
**DA COTIDIANIDADE
À TEMPORALIDADE
EM SER E TEMPO DE HEIDEGGER**

Cezar Luís Seibt

Resumo: *a descrição fenomenológica do ser humano realizada por Heidegger em 'Ser e Tempo' envolve dois momentos. O primeiro é uma descrição da faticidade em sua cotidianidade. O segundo, na segunda parte da obra, deverá ser uma releitura do primeiro a partir da temporalidade. O texto acompanhará Heidegger no esclarecimento do que seja a temporalidade e na apresentação da possibilidade do ser-próprio do Dasein, na medida em que ele desencobre a sua finitude e contingência, o seu ser-no-mundo.*

Palavras-chave: *Dasein, cotidianidade, temporalidade, propriedade, analítica existencial*

No que se refere à obra *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger, dividida em duas partes, é provável que a primeira seja a mais conhecida e mais discutida, a mais familiar. Nela Heidegger descreve fenomenologicamente o *Dasein*, o seu ser no modo como inicialmente e em geral se dá na cotidianidade. Evidencia que o *Dasein* tem sempre a possibilidade de assumir para si o modo de ser dos outros entes com que se ocupa e preocupa, mantendo-se decaído de si mesmo. Podemos, no entanto, dizer que essa “análise fundamental e preparatória do *Dasein*”, como Heidegger a chama, é uma análise estrutural “estática” ou “formal” do *Dasein*, como diria Dostal (*apud* GUIGNON, 1993, p. 173). É uma análise formal mas não categorial, visto que as categorias pertencem aos entes que tem modo de ser diferente do *Dasein*. Já a segunda parte (*Dasein* e Temporalidade) deverá mostrar que estas estruturas do *Dasein* deverão ser entendidas como estruturas temporais. Por isso, a interpretação deverá ser realizada em termos de temporalidade,

pois o *Dasein* é temporal, de modo que também a ontologia estará enraizada no fenômeno do tempo. E, como diz Dostal (*apud* GUIGNON, 1993), porque o *Dasein* é um ser temporal, também a sua capacidade de encarar as coisas de um ou outro modo acaba sendo temporal, assim como também o entendimento de si mesmo e o entendimento do próprio ser. O horizonte para a questão do ser é o tempo. O *Dasein* como ser-no-mundo é no tempo. E por isso, “não há proposições, significados nem teorias atemporais. Tudo isso são modos de ser do *Dasein*, tão históricos e temporais quanto ele é” (INWOOD, 2004, p. 82).

Fazendo a descrição do modo de ser do *Dasein* na cotidianidade, Heidegger busca reconquistar as raízes da humanidade, situando-a na sua radical finitude, na sua relação com o ser. O ser humano move-se sem contato com suas raízes, portanto, na superficialidade e normalidade que mantém tudo funcionando, ou seja, na inautenticidade e impropriedade. Enquanto tal, a compreensão de si mesmo e das realidades do mundo também se orientam a partir do seu modo de ser, portanto, desenraizadas. É, portanto, necessário resgatar o seu modo de ser próprio, ser-no-mundo, que se mantém encoberto a princípio e na maior parte das vezes. E o seu ser encontra seu sentido na temporalidade.

Encontramos aqui, assim como em toda obra, o jogo duplo do ocultamento e desocultamento. Já na primeira seção esse é o caso e agora Heidegger precisa passar do fenômeno no sentido vulgar para o fenômeno no sentido fenomenológico para poder alcançar a temporalidade nela mesma, enquanto característica essencial do ser do *Dasein*.

Ao realizar a analítica existencial, Heidegger quer desfazer, desencobrir esse ocultamento que se dá na cotidianidade, onde impera o impessoal e, com isso, possibilitar um modo autenticamente próprio de ser, pois só na autenticidade é que a existência “poderá entender o sentido do ser” (PÖGGELER, 2001, p. 61). Se na cotidianidade o *Dasein* se confunde e dilui no impessoal, tornando-se impróprio, a continuidade da analítica na segunda parte da obra deverá poder libertar para uma compreensão originária os fenômenos já analisados na primeira parte. Se o círculo hermenêutico é condição do *Dasein*, torna-se tarefa escolher e operar com os pressupostos autênticos, ao invés de assumir os que provêm da interpretação pública. Examinando as vias de acesso ao fenômeno pode-se “verificar se elas conduzem verdadeiramente à manifestação do ente” (MACDOWELL, 1993, p. 123). Poderíamos dizer então que a ontologia fundamental pode ser compreendida como “a tentativa de cortar os caminhos de fuga do *Dasein*” (SAFRANSKI, 2000, p. 200).

Com esse processo, também se tornam visíveis os dois modos possíveis da existência, seja ela própria ou imprópria: a autenticidade e inautenticidade. Ao aproximar o *Dasein* do seu próprio solo, a sua relação com as coisas, consigo mesmo e com os outros *Dasein* torna-se originária, genuína e verdadeira. O esquecimento do encobrimento cria uma realidade e um modo de ser e compreender que se encontra distante da realidade efetiva, vivida, concreta e singular. O existir autêntico é aquele que se encontra junto da sua verdade, na sua verdade. Um conhecimento autêntico é aquele que é haurido a partir da coisa mesma.

Assim, o ser humano pode viver propriamente ou impropriamente, ou seja, a partir de si mesmo e de suas próprias possibilidades, ou a partir do impessoal, dos outros, da cotidianidade. Tanto num como no outro modo há possibilidade de autenticidade. Pode-se preservar a originalidade de algo no impessoal, embora com muito mais frequência aí aconteça o encobrimento. Na propriedade, as coisas e as compreensões são conquistadas a partir de possibilidades próprias e, por isso, possivelmente mais próximas da sua origem e verdade.

O importante é notar que Heidegger abre um novo espaço, conquista um outro âmbito, um outro horizonte a partir do qual liberam-se possibilidades até então inacessíveis. Mas o preço a ser pago por entrar nesse novo espaço também é alto. É preciso muita coragem e disposição para proceder a uma destruição (desconstrução) da imagem das coisas, dos fundamentos das próprias compreensões. É preciso suportar a angústia, pois ela mergulha o *Dasein* na densidade e profundidade das coisas. Esse também é um trabalho o mais das vezes solitário e que exige muita paciência na espera de frutos que, aliás, não podem ser antecipados como num jogo lógico, mas que ‘acontecem’ a partir da existência autêntica.

Pöggeler (2001) nos diz que para que alguém possa compreender Heidegger, precisa ser capaz de escutar aquilo sobre o que Heidegger medita. Isso exige um certo abandono ao próprio acontecer, livre de preconceitos, num “escutar sereno, que nada espera e nada quer para si” (PÖGgeler, 2001, p. 19), que portanto, não antecipa qualquer compreensão a partir das próprias expectativas. Um escutar que não produz aumento ou acúmulo de conhecimentos, ou que apresente grandes respostas a grandes problemas, mas que transforme o pensar desde o seu solo, do espaço onde finca suas raízes.

Então, retomando a questão de *Ser e Tempo*, na primeira seção Heidegger (*apud* PÖGgeler, 2001, p. 55)

pretendeu expor numa análise preparatória a estrutura fundamental da existência cotidiana e mediana. Essa estrutura fundamental é o ser-

no-mundo, analisado segundo seus momentos diversos e, por fim, entendido na sua unicidade como cuidado.

No presente trabalho nos deteremos na segunda parte, que se inicia no parágrafo 45, onde explicitamente o *Dasein* é conectado com a temporalidade, no esforço por encaminhar-se na direção do poder-ser próprio, do modo autêntico. Nela a autenticidade se torna possível graças à temporalidade, o que nos propomos explorar.

*É fundamental deixar claro que a consideração e o tratamento dado ao tema acontecem dentro de um paradigma bem específico, que é o horizonte da fenomenologia hermenêutica. Afasta-se do modelo metafísico, objetivista, categorial e insere-se num contexto existencial, de uma descrição fenomenológica que não é apodítica, mas aproximativa. Esse é o lugar onde o texto se movimenta e a partir de onde deve ser lido. Dessa forma, os conceitos utilizados serão ‘existenciais’ e não ‘categorias’. Heidegger distingue claramente o modo de ser do *Dasein* do modo de ser dos entes simplesmente presentes: enquanto que os conceitos servem para denominar entes que tem o modo de ser da simples presença, que estão-aí, o *Dasein*, que tem um modo de ser distinto que se chama ‘existir’, ou seja, tem o caráter de dever-ser, é possibilidade, necessita ser considerado a partir do seu próprio modo de ser. Dessa forma, os conceitos utilizados para caracterizar esse modo de ser serão chamados de existenciais, através dos quais se procurará alcançar uma compreensão mais originária dos fenômenos, sobretudo do ser de próprio *Dasein*.*

A TEMPORALIDADE E O SI-MESMO PRÓPRIO

Heidegger (1998, p. 251) começa recordando que está perseguindo a questão do sentido do ser em geral, mas que para que, isso seja possível, é necessário antes interpretar originariamente o ente que tem a compreensão ontológica, na perspectiva de seu próprio ser. Conquistada uma posição prévia do ente em questão, os próximos passos deverão acontecer nessa trilha.

Uma interpretação ontológica, para que seja originária, deverá preencher dois requisitos, citados por Heidegger (1998, p. 252): mover-se numa “situação hermenêutica segura e ajustada aos fenômenos” e, segundo, garantir-se de “ter levado todo o ente tematizado à sua posição prévia”.

Na primeira seção de *Ser e tempo*, o que se fez foi elaborar uma fenomenologia hermenêutica do *Dasein*. Ele, enquanto existente, se move num círculo hermenêutico, o que significa que já sempre se compreende e pode ser em função de possibilidades. Existe enquanto um ente de possibilidades. Nele está em jogo seu poder-ser, ser este que, apesar de ser sempre seu, pode ser próprio ou impróprio.

A análise de Heidegger partiu da cotidianidade média, da possibilidade aberta pelo impessoal, pela publicidade. Nesse estado, parece que o *Dasein* não está em condições de ajustar sua interpretação aos próprios fenômenos, além de não poder considerar a si mesmo de forma total. A primeira seção limitou-se a essa análise, mas indicou para a possibilidade de que o *Dasein* tem condições de conquistar um solo originário para compreender a si mesmo e aos outros entes, sobretudo a partir da força que tem a angústia ao desarrumar os arranjos do cotidiano.

Desse modo, torna-se fundamental a elaboração da questão, agora de forma originária, esclarecendo a possibilidade da propriedade do *Dasein* e a sua totalidade. Pelo menos uma vez é necessário desenvolver a questão do poder-ser desse ente como um todo (HEIDEGGER, 1998). Mas, enquanto é, o *Dasein* nunca desenvolveu todas as suas possibilidades, ainda não chegou ao seu fim e, portanto, como se poderia falar em totalidade neste caso? Neste momento Heidegger desenvolve brilhantes análises sobre a morte, do *Dasein* enquanto ser-para-a-morte, do seu poder-ser todo.

Mas a apreensão dessa totalidade supõe como requisito que ela seja dada a partir do *Dasein* na sua propriedade. Então pergunta Heidegger se o *Dasein*, na sua totalidade, pode existir sempre de modo próprio. E também, onde estão os critérios para discernir entre as possibilidades próprias ou impróprias? Como não podem ser impostas de fora, o “testemunho de um poder-ser próprio é fornecido pela consciência” (HEIDEGGER, 1998, p. 254). Ela sugere que o *Dasein* próprio está num modo de querer-ter-consciência, mas essa se determina a partir do ser-para-a-morte. Há que, portanto, alcançar o *Dasein* na originalidade desses seus fenômenos.

A temporalidade é que é o fundamento ontológico originário do existir do *Dasein* e só a partir dela que as suas estruturas, articuladas no cuidado, tornar-se-ão existencialmente compreensíveis. Heidegger faz uma análise do ser-para-a-morte e da angústia, o que resulta na ‘resolução precursora’. Ela, deixando-se guiar pela compreensão do *Dasein* enquanto existência, é uma “interpretação que libera o *Dasein* para a sua mais extrema possibilidade de existência” (HEIDEGGER, 1998, p. 322).

A resolução, diz Heidegger (1998, §62), é apresentada como sendo o projetar-se em direção ao mais próprio ser-culpável, disposto para a angústia. Mas essa resolução só é própria se estiver conectada com o seu ser-para-a-morte, para o fim, “que é um passar sempre presente” (SAFRANSKI, 2000, p. 173), portanto, só no tempo pode haver a resolução. Assim ela passa a significar a disponibilidade para o chamado, que chama para adiante, para o mais próprio ser-culpável. O adiantar-se abre a possibilidade de, voltando-se para a morte, abrir para a possibilidade da resolução. Na resolução o *Dasein* toma sobre si a carga do seu ser, de sua existência, enquanto ele mesmo é o seu fundamento.

Originariamente o *Dasein* leva consigo a culpa e a morte. Nem um nem outro lhe são acrescentados posteriormente. Devem, no entanto, ser compreendidos de forma originária, própria e íntegra.

O chamado da consciência revela o fato do *Dasein* estar extraviado no impessoal. A resolução o traz de volta ao mais próprio si mesmo. Mas o si mesmo só pode ser alcançado na sua propriedade enquanto voltado para a sua condição de ser-para-a-morte. Nesse processo acontece a ‘singularização’ do *Dasein*, na qual ele emerge da massa nivelada do impessoal. O chamado da consciência ignora e passa por cima dos apelos da cotidianidade, isola o *Dasein* no seu ser-culpável, mas esse ser-culpável somente se mostra descoberto diante do ser-para-a-morte insuperável.

Como diz o próprio Heidegger (1998, p. 328),

se a resolução enquanto própria tende para a modalidade definida pelo antecipar-se, e se o antecipar-se constitui o modo próprio do poder-ser-todo do Dasein, então na resolução existencialmente testemunhada está atestado também um modo próprio do poder-ser-todo do Dasein.

Com a resolução, diz Heidegger (1998, p. 326), fomos “levados ante a verdade originária da existência”, do *Dasein* desvelado para si mesmo. Mas, o *Dasein* também está na não-verdade, de forma cooriginária. Mantém-se, enquanto na possibilidade da não-verdade, também aberto originariamente para a perda de si mesmo.

A resolução precursora é, diante do chamado da consciência, uma compreensão obediente que abre para a angústia do ser-para-a-morte a possibilidade de ela desfazer todo auto-encobrimento do *Dasein*, que na cotidianidade se encontra em fuga diante da sua condição de jogado e ter-que-ser. Ela retira as ilusões e distrações e possibilita um atuar resoluto.

O que é fundamental notar é que, enquanto o *Dasein* encontra-se guiado pela ocupação da interpretação cotidiana, não temos uma base adequada para a interpretação autenticamente própria desse ente. Com o que foi mostrado até agora, pode-se perceber claramente como a compreensão comum tem tomado posse das possibilidades do poder-ser do *Dasein*, e conseqüentemente, do seu abrir e do seu fechar, do seu ser ou não na verdade. Exige-se assim uma interpretação ontológica que parta da originariedade do fenômeno e “conquiste para si o ser deste ente contra a tendência encobridora que há nele” (HEIDEGGER, 1998, p. 330). Tal interpretação será provavelmente uma contraposição às interpretações correntes.

E, como mostra o próprio Heidegger (1998, p. 63), a análise da resolução precursora conduziu ao fenômeno da verdade originária e própria. Esta difere do encobrimento da verdade que ocorre na cotidianidade. No caso de só haver ser onde há verdade, e se a compreensão se modifica de acordo com o caráter da verdade, então o que deverá garantir a compreensão originária do *Dasein* e do ser é uma verdade originária e própria. Essa verdade deverá ser conquistada.

Isso significa que um modo próprio de ser si-mesmo deve, ao garantir a maneira prévia de ver a existencialidade, elaborar conceitos existenciais adequados para a realidade do *Dasein* e daquilo que envolve os seus cuidados.

No parágrafo 64, chamado de cuidado e mesmidade (*Selbstheit*), Heidegger reduz a estrutura do cuidado a uma fórmula existencial que articula a existencialidade, a faticidade e a condição de decaído: “antecipar-se-a-si-estando-já-em (um mundo) em-meio-a (entes que comparecem dentro do mundo)” (HEIDEGGER, 1998, p. 335). Mas, em torno de que articular-se-á a unidade desses momentos?

Na ontologia moderna, quem dá sustento à totalidade é o ‘eu’. Na experiência ôntica o ‘eu’ sempre permanece sendo o mesmo. Numa interpretação imprópria, a partir da decaída, quem diz ‘eu’ é o impessoal, que foge de si mesmo e compreende-se a partir das suas ocupações. E, como diz o próprio Heidegger (1998, p. 340), “alguém é aquilo que o ocupa”. Nesse sentido, nesse ‘eu’ se expressa em geral um ‘eu’ que está em fuga no ocupar-se. Assim também é o cuidado num tal ‘eu’: em fuga de si mesmo. Como, no entanto, dar-se-ia o ‘eu’ na experiência ontológica? Esse ‘eu’ deverá ser concebido existencialmente. Dever-se-á poder perguntar pelo ‘eu’ a partir da base que se forma com a revelação silenciosa da existência resoluta na angústia.

É o cuidado que, no modo da propriedade, possui a “originária estabilidade do si-mesmo e a integridade do *Dasein*” (HEIDEGGER, 1998, p. 341). No cuidado preocupado realiza-se a temporalidade. Deve-se, então,

procurar o sentido do cuidado. E sentido significa aquilo que torna possível o ser de algo, no presente caso, do cuidado. O sentido do cuidado é então aquilo que torna possível a constituição do *Dasein* como cuidado, como totalidade articulada. É o projeto primário da compreensão que dá o sentido, ou seja, a forma própria ou imprópria com que o *Dasein* está aberto para si mesmo. Assim, o sentido do ser do *Dasein* é dado pelo “mesmo *Dasein* que compreende a si mesmo” (HEIDEGGER, 1998, p. 342), e nele está em jogo seu próprio ser, seu poder-ser mais próprio. E estar voltado para o seu poder-ser mais próprio é propiciado pela resolução precursora. Esse poder-ser só se efetiva quando o *Dasein* suporta a possibilidade enquanto possibilidade e, assim deixa-se vir a si-mesmo, o que caracteriza o fenômeno do porvir (*Zukunft*).

Continuando, diz Heidegger (1998, § 65) que a resolução precursora compreende o ser-culpável originário do *Dasein*, o fato de ter de assumir o seu fardo, de ser fundamento de uma nulidade, na condição de jogado. Assumir a culpa exige uma volta para trás, para seu ‘ter-sido’. O ser jogado só pode ser assumido enquanto o *Dasein* já sempre tem-sido. Antecipando o seu ser mais próprio pode o *Dasein* voltar para o seu mais próprio ter-sido. Ou como diz Inwood (2004, p. 107),

o Dasein resolutivo vai antecipadamente ao encontro de sua morte, e remonta ao passado, antes de decidir o que fazer no presente, o presente autêntico ou Augenblick, o momento da visão. Ele retrocede porque não pode apreender por inteiro sua situação presente nem decidir como agir nela sem saber como chegou a essa situação.

Heidegger (1999, p. 47) diz em 1924, que a antecipação “não é outra coisa que o futuro próprio e singular do respectivo *Dasein*”, ou seja, é condição para ser si-mesmo. Só então o estar entre os entes à mão, na situação, pode dar-se sem encobrimentos, sem distorções. Em uma expressão Heidegger diz que “o ter-sido emerge do futuro, de tal maneira que o futuro que tem sido (ou melhor, que está sendo sido) faz brotar de si o presente” (HEIDEGGER, 1998, p. 343). Esse fenômeno deve ser entendido enquanto unitário, como “futuro que está sendo sido e que atualiza” (HEIDEGGER, 1998, p. 344). Isso Heidegger chama de temporalidade. O sentido do cuidado próprio e a unidade originária da sua estrutura é a temporalidade.

Na conferência de 1924, *O conceito de tempo*, Heidegger inicia dizendo que a filosofia não poderá falar do tempo partindo da eternidade, como faz a teologia. Ela terá de ater-se ao tempo, ele mesmo em si mesmo, não a partir de algo de fora, tal como o eterno. Safranski (2000) nota essa tendência do

homem como um desejo de repousar no tempo como as coisas. E enfatiza que o pensar a partir da imortalidade oferece o consolo do duradouro contra o tempo passageiro. Mas para Heidegger, a tarefa é “conquistar o mundo finito sem aliená-lo numa transfinitude” (BORNHEIM, 1972, p. 61).

Nesta mesma conferência diz que o tempo para o físico tem a ver com medição através do uso do relógio. Nele repete-se sempre a mesma seqüência temporal, de duração idêntica, mensurável numericamente. Então, o relógio fala do tempo enquanto tempo uniforme e homogêneo, que pode ser medido.

Mas o que importa é a relação do homem com o tempo. Ainda no texto de 1924, Heidegger afirma o *Dasein* enquanto ser-temporal. O *Dasein* é no tempo, ou melhor, é temporalidade. Mas enquanto calcula e pergunta pelo ‘quanto’ do tempo, ele não alcança o seu sentido próprio, que é temporalidade. Perguntar dessa forma, significa a redução do tempo ao agora do presente, exatamente o tempo no qual o *Dasein* se agarra e sente seguro. Cuidando das coisas, ele se dispersa no presente e o cuidado torna-se um voltar-se incessante sobre o agora. Esse é o tempo do impessoal. Nele o presente é “um decurso que constantemente passa pelo agora” (HEIDEGGER, 1999, p. 53). Assim, “todo o acontecido desliza desde um futuro sem fim em direção a um passado irreversível” (HEIDEGGER, 1999, p. 54). Ancorado no presente, o *Dasein* diz que o passado já foi e é irreversível, mas não vê mais o passado propriamente enquanto vigor que é co-presente com o presente e o futuro.

Tanto neste texto como em *Ser e Tempo*, Heidegger terá de mostrar como a temporalidade se diferencia da concepção vulgar do tempo. Nesta o tempo é objetivado, medido, quantificado, tornado ‘presença constante’, enquanto que a temporalidade é o fenômeno originário que torna possível falar em tempo, ou seja, tempo no sentido vulgar é um fenômeno derivado. Inclusive os conceitos de passado, presente e futuro são oriundos da compreensão imprópria do tempo. A temporalidade não pode ser abordada como se fosse um ente disponível e apreensível, mas ela é a condição originária que possibilita pensar o tempo, inclusive de modo objetivado.

Se o sentido do cuidado próprio é a temporalidade, então “a totalidade do ser do *Dasein* como cuidado quer dizer: antecipar-se-a-si-estando-já-em (um mundo) e em-meio-a (entes que comparecem dentro do mundo)” (HEIDEGGER, 1998, p. 344). Assim, “a unidade originária da estrutura do cuidado é a temporalidade” (HEIDEGGER, 1998, p. 344). O futuro funda o ‘antecipar-se-a-si’, o ter-sido evidencia o ‘estar-já-em’ e o presente possibilita o ‘estar-em-meio-a’.

Sabemos que o cuidado se caracteriza pela existência, faticidade e decaída. Cada um desses momentos relaciona-se de forma privilegiada com um dos êxtases do tempo, como fala Heidegger no parágrafo 65 de *Ser e Tempo*. A existência projeta-se a partir do futuro e este é seu sentido primário. Já o sentido da faticidade radica no ter-sido, enquanto a decaída se funda no presente. Superando a decaída através da resolução, o *Dasein* recupera-se para existir no ‘instante’ (*Augenblick*), modo próprio do presente, na situação aberta autenticamente. Uma possibilidade fundamental da existência própria, de acordo com Safranski (2000), é apresentar-se para o instante e, com isso, também para a coerção diante da decisão. Enquanto antecipadora, a resolução “apreende o ter-sido como uma possibilidade própria de cada instante” (HEIDEGGER, 1999, p. 49). A temporalidade é que torna possível a unidade desses momentos e, por isso, constitui a totalidade da estrutura do cuidado.

Mas o êxtase temporal do futuro é fundamental, tem uma primazia entre os êxtases da temporalidade, pois o cuidado é ser-para-a-morte. E, ser-para-a-morte de uma forma própria revela a finitude do *Dasein*, ou seja, a possibilidade da sua absoluta impossibilidade. Assim o modo de existir do *Dasein* se caracteriza por ser finito. É exatamente a finitude aquilo que se procura encobrir na compreensão do tempo vulgar, onde os instantes se sucedem infinitamente. O tempo originário, por isso, revela a finitude. A partir dele é que se pode falar de infinito. E, só no antecipar-se a si mesmo é que o *Dasein* pode libertar-se das malhas do presente e pode também retomar autenticamente as possibilidades do passado. Reconhecendo e aceitando a mortalidade, surge o momento autêntico, ou seja, o ‘instante’.

A demonstração da estrutura do *Dasein* enquanto temporalidade, assim como é interpretada por Weischedel (1999, p. 309), significa que enquanto o *Dasein* adianta-se à sua morte, ele está ‘adiante-de-si’ e permite que o futuro venha e determine o seu ser presente. Enquanto tal, projeta-se no sentido de suas possibilidades futuras. Ao mesmo tempo, enquanto ‘já-ser-em’, é dominado e determinado pelo passado, pois ele está lançado, sem sua própria intervenção, numa determinada situação concreta. Presente, o *Dasein* apresenta constantemente o ente que o circunda. Através desses três êxtases o *Dasein* encontra-se já sempre fora de si e realiza sua finitude essencial.

Guignon (1993), ao falar da temporalidade, diz que na medida em que a existência humana é um acontecer, ela só se realiza enquanto um processo, no qual o si próprio vai acontecendo. Por causa disso, nós não temos a identidade de uma pessoa enquanto não temos a sua história de vida como um todo. O *Dasein* seria um “decurso temporal cumulativo e com um

objetivo” (GUIGNON, 1993, p. 245), ou seja, com um passado e um futuro que se entrecruzam no presente. Enquanto sempre ‘à frente de si mesmo’ as ações do *Dasein* têm um compromisso com o tipo de pessoa que está em projeto, como totalidade. Antecipando-se, ele toma o controle sobre uma série de possibilidades que se oferecem, levando em consideração o tipo particular de pessoa que está em projeto e uma configuração final das possibilidades da vida. É nesse sentido que somos ser-para-a-morte. A ação presente está relacionada com um compromisso futuro, nos configuramos a partir das nossas escolhas e ações.

Mas o projeto que está sempre ‘à frente de si mesmo’ já está também inserido, situado num certo contexto específico. Tem já suas raízes em empreendimentos passados que continuam presentes nas ações atuais, e também em uma cultura histórica particular que determina as possibilidades que fazem sentido nesse contexto específico. Em função disso é que se pode falar em um ‘impessoal’ no qual, de início e na maior parte das vezes, cada *Dasein* individual se encontra. Há um mundo compartilhado, público, que oferece instrumentos que tornam inteligíveis certas possibilidades, e que é fundamental e pertence positivamente à constituição do *Dasein*, pois ele sempre participa de um contexto social, de um meio onde se compartilha de uma inteligibilidade. A participação no impessoal, neste sentido, é condição de possibilidade do existir humano, pois ela abre um mundo do qual o *Dasein* retira suas possibilidades de compreensão, mas é pernicioso na medida em que propõe a satisfação no seguir a corrente da normalidade, eliminando possibilidades próprias e a responsabilidade para consigo mesmo. Absorvido no cotidiano o *Dasein* esquece essa absorção.

Essa absorção do *Dasein* tem a estrutura temporal deformada, pois considera relevante somente o contexto atual, enquanto fica aguardando o futuro, mas não o antecipa. A existência reduz-se a uma sucessão de acontecimentos, onde os fins da vida não entram em questão, e onde não se tem mais a capacidade de ver o que é ou não importante, e de distinguir entre o que é crucial ou trivial, central ou periférico.

DASEIN: SER DE POSSIBILIDADE

Mostramos então que Heidegger, após a descrição da cotidianidade na qual o *Dasein* encontra-se decaído, encontra na temporalidade uma possibilidade de resgatá-lo a partir do seu próprio modo de ser. Mas o tempo mesmo precisa ser descoberto na sua autenticidade, pois ele, assim como entendido na metafísica tradicional, tudo determina a partir do presente, da

persistência do sentido. Inclusive o ser humano é concebido a partir da sua presença, porque a compreensão se dá sob o guia das ocupações com os entes intramundanos. Se estes são ‘congelados’ na sua presença, também o homem passa a ser concebido dessa forma e, inclusive, o sentido do ser em geral passa a ser determinado a partir de um ente, e como ente. Com a temporalidade Heidegger quer poder liberar a propriedade do *Dasein*, introduzindo o acontecer originário, anterior (não em termos de tempo ou espaço, mas condição de possibilidade) a qualquer determinação objetivante e redutora. O *Dasein* não é um ente acabado, simplesmente presente, mas está sempre aberto para o futuro, ou seja, foi entregue a si mesmo e tem de, por isso, conduzir a sua própria vida.

A temporalidade não é determinável ou mostrável como um ente. Não é tempo que pode ser apresentado e medido através do relógio, dos movimentos ou de qualquer analogia. Ele é condição originária, algo como um ‘conceito limite’ que abre para o acontecer que sempre se furta a qualquer cilada conceitual objetivadora. Benedito Nunes (1991, p. 111) diz que “dela só se pode dizer que temporaliza a partir de cada um de seus êxtases”.

Dá a dificuldade de explicitar algo que não se encontra no âmbito do demonstrável, sequer facilmente dizível, mas que caracteriza o ser do ser humano. A temporalidade não pode ser explicitada do modo como nossa tendência de tudo capturar gostaria. O que Heidegger faz, nos parece, é forçar, com o seu texto, os limites da lógica, os estreitos limites em que somos nas nossas ocupações, fazendo-nos sentir a vertigem daquilo que sempre nos escapa, mas que está aí, nosso ser-no-mundo. Sua elaboração não diz o que a temporalidade é, mas abala os fundamentos da presença. Se uma filosofia se volta para a consciência de sua temporalidade, como diz Safranski (2000, p. 204), os pontos de apoio, ou aquilo que chamamos de fundamentos, tem de perder a sua substancialidade. Não há possibilidade de fuga do tempo para um ser confiável, para um apoio seguro.

Quando procuramos entender a temporalidade tal como explicitada por Heidegger, não temos em mãos nenhum ente que possa servir de testemunho, nenhuma medida ou instrumento técnico que possa atestar o que se diz. Também não temos nenhuma experiência ôntica que possa dar suporte ao que se diz. Todo esforço de Heidegger remete para as origens do *Dasein* e do ser dos entes. O que Heidegger diz deve desdizer o que comumente se diz, para desencobrir o *Dasein* enquanto ser-no-mundo, faticamente orientado.

O título *Ser e tempo* começa a adquirir sentido. O sentido do ser só será acessível se o for a partir da temporalidade, que é o tempo autêntico.

O sentido do ser é o tempo e isso significa, que o “ser não é nada persistente, é algo passageiro, não é nada presente, mas é acontecimento” (SAFRANSKI, 2000, p. 206). O tempo cotidiano, que tudo objetifica no presente não pode alcançar aquilo que está além do ente. Heidegger acredita que introduzindo a temporalidade libera-se o acontecimento do ser, a partir da transparência do ente que compreende o ser. Desamarrando o *Dasein* da presentificação, elaborando a analítica existencial a partir da cotidianidade e retomando seus resultados a partir da temporalidade, seria possível recolocar e tornar novamente fundamental e imprescindível a questão do sentido do ser. Mostrando o tempo autêntico como indisponível, também o *Dasein* e, conseqüentemente o ser, escapariam da disponibilidade em que foram postos pela metafísica. Como diz Safranski (2000, p. 234), com isso seria possível “fluidificar novamente os pensamentos da tradição metafísica”.

Devemos lembrar que Heidegger pensa o existir, enquanto compreensão, como possibilidade. Mas agora devemos dizer que essa possibilidade só é autêntica se levar em conta a possibilidade mais extrema e inultrapassável, que é a morte. Antecipando-se pela morte, ou seja, sendo-para-a-morte, a possibilidade que o *Dasein* é se aprofunda e torna-se própria. Ser propriamente autêntico é aquilo à que chama a consciência, liberando para o fato de ser culpado, numa culpa que significa responsabilidade pelo fundamento de um nada. Mostra, em primeiro lugar que a existência não escolheu ser mas que, no entanto, é e precisa assumir ser. Esse ser é o ser-jogado, ser-nomundo, a partir do qual as possibilidades são geradas, mas sempre a partir da derradeira possibilidade que se revela através da morte.

As opções possíveis já estão sempre demarcadas no estar-jogado. No impessoal da cotidianidade as possibilidades abertas são aceitas como óbvias. Somente a consciência (a voz interior própria), na medida em que chama, pode descobrir as possibilidades que são efetivas, como nos mostra Pöggeler (2001). Ele diz também que a consciência mostra que o *Aí* do *Dasein*, enquanto no impessoal, está encerrado numa determinada ‘situação’. Pelo fato de ser determinado em suas possibilidades por ela (situação) e, ao mesmo tempo, não saber dela, a consciência terá de arrancar o *Dasein* da sua inverdade no impessoal e conduzi-lo para a sua verdade própria, que é sempre uma verdade situada. Mas também não pode ficar preso à verdade da situação, mas manter a liberdade para a constante ‘repetição’ (*Wiederholung*), no sentido de ter de refazer a todo o momento sua opção e até, se for o caso, mudar a direção das opções.

Seguindo o chamamento da consciência, a existência é autêntica e, enquanto cuidado, ela é autenticamente uma “determinação transitória”

(PÖGGELER, 2001, p. 63). Assim, “como ser-já-antecipado-no-mundo ela é um ser-futuro, que corre em frente para a morte, mas assim a si regressa e assume determinada ‘culpa’ do já-ser-no-mundo” (PÖGGELER, 2001, p. 63).

Pöggeler (2001) chama a temporalidade vulgar de temporalidade-interior. Nela a existência se detém sobre aquilo que é no tempo e acaba esquecendo a temporalização do tempo. É exatamente isso que acontece no cotidiano e na inautenticidade da existência, mas que pode ser arrebatado se ela se elevar da temporalidade-interior para a temporalização do próprio tempo.

Inwood (2004, p. 83-4) diz que

Uma das diferenças entre autenticidade e inautenticidade reside no fato de o Dasein autêntico não ser totalmente absorvido pelo presente nem pelo passado e pelo futuro imediatos. O Dasein autêntico olha prospectivamente para sua morte e retrospectivamente para seu nascimento e, indo além de seu nascimento, para o passado histórico.

O que aconteceu com a metafísica refere-se ao modo como o tempo foi encarado, e é no fenômeno do tempo que a ontologia se enraíza. Ela encobriu a temporalização do tempo e, enquanto tal, “pensa o ser do ente a partir do tempo, e depois pensa também o tempo a partir da compreensão assim alcançada do ser” (PÖGGELER, 2001, p. 64). O próprio tempo passa a ser um ente, já que sua compreensão se orienta a partir da relação do *Dasein* com os outros entes disponíveis no mundo. E, pelo fato do *Dasein* ser temporal, seu entendimento da realidade também é temporal. E o que faz dele um *Dasein* unificado, um todo, é a sua capacidade de percorrer sua vida por inteiro em qualquer momento, diz Inwood (2004). Pode ir antecipadamente ao encontro da morte, retornar ao seu nascimento e retroagir no presente.

À medida que o sentido do ser do *Dasein* é entendido como temporalidade, resta retomar a análise da descrição da cotidianidade em novas bases. As estruturas que foram descritas na primeira seção e tem um aspecto mais formal e até mesmo estático, terão de passar por uma revisão a partir da temporalidade autêntica, exatamente o que Heidegger faz no seu texto.

PODER-SER PRÓPRIO E HISTORICIDADE

A existência humana é essencialmente temporal e é por isso mesmo também histórica. Seu horizonte de compreensão está determinado por uma

compreensão do ser, que é histórica. Heidegger pretende elaborar a historicidade como um modo mais concreto da temporalidade. Faticamente o *Dasein* sempre tem sua história, porque é constituído pela historicidade. Heidegger evidencia que “a historicidade do *Dasein* – que não reside no simples fato de ser objeto nem mesmo sujeito da história, mas no de ter um destino, quer dizer abrir uma história – repousa na temporalidade” (BOUTOT, 1991, p. 43). Além disso mostra também que se o ser do *Dasein* é cuidado, também este se funda na temporalidade (HEIDEGGER, 1998).

A forma própria de existir foi caracterizada como ‘resolução precursora’ na qual, através da angústia, o *Dasein* se projeta em direção ao próprio ser culpável, alcançando sua propriedade. Nela o *Dasein* assume resolutamente seu poder-ser diante da morte, na condição de jogado, e apropria-se de si mesmo na faticidade. Ou seja, “a resolução, na qual o *Dasein* retorna a si mesmo, abre as possibilidades fáticas do existir próprio a partir do legado que esse existir assume enquanto jogado” (HEIDEGGER, 1998, p. 399).

Mas como é que pode a resolução precursora tornar-se um modo próprio do acontecer histórico do *Dasein*? - pergunta Heidegger no parágrafo 74. Ou, mais concretamente, a que se resolve o *Dasein* em cada caso? O fato de antecipar-se no ser-para-a-morte só garante que a resolução seja própria, mas não estabelece a atitude possível a ser assumida concretamente em cada caso.

Será que extrai as possibilidades a partir do ser jogado? Mas enquanto jogado, o *Dasein* está num ‘mundo’, no qual existe faticamente com outros, e onde de início e na maior parte das vezes se compreende a partir das possibilidades que são abertas no estado interpretativo público, impessoal. A resolução assume sempre a partir e contra o impessoal as suas possibilidades próprias sem, no entanto, mover-se para um outro âmbito, supostamente fora do estado interpretativo público.

Enquanto o *Dasein* existe com outros, ele herda as possibilidades da tradição e dentro delas a resolução pode se efetivar. É a partir do que herda, enquanto jogado, que o *Dasein* abre as possibilidades fáticas próprias. Assumindo a sua finitude na antecipação da morte, a multiplicidade fortuita e provisória de possibilidades que distraem é eliminada. Diante da resolução própria, livre para a morte, o *Dasein* escolhe para si mesmo uma possibilidade que herdou, mas que também elegeu propriamente. Heidegger considera isso um ‘acontecer originário’ que mostra o ser do *Dasein* como destino (*Schicksal*).

Então, enquanto ser-no-mundo, o *Dasein* também já é sempre ser-com outros. O acontecer é assim um co-acontecer, num destino comum de

comunidade, povo, geração. Heidegger (1998, p. 400) chama de “acontecer pleno e próprio do *Dasein*” esse destino do *Dasein* partilhado com a sua geração.

Heidegger (1998, p. 401) mostra que somente um ente que está aberto para o seu futuro, livre para a morte, e que é co-originariamente também herdeiro de um ter-sido, é um ente capaz de voltar-se sobre o seu existir fático, para o seu ser jogado, e assim, viver no instante do seu tempo. A resolução traz o *Dasein* de volta a si, ele recebe e assume a possibilidade herdada, e abre a possibilidade da ‘repetição’ das possibilidades do passado. Isso não significa uma restauração do passado, mas uma ‘re-evocação’ do passado que continua atuando hoje. Heidegger (1998, p. 426) diz que “na medida em que a ocupação cotidiana se compreende a si mesma desde o ‘mundo’ do qual se ocupa, não conhece como seu o ‘tempo’ que se toma, senão que, ao ocupar-se aproveita o tempo que há, aquele com que se conta”. Ou seja, na resolução o *Dasein* conhece o tempo como ‘seu’ e na irresolução simplesmente aproveita o tempo disponível, aquele com que se conta.

No parágrafo 72, Heidegger, ao caracterizar o ser do *Dasein* como um ‘entre’ do nascimento e da morte, irá falar também do nascimento e conectá-lo com a temporalidade. Dirá que

compreendido existencialmente, o nascimento não é jamais algo passado, no sentido de algo que já não está-aí, como tampouco pertence à morte o modo de ser do pendente que ainda não está-aí, mas que virá. O Dasein fático existe nativamente (Gebürtig), e nativamente morre também, no sentido de estar voltado para a morte (HEIDEGGER, 1998, p. 391).

A resolução precursora encaminha pela primeira vez para a liberdade na luta que se segue e para a fidelidade ao que é repetível. O *Dasein* está como que aberto através das possibilidades repetíveis do ter-sido, tornadas próprias pela antecipação da morte, no instante. O *Dasein* está aberto, diferentemente dos outros entes que não tem o modo de ser do *Dasein*, pelo fato de o sentido do cuidado ser a temporalidade. Ele tem uma historicidade originária que o constitui com destino. Ele não é um ente fechado sobre si mesmo, mas sempre possibilidade imprópria ou própria, aberto enquanto temporal. Ele pode, pelo fato de ser histórico, assumir-se e apropriar-se repetidamente na sua história. Sua historicidade própria se dá no destino e na repetição.

Quando o Dasein, antecipando-se (até a morte), permite que a morte se torne poderosa nele, então, já livre para ela, se compreende a si mesmo na própria superioridade de poder (Übermacht) de sua liberdade finita (liberdade que só é em tendo feito a própria opção), para assumir nessa liberdade finita a impotência (Ohnmacht) de seu estar abandonado a si mesmo e poder ver com clareza as contingências da situação aberta (HEIDEGGER, 1998, p. 400).

Na historicidade imprópria o destino possível na resolução precursora se mantém oculto, pois o hoje é apresentado enquanto presentificação no âmbito do impessoal. O *Dasein* mantém-se à espera da próxima novidade, esquecido do que se passou, fugindo da escolha. Com isso, mantém-se incapaz de ver as possibilidades e de repetir o que tem sido, ficando somente preso a informações do passado. Neste estado o passado é compreendido não a partir de si mesmo, mas a partir do presente, pois neste o *Dasein* encontra-se absorvido. Sua busca constante é o moderno, esquecendo do ter-sido.

Já a historicidade própria caracteriza-se por um movimento no qual acontece uma des-presentificação do hoje e um afastamento das condutas do impessoal através de um novo estranhamento. Isso só é possível pelo retorno do que é possível, o que se dá quando “a existência está destinalmente aberta para ela na repetição resoluta” (HEIDEGGER, 1998, p. 407).

CONCLUSÃO

Mas o que seriam as possibilidades próprias do *Dasein*? No nível em que o pensamento de Heidegger se move não se pode esperar receitas ou um código moral, de conduta adequada à propriedade ou impropriedade. A resolução acontece na ocasionalidade, considerados os êxtases da temporalidade. Até nisso o *Dasein* encontra-se desamparado: não há normas que conduzam à resolução e nela está em jogo seu próprio ser. É de outro nível seu pensamento.

A partir do tempo próprio o *Dasein* liberta-se reificação a que foi submetido pela metafísica. Na sua analítica da existência “irão sendo mostradas as estruturas reificadas que o estar-aí apresenta em sua auto-compreensão e são então retro-referidas a situações de compreensão reificada da própria temporalidade do homem” (STEIN, 1990, p. 12). Na temporalidade o *Dasein* reencontra seu modo próprio de ser, ou seja, ele é existência. Não

é uma coisa, algo pronto, feito segundo um modelo anterior, mas seu ser está sob sua responsabilidade. Ele é abertura e, como tal, num mundo, mas um mundo que também não está-aí segundo um modelo divino ou natural, mas que é concomitante com a abertura do próprio *Dasein*. Mundo e *Dasein* se co-constituem.

Isso transforma totalmente o modo de compreender, minando a objetividade metafísica. Não é mais possível uma antropologia objetiva, e nem uma compreensão do conhecimento segundo a relação sujeito e objeto. A filosofia de Heidegger possibilita um distanciamento dos envoltórios do cotidiano, o que inclui um distanciamento da própria filosofia, no sentido de libertar da própria 'teoria' e até da 'prática' e encaminhar para um âmbito anterior, que é condição de possibilidade de qualquer elaboração teórica. Alcançado esse horizonte anterior, quem o faz liberta-se novamente para o seu ser como possibilidade e para a responsabilidade sobre seu próprio ser. Percebe que sua vida é 'sua' e que não pode passar ao lado como se ela não lhe dissesse respeito. Ou seja, "a característica do ser do homem é que ele se relaciona com seu próprio ser" (LUIJPEN, 1973, p. 18).

Tugendhat (2002) diz que para Heidegger os traços do ser-próprio são a angústia, o chamado da consciência e a consciência da morte. Defrontando-se com a vida através da finitude mostrada na morte, o homem defronta-se com a vida e afasta-se de opiniões convencionais, escolhe autonomamente como vai viver, ou seja, vive seu ser-próprio. O confronto sério com a morte tem o poder de libertar das diversas preocupações em que o *Dasein* costuma perder-se e dispor para a pergunta pelo como cada qual quer realmente viver a sua vida.

Já a sugestão do que seja próprio que nos dá Pöggeler (2001, p. 226) diz que tal não significa nem um retorno romântico ao passado, nem uma imaginação de um futuro ilusório contrapondo-se à realidade. O próprio é sim aquilo que suporta o real, mas que se mantém esquecido e dissimulado. Aí entramos realmente no âmbito do pensamento de Heidegger. O próprio sustenta, é condição do real, mas não aparece de forma tematizada. Ser-próprio é, portanto, aproximar-se daquilo que sustenta o ser teórico e prático do *Dasein*, que sustenta seu envolvimento com os objetos, os outros e consigo mesmo, ou seja, acercar-se do modo originário de existir como ser-no-mundo.

A trajetória do pensamento de Heidegger abre para fecundas e originais reflexões. Uma nova antropologia deverá ser tematizada, a questão do conhecimento poderá encontrar seu horizonte existencial, os comportamentos teóricos tornam-se um modo de ser do próprio *Dasein*. Abre-se com a analítica existencial uma nova perspectiva de compreensão do modo de ser

do homem, realizada através de uma profunda desconstrução dos edifícios teóricos que sustentam o pensamento metafísico. Tudo isso merece investigações mais aprofundadas, mas que só são possíveis estando disponível para o mistério do *Dasein* no mundo.

Referências

- BORNHEIM, G. *Metafísica e finitude* – ensaios filosóficos. Porto Alegre: Movimento, 1972.
- BOUTOT, A. *Introdução à filosofia de Heidegger*. Tradução de Francisco Gonçalves. Portugal: Publicações Europa-América, 1991.
- GUIGNON, C. et alii. *Poliedro Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- HEIDEGGER, M. *El Concepto de Tiempo*. Tradução DE Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta SA, 1999.
- HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. 2. ed. Tradução DE Jorge Eduardo Rivera. Santiago do Chile: Editorial Universitária, S.A., 1998.
- INWOOD, M. *Heidegger*. Tradução de Adail U. Sobral. São Paulo: Loyola, 2004.
- LUIJPEN, W. *Introdução à fenomenologia existencial*. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: EPU, 1973.
- MACDOWELL, J. A. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger* – ensaio de caracterização do modo de ser de Sein und Zeit. São Paulo: Loyola, 1993.
- NUNES, B. *A filosofia contemporânea: trajetos iniciais*. São Paulo: Ática, 1991.
- PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Tradução de Jorge T. de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- SAFRANSKI, R. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- STEIN, E. *Seis Estudos sobre Ser e Tempo (Martin Heidegger)*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1990.
- TUGENDHAT, E. *Não somos de arame rígido: conferências apresentadas no Brasil em 2001*. Canoas: Ed. da Ulbra, 2002.
- WEISCHEDEL, W. *A escada dos fundos da filosofia*. Tradução de Edson Dognaldo Gil. São Paulo: Angra, 1999.

Abstract: the phenomenological description of the human being carried out by Heidegger in Being and Time involves two moments. The first one is a description of the facticity in its everydayness. The second, in the second part of the work, must be a re-reading of the first one starting from the temporality. The text will follow Heidegger in the clarification of what the temporality is and in the presentation of the possibility of the be-proper one of the Dasein,

in the measure in which he uncovers his finitude and contingency, his being-in-the-world.

Key-words: *Dasein, everydayness, temporality, property, existential analytic*

CEZAR LUÍS SEIBT

Mestre e Doutorando em Filosofia pela PUCRS. Docente da UFPa – Campus Cametá. *E-mail:* cezluse@yahoo.com.br