modo como somos.” O ser, por sua vez, pontua Araújo (2013, p.58) indica “o sentido do ser que funda o ser de cada ente na sua singularidade”.

Os entes são múltiplos em seus modos de ser. Em *Introdução à Filosofia*. Heidegger (2008) pontua diferentes formas em que os entes são. Ele diz que o giz, a roupa, a janela, o livro

“estão-à-mão”, o espaço e os números “são”, as plantas e o animais “vivem” e o ser-aí “existe”. Assim, a investigação da questão do ser deve levar em conta os diferentes modos em que os entes são.

### 3. Análise Preparatória do Ser-aí

O único ser capaz de interrogar sobre o sentido do ser é o ser-aí, de modo que a investigação da questão do ser deve começar pelo ser-aí. Nesse sentido, o ser-aí tem a prerrogativa de ser interrogado em primeiro lugar quanto à questão do ser. Mas o que é o ser-aí ou *Dasein*? O ser-aí é o modo de ser do ente humano. Em *Ontologia – Hermenêutica e Faticidade* (1923), Heidegger (2012a) observa que prefere usar o termo “ser-aí” ao invés de “ser-humano”, pois o termo humano já está carregado de interpretações sedimentadas que obscurecem o questionamento sobre seu ser.

O modo fundamental do ser-aí humano é a **existência**. Só o ser-aí existe. Esta expressão não deve ser entendida no sentido escolástico de existência e essência que toma o ente divino como aquele cuja essência é a existência (Tomás de Aquino), nem significa que só o ser-aí seja real. Existência, aqui, não significa atualidade de essência, mas “movimento *ekstático* de saída para fora” (Blanc, p.113). O ser-aí não é uma subjetividade encapsulada ou uma espécie de mônada, ele é movimento para fora, está sempre transcendendo a si mesmo e indo em direção aos entes. Heidegger (2012a) denomina os conceitos que tenham sua origem na explicação da existência do ser-aí de “existenciais”, em contraposição àquilo que Aristóteles (2010) chamou de “categorias”. As categorias se referem somente à estrutura dos entes que não possuem o modo de ser-aí ou que não digam respeito à existência.

#### 4. Ser-aí como ser-no-mundo

O mundo é uma constituição essencial, necessária e *a priori* do ser-aí. Ser-aí significa ser-em-o-mundo. **Ser-em** quer dizer “habitar junto a um mundo familiar”. Mas o que significa “mundo”? Em *Introdução à Filosofia*, Heidegger (2008) mostra como o termo “mundo” foi usado ao longo da história do pensamento ocidental. Ele pontua que filosofia antiga entendeu “mundo” (κόσμος - *kósmos*) no sentido do “como” do ser do ente, um “como” que determina, a cada vez, o ente na totalidade. Essa determinação seria antecedente e isso que determina de maneira antecedente o ente na totalidade estaria relacionado aos modos fundamentais de existência do ser-aí humano. Com o Cristianismo, o termo “mundo” teria passado a ser usado para designar um tipo fundamental de existência humana, o mundo passa a significar em João Evangelista, em Santo Agostinho e em São Tomás de Aquino, o ser-aí humano afastado de Deus. Em Immanuel Kant, mundo é uma ideia que se refere à unidade dos fenômenos como totalidade em relação ao conhecimento finito. Kant também usa o termo mundo em sentido existencial para designar o homem em vista de sua existência. Assim, mundo tem, na história do pensamento, a noção de um existencial, de um “como” da existência humana.

O mundo é o contexto existencial em que o ser-aí vive e o como de sua existência, ele inclui a totalidade dos entes que vêm ao encontro do ser-aí. Aqui é importante considerar os entes que não possuem o modo de ser do ser-aí, os entes cujo modo de ser não é a existência. A determinação do modo de ser desses entes que não são o ser-aí pode ser revelada por uma análise da noção grega de “οὐσία” (*ousía* - ser).

Em *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, Heidegger (2012b) traça uma investigação do conceito de οὐσία a partir de seu sentido pré-filosófico. O termo οὐσία é de

grande importância na filosofia de Aristóteles, o estagirita apresenta, nas *Categorias*, a *οὐσία* como a categoria que diz respeito às realidades que existem em si mesmas. A *οὐσία* “primeira” diria respeito aos entes individuais, aos substratos, embora signifique, num sentido segundo, a essência como gênero e espécie. A *οὐσία* seria aquilo que responde à pergunta “o que é isto?”, consistindo naquilo que os medievais chamaram de “quididade” ou caráter de “que” da coisa. Aqui já se vê uma distinção fundamental entre o ser-aí e os demais entes. O ser-aí não possui uma “quididade”, mas um caráter de “quem”, não perguntamos “que é isto – o ser-aí?”, antes “quem é ele – o ser-aí?”

A *οὐσία* é uma categoria, desse modo, ela se refere à estrutura do ente que não tem o modo de ser do ser-aí. De acordo com Cruz (2019), *οὐσία*, antes de ser usado pela filosofia para designar o ser, era usado na linguagem cotidiana para se referir a “moradia”, “propriedade”, “posse” e “bens”. Nesse sentido, *οὐσία* significa originariamente um produto à disposição do ser-aí, um **utensílio**. O ente que não tem o modo de ser do ser-aí possui o modo de ser do utensílio, do caráter de uso, do estar à disposição para que o ser-aí dele se ocupe. Assim, Heidegger chama de **ocupação** o lidar do ser-aí com os utensílios.

Heidegger diz que a manualidade do utensílio se manifesta quando o ente deixa de surgir como disponível, isto é, quando o objeto quebra. Nesse caso, o ente-à-mão apresenta três modos que mostram o caráter de algo que é dado como manual: (1) **surpresa**: nela ocorre uma demonstração da manualidade do manual devido à impossibilidade de emprego do instrumento; (2) **importunidade**: refere-se ao desarranjo do uso, quando não se sabe o que fazer com o instrumento e; (3) **impertinência**: é o não-estar-à-mão, o não-manual revelado ao não se ter tempo para se ocupar do instrumento (Heidegger, 2011).

O utensílio possui uma relação de remissão com os outros utensílios no interior do mundo. O utensílio que tem por função assinalar é o **signo**, o utensílio enquanto signo se refere,

em última instância, ao ser-aí. A finalidade última dos utensílios é o ser-aí. A região para onde o ser-aí se dirige para encontrar os utensílios constitui o **espaço**. A espacialidade é uma determinação do mundo que deve ser atribuída ao ser-aí. A espacialidade do ser-no-mundo apresenta o caráter de **dis-tanciamento** (fazer desaparecer a distância de alguma coisa, aproximar) e de **direcionamento** (a aproximação toma uma direção dentro de uma região), assim, a ocupação se dá como um dis-tanciamento direcional. O ser-aí realiza uma abertura de espaço ao se relacionar com os entes (Pasqua, 2019; cf. Franck, 1986).

## 5. O ser-aí como ser-com-outros

Enquanto a ocupação se refere à relação do ser-aí com os utensílios, a relação do ser-aí com outros entes que tenham o modo de ser do ser-aí, é designada por Heidegger como **pre-ocupação**. O termo alemão usado por Heidegger para designar a preocupação é *sorge*, que também pode ser traduzido como “cuidado”. Segundo Braga e Farinha (2017):

Para Heidegger, o cuidado (*sorge*) não é algo que temos, mas que somos: em cada relação que estabelecemos, em cada ação no mundo, em nosso lidar cotidiano com outros entes, tornamo-nos também quem somos. Nesse sentido, cuidamos de nosso quem, de ser quem somos, no lidar com o mundo, pois temos como tarefa e como questão ser nós mesmos (p.71).

O cuidado é a essência do ser-aí, é aquilo que torna seu ser, não um mero conjunto de caracteres e determinações existenciais, mas uma unidade, tudo o que o ser-aí é, é marcado pelo cuidado como sua constituição fundamental. A partir de Heidegger, Boff (1999) explica:

O cuidado se encontra na raiz primeira do ser humano, antes que ele faça qualquer coisa.

E, se fizer, ela sempre vem acompanhada de cuidado e imbuída de cuidado. Significa

reconhecer o cuidado como um modo-de-ser essencial, sempre presente irreduzível à outra realidade anterior. É uma dimensão frontal, originária, ontológica, impossível de ser totalmente desvirtuada...

O cuidado entra na natureza e na constituição do ser humano. O modo-de-ser cuidado revela de maneira concreta como é o ser humano. Sem o cuidado, ele deixa de ser humano. (p.13)

Para explicitar como o cuidado é fundamental na existência humana, Heidegger recorre ao mito de Higino. O mito diz que certa vez, Cuidado decidiu criar um ser a partir do pó da terra. Então, Cuidado pegou um pouco de barro e começou a modelá-lo. Formou seu tronco, membros e cabeça, modelou seu rosto, dando forma aos seus olhos, boca e nariz. Enquanto contemplava o ser formado, Zeus, o deus dos deuses, apareceu. Zeus dirigiu-se àquela criatura e soprou-lhe em suas narinas o fôlego de vida. Assim, a criatura passou a ter um espírito. Cuidado, então, decidiu que precisava dar um nome à sua criação, mas Zeus interviu, argumentando que, sendo ele aquele quem deu vida à criatura, pertencia a ele o direito de nomeá-la. Cuidado e Zeus começaram a discutir e, por fim, decidem que Chronos, deus do Tempo e juiz de todas as questões, era quem deveria julgar a disputa. Chronos, então, tomou a seguinte decisão que foi reconhecida como justa por ambos:

“Você, Zeus, é quem lhe deu o espírito. Quando a criatura morrer, o espírito dela voltará a você que o deu e o pó (corpo) retornará à Terra de onde veio.

Você, Cuidado, terá de cuidar e acompanhar a criatura enquanto ela viver.

No entanto, a criatura será chamada humano, que significa ‘feito da terra’”

Esse mito revela que o Cuidado já se faz presente desde a origem da criação do humano. O Cuidado realiza seu trabalho criativo antes mesmo da formação do corpo pela terra e do sopro do espírito por Zeus. Isso quer dizer que a estrutura originária do ser humano não é ser corpo e

espírito, mas ser cuidado. O cuidado, e não o corpo-espírito, é a verdadeira estrutura originária do ser-humano (cf. Boff, 1999).

Essa compreensão da existência humana como cuidado é de grande importância para a psicologia. A relação psicoterapêutica é um ser-um-com-outros, é estar na presença, não de um objeto ou utensílio, não de uma coisa ou ente-a-mão, mas de um outro ser-aí com o qual nos encontramos no modo de ser cuidado. Segundo Feijoo (2004), o psicoterapeuta daseinalista relaciona-se com seu cliente através do cuidado em sentido heideggeriano como “antecipação libertadora”, que devolve o outro a si mesmo, tornando-o livre para suas múltiplas possibilidades e modos próprios de ser-no-mundo.

A antecipação Libertadora é a preocupação (cuidado) que posiciona o outro diante das suas próprias possibilidades, é o cuidado que liberta o outro para os seus modos de existência. Isso significa que a psicoterapia, de influência heideggeriana, move sua técnica, método, interpretação e escuta no sentido de um posicionar-se antecipado, que abre ao outro para a liberdade de suas possibilidades, deixando que o outro assuma a responsabilidade de suas próprias escolhas, sendo assim, um libertar o outro para suas possibilidades (Sodelli & Sodelli-Teodoro, 2011).

A daseinsanálise pode ser considerada a partir de dois pilares, o primeiro pilar diz respeito à proposta feita por Ludwig Binswanger. Binswanger criticou a psicopatologia por sua preocupação exagerada com a norma estatística dos transtornos mentais e suas categorias diagnósticas baseadas no modelo biomédico. Ao propor a *daseinálise*, Binswanger apresentou novo método de investigação, um método que rompe com o determinismo biológico e psíquico, e que parte de uma concepção do humano voltado para o projeto, para as suas possibilidades futuras. Ele entendeu também o cuidado, o modo fundamental do ser-aí, em conexão com a noção de “amor” no sentido da empatia (Feijoo, 2011).

O segundo pilar da *daseinálise* parte da noção de disposição afetiva desenvolvida por Boss. Como ainda não tratamos da noção de disposição afetiva, retornaremos a este ponto logo adiante.

## 6. O a-gente: o ser-aí e o impessoal.

Na medida em que o ser-aí é ser-com-outros, ser-no-mudo é ser-em-comum. No entanto, na **convivência cotidiana**, o ser-aí tende a perder-se no “**a-gente**”. Possuído pelo outro, o ser-aí escapa a si mesmo. O ser-aí se dispersa no a-gente, tornando-se *impessoal*. O **ser-próprio** do ser-aí cotidiano é o próprio-impessoal, que se distingue da **propriedade**, ou seja, do si mesmo apreendido como próprio (Heidegger, 2011).

Isso significa que na nossa convivência cotidiana deixamos a nossa individualidade e personalidade ser diluída em meio ao todo. Assim, deixamos de ser um “eu” para nos tornarmos um “nós” impessoal. Nisto, nossa individualidade se dispersa e deixamos de ser quem realmente somos para ser o que “a gente” é (Pasqua, 1997).

## 7. O Aí do ser-aí.

Para que se possa caracterizar fenomenalmente o ser-em enquanto tal é precisa examinar o **Aí** do Ser-*aí*, pois o “aí” do Ser-aí é aquilo que é constituído essencialmente pelo ser-no-mundo. O Aí é constituído existencialmente pela: (1) **disposição afetiva**: O ser-aí encontra-se afetado por um sentimento, como, por exemplo, o *medo* que é o temer daquilo que se apresenta no caráter de ameaça; (2) **compreensão**: que se refere à projeção das possibilidades do ser-aí e;

(3) **discurso**: que consiste na articulação significativa da compreensão do ser-aí em sua disposição afetiva por meio da linguagem (Heidegger, 2011).

No entanto, quando se encontra absorvido pelo a-gente, o ser-aí sofre uma queda (**decadência**) na cotidianidade, isto é, há uma ocultação do ser na vida cotidiana. O **Aí-cotidiano** é caracterizado pelo: (1) **fatalório**: é a adoção do discurso cotidiano e mediano; (2) **curiosidade**: consiste na voracidade insaciável por novidades e (3) **ambiguidade**: em que nada é compreendido de verdade (Heidegger, 2011).

Dissemos alhures, que o segundo pilar da daseinálise diz respeito à noção de disposição afetiva. Essa questão foi desenvolvida por Merdad Boss. Boss fala de disposição ou tonalidade afetiva como as afinações que acompanham nossos comportamentos e busca afastar essa noção de concepções psicologistas a respeito dos sentimentos e das emoções. Boss considera em especial a tonalidade afetiva do *tédio*, que surge quando nos tornamos desinteressantes para nós mesmos. O tédio alerta para o fato de que a cotidianidade e a familiaridade são insuportáveis, a rotina, a repetição, as atividades do dia-a-dia, a monotonia nos coloca diante do tédio e o tédio nos faz sentir que nada disso faz sentido (Feijoo, 2011). É justamente a compreensão desse “nada parece fazer sentido” que abre-nos para a angústia, tonalidade afetiva que será tratada no próximo tópico.

## 8. O ser-aí e a angústia

A disposição afetiva que retira o ser-aí de seu empenho decadente no “mundo” rompendo com a familiaridade cotidiana do ser-em é a **angústia**, a percepção da indeterminabilidade da existência. Segundo Safranski (2005, p.205) “a angustia rompe a relação com o outro, e faz o indivíduo isolado cair fora das relações de familiaridade com o mundo.”

Uma análise existencial da angústia já havia sido realizada por Søren Kierkegaard, embora sob o horizonte da teologia. Em *O Conceito de Angústia (1844)*, Kierkegaard (2010) considera a angústia como um estar diante do nada que caracterizou o humano mesmo antes do pecado, a angústia se mostra como a possibilidade de ser-capaz-de, isto é, como a possibilidade da liberdade e como a abertura da possibilidade da morte. Em *O Desespero Humano (1849)*, Kierkegaard (1988) mostra a relação entre angústia ou desespero com a temporalidade. Ele diz que o desespero é uma tortura agonizante que não se deixa acabar, um eternamente morrer que nunca acaba, que nunca morre. Essa disposição afetiva é universal e atinge a todos os homens.

Embora não faça uma leitura teológica da angústia, Heidegger concorda com a relação da angústia com a morte. É nesse sentido que ele fala do *ser-para-a-morte*. Há na própria constituição do ser-aí uma incompletude que só se completa com a morte. Werle (2003, p.110) pontua que “a morte constitui uma limitação da unidade originária do ser-aí, significa que a transcendência humana, o poder-ser, contém uma possibilidade de não-ser.” De acordo com Safranski (2005):

A morte não é o fim da vida, mas o ser-para-o-fim, ela não está na nossa frente como a derradeira horinha, mas está dentro da nossa vida, pois sabemos do nosso morrer. A morte é... a possibilidade da impossibilidade da própria existência... A relação com a morte é o fim de toda a relação. O pensar na morte é o fim de todo o pensar. A morte não é um acontecimento no tempo, mas o fim do tempo (p.205).

Vieira (2016) vê uma relação entre a angústia e a *ἐποχή (epokhé)*. Nesse sentido, suspender nossas crenças não é uma mera atitude intelectual de colocar nossos conceitos prévios entre parêntesis. Suspensão é uma atitude existencial que pertence à nossa própria estrutura de ser. Quando somos convocados a encarar as questões básicas sobre o sentido e o significado da existência, somos lançados no angustioso estado de suspensão. Nesse estado,

toda estrutura de significados que nos orientava na existência passa a se encontrar fora de circuito. Mas é somente nessa suspensão que podemos reorientar nossa trajetória existencial.

A angústia é uma importante noção para a psicologia existencial. A angústia reconduz o ser-aí a si mesmo. Ela mostra que o ser-aí encontra-se diante do nada e o nada surge como o possível. Isso significa que não há um passado, uma personalidade, um temperamento, um caráter, uma predisposição, um conjunto de complexos psicológicos que definem irremediavelmente o destino do ser-aí. O ser-aí não está determinado por nada que lhe seja anterior. Assumindo a sua nadação, o ser-aí pode tornar-se senhor de seu próprio destino (Seibt, 2012).

### **9. O apelo da consciência**

Na medida em que o ser-aí encontra-se perdido no a-gente, ele precisa de alguma forma de encontra-se a si mesmo. Para se encontrar ele deve tornar manifesto para si mesmo a sua possível propriedade, esse tornar manifesto é o testemunho. Esse testemunho dá-se na forma de uma voz da consciência, um apelo que clama a fim de arrancar o ser-aí da existência cotidiana. Na realidade é o próprio ser-aí que apela, que chama a si mesmo a tomar uma resolução pelo seu poder-ser próprio. O apelo acusa o ser-aí de se encontrar em dívida consigo mesmo, revelando, dessa forma, sua responsabilidade (Heidegger, 2011; Pasqua, 1997).

Na conferência intitulada *O Princípio da Identidade (1957)*, Heidegger (1971) diz que o ser aborda o ser humano pelo apelo e esse apelo continua a falar mesmo quando não é levado a sério. Em *Que é isto – a filosofia? (1955)*, Heidegger (1971) apresenta a filosofia como um corresponder ao apelo do ser. O apelo é o eco do grito de desespero ante a angústia de existir. Quando o ser-aí encontra-se mergulhado na tranquilidade da vida cotidiana, a consciência lhe faz um apelo. Esse apelo lembra ao ser-aí de sua falta originária: o ser-aí é culpado de existir.

O apelo é, ainda, um grito do ser ante a infeliz condição de cair para sempre no nada da morte. O apelo chama o ser-aí a reconhecer e aceitar o nada como sua natureza mais originária (Pasqua, 1997).

## **10. Ser-aí e temporalidade**

### **10.1. Tempo e diferença ontológica**

Como a temporalidade é uma questão de profunda importância no pensamento de Heidegger, a considerarei de modo mais detido. Para isso, seguirei, em linhas gerais, a discussão feita por Heidegger no capítulo *O Problema da Diferença Ontológica* que compõe a obra *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (Heidegger, 2012b).

#### **10.1.1. Tempo e Temporalidade**

Para pensar em que consiste o tempo, investiguemos primeiro o conceito tradicional de tempo. O conceito tradicional do tempo pode ser apresentado a partir de Aristóteles. Na *Física*, ao discutir o problema do tempo, Aristóteles primeiro se pergunta se o tempo encontra-se entre o que é ou o que não é, em segundo lugar, ele questiona-se sobre a natureza ou essência do tempo. Colocadas as questões, Aristóteles começa investigando algumas concepções sobre o tempo. A primeira define tempo como movimento do todo. De acordo com essa concepção, o todo do ente que se movimenta é o próprio tempo. Uma segunda concepção entende tempo como movimento da abóboda celeste.

Essas duas concepções estão corretas em entenderem o tempo em conexão com o movimento, no entanto, o tempo não deve ser identificado com o movimento. O movimento está sempre lá onde há o movimentado, o tempo, por outro lado, está por toda parte, não em um

lugar determinado. Mas, embora o tempo e o movimento não sejam o mesmo, o tempo não é sem o movimento.

Aristóteles, então, define tempo do seguinte modo: *tempo é algo contado que se mostra em relação ao aspecto do antes e do depois junto ao movimento*. Como algo contado, o tempo é um número, algo medido. Definido o tempo, Aristóteles passa a tratar da unidade do tempo na multiplicidade da sequência de agoras. O problema que se coloca é: *Como é que o agora mantém o tempo coeso em si como um todo?* Aristóteles pontua que o antes, o imediato e o depois são determinações que remontam todas ao agora. O agora mesmo é visto retroativamente a partir de um agora, o imediatamente, a partir de um agora para frente.

Em seguida, Aristóteles discute a ligação entre o anterior e o posterior com o antes e o depois. A partir dessa discussão, ele retoma a pergunta sobre a natureza do tempo. A natureza do tempo é o ser-contado. O tempo é algo contado, contar, porém, é um comportamento da alma. Logo, o tempo, embora esteja de alguma forma em toda parte, tem seu lugar na alma. O tempo está na alma.

A compreensão vulgar de tempo determinada a partir de Aristóteles entende o tempo como uma série de agoras que é contada. A compreensão vulgar de tempo compreende apenas o tempo que se manifesta na contagem como sequências de agora. O tempo é entendido como uma série irreversível de agora que sempre se move em direção ao depois.

A compreensão vulgar de tempo anuncia-se expressamente no uso do relógio. No uso do relógio, nós nos voltamos para o relógio, mas não para nos concentrarmos nele, mas sim para irmos para além do relógio, para o que o relógio mostra: o tempo. O tempo já nos é dado antes do uso do relógio, ele é de algum modo desvelado de antemão para nós e, somente por isso, podemos retornar expressamente a ele por meio do relógio.

Quando olhamos para o relógio e dizemos “agora”, não estamos dirigidos para o agora enquanto tal, mas para aquilo para que há ainda tempo, para aquilo que nos ocupa. O quanto e tanto do tempo compreendem o tempo originariamente como aquilo com o que eu conto, como “tempo para”. O tempo, que já nos é dado, na medida em que tomamos tempo para nós e tempo em conta, tem o caráter do “tempo para”. O tempo está constantemente presente sob o modo de que nos movimentamos em todo planejar e precaver.

Aristóteles reconhece três determinações do tempo, o agora, o agora-não-mais e o agora-ainda-não. Essas três determinações podem ser compreendidas em relação a três comportamentos do ser-aí: a *expectação* em relação ao agora-ainda-não, a *retenção* em relação ao agora-não-mais e a *presentificação* em relação ao agora. O tempo assim constituído pelo agora, o agora-ainda-não e o agora-não-mais pode ser designado como tempo expresso.

Os momentos estruturais do tempo expresso são: (i) a **significância**: todo tempo é tempo apropriado-para ou tempo inapropriado-para, a significância é a totalidade de referências do para-quê; (ii) **databilidade**: todo agora é datável como “agora, uma vez que ocorre, acontece ou se dá isto ou aquilo”, quando digo “em seguida”, a partir de um agora, tem-se em vista um determinado entrementes, a estrutura da databilidade é própria ao entrementes, isto é, “enquanto isto e aquilo acontece”; (iii) **tensionalidade**: o tempo é em si mesmo extenso, nenhum agora, nenhum momento no tempo pode ser pontualizado, todo momento temporal é em si tensionado, por mais que o arco temporal seja variável; (iii) **publicidade**: a acessibilidade do tempo para qualquer um, sem alterar em nada a datação diversa, caracteriza o tempo público. O agora expresso é compreensível para qualquer um no ser-um-com-outros.

### 10.1.2. Temporalidade e Temporalidade

A *temporalidade* é a condição de possibilidade da compreensão de ser em geral, ser é compreendido a partir do tempo. A temporalidade como condição de possibilidade da compreensão de ser em geral é a *temporalidade*. Compreender significa projetar-se para uma possibilidade. Compreender é uma determinação fundamental do existir. A existência do ser-aí é a *decisão* que tem sua própria temporalidade. Na decisão, o ser-aí se compreende a partir de seu poder-ser mais próprio, o compreender é primariamente futuro, na medida em que o ser-aí, no compreender, advém a si mesmo a partir da possibilidade apreendida de si mesmo, antecipando a si mesmo.

Na decisão, o ser-aí retorna ao que ele é, assumindo-se como ente que ele é. No retorno a si mesmo, o ser-aí se repete. Na *repetição*, o ser-aí é no modo temporal do *ter-sido*. Neste futuro primário e nesse ter-sido, reside um presente específico, que denominamos *instante*. O presente, que pertence à decisão, é mantido no futuro específico (*antecipação*) e no ter sido (*repetição*).

A condição de possibilidade do ser-no-mundo se baseia na temporalidade. Somente a partir da temporalidade do ser-no-mundo compreendemos como é que o ser-no-mundo enquanto tal já é compreensão de ser. Como ser-no-mundo, o ser-aí relaciona-se com os entes que lhe vem ao encontro e com o qual ele tem que lidar, os entes-à-mão ou utensílios. Só podemos usar um utensílio na lida com ele se já tivermos projetado de antemão numa conformidade significativa. Essa conformidade tem uma constituição temporal. Todo utensílio está enquanto utensílio no interior de um contexto utensiliar. A compreensão do contexto utensiliar é aquilo que antecede a todo uso particular de um utensílio.

A constituição fundamental do ser-aí é o ser-no-mundo, isso significa que o que está em jogo para o ser-aí em sua existência é o poder-ser-no-mundo. O ser-aí sempre se projetou a cada

vez para esse poder-ser. Com isso, reside na existência do ser-aí uma compreensão prévia de mundo. A familiaridade do ser-aí com o mundo constitui o ser-em. O ser-aí enquanto ser-no-mundo é transcendente. Transcender significa ultrapassar, a transcendência do ser-aí significa que o ser-aí é um ente, que em seu ser se projeta para além de si mesmo.

### 10.1.3. Temporalidade e Ser

A temporalidade é a temporalização mais originária da temporalidade enquanto tal. O tempo está em conexão com a compreensão de ser. Na compreensão de ser-aí vem ao encontro do ser-aí o ente simplesmente dado, o ente-à-mão, cuja quidade é o caráter utensiliar. O ser do ente que vem ao encontro no interior do mundo é presencial, o que significa fundamentalmente que ele é projetado temporalmente. A ekstase do presente é diretriz na temporalidade da ocupação com o ente-à-mão. Por isso, o ser do ente-à-mão, a manualidade, é primariamente compreendida a partir da presença.

## 10.2 A temporalidade e a cotidianidade

A temporalidade é a essência do ser do ser-aí, ela fundamenta-se na preocupação (cuidado) como a totalidade articulada do ser-aí pre-ocupado, voltado para o porvir ou futuro. A temporalidade relaciona-se com: (i) **a compreensão**: está relacionada com o futuro, no sentido de ser uma projeção de possibilidades ainda não realizadas; (ii) **a disposição afetiva**: está relacionada com o passado, no ter-sido, de ter-se encontrado lançado em uma determinada disposição, que pode ser autêntica (angústia) ou inautêntica (medo); (iii) **a decadência**: está relacionada com o presente, como ilustra a curiosidade, que se preocupa essencialmente em

poder ver aquilo que se dá no presente; e com (iv) o **discurso**: é a articulação dos fenômenos anteriores e, nesse sentido não está relacionado com uma temporalização determinada. No entanto, como na maior parte das vezes o discurso de pronuncia na linguagem e, inicialmente, no modo de uma interpretação do mundo próximo, o presente possui uma função constitutiva proeminente. A ocupação também pode ser analisada a partir da temporalidade, como já em parte consideramos. O ser-aí atende à utilização (*futuro*), torna os utensílios *presentes* e conserva a utilização conquistada (*passado*) (Heidegger, 2011; Pasqua, 1997).

### 10.3 Temporalidade e Historicidade

Não há história fora do ser-aí, pois a historicidade está fundamentada no ser do ser-aí, na sua temporalidade. Assim como o tempo temporaliza, a historicidade historializa. O ser-aí tem a tarefa de assumir a herança do seu passado e a morte a qual está destinado. O destino está relacionado com o próprio ser do ser-aí enquanto pre-ocupação. A História não é nem o movimento dos objetos, nem uma sequência de vivências subjetivas, a história é a história do ser-no-mundo. Trata-se do encadeamento da existência do estender-se entre nascimento e morte (Heidegger, 2011; Pasqua, 1997).

Que o ser-aí esteja perpassado pelo tempo histórico, nos leva a compreender que ao pensar sua liberdade, precisamos ter em mente os condicionantes históricos no interior dos quais essa liberdade se realiza. Estamos certos em entender que o ser-aí é liberdade, que ele apresenta uma ausência de ser, uma falta originária, uma nadificação que se expressa como o possível. No entanto, não podemos esquecer que o ser-aí existe em uma faticidade, em uma enquantaticidade (*jeweiligkeit*), articulado no interior de uma totalidade interpretativa. Essa totalidade interpretativa do ser-aí é sua situação. A situação é a concretude material de

existência do ser-aí, ela envolve o lugar em que nascemos e vivemos, o nosso passado, nossos arredores, nosso contexto histórico, social, cultural e político. No entanto, a situação não é algo externo que se acrescenta ao ser do ser-aí, antes é elemento constitutivo do ser-aí enquanto ser-em-o-mundo. O ser-aí é sua situação, é seu corpo, seu campo intersubjetivo e seu contexto histórico-social. Toda escolha do ser-aí se opera no mundo, num mundo que, como estrutura do ser-aí, sofre de sua incompletude. Esse mundo significa que as escolhas do ser-aí são atravessadas pelo seu tempo histórico, pelo lugar que ocupa e pelos condicionantes que o envolvem. Ao mesmo tempo, o fato desse mundo não estar completamente constituído, faz com que ele se apresente ao ser-aí na abertura do possível. Existimos sob dois aspectos, somos criadores de nosso mundo ao mesmo tempo que somos constituídos por ele. Nunca há determinismo e nunca há escolha livre de condicionantes. Escolhemos nosso mundo e somos escolhidos por ele (confira: Merleau-Ponty, 1999).

#### **10.4 A temporalidade em sentido vulgar**

O “tempo público” é o tempo no qual vêm ao encontro dentro do mundo o que está à mão e o que é simplesmente dado. Isso exige que se chame de intratemporal o ente que não é dotado do caráter do ser-aí. O ser-aí, na ocupação, compreende a si mesmo a partir de seus trabalhos cotidianos e, dessa forma, ele dá a si mesmo o seu tempo. Dando-se a si mesmo o tempo, o ser-aí leva em conta o curso regular do sol e passa a medir o tempo, com base em uma datação. Desse modo, a temporalidade fundamenta o tempo vulgar. O tempo vulgar é, portanto, datável (pode ser mensurado) e público (notado por todos) (Heidegger, 2011; Pasqua, 1997).

Os gregos tinham duas palavras para tempo, a primeira, *καιρός*, relaciona-se com o tempo autêntico e a segunda, *χρόνος*, relaciona-se com o tempo vulgar mensurável. De acordo com Rossi (2013, p.18), *χρόνος* :

“refere-se ao tempo cronológico e sequencial, aquele marcado pelo sol e pela lua, pelo dia e pela noite, pela mudança das estações e pela época das colheitas. É o tempo que se mede e que hoje contamos em nossos relógios, celulares e computadores”.

## **VI. O ser pensado a partir de si mesmo**

### **1. Introdução**

O texto desta parte IV segue, em linhas gerais, o texto da conferência *Tempo e Ser*. Como já considerado, essa deveria ter sido a parte III de *Ser e Tempo* que Heidegger não escreveu na época por não estar preparado. A parte I de *Ser e Tempo* tratou de interpretar o ser-aí no horizonte da temporalidade, a parte II tratou do ser-aí e a temporalidade. Em todo o caso, a questão da relação entre ser e tempo foi discutida a partir de um ente: o ser-aí. A terceira parte de *Ser e Tempo* deveria considerar o ser por si mesmo e não a partir de um ente. É isso que Heidegger (2009) leva adiante na conferência *Tempo e Ser*. Eu subdividi o texto em duas partes, a primeira apresenta o Dá-se, pois, para Heidegger, o Ser e o Tempo *não são*, eles “*dão-se*”. A primeira parte discute o significado do “Dá” do Dá-se, a segunda deveria discutir o “Se”, mas Heidegger acaba reconhecendo que o “Se” nomeia algo enigmático que não pode ser discutido a fundo. O texto original não apresenta essas subdivisões, as subdivisões do texto são minhas.

## 2. O Dá-se

### 2.1. A relação entre Tempo e Ser

**Ser** significa, desde o surgimento da filosofia ocidental-europeia até a atualidade, o mesmo que **presença** (*anwesen*). Do interior da presença fala o presente. Cada tentativa de refletir sobre a relação entre ser e tempo com o auxílio dos conceitos usuais de tempo e ser traz complicações. Por **tempo**, entendemos algo como um “momento oportuno”. Por exemplo, quando dizemos “cada coisa tem seu tempo”, estamos dizendo que cada ente vem e vai em tempo oportuno e permanece durante o tempo que lhe é concedido.

O **ser**, todavia, não é uma coisa, não é um ente, logo ele não está no tempo. No entanto, ser permanece como presença determinada pelo tempo e, nesse sentido, ele possui um caráter temporal. O que está no tempo e é determinado pelo tempo chama-se **temporal**. Usualmente falamos do temporal como aquilo que é transitório, o que passa no decurso com o tempo e o próprio tempo passa. Mas enquanto o tempo constantemente passa, ele permanece como tempo. Permanecer quer dizer não desaparecer e, nesse sentido, se fazer presença.

O **Tempo** não é uma coisa, ele não se encontra em algum lugar como um ente, logo ele não pode ser algo temporal. Tempo não é um ente. Assim como o ser não é um ente, o tempo também não é um ente. Ser e Tempo se relacionam de tal modo que o ser não é algo temporal e o tempo não é algo como um ente que é.

### 2.2. O Ser e o Tempo “não são”, antes “dá-se” Ser e “dá-se” Tempo

Nós dizemos sobre um **ente** que ele é. No entanto, como ser e tempo não são entes, não podemos dizer “o ser é” e “o tempo é”, ao invés de “é”, nós dizemos “**dá-se**”: “dá-se ser” e

“dá-se tempo”. Quando se diz “dá-se”, é preciso perguntar sobre o “se” e para perguntar sobre o “Se” usamos inicial maiúscula.

Ser significa presença, a presença se mostra no que lhe é próprio pelo **desvelamento** (verdade). No desvelar está em jogo um **dar**. Pensar o ser propriamente exige que se abandone o ser como fundamento do ente em favor do dar que joga velado no desvelar. Ser como dom dá-Se e permanece incluído no dar como seu dom. Como presença, o ser faz parte do **des-ocultar**, nesse sentido pode-se dizer que o ser não é, ser dá-Se como o desocultar da presença.

### 3. O dar do dá-se

#### 3.1. O encobrimento da destinação inicial do ser como presença

No começo do pensamento ocidental o ser é pensado, mas não o “Dá-se”. Na História da filosofia, o Dá-se se subtrai a favor de seu dom, o ser. A partir de então, esse dom, o ser, passa a ser pensado somente em vista do ente. Um **Dar** somente dá seu dom e ao dar seu dom ele se subtrai, a esse Dar, dá-se o nome de **destino**. **História do ser** significa **destino do ser**. Nessas destinações, tanto o destinar como o Se que destina se suspendem (εποχή) com a manifestação de si mesmos.

A constante suspensão (εποχή - epoché) de si mesmo em favor da possibilidade de perceber o dom se chama **época** (alemão: Epoche). Assim, a *epoché* do Dá-Se em favor de seu dom se chama **época do destino do ser**. Na sucessão das épocas, estas épocas se encobrem em sua sucessão de tal forma que a distinção inicial do ser como presença é cada vez mais encoberta de diversas formas.

Somente o desfazer dos encobrimentos na história do ser garante ao pensamento um olhar precursor àquilo que não se desvela como destino do ser, é isso o que se pretende dizer com **destruição**. Não basta pensar esta questão a partir da **historicidade do ser-aí**, é necessário pensar a questão a partir da **História do Ser**.

### 3.2 Presente como presença e presente como agora

Foi apontado que o ser como presença é marcado por um sentido ainda não determinado por um caráter temporal, o ser é marcado pelo tempo. Ser quer dizer presença. **Presença** relaciona-se com “**presente**”. Em um primeiro sentido, presença como presente se refere ao estar-presente como quando se fala de convidados presentes em uma festa. Mas pode-se falar do presente no sentido do tempo. **Presente** é compreendido como o **agora** à diferença do **não-mais-agora** do **passado** e do **ainda-não-agora** do **futuro**. O tempo é entendido como a unidade do presente, passado e futuro.

Passado e futuro não são entes, mas também não são um mero nada, mas antes o que se torna presente se relaciona a uma **falta**, essa falta é designada pelo “nãomais” e “aindãnã” agora. O tempo se apresenta, assim, como **tempo calculado**, o tempo vulgar, como sucessão na sequência de agoras, mensurável e calculável.

O tempo não é nada, não é um ente, por isso dizemos “dá-se tempo”. O **presente como presença** se distingue do **presente no sentido de agora**, de modo que não se pode determinar o presente como presença a partir do presente como agora, antes parece ser o caso do contrário. Se isso é assim, o presente enquanto presença seria o **tempo autêntico** ainda que não esteja imediatamente clara sua relação com o tempo vulgar.

### 3.3. Presença como demorar que se endereça ao ser-aí

Através do presente no sentido de presença, o ser é determinado como **presentar**, isto é, como **desvelamento (verdade)**. Presentar significa **demorar**, como o aproximar-se pelo **durar** permanecendo. Presentar se aproxima do ente que nós mesmo somos, o ser-aí. Nesse sentido, presente quer dizer demorar-se ao nosso encontro, ao encontro de nós, os seres-aí humanos.

O ser-aí encontra-se de tal modo no interior da abordagem da presença, que recebe o ser que se apresenta como dom. Não fosse o ser-aí aquele ao qual se destina o dom que surge do “dá-Se-ser”, aquilo que é alcançado no dom não alcançaria o ser-aí. Se o ser-aí ficasse excluído do âmbito do alcance do dar-se, ele deixaria de ser um ser-aí.

Presença significa o constante permanecer que se endereça ao ser-aí. O apresentar de tudo que se apresenta, sempre aborda o ser-aí, mesmo que ele não se atente a isso. Mas com a mesma frequência nos aborda o **ausentar**. Este ausentar se mostra como um **não-mais-presente** que se apresenta no modo do “**que foi**”. O ausentar se endereça ao ser-aí, no sentido do ainda não-presente no vir-ao-nosso-encontro.

### 3.4. Futuro, passado e presente como unidade unificante

Nem todo apresentar é necessariamente presente, no entanto, encontramos tal apresentar também no presente. Ao recíproco-alcançar-se de futuro, passado e presente, isto é, à sua própria unidade, pertence um **caráter temporal**. Mas o tempo, como já foi dito, não é algo temporal, nem é um ente. Por isso que não se pode dizer que presente, passado e futuro subsistem “ao mesmo tempo”. No entanto, presente, passado e futuro fazem parte de

uma **unidade unificante** em seu recíproco-alcançar-se. Essa unidade unificante só pode determinar-se a partir do fato de futuro, passado e presente se alcançarem reciprocamente.

### 3.5 Espaço-de-tempo

Tempo, no sentido que alcançamos agora, não se refere mais a uma sucessão da sequência de agoras, não se fala mais do tempo calculável ou vulgar. Aqui se pode falar de **espaço-de-tempo** e, como não se pensa aqui no tempo calculado e vulgar, espaço não significa uma distância entre dois pontos, mas **o abeto**, que se ilumina no recíproco alcançar-se de futuro, passado e presente.

O **espaço de tempo no sentido vulgar** como distância entre dois pontos do tempo é o resultado do **cálculo do tempo**. O elemento dimensional do tempo concebido como uma ou sequência de agoras é tomada da representação do **espaço tridimensional**.

### 3.6. A Quadridimensionalidade do Tempo

É próprio do tempo autêntico e só dele aquilo que denominamos de **dimensão**. Até aqui, tem-se três dimensões do tempo autêntico, o passado, o presente e o futuro, pensado a partir desse tríplice alcançar, o tempo se mostra como tridimensional. No entanto, é possível falar de uma **quarta dimensão**, a partir de onde se pode determinar a unidade das três dimensões do tempo autêntico. Essa “quarta dimensão” que é na verdade a primeira, é a mais originária, é nela que repousa a unidade do tempo autêntico. Ela é a proximidade que aproxima futuro, passado e presente um do outro, proximidade que tem o caráter de **recusa**, enquanto recusa o que foi aberto e de **retenção**, enquanto retém o presente, preservando o que no passado permanece recusado e no futuro, retido.

O **tempo autêntico** é a proximidade unificante do tríplice alcançar iluminador de presença a partir do presente, do passado e do futuro. Esse tempo já alcançou o ser-aí enquanto tal, de tal maneira, que ele só pode ser um ser-aí enquanto está colocado nesse tríplice alcançar que recusa e retém. Nesse sentido, o **Dar** do “**Dá-se Ser**” se revela como destinar e como destino de presença em suas transformações espocais, enquanto o **Dar** do “**Dá-se Tempo**” mostra-se como o alcançar iluminador no interior de uma quadridimensionalidade.

#### 4. O “Se” do Dá-se

##### 4.1. O *Ereignis* como aquilo que determina o tempo e o ser

Seguindo o que tem sido pensado até aqui, parece que o **tempo autêntico** seria o “Se” que dá ser. Mas o tempo não poderia ser o “Se” do “dá-Se ser”, pois também dizemos que “dá-Se Tempo” e, portanto, o tempo é um dom do Se e não o próprio ser. O Se é algo enigmático, algo excepcional que não podemos discutir aqui a fundo.

O que se pode fazer é pensar o “Se” a partir da espécie de **dar** que ele faz parte, do **dar como destinar** e do **dar como alcançar-iluminador**. Ambos fazem parte de uma unidade na medida em que o destino tem sua base no alcançar iluminador. Aquilo que determina a ambos, o tempo e o ser, chamamos de *Ereignis*, palavra impossível de traduzir assim como a palavra chinesa *Tao*. O *Ereignis* estabelece a comum unidade entre ser e tempo.

Talvez se possa perguntar “O que é o *Ereignis*?” Mas essa pergunta é sem sentido, pois não podemos perguntar pelo ser do *Ereignis* já que o ser mesmo se apresenta como dom do *Ereignis* e dele recebe sua determinação. Do *Ereignis* enquanto tal faz parte o **não-*Ereignis*** através do qual o *Ereignis* guarda sua propriedade. Ser e Tempo só se dão no *Ereignis*,

o próprio ser-aí pertence ao *Ereignis*. Por fim, é preciso dizer que o *Ereignis* nem é, nem dá-se, o “*Ereignis* eraigniza”.

Heidegger evidentemente fala em termos tão obscuros pois ele está pensando o ser sem o ente e o discurso lógico-formal não dá conta desse domínio. A lógica e suas leis dizem respeito aos entes, portanto, pensar o ser sem o ente, exige ir além da linguagem formal. Requer ainda que ultrapassemos qualquer possibilidade de representação conceitual. Embora *Ereignis* possa ser traduzido como “evento” ou “acontecimento”, o significado da palavra conforme Heidegger a usa é intraduzível.

### Considerações Finais

Este trabalho possibilitou compreender a problemática questão do ser e seu desenvolvimento no pensamento filosófico de Martin Heidegger. Essa investigação não é de interesse apenas dos filósofos, mas também de nós da psicologia, na medida em que essa problemática toca o humano enquanto ser-aí e na medida em que sem a filosofia não haveria ciência alguma, o que inclui a psicologia.

Como se pode perceber, a questão do ser é a questão fundamental da filosofia e o ser-aí é o único que se coloca esta questão. A investigação da questão do ser revelou a relação fundamental que existe entre ser e tempo. A temporalidade é um *a priori* constitutivo do ser-aí. Mas o tempo mostra sua relação com o ser, mesmo quando este é pensado sem recorrer ao ser-aí. Tempo e ser são ambos dons do *Ereignis* e ao *Ereignis* nós mesmos pertencemos.

## Referências Bibliográficas

- Adler, M. & Doren, C. V. (2010). *Como Ler Livros – O Guia Clássico da Leitura Inteligente*. São Paulo: É Realizações.
- Aquino, T. (2016). *Suma Teológica Ia Pars - Volume 1*. Tradução: Alexandre Correia. Campinas: Ecclesiae.
- Alexandre, R. (2015). *A Revolução do Amor*. Barueri: Ágape.
- Araújo, M. V. G. (2014). Uma breve compreensão do Dasein de Heidegger. *Revista Lampejo*, 6,2, pp. 200-206.
- Araújo, P. A. (2013). A questão do ser em geral em *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger. *Revista Ética e Filosofia Política – Número XVI – Volume II*, pp. 50-64.
- Aristóteles (2010). *Categorias in Órganon*. São Paulo: Edipro.
- Aristóteles (2002). *Metafísica*. Tradução Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola.
- Berti, E. (2012). Aristóteles. In: Pradeau, J. *História da Filosofia*. Tradução de James Bastos Arêas e Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio.
- Blanc, M. (2016). Existência, ipseidade e ser em “Ser e Tempo”. *Revista Filosófica de Coimbra*, 49. pp. 111-144.
- Boff, L. (1999). *Saber e cuidar: Ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes.
- Bordieu, P. (2002). *A dominação masculina*. Tradução: Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Braga, T. B. M. & Farinha, M. (2017). Heidegger: em busca de sentido para a existência humana. *Revista abordagem gestalt. vol.23, n.1*, pp. 65-73.

- Brum Torres, J. C. ; Nova, M. A. S. C. ; Esteves, Júlio (2014). Dos fundamentos hermenêuticos da lei à ética da autenticidade - Heidegger e as bases existenciais da responsabilidade e da objetividade da lei. In: João Carlos Brum Torres. (Org.). *Manual de ética*. Rio de Janeiro: Editora Via Verita, pp. 387-404.
- Cruz, E. L. (2019). A pré-história da significação de *ousia*: Uma análise da interpretação heideggeriana de *ousia* enquanto *presentidade* (*Anwesenheit*). Brasília: *Revista Archai* no. 25, pp. 1 -24.
- Descartes, R. (1983). *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).
- Descartes, R. (2008). *O mundo ou o tratado da luz*. (Organização e tradução de Érico Andrade). São Paulo: Hedra.
- Feijoo, A. M. L. C. (2011). A clínica Daseinsanalítica: considerações preliminares. *Revista da Abordagem Gestáltica – XVII(1)*: 30-36.
- Feijoo, A. M. L. C. (2004). A Psicologia Clínica e o Pensamento de Heidegger em Seminários de Zollikon. *Revista Fenômeno Psi, Rio de Janeiro, ano 2, n. 1, p. 9-16*.
- Franck, D. (1986). *Heidegger e o problema do espaço*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Giacomini, G. S. (2017). *Intuição categorial e questão do ser: aproximações entre Edmund Husserl e o jovem Martin Heidegger*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo (USP). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.
- Geisler, N. (2015) *Teologia Sistemática I*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus.
- Goto, T. A. (2014). *Introdução à Psicologia Fenomenológica: A nova psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus.

- Hegel, G. W. F. (2012). *Fenomenologia do espírito*. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco.
- Heidegger, M. (2008). *Introdução à Filosofia*. Tradução: Marcos Antônio Casanova. São Paulo, Martins Fontes.
- Heidegger, M. (2009). *O Meu Caminho na Fenomenologia*. Tradução: Ana Falcato. Covilhã: Lusosofia.
- Heidegger, M. (1999). *O princípio do fundamento*. Tradução: Jorge Telle Meneses. Lisboa: Instituto Piaget.
- Heidegger, M. (2012a). *Ontologia - Hermenêutica e Faticidade*. Tradução: Renato Kirchner. Petrópolis. Editora Vozes.
- Heidegger, M. (2012b). *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Petrópolis – RJ: Vozes.
- Heidegger, M. (1971). *Que é isto – a filosofia? Identidade e Diferença*. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades.
- Heidegger, M. (2011). *Ser e Tempo*. Márcia Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (2007). *Ser e Verdade*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Ed. Univ. S. Francisco.
- Heidegger, M. (2009). *Sobre a Questão do Pensamento*. Tradução: Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes.
- Husserl, E. (1986). *A Ideia da Fenomenologia*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Husserl, E. (2000). *Investigações lógicas - sexta investigação*. São Paulo: Ed. Nova Cultural (Coleção Os Pensadores).

- Husserl, E. (2001). *Meditações Cartesianas*. Tradução de Frank Oliveira. São Paulo: Madras.
- Kant, I. (1980). *Crítica da razão pura*. Tradução: Valério Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo: Abril Cultural. (Coleção os pensadores).
- Kant, I. (2009). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução: Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial & Barcarolla
- Kant, I. (1874) *Resposta à pergunta: "o que é o Iluminismo?"* (1784). Tradução de Artur Morão. Covilhã: Lusosofia.
- Kierkegaard, S. (2010). *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis*. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Kierkegaard, S. (1988). *O Desespero Humano (Doença até a morte)*. Tradução: Adolfo Casais Monteiro. Coleção Os Pensadores. Rio de Janeiro: Abril Cultural.
- Merleau-Ponty, M. (1999). *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- Pasqua, H. (1997). *Introdução à leitura de Ser e tempo de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Platão (2010). *Teeteto*. Tradução Nogueira, A. M.; Boeri, M. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Platão (2011) *Timeu-Críticas*. Tradução: Rodolfo López. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Universidade de Coimbra: Faculdade de Letras.
- Roche, M.V. & Dutra, E. (2014). Dasein, o entendimento de Heidegger sobre o modo de ser humano. *Avances en Psicología Latinoamericana/Bogotá (Colombia)/Vol. 32(1)/pp. 105-113*

Rossi, M. (2013). *Kairós*. São Paulo: Globo.

Rother, E. T. (2007). Revisão sistemática X revisão narrativa. *Acta Paulista de Enfermagem* 20 (2): v–vi.

Safranski, R. (2005). *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial.

Seibt, C. L. (2012). O pensamento de Heidegger na psicologia existencial de Boss e Binswanger. *Temas em Psicologia - 2012, Vol. 20*, no 1, pp. 203-212.

Silva, M. (2012). *A Ontologia Fundamental: A analítica existencial, o Dasein. Um projeto em Ser e Tempo – Heidegger*. In: IX SEPECH SEMINÁRIO DE PESQUISA EM CIÊNCIAS HUMANAS. Londrina. IX SEPECH.

Sodelli, M. & Sodelli-Teodoro, A. (2011). Visitando os “Seminários de Zollikon”: novos fundamentos para a psicoterapia fenomenológica. *Psic. Rev. São Paulo, volume 20*, n.2, pp. 245 272.

Vieira, M. R. (2016). *O problema do ser a partir dos referenciais fenomenológicos: da Fenomenologia transcendental à ontologia fenomenológica*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia.

Werle, M. A. (2003). A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação vol.26*, no.1 Marília.

Wood, A. W. (2008). *Kant*. Tradução: Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed.