

A ANALÍTICA EXISTENCIAL HEIDEGGERIANA: UM MODO ORIGINAL DE COMPREENDER O SER HUMANO

The heideggerian existential analysis: an original mode of understanding the human being

El analítica existencial de Heidegger: un modo original de entender el ser humano

Renato Kirchner

Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, SP

Resumo

Em *Ser e tempo*, Martin Heidegger desenvolve uma analítica existencial do ente que cada um de nós, dessa ou daquela maneira, já sempre somos. A analítica existencial do ser-aí (*Dasein*) tinha em vista alcançar uma ontologia fundamental que, enquanto tal, distingue-se fundamentalmente de toda e qualquer ciência positiva e, também, da antropologia filosófica. Na reflexão que aqui se propõe, serão percorridos três momentos, a saber: 1. Originalidade da analítica existencial diante da antropologia filosófica; 2. Ex-sistência como “essência” do ser-aí; 3. Ser-no-mundo: a constituição existencial fundamental do ser-aí.

Palavras-chave: Ser-aí; Analítica existencial; Ex-sistência; Ser-no-mundo; Heidegger.

Abstract

In *Being and Time*, Martin Heidegger develops an existential analytic of the entity that each of us, in this or that way, is always already. The existential analytic of being-there (*Dasein*) aimed at achieving a fundamental ontology which, as such, is fundamentally different from any positive science, and also from philosophical anthropology. In the reflection that is proposed here we will go through three moments, namely: 1. Originality of the existential analytic before the philosophical anthropology; 2. Existence as the “essence” of being-there; 3. Being-in-the-world: the fundamental existential constitution of being-there.

Keywords: Be-there; Existential analytic; Existence; Being-in-the-World; Heidegger.

Resumen

En *Ser y tiempo*, Martin Heidegger desarrolla un análisis del entidad existencial que cada uno de nosotros, tal o cual manera, ya somos siempre. La analítica existencial del ser-ahí (*Dasein*) tenía un fin de lograr una ontología fundamental, como tal, difiere fundamentalmente de cualquier ciencia positiva, y también de la antropología filosófica. En la reflexión que aquí se propone un ciclo a través de tres etapas, a saber: 1. Analítica existencial de originalidad en la cara de la antropología filosófica; 2. Ex-sistencia como “esencia” del ser-ahí; 3. Ser-en-el-mundo: la constitución existencial fundamental del ser-ahí.

Palabras clave: Ser-ahí; Análisis existencial; Ex-sistencia; Ser-en-el-mundo; Heidegger.

No início de *Ser e tempo*, Martin Heidegger dedica um parágrafo para circunscrever o âmbito em que a analítica existencial, a ser ali desenvolvida, se movimenta. Orientado pelas investigações realizadas por filósofos como Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl e Max Scheler, Heidegger percorre um caminho todo próprio. Em que sentido, porém? O filósofo propõe-se realizar uma analítica existencial em vista de uma ontologia fundamental. Inicialmente, é possível dizer que Husserl desempenha um papel importante nas investigações por ele realizadas no contexto em acontecem as investigações de *Ser e tempo*. Por isso ele diz:

Caso a investigação que haverá de seguir avance no sentido de abrir as ‘coisas elas mesmas’, o autor o deve, em primeiro lugar, a Edmund Husserl. Durante os anos de ensino em Friburgo, Husserl familiarizou o autor com as mais diferentes áreas da pesquisa fenomenológica, através de uma orientação profunda e pessoal, dando-lhe acesso, com o maior despojamento, às suas investigações ainda não publicadas. (Heidegger, 2006, p. 78).

Todavia, as investigações realizadas por Heidegger entre 1915 e 1927 revelam que se afasta gradativamente das investigações fenomenológicas de Husserl e Scheler. Um exemplo significativo está nas interpretações fenomenológicas da “vida humana” (*menschliche Leben*). Enquanto outros fenomenólogos continuavam a empregar conceitos como “vivência” (*Erlebnis*) ou “mundo da vivência” (*Lebenswelt*), para descrever a *experiência originária da “vida humana”*, Heidegger passa a utilizar o conceito *hermenêutica da facticidade* e, a partir disso, acaba fazendo análises totalmente novas no campo da fenomenologia. Isso é manifesto em palavras como *facticidade* (*Faktizität*), *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*), *circunvisão* (*Umsicht*), *mundo circundante* (*Umwelt*), *mundo compartilhado* (*Mitwelt*), *mundo próprio* (*Selbstwelt*) (Heidegger, 2006, p. 91-92)¹.

A mudança heideggeriana fundamental, porém, não consiste numa mudança meramente conceptual. Temos de perguntar-nos, nesse caso, qual o sentido dos conceitos que ele emprega em suas análises. Assim, ao propor e fazer uma *hermenêutica da facticidade*, está preocupado em garantir e manter a *unidade estrutural* do fenômeno do mundo do ser-aí humano (*menschliche Dasein*). No § 10 de *Ser e tempo*, intitulado “A delimitação da analítica do ser-aí face à antropologia, psicologia e biologia”, procura delimitar a analítica do ser-aí diante das possibilidades de uma antropologia filosófica. No mesmo parágrafo, Heidegger escreve: “Não é, portanto, por capricho terminológico que

¹ Hans-Georg Gadamer procura estabelecer a diferença entre o modo de investigar de Wilhelm Dilthey e Edmund Husserl em relação às investigações fenomenológica realizadas por Martin Heidegger (Gadamer, 1998, p. 353-399).

evitamos o uso desses termos bem como das expressões ‘vida’ e ‘homem’ para designar o ente que nós mesmos somos.” (Heidegger, 2006, p. 90).

A respeito das investigações realizadas por Max Scheler, escreve Heidegger: “Scheler acentua explicitamente o ser da pessoa como tal, e busca determiná-lo mediante uma diferenciação entre o ser específico dos atos face a tudo que é ‘psíquico’. Segundo Scheler, a pessoa nunca pode ser pensada como uma coisa ou substância. [...] A pessoa não é um ser substancial, nos moldes de uma coisa. [...] A pessoa não é uma coisa, uma substância, um objeto” (Heidegger, 2006, p. 91-92). Vemos, nesta passagem, uma crítica a Scheler. Segundo Heidegger, a ideia de fundo que conduz as pesquisas de Scheler orienta-se por uma compreensão “substancialista”, ou seja, de “pessoa como coisa”. Justamente porque o homem não é “coisa”, isto é, uma “substância”, *faz-se necessário um novo modo de compreender o ser do homem*. Por essa razão, Heidegger afasta-se não somente da terminologia e representações da antropologia filosófica, por exemplo, mas também das investigações filosóficas nas quais o modo de ser do homem é compreendido de modo substancialista. Para ele, trata-se de encontrar um modo condizente no ente investigado, a saber, o ser-aí humano em seu modo de ser mais próprio e originário.

Através da hermenêutica da facticidade do ser-aí, portanto, Heidegger não procura fundar ou fundamentar qualquer tipo de antropologia. Ainda que uma hermenêutica antropológica procurasse descrever e pensar a “essência” do homem, deveria ser demonstrada a diferença entre a analítica existencial do ser-aí e uma possível antropologia filosófica propriamente dita.

ORIGINALIDADE DA ANALÍTICA EXISTENCIAL DIANTE DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

Num texto de 1938, o autor fala da possibilidade de uma antropologia filosófica dentro da perspectiva fenomenológica. É o que podemos ler na conferência *A época da imagem do mundo*, publicada em *Holzwege*:

Antropologia é aquela interpretação do homem que no fundo já sabe o que o homem é e, por isso, nunca pode perguntar quem é ele. É que com esta questão ela teria de se confessar a si mesma abalada e superada, [...] não tendo como particularidade uma outra significação a não ser efetuar uma segurança suplementar para a autoconsciência do *sujeito*. (Heidegger, 1979, p. 98).

Da mesma forma, em *Kant e o problema da metafísica*, livro publicado em 1929, e considerando as investigações de Scheler na obra *A posição do homem no cosmos*, podemos ler também:

Nenhuma época soube tanto e de maneira tão diversa a respeito do homem como a atual. Nenhuma época expôs o conhecimento acerca do homem de maneira mais penetrante nem mais fascinante como a atual. Nenhuma época, até o momento, tem sido capaz de fazer acessível este saber com a rapidez e a facilidade como a atual. E, no entanto, nenhuma época soube menos acerca do que o homem é. Nenhuma época fez com que o homem se tornasse tão problemático como a nossa. (Heidegger, 1973, p. 203).

Vemos nessas duas passagens como, tanto Heidegger como Scheler, partindo do questionamento kantiano, foram despertados para a paradoxalidade em que, principalmente nos tempos modernos, o homem vive. A pergunta que se coloca é: como compreender e descrever o homem em sua essência, em sua totalidade? De fato, as ciências – não somente a antropologia – desejam ter sob seu domínio a pergunta pelo homem, sempre, porém, a partir de um determinado enfoque. Sabemos que, em nenhuma outra época, houve âmbitos tão variados ocupados em compreender e dar uma resposta à pergunta pelo ser do homem. Todavia, o questionamento de Heidegger é mais original: coloca-se o homem ainda *a pergunta essencial* a respeito de si mesmo, isto é, a respeito de *sua própria essência*, de seu *modo de ser fundamental*? Diante da transitoriedade e rapidez em que hoje tudo é calculado, em que tudo é mensurado, somos ainda capazes de assumir e suportar a pergunta essencial a respeito de nós mesmos? Em *Ser e tempo*, Heidegger questiona a “essência do homem” nestes termos:

Está em questão todo o ser do homem, que se costuma apreender como unidade de corpo, alma e espírito. [...] Quando, porém, se coloca a questão do ser do homem, não é possível calculá-lo como soma dos momentos de ser, como alma, corpo e espírito que, por sua vez, ainda devem ser determinados em seu ser. [...] ao se determinar a essência deste ente ‘homem’, a questão de seu ser foi esquecida. Ao invés de questioná-lo, concebeu-se o ser do homem como ‘evidência’, no sentido de ser simplesmente dado junto às demais coisas criadas... (Heidegger, 2006, p. 92-93).

Conduzido pela pergunta kantiana pelo “ser do homem”, Heidegger vê a necessidade de realizar uma analítica do modo de ser do homem. Uma analítica, portanto, que assuma a questão pela “essência do homem”. Uma analítica capaz de descrever fundamentalmente o modo pelo qual o homem é, em geral, compreendido, mas, sobretudo,

o modo como o homem, a todo momento, compreende a si mesmo. A partir desse questionamento Heidegger é levado a realizar uma hermenêutica da facticidade do ser-aí (Heidegger, 1995)².

Contudo, Heidegger não parte do zero. Confronta-se inicialmente com as compreensões tradicionais do ser do homem. Elas restringem-se basicamente a duas: 1) homem como soma de corpo + alma + espírito (Heidegger, 2006, p. 92); 2) homem como *animal rationale (zoon logon echon)*, quer dizer, como ser vivo dotado de razão (Heidegger, 2006, p. 93 e 228). Na tarefa que Heidegger se coloca, entra em jogo, por isso mesmo, uma análise destas compreensões tradicionais. Pelas análises feitas por Heidegger, dá-se uma virada significativa e que não devemos perder de vista. Do modo de perguntar “o que é o homem?” passa a perguntar-se “quem é o homem?”, “como é o homem?”

Diante disso, Heidegger preocupa-se em esclarecer e fundamentar o modo pelo qual é possível perguntar “o que é o homem enquanto ser vivo, mas, sobretudo, “quem” e “como” é ele. Para o filósofo de Messkirch, o homem é um *ente existente*. A rigor, nem mesmo “é”, ele *ex-siste*. De fato, pela analítica existencial, fica demonstrado que “a vida é um modo próprio de ser, mas que, em sua essência, só se torna acessível no ser-aí” (Heidegger, 2006, p. 94). Em termos heideggerianos, isso significa: “a compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser do ser-aí. O privilégio ôntico que distingue o ser-aí está em ser ele ontológico.” (Heidegger, 2006, p. 48). Na analítica existencial realizada por Heidegger duas ideias centrais tornam-se, então, recorrentes: “a compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser do ser-aí.” (Heidegger, 2006, p. 48) e “o ser-aí é o que, sendo, está em jogo como seu próprio ser.” (Heidegger, 2006, p. 303).

Em *Kant e o problema da metafísica*, Heidegger esclarece que a analítica existencial tem em vista a ontologia fundamental: “A metafísica do ser-aí, que é realizada na ontologia fundamental não pretende ser uma nova disciplina nos moldes das que existem; nela se manifesta a vontade de despertar a consciência de que o filosofar se realize como transcendência explícita do ser-aí” (Heidegger, 1973, p. 235).

Nessa perspectiva, devemos perguntar: o que se busca pela analítica existencial enquanto ontologia fundamental? *Heidegger parte do pressuposto de que o homem existe já sempre no mundo*. Ao falar que o homem existe no mundo, não fala que ele esteja junto das coisas ao modo de soma e, conseqüentemente, como uma coisa simplesmente dada (*Vorhandenheit*). Ser homem é já ser sempre num sentido, numa orientação, numa situação, numa circun-stância³. Com efeito, na formulação “o homem já é sempre no mundo”, o “já” é

² No semestre de verão de 1923, na Universidade de Friburgo, Heidegger ofereceu uma série de preleções sobre este tema e que foram publicadas no volume 63 das *Obras completas (Gesamtausgabe)*.

³ Em seu livro intitulado *Que é filosofia?*, fruto de lições oferecidas em 1929, mas publicadas somente em 1958, diz Ortega: “Viver é encontrar-se no mundo... Heidegger, num recentíssimo e genial livro, nos fez notar todo o enorme significado dessas palavras...” (Ortega y Gasset, 1961, p. 230). O livro a que Ortega se refere aqui é, evidentemente, *Ser e tempo*, e que havia sido publicado apenas dois anos antes, ou seja, 1927). Para uma

a partícula do desconcerto, da perplexidade, e ela quer dizer: ser-no-mundo, unidade-totalidade de sentido, isto é, dá-se sempre já de modo *tão cedo* que o ser humano chega, por assim dizer, sempre “tarde demais” para apreendê-lo e compreendê-lo em e desde seu fundamento. A rigor, o ser humano só “é” enquanto ser-aí. Ser-aí ao modo de ser-no-mundo. Ser-no-mundo enquanto horizonte de sentido de ser, enquanto condição de possibilidade de ser e, nesse sentido, ao e para ser sob um modo possível de ser, *o ser-aí existe sendo-no-mundo*.

Desse modo, tanto homem quanto mundo dão-se, doam-se, já sempre, desde sentido de ser, desde modo de ser, desde horizonte de sentido, desde abertura de sentido. “Sentido”, “modo”, “horizonte”, “abertura” apontam para o modo originário e elementar de já sempre ser um *ser-aí (Dasein)* bem determinado. Esse modo de ser constitui-se como ontológico por ser sempre já incontornável. O ser do ser-aí é, por isso, ex-sistência. A analítica existencial, realizada em *Ser e tempo*, é o gigantesco esforço de descrever a constituição fundamental do ser-aí como ser-no-mundo, desdobrando-se como “sentido”, “modo”, “horizonte”, “abertura”, onde, existindo propriamente, o ser-aí abre-se como “instante”, como “hora” de tudo quanto há e é real.

Ao elaborar *a ontologia fundamental*, portanto, Heidegger busca fundar uma ontologia que fundamente toda e qualquer ontologia possível. Reconhece, porém, que a “*ontologia só é possível como fenomenologia*.” (Heidegger, 2006, p. 75). Enquanto método, a fenomenologia deve permitir que os fenômenos se mostrem, deixar os fenômenos falarem a partir do que se mostra e manifesta. Está em jogo, pois, uma descrição fenomenológica do modo de ser do ser-aí enquanto um *quem* que ele é e *como* ele é: sendo-no-mundo. Por isso, é fundamental compreender as caracterizações fundamentais do modo de ser do ser-aí.

EX-SISTÊNCIA COMO “ESSÊNCIA” DO SER-AÍ

Nas investigações realizadas por Heidegger, em vista de uma ontologia fundamental, colocam-se perguntas relacionadas à analítica existencial, num primeiro plano, e outras relacionadas à colocação da questão pelo sentido de ser, num segundo plano. Entre estas perguntas estão: em *qual* dos entes deve-se procurar o sentido de ser? De que ente deve partir a abertura para o ser? O ponto de partida é arbitrário ou será que um determinado ente possui o primado na elaboração da questão de ser? Qual ou quem é este ente exemplar e em que sentido possui ele uma primazia? Em *Ser e tempo*, podemos ler:

melhor compreensão do conceito de *circun-stância* orteguiano, indicamos a leitura dos seguintes livros: José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Madri, Revista de Occidente, 1956; *El hombre y la gente*, Madri, Revista de Occidente, 1964.

Caso a questão do ser deva ser colocada explicitamente e desdobrada em toda a sua transparência, a sua elaboração exige, de acordo com as explicações feitas até aqui, a explicitação da maneira de se visualizar o ser, de se compreender e apreender conceitualmente o sentido, a preparação da possibilidade de uma escolha correta do ente exemplar, a elaboração do modo genuíno de acesso a esse ente. Visualizar, compreender, escolher, aceder a são atitudes constitutivas do questionar e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, *daquele* ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos. Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – o que questiona – em seu ser. Como modo de *ser* de um ente, o questionar dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona – pelo ser. Designamos com o termo *ser-aí* esse ente que cada um de nós mesmos sempre somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar. (Heidegger, 2006, p. 42-43).

A preocupação de Heidegger consiste em descobrir o ente privilegiado para a colocação da questão do ser. Este ente é o ser-aí: *o ente que nós mesmos, deste ou daquele modo, já sempre somos*. O ser-aí é o ente que, entre muitas outras possibilidades de ser, ou melhor, de existir, “possui em seu ser a possibilidade de questionar”, ou seja, de colocar a própria questão pelo sentido de ser. Nesse sentido, a primazia da analítica do ser-aí deve ser vista desde a primazia da questão do ser.

A analítica heideggeriana não se preocupa em desfazer ou resolver a polaridade sujeito x objeto, que é um esquema pelo qual se costuma compreender e descrever a realidade. A dificuldade fundamental, no entanto, partindo-se desse esquema, reside no fato de que seria necessário justificar e esclarecer, em última instância, como é possível relacionar o “dentro” (= eu, sujeito) com o “fora” (= outros-eus, objetos). No fundo, então, o ponto de partida de Heidegger consiste em encontrar uma condição fundamental da relação sujeito x objeto, ou melhor, da co-relação sujeito–objeto.

A partir disso, sua preocupação volta-se para *o antes* da polaridade, melhor, para *o meio* da co-relação sujeito–objeto. Colocam-se, então, perguntas como: o que significa fazer uma descrição “*da experiência que se dá já sempre*”, quer dizer, *antes da* e *na* co-relação sujeito–objeto, subjetivo–objetivo? Fundamentalmente, deve-se compreender sujeito–objeto, subjetivo–objetivo de um “modo não-epigonal”, ou seja, não como resultado, mas em sua dinâmica própria de constituição. Consequentemente, toda descrição fenomenológico-existencial que, de saída, não puder assegurar a unidade–totalidade do ente investigado, estará fadada ao fracasso. Assim, no intuito de descrever a fenomenalidade do ente que se

busca investigar em seu ser, é necessário um método próprio de investigação, a fenomenologia.

Nesse sentido, Heidegger preocupa-se em mostrar que o ser é sempre o ser de um ente, isto é, que não há modo de ser fora, ou melhor, que não há modo de ser des-interessado. Todo ente que vem ao encontro do ser-aí já revela uma face do ser e, nesse sentido, o ser é múltiplo. Ou seja: a manifestação dos entes aponta sempre já para um determinado *modo de ser*, para uma *experiência concreta*⁴ de ser. Por isso, então, a relação “ente e ser” deve ser vista e compreendida desde *a constituição fundamental* ser-no-mundo.

O ser-aí enquanto *existe* é um ente privilegiado. Por essa razão, Heidegger faz questão de afirmar isso continuamente: o homem é o *único ente* que se mantém numa determinada compreensão de ser, ou seja, ele sempre se descobre sendo a partir de um determinado modo de ser. Faz-se necessário, então, compreender melhor o conceito heideggeriano de existência. Em *Ser e tempo*, ele o descreve nestes termos:

Chamamos *existência* ao próprio ser com o qual o ser-aí pode se comportar dessa ou daquela maneira e com o qual ela sempre se comporta de alguma maneira. Como determinação essencial desse ente não pode ser efetuada mediante a indicação de um conteúdo quiditativo, já que sua essência reside, ao contrário, no fato de dever sempre possuir o próprio ser como seu, escolheu-se o termo ser-aí para designá-lo enquanto pura expressão de ser. (Heidegger, 2006, p. 48).

Em primeiro lugar, Heidegger concebe existência de uma maneira diferente da tradicional (*existentia*). Sendo existência a “essência” do ser-aí, ele distingue ou diferencia homem *como* homem. Existindo, nele e através dele, o ser nele se manifesta e, por isso mesmo, pode ele compreendê-lo e experimentá-lo desta ou daquela maneira (Heidegger, 2006, p. 42-43). A partir disso, é possível entender, também, por que Heidegger, de modo geral, não usa a palavra “homem” para descrever a ideia de existência. O decisivo, portanto, é ter em mente que, enquanto ente existente, o ser-aí é o ente que *carece de ser para poder ser*.

Fica mais claro, então, que o ser-aí “é” sempre um ente concreto: um eu, um tu... sendo numa possibilidade determinada de ser... Nessa acepção, só e unicamente o “homem”, ou melhor, *o ser-aí existe*. Evidencia-se, então, por que este termo foi escolhido por Heidegger para expressar o modo de ser do ente que, para poder ser, é originalmente

⁴ Para o uso que aqui fazemos da palavra “con-creta”, não devemos entendê-la simplesmente enquanto “realidade dada” ou “simplesmente ocorrente”. Assim, segundo a etimologia latina, “con-creto” provém de “con-crescere”, isto é, “crescer juntamente com”, “realizar-se simultaneamente enquanto se cresce”.

carente de ser. Por ser originalmente carente de ser, precisa in-sistir e per-sistir, *num modo possível de ser, para poder ser (existência)*.

Tal privilégio, contudo, não diz respeito ao poder de dominação sobre outros entes. Privilégio diz respeito ao modo de ser do ente que existe, pois, *enquanto lançado e jogado no mundo*, está continuamente na possibilidade, na tarefa, na responsabilidade de assumir-se dessa ou daquela maneira. Nesse sentido, está na responsabilidade de dar sentido à totalidade dos entes, tanto aos entes que não são ele mesmo como aos entes que são ao modo dele mesmo. Esse modo de compreender existencialmente o ser humano, como ser-aí revela que ele é um ente concreto, finito, mortal, histórico, temporal.

A analítica existencial, ao tematizar a existência do ser-aí em seus *modos fundamentais de ser*, orienta-se, portanto, pela *ideia de existência*. Existência é a “essência” do ser-aí. É por isso que Heidegger chama de *existenciais* as estruturas ontológicas constitutivas do ser-aí. Os existenciais, porém, não são “estruturas” pelas quais, analiticamente, se compõe “todo o ser”, quer dizer, a “essência” do ser-aí. Ao contrário, em cada existencial todo ser-aí pode e deve ser apreendido e tematizado. Existenciais são, então, os elementos, os índices do modo de ser do ente chamado ser-aí, cuja constituição fundamental é ser-no-mundo.

Assim, é possível compreender por que Heidegger indica duas maneiras possíveis de interpretação ontológica no § 9 de *Ser e tempo*:

Existenciais (*Existenzialien*) e categorias (*Kategorien*) são as duas possibilidades fundamentais de caracteres ontológicos. O ente, que lhes corresponde, impõe, cada vez, um modo diferente de se interrogar primariamente: o ente é um *quem* (*Wer*) (existência) ou um *quê* (*Was*) (algo simplesmente dado no sentido mais amplo)” (Heidegger, 2006, p. 89).

A palavra *existencial* diz respeito à estrutura própria do modo de ser do ser-aí. Os existenciais pertencem a um “quem” determinado, ao passo que as *categorias* – palavra empregada por Heidegger no sentido que a tradição metafísica a utiliza – diz respeito às estruturas próprias dos entes simplesmente dados. De fato, as categorias são as caracterizações pelas quais se procura compreender o “modo de ser” dos demais entes, ou seja, as categorias não perfazem as estruturas do modo de ser do ser-aí⁵.

⁵ Segundo Emmanuel Carneiro Leão, os existenciais são “as contexturas da existência em sua estrutura de articulação”, isto é, são os elementos ou índices de um modo de ser fundamental (cf. Emmanuel Carneiro Leão, “Posfácio” a *Ser e tempo*: Heidegger, 2006, p. 558). Mas o que, como e quais são os existenciais do ser-aí? Ora, existenciais são todas as *estruturas* (= con-texturas) a partir das quais Heidegger realiza a *analítica existencial*, isto é, uma analítica em que se busca ir ao encontro do modo de ser do “homem” no que ele é e como ele é (= existência). Todavia, como lembra o filósofo no § 10 de *Ser e tempo*, frente às tendências metafísicas tradicionais que tendem a encobrir o modo de tratar adequado deste ente, ele procura evitar expressões como “vida” (*Leben*) e “homem” (*Mensch*), onde ele diz: “Não é, portanto, por capricho terminológico que evitamos o

A partir dessa *distinção* é possível compreender o objetivo de Heidegger ao fundamentar a ontologia fundamental, diferenciando-a das demais ontologias da metafísica tradicional⁶. Por essa razão, faz a ressalva de que os demais entes, que não são ao modo do ser-aí, devem ser compreendidos a partir do modo que lhes é próprio e constitutivo. Dessa distinção ontológica fundamental escreve Heidegger no mesmo § 9 de *Ser e tempo*:

Todas as explicações resultantes da analítica do ser-aí provêm de sua estrutura existencial. Denominamos os caracteres ontológicos do ser-aí de *existenciais* porque eles se determinam a partir da existencialidade. Estes devem ser nitidamente diferenciados das determinações ontológicas dos entes que não têm o modo de ser do ser-aí, os quais chamamos de *categorias*. (Heidegger, 2006, p. 88-89).

Para entender melhor a ideia heideggeriana de existência, portanto, é importante considerar que, no nível da analítica existencial, Heidegger distingue variações no modo de ser do ente investigado em seu ser. Os modos “mais cotidianos” e “mais próximos” são os da manualidade (*Zuhandenheit*) e do ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*). Por isso, no capítulo que trata da mundanidade do mundo, o autor de *Ser e tempo* empreende esforços no intuito de descrever, fenomenologicamente, as variações do modo de ser do ser-aí em sua ocupação cotidiana. Está em jogo um modo adequado de descrição do fenômeno “mundanidade do mundo”, mundo em que nós mesmos, a todo momento, estamos projetados ou lançados.

Dentro do panorama da analítica existencial, *manualidade* e *ser simplesmente dado* são duas estruturas pelas quais Heidegger mostra e descreve como nós sempre já nos relacionamos, comportamos e ocupamos com os entes. A *manualidade* revela que o ser-aí sempre já *se ocupa* em função de si mesmo. Importante observar, que tanto manualidade como ser simplesmente dado remetem para a mão (*Hand*) de “quem” e “como” *se ocupa* (*be-sorgt*) com as coisas e *preocupa* (*für-sorgt*) com os outros seres-aí. Contudo, ser simplesmente dado remete para o modo como o ser-aí em geral “não é”, isto é, para o *modo impróprio* de ser. De fato, sendo simplesmente dado, o ser-aí “não é” próprio, mas impróprio e decadente. E, no entanto, diz Heidegger, e o demonstra em suas análises, mesmo o modo impróprio e decadente sempre ainda remete para um modo de ser fundamental que é *próprio, único, singular, irrepitível*. O que significa, em última instância, que não há ser

uso desses termos bem como das expressões ‘vida’ e ‘homem’ para designar o ente que nós mesmos somos” (Heidegger, 2006, p. 90).

⁶ Um modo ontológico categorial com o qual Heidegger se defronta, ao determinar a mundanidade e espacialidade do ser-aí, por exemplo, é a cartesiana (Heidegger, 2006, p. 140-168).

humano destituído de existência, pois sempre ainda resta uma possibilidade de recuperar-se da impropriedade e decadência e, assim, retornar para si mesmo em sentido próprio.

Assim, ao dizer que a “substância do homem é existência”, Heidegger não entende simplesmente “substância” como uma coisa corpórea, acrescida de alma e espírito. Na verdade, a ideia de existência revela um modo que, no fundo, não é coisa nem é ao modo de coisa. E o que é então? *Modo de ser*, isto é, *possibilidade de ser*, nada substancial, portanto, no sentido tradicional do termo. Com efeito, mesmo que o homem se compreenda sob “outros modos possíveis”, ele sempre já se compreende a partir *desse modo fundamental*, que é condição de toda e qualquer possibilidade de ser.

A palavra existência constitui-se, então, como ela mesma diz, dinâmica de estruturação de sentido. De fato, nossa palavra “existir” provém de *existere*. O “ex” expressa o movimento de dentro para fora, ou melhor, necessidade vital de *ter de realizar*, isso ou aquilo, dessa ou daquela forma, para poder ser sob um modo possível de ser. *Isso dá-se* na medida em que o ser-aí, sempre de novo, incessante e incontornavelmente, se descobre num determinado projeto de sentido, numa determinada ocupação, num determinado envio histórico; o “sistere” expressa, por sua vez, a dinâmica de contínua in-sistência e persistência na estruturação de sentido.

Se compreendermos a analítica existencial desde o prisma da ideia de existência, é possível dizer que os existenciais são “espectros” pelos quais é possível apreender cada vez e sempre de novo *todo o ser do ser-aí*. Daí, o que está em jogo, em cada um dos existenciais, é todo o ser do ser-aí, isto é, os existenciais têm o modo de ser “da estrutura” do ser-aí. É por isso que a analítica do ser-aí pretende ser *a mais originária e a mais própria*. Também por isso que Heidegger enfatiza constantemente, em todos os passos ao longo da analítica existencial, que não se deve fragmentar o que, de antemão, *não é fragmentado*, pois, ao olhá-lo fragmentadamente, já não seria possível reconstruir ou recompor a totalidade ontológico-existencial desse ente em seu ser mais próprio e isso, justamente porque esta totalidade do ser-aí (existencialidade) não é uma composição ao modo de partes (Heidegger, 2006, p. 99s). Assim, a tese segundo a qual o ser-aí é o ente que, *faticamente*, existe, quer dizer: o ser-aí é o único ente que, existindo, *já está em jogo seu próprio ser* (Heidegger, 1995).

SER-NO-MUNDO: A CONSTITUIÇÃO EXISTENCIAL FUNDAMENTAL DO SER-AÍ

A constituição fundamental do ser-aí é denominada por Heidegger ser-no-mundo. Ela diz respeito à unidade originária de pertença “ser–homem” e “homem–mundo”. Ele mesmo o diz nestes termos: “A expressão composta ‘ser-no-mundo’, já na sua cunhagem, mostra que pretende referir-se a um fenômeno de *unidade*. Deve-se considerar este

primeiro achado em seu todo. A impossibilidade de dissolvê-la em elementos, que podem ser posteriormente compostos, não exclui a multiplicidade de momentos estruturais que compõem esta constituição” (Heidegger, 2006, p. 98-99).

Já vimos que a cada um dos momentos constitutivos do ser-aí, Heidegger denomina existenciais. Existenciais são os elementos, os índices de constituição do modo de ser do ente chamado ser-aí, cuja constituição fundamental é ser-no-mundo. Deve-se explicitar, então, os modos pelos quais o ser-aí é o *ente* que existe como ser-no-mundo. Em *Ser e tempo* podemos ler:

O ser-aí é um sendo, que em seu ser relaciona-se com esse ser numa compreensão. Com isso, indica-se o conceito formal de existência. O ser-aí existe. O ser-aí é ademais um sendo, que sempre eu mesmo sou. Ser sempre minha pertence à existência do ser-aí como condição de possibilidade de propriedade e impropriedade. O ser-aí existe sempre num desses modos, mesmo quando existe numa indiferença modal para com esses modos. (Heidegger, 2006, p. 98).

Heidegger faz uma menção explícita aqui às discussões preliminares feitas no § 9: 1) a “essência” do ser-aí consiste em *ter de ser* (*Zusein*) e 2) o ser, que está em jogo neste ente, é *sempre minha* (*Jemeinigkeit*). A dupla caracterização resulta na ideia de que o ser-aí é o ente *que existe*. O ser-aí “é” o ente que, a cada vez e sempre de novo, precisa in-sistir e per-sistir desde que se descobre jogado para ser quem é e como é. Em outras palavras: o ser-aí “é” o ente cuja constituição ontológica pertence e corresponde a esta abertura primordial que é ser-no-mundo. Por isso Heidegger afirma no § 12 de *Ser e tempo*: “Estas determinações do ser do ser-aí, todavia, devem agora ser vistas e compreendidas *a priori*, com base na constituição ontológica que designamos de *ser-no-mundo*. O ponto de partida adequado para a analítica do ser-aí consiste em se interpretar esta constituição” (Heidegger, 2006, p. 98).

Segundo sua expressão composta, ser-no-mundo refere-se a um *fenômeno de unidade* e, por conseguinte, exige um rigoroso exame de visualização que envolve cada um dos momentos constitutivos: 1) o *em-um-mundo*, que indaga a respeito da estrutura ontológica “mundo”; 2) o *ente* que sempre é segundo o modo de ser-no-mundo, isto é, “quem” é e está, na cotidianidade mediana, “no mundo”; e 3) o *ser-em* como tal (Heidegger, 2006, p. 60-77). A partir da necessidade de apreender este fenômeno em sua unidade estrutural, Heidegger preocupa-se, de um lado, em determinar “a ideia de mundanidade em geral” e, de outro, em desenvolver cada momento ontologicamente constitutivo de ser-no-mundo.

Em textos e contextos diversos, Heidegger pensa a relação “homem–mundo”. Em *Ser e tempo* esta relação é pensada a partir da constituição fundamental “ser-no-mundo”. É através dela que ele procura compreender e expor o modo de ser da relação “homem–mundo”. “Mundo”, existencialmente falando, é “um” momento constitutivo do modo de ser do ser-aí. Como ver e entender, então, a constituição fundamental “ser-no-mundo” como “mundo”? Primeiramente, é preciso tornar visível o ser-no-mundo no tocante ao momento estrutural “mundo”. A palavra “estrutura” diz aqui: o que integra e, nesse sentido, cada momento é co-estruturado, co-integrado. Isso fica ainda mais visível na expressão “mundanidade do mundo em geral” (*Weltlichkeit der Welt überhaupt*). Porém, o que quer dizer “em geral”? Heidegger emprega esta palavra numa outra expressão importante: “sentido do ser em geral” (*Sinn des Seins überhaupt*). “Em geral” quer dizer “überhaupt”. De fato, para Heidegger, o adjetivo “überhaupt” possui um *sentido ontológico* como *totalidade* e, assim, significa *um modo fundamental* que se faz presente em absolutamente todas as situações do ser-aí, embora nem sempre explícito e elaborado sob o ponto de vista ontológico. Vejamos isso, então, através do momento constitutivo “mundo”.

Com efeito, é necessário distinguir diversos sentidos da palavra “mundo”. Heidegger mostra que, para o propósito da analítica existencial, a palavra mundo é polissêmica, daí a necessidade de se esclarecer tal polissemia. Este esclarecimento pode dar alguma indicação para diversos significados possíveis:

1. Mundo é usado como um conceito ôntico, significando, assim, a totalidade dos entes que se podem simplesmente dar dentro do mundo; 2. Mundo funciona como termo ontológico e significa o ser dos entes mencionados no item 1. ‘Mundo’ pode denominar o âmbito que sempre abarca uma multiplicidade de entes, como ocorre, por exemplo, na expressão ‘mundo’ usada pelos matemáticos, que designa o âmbito dos objetos possíveis da matemática; 3. Mundo pode ser novamente entendido em sentido ôntico. Nesse caso, é o contexto ‘em que’ um ser-aí fático ‘vive’ como ser-aí, e não o ente que o ser-aí em sua essência não é, mas que pode vir ao seu encontro dentro do mundo. Mundo possui aqui um significado pré-ontologicamente existenciário. Deste sentido, resultam diversas possibilidades: mundo ora indica o mundo ‘público’ do nós, ora o mundo circundante mais próximo (doméstico) e ‘próprio’; 4. Mundo designa, por fim, o conceito existencial-ontológico da *mundanidade*. A própria mundanidade pode modificar-se e transformar-se, cada vez, no conjunto de estruturas de ‘mundos’ particulares, embora inclua em si o *a priori* da mundanidade em geral. Terminologicamente, tomamos a expressão mundo para designar o sentido fixado no item 3. Quando, por vezes, for usada no sentido mencionado no item 2, marcaremos este sentido, colocando a palavra entre aspas, ‘mundo’. (Heidegger, 2006, p. 112).

Nessa quádrupla significação da palavra “mundo”, devemos dar atenção especial à última. Trata-se de um conceito *a priori* e, portanto, é um “conceito existencial-ontológico”. O significado desta quarta acepção de mundo fundamenta as anteriores e não o contrário. A partir disso, “mundanidade” passa a ser vista como um conceito ontológico e significa estrutura ou momento constitutivo da expressão ser-no-mundo, sendo uma determinação existencial do próprio ser-aí. A mundanidade é, então, um existencial. “Mundo” possui o caráter do próprio ser-aí. Evidencia-se aqui que a descrição do fenômeno do mundo ainda não é suficientemente clara, requerendo maiores esclarecimentos. A partir disso, fazem-se necessárias duas tarefas: 1) esclarecer o conceito existencial-ontológico de “mundo” e 2) esclarecer como é possível o ser-aí relacionar-se com outros seres-aí e, também, com os entes intramundanos.

Sob o ponto de vista terminológico, uma das primeiras distinções a fazer é que *mundo ou mundano* diz respeito ao modo de ser do ser-aí. Em contrapartida, o modo de ser do ente simplesmente dado “no” mundo, quer dizer, pertencente ao mundo, é intramundano. Isso ficará mais claro, porém, à medida que se fizer um levantamento de como, ao longo da tradição, se consolidou o conceito “mundo” e o que ele significa ontologicamente falando. Na medida em que seja possível mostrar isso, a partir das duas tarefas a que nos propusemos, deve ficar claro por que, na falta de uma análise ontológica do ser-aí como ser-no-mundo, sempre se “passou por cima” do fenômeno da mundanidade, enfatiza Heidegger.

O que significa, portanto, “mundo”? “Mundo”, enquanto constituição ontológica do ser-aí, não implica elencar tudo o que se dá no mundo como casas, árvores, homens, montes, estrelas, etc. Este seria ainda um conceito ôntico, que compreende “mundo” como a soma ou reunião dos entes. Revela-se aqui, segundo Heidegger, que o conceito ontológico *mundo* não pode ser retirado da “natureza” como, por exemplo, no sentido moderno das ciências físicas. Ao contrário, é necessário partir do ser-no-mundo cotidiano e da interpretação do ente que vem ao encontro no mundo circundante. É fundamental, por isso, perceber que “mundo” refere-se *ao contexto* “em que” o ser-aí fático “vive” (*ex-siste*) e, conseqüentemente, não ao modo do ente que ele, em sua essência, *não é*.

Por isso mesmo, não por acaso, Heidegger fala inicialmente de ser-no-mundo como ser-em (Heidegger, 2006, p. 98-106). Esta preocupação relaciona-se ao fato de que há uma tendência natural de entender o “em” em sentido físico-espacial. Heidegger recorre a uma forma antiga da língua alemã (*innan-*), registrada por Jakob Grimm em seu *Dicionário alemão (Deutsches Wörterbuch)*. Evidencia, assim, que o “em” do ser-em deve ser compreendido de modo adequado:

O ser-em não pode indicar que uma coisa simplesmente dada está, especialmente, ‘dentro de outra’ porque, em sua origem, o ‘em’ não significa de forma alguma uma

relação espacial desta espécie; ‘em’ deriva de *innan-*, morar, habitar, deter-se; ‘an’ significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui o significado de colo, no sentido de *habito* e *dilligo*. O ente, ao qual pertence o ser-em, nesse sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou. A expressão ‘sou’ se conecta a ‘junto’, ‘eu sou’ diz, por sua vez: eu moro, me detenho junto a... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar. O ser, entendido como infinito de ‘eu sou’, isto é, como existencial, significa morar junto, ser familiar com... *O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser do ser-ai que possui a constituição essencial de ser-no-mundo.* (Heidegger, 2006, p. 100).

Esta importante passagem de *Ser e tempo* demonstra que mundo não significa primeiramente algo como “espaço em que” se encontram ou se descobrem os entes. Por exemplo, quando dizemos: “a mesa está *no* quarto” ou “o quarto *dentro* da casa”, estes “no” e “dentro” *já sempre* são acessíveis, se abrem *previamente* numa *ocupação guiada por uma circunvisão*. Para Heidegger, a circunvisão nunca é cega para si mesma.

Circunvisão (*Umsicht*) quer dizer *visão de conjunto*. Ela apreende e compreende o todo instrumental num conjunto de entes. Por exemplo, ao olhar ou ao pegar a caneta na mão, já conto, de um modo ou de outro, com papel e tinta. De fato, no ato de escrever, abre-se *conjuntura*, mundo de *sentido*. Este exemplo da caneta é bastante corriqueiro e, no entanto, revela-se aqui, isto é, na visão da ocupação cotidiana, que os entes nunca vêm ao nosso encontro como isolados “em si” e “para si” mesmos. Quando “dizemos” caneta ou quando “pegamos” a caneta, por exemplo, *sempre já* “há” ou “dá-se” mundo. Mesmo que não seja o “mundo” da escrita, isso não desfaz o caráter mundano da caneta. Isso é possível porque *o ser-ai existe, ele é e está aberto como mundo*.

“Mundo” quer dizer, então, abertura de sentido. Melhor, abertura de estruturação de sentido. Dar uma estruturação de sentido é o modo mais próprio do ser-ai sempre já e a cada vez descobrir-se numa determinada perspectiva, sendo já lançado e jogado no mundo com os entes que ele mesmo não é e nem pode ser. Para apreender e compreender os entes, o ser-ai sempre já *conta com esta* estrutura ontológica prévia: mundo. Ainda assim, e principalmente por isso, devemos perguntar o que significa então “ontológico”?

No livro *Interpretação fenomenológica da Crítica da razão pura de Kant*, que é uma reunião de preleções oferecidas nos anos 1923 a 1944, Heidegger tematiza a estrutura ser-no-mundo enquanto constituição fundamental do ser-ai nestes termos:

O ser-ai humano é um ente que possui um mundo; dito de outro modo: o modo de ser do ser-ai, a existência, é determinada essencialmente através do *ser-no-mundo*.

Mundo quer dizer a respectiva totalidade com a qual nós sempre nos relacionamos. Também a relação pessoal de uma existência para com outra não é uma relação cognitiva livremente suspensa entre eu-mesmo e tu-mesmo enquanto almas igualmente isoladas, mas cada si-mesmo é, enquanto fático, num mundo, e o ser do si-mesmo é essencialmente determinado através do que lhe permite relacionar-se com este mundo. Por outro lado, uma coisa natural e material, uma pedra, ou um objeto de uso como uma cadeira não possui mundo, seu modo de ser é destituído de relação com um mundo. Um tal ente é simplesmente dado. O ser simplesmente dado pertence decerto aos entes com os quais nós podemos nos comportar. (Heidegger, 1977, p. 19).

Para entender o que vem expresso nessa passagem a respeito do conceito “mundo”, enquanto momento da estrutura ser-no-mundo, é preciso ter presente o significado das palavras *Verhalten* e *sich verhalten*, uma vez que, através delas, o filósofo também conceitua o sentido existencial “mundo”. Heidegger diz: “Mundo quer dizer a respectiva totalidade com a qual nós sempre nos relacionamos (*verhalten*)”. É possível tirar algumas consequências dessa frase: 1) mundo é o que sempre já há, é por antecipação; 2) mundo é sempre já totalidade de sentido; 3) mundo é esta totalidade primeira com a qual nos relacionamos e comportamos; 4) não houvesse mundo, quer dizer, abertura como possibilidade de ser, nós homens não seríamos, a rigor, não existiríamos; 5) relacionar-se e comportar-se (*sich verhalten*) é o modo fundamental de dizer este já-descobrir-se-jogado-no-mundo; 6) o ser-já-jogado-no-mundo constitui o ser-homem; 7) não há homem onde não há mundo ou, onde mundo “não se dá”, isto é, onde mundo se retrai ou se retraiu, ali também “não se dá” e se retrai o ser-homem. Este já-descobrir-se-jogado-no-mundo é, de um modo ou de outro, atenção e tensão de lida, ação, ocupação. Mundo implica sempre e necessariamente *inter-esse*, ou melhor, já ser-em, já ser-implicado. É nesse sentido que as palavras *Verhalten* e *sich verhalten* também expressam a “essência” do ser-aí, vale dizer, a existencialidade. *Elas dizem respeito ao modo fundamental de relacionamento e comportamento no qual “eu” sempre já estou e sou, quer dizer, ex-sisto.*

Referências

- Gadamer, Hans-Georg (1998). *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 2. ed. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, Martin (1973). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1977). *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1979). *Sendas perdidas*. Buenos Aires: Losada.

Heidegger, Martin (1995). *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (2006). *Ser e tempo*. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes.

Ortega y Gasset, José (1961). *Que é filosofia?* Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano.

Nota sobre o autor

Renato Kirchner: Doutor e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor e pesquisador do Programa de Mestrado em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). E-mail: renatokirchner@puc-campinas.edu.br.

Recebido em: 25/10/2016.
Aprovado em: 02/12/2016.