

4 Um salto por cima de si mesmo

É imprescindível, a partir de agora, deixar claro que, para Heidegger, a leitura do mundo como algo simplesmente dado, como natureza, objeto, não é um simples desvio da ontologia tradicional. Ele diz, no § 21 de *Ser e tempo*: “Já indicamos (§ 14) que saltar por cima do mundo e daquele ente que imediatamente vem ao encontro não é um acaso nem um lapso que pudesse ser posteriormente reparado, mas que isso se funda num modo de ser essencial [*wesenhaften*] do próprio *Dasein*”⁸². O saltar por cima do mundo não deve conotar como um equívoco teórico que poderia ser simplesmente reparado com outra teoria ontológica sobre as coisas. Ele se funda num modo de ser *essencial do Dasein*.

Vimos que esse salto desconsidera o modo cotidiano do *Dasein* lidar com os entes, interpretando-os como natureza e não instrumento. Pois, podemos dizer que ao tomar as coisas como simplesmente dadas salta-se por cima da própria cotidianidade do *Dasein*. Por isso, Heidegger pretende investigá-lo “tal como ele é *antes de tudo* e na *maioria das vezes* [*zunächst und zumeist*], em sua *cotidianidade* [*Alltäglichkeit*] mediana”⁸³. Buscaremos esclarecer um pouco mais esse modo de ser cotidiano para mostrar que a postura observadora do ente que orientou a ontologia tradicional funda-se também na cotidianidade do *Dasein*. Pode-se afirmar que a tradição da filosofia salta por cima do fenômeno da mundanidade por conta do *Dasein* ser, em sua essência, cotidiano. “Porque a cotidianidade mediana perfaz o que, em primeiro lugar, constitui o ôntico deste ente, sempre se *saltou por cima* [*übersprungen*] dela e sempre se o fará nas explicações do *Dasein*”⁸⁴. É por fundar-se na cotidianidade que a tradição, ao investigar o mundo, saltou por cima da relação mais comum com este, perdendo de vista, assim, a mundanidade do mundo ao privilegiar uma postura cognitiva frente às coisas, como pudemos ver no capítulo precedente.

Com base no que Heidegger caracteriza no § 40 de *Ser e tempo* como fuga de si mesmo do *Dasein*, mostraremos que o salto por cima do fenômeno do mundo é também uma fuga, que a ontologia tradicional salta por cima de seu próprio fundamento ao desconsiderar o modo cotidiano do *Dasein* se relacionar com os

⁸² *Ser e tempo*, p.153; G. A., 02, p. 134, [100].

⁸³ *Ser e tempo*, p. 54; G. A., 02, p. 23, [16].

⁸⁴ *Ser e tempo*, p. 87; G. A., 02, p. 59, [43].

entes. Para Heidegger, o *Dasein* só pode relacionar-se cotidianamente com as coisas numa fuga de si: “Chamamos ‘fuga’ de si mesmo o decair do *Dasein* no impessoal e no ‘mundo’ das ocupações”⁸⁵. O modo de ser essencial do “ente que nós mesmos somos”, como veremos, é essa incontornável relação com o mundo, com o ente, que também envolve uma relação com os outros (o *impessoal*). É justamente nesse e a partir desse modo de ser essencial, cotidiano, que o salto por cima do fenômeno do mundo ocorre enquanto uma fuga de si mesmo em direção ao ente intramundano, interpretando o fundamento das coisas a partir do modo de ser simplesmente dado. Veremos que, segundo Heidegger, a tradição da filosofia entendeu o mundo como se ele fosse uma coisa com a qual o *Dasein* por vezes se relaciona, passível de ser percebido, justamente por não se dar conta de que esse entendimento já está baseado ou fundado numa incontornável relação com o mundo, num modo de ser essencial do *Dasein*. Assim como o sujeito foi visto enquanto um eu isolado do mundo, dos outros sujeitos, por não se dar conta que a relação com os outros é também essencial no “ente que nós mesmos somos”. A fuga de si mesmo do *Dasein*, como mencionamos, caracteriza-se pela essencial relação deste ente com as coisas e com os outros. Por isso e a partir disso, a ontologia tradicional sempre saltou por cima da constituição fundamental do *Dasein* enquanto ser-no-mundo.

4.1. Ser-com os outros

No primeiro capítulo foi abordado um dos momentos estruturais do ser-no-mundo, denominado por Heidegger de “em-um-mundo”. Segundo ele, nesse momento, há uma imediata relação entre nós e o manual, o instrumento sempre à mão, que aparece, desde já, envolvido por uma gama de relações e direcionamentos, os quais, de maneira alguma, nos são indiferentes: em *Ser e tempo*, o ente no mundo não pode significar uma coisa isolada das outras e de nós.

⁸⁵ *Ser e tempo*, p. 252, [185].

No segundo momento estrutural, que agora nos interessa, Heidegger analisa aquilo que chama de o *impessoal* através da pontual pergunta: “... *quem é o Dasein na cotidianidade?*”⁸⁶.

O primeiro passo dado com o intuito de clarear esse “quem” é uma desobstrução. Pois normalmente responde-se à pergunta “quem é o *Dasein* na cotidianidade?” da seguinte maneira: o sujeito, eu mesmo. O próprio Heidegger faz menção à sua definição de *Dasein* como “o ente que eu mesmo sempre sou” para dizer que esta possui uma indicação ôntica que pode desembocar numa concepção do sujeito como um eu mesmo isolado⁸⁷. Fazendo um paralelo com a análise do outro momento estrutural, com o *Dasein* sendo junto ao mundo, às coisas, Heidegger indica o caminho para se responder quem é o *Dasein* em sua cotidianidade mediana:

Da mesma forma que a evidência ôntica do ser-em-si dos entes intramundanos desencaminha para uma convicção de uma evidência ontológica do sentido deste ser, saltando por cima do fenômeno do mundo, assim também a evidência ôntica de que o *Dasein* é sempre meu desvia a problemática ontológica que lhe pertence⁸⁸.

Ao tentarmos responder à pergunta já mencionada com a noção de sujeito como o que imutavelmente existe por debaixo de toda mutabilidade das transformações sensíveis, ou como o ente do qual partem as diversas ações cotidianas, nos desviamos do nervo da questão, da mesma maneira que o fazemos quando procuramos definir o ser das coisas, do mundo, a partir de um isolamento do ente intramundano nele mesmo.

Se perguntássemos para alguém “quem é você, no dia a dia?”, a pessoa teria inúmeras possibilidades de resposta, todas elas com o intuito de se diferenciar dos outros. De certa forma, ela estaria tentando esclarecer aquilo que ela mesma é. No capítulo de *Ser e tempo* cujo tema é o impessoal, Heidegger deixa claro que nós somos, cotidianamente, indistintos dos outros. Ou, de outra forma, o impessoal se caracteriza por uma impossibilidade de se estabelecer o “eu mesmo” como um ponto isolado que mediatamente se relaciona com outros pontos isolados, como ilhas ligadas por pontes. Os outros são, para Heidegger, *mit-Dasein*, *co-Dasein*, ou seja, participam, impreterivelmente e desde sempre, de nossa existência.

⁸⁶ *Ser e tempo*, p. 169, [114].

⁸⁷ Cf. *Ser e tempo*, p. 170, [114].

⁸⁸ *Ser e tempo*, p. 172, [116].

Na tentativa de definir a si mesmo, o *Dasein* se esquece que habitualmente se encontra ocupado com as coisas em seu entorno⁸⁹. Por mais diferentes que sejam os objetivos de cada um, é incontornável o fato de que todos têm objetivos, e, para tanto, usam essas ou aquelas coisas, ou deixam de fazer isso ou aquilo: todos nós somos e estamos, cotidianamente, ocupados com alguma coisa. Em todas essas ocupações – e talvez seja isso que Heidegger pretende deixar claro com o impessoal –, lidamos com os outros, mesmo que pareçam ausentes. E, sobretudo, não lidamos com eles da mesma maneira que lidamos, por exemplo, com um objeto, pois sabemos, sem o auxílio de uma teoria, que nós somos como os outros. Assim, não está dito, em *Ser e tempo*, que nós nos ocupamos com as outras pessoas. Com elas, diz Heidegger, nós nos preocupamos⁹⁰; o que não quer dizer simplesmente que eu me preocupo com o outro como uma mãe se preocupa com seu filho. A preocupação está fundada, em *Ser e tempo*, na nossa compreensão de ser: “Na compreensão de ser do *Dasein* já subsiste uma compreensão dos outros. Como todo compreender, esse compreender não é um conhecer nascido de uma tomada de conhecimento”⁹¹. Como mais uma face da estrutura fundamental ser-no-mundo, Heidegger diz que o *Dasein* é ser-com, ser-com-os-outros:

O enunciado fenomenológico: *Dasein* é, essencialmente [*wesenhaft*], ser-com [*Mitsein*] possui um sentido ontológico-existencial. Ele não quer constatar onticamente que eu, de fato, não estou sozinho como algo simplesmente dado ou que ocorrem outros de minha espécie [...]. O ser-com determina existencialmente o *Dasein*, mesmo quando um outro não é, de fato, percebido. Somente *num* ser-com e *para* um ser-com é que o outro pode *faltar*. O estar-só é um modo deficiente de ser-com, e sua possibilidade é a prova disso.⁹²

Como já foi indicado, o estar junto aos outros é uma característica imprescindível à nossa existência, a relação com eles não se inaugura num encontro ao modo que dois entes simplesmente dados se encontram. De modo mais preciso, dois entes intramundanos nunca podem se encontrar, pois, para Heidegger, aproximar-se ou distanciar-se, inaugurar ou quebrar relações com os

⁸⁹ Cf. *Ser e tempo*, p. 175, [119].

⁹⁰ Os termos utilizados por Heidegger são *Besorge* (ocupação) e *Fürsorge* (preocupação), ambos fundados na cura [*Sorge*].

⁹¹ *Ser e tempo*, p. 180, [123].

⁹² *Ser e tempo*, p. 176; G. A., 02, p. 161 [120].

outros só são possíveis no “ente que nós mesmos somos”, que compreende o ser, que é junto ao mundo e com os outros.

Mesmo que se trate de outro momento estrutural do ser-no-mundo, Heidegger se esforça para mostrar a necessária imbricação entre os momentos estruturais, a relação com o ente intramundano – o ser-em-um-mundo – e a relação com os outros, – ser-com os outros –, sem, claro, deixar de justificar sua separada abordagem. Segundo Heidegger, ao manusear um martelo para pregar um quadro na parede, por exemplo, estamos contando com aqueles que irão observar a pintura. Ao usarmos uma caneta estamos escrevendo para alguém ler o escrito; nunca prescindimos dos outros em nossas ocupações diárias. E o que também é digno de nota, já que justifica a separação dos dois momentos estruturais: os outros compõem nosso mundo de um jeito diferente das coisas, sejam elas instrumentos ou coisas simplesmente dadas: eles, diz Heidegger, “... se mostram em seu ser-no-mundo, empenhados nas ocupações do mundo circundante, a partir do que, no mundo, está à mão”⁹³. Isto quer dizer: as pessoas compõem nosso mundo trabalhando com isso ou aquilo, observando quadros na parede, escrevendo ou lendo textos, sofrendo ou alegrando-se com um fato qualquer, enfim, sendo no mundo. Ser-com os outros é, em *Ser e tempo*, ser impessoalmente, não se distinguir enquanto pessoa, enquanto sujeito, visto que normalmente procedemos na lida com as coisas do mesmo modo que os outros lidam com elas.

Ao lermos as considerações de Heidegger sobre o *impessoal*, que caracteriza o nosso “si mesmo” cotidiano, é recorrente vislumbrarmos nelas certo tom pejorativo, por mais que o autor procure nos mostrar o contrário⁹⁴. Regulado pela medianidade, ou seja, por uma igualação que mistura todos em um sujeito indeterminado, o impessoal tem em seu centro a planificação: “Tudo o que é originário, se vê, da noite para o dia, nivelado como algo de há muito conhecido. O que se conquista com muita luta torna-se banal. Todo segredo perde sua força”⁹⁵. E continua Heidegger, um pouco mais à frente: “O impessoal *tira o*

⁹³ *Ser e tempo*, p. 180, [123].

⁹⁴ “Tenho em vista o modo estranho aos nossos olhos e de alguma forma difícil de acreditar com o qual Heidegger sempre costumava concluir a sua descrição extremamente ácida da decadência, do impessoal, do falatório, da ‘fixação pela proximidade’ e de todas as outras coisas que tinham lugar no tom de um sermão capuchinho, com o adendo: ‘Tudo isso sem uma significação depreciativa’” (GADAMER, H. G. *Hermenêutica em retrospectiva* (vol. 1), p. 20)

⁹⁵ *Ser e tempo*, p. 184, [127].

encargo de cada *Dasein* em sua cotidianidade. E não apenas isso; com esse desencargo, o impessoal vem ao encontro do *Dasein* na tendência de superficialidade e facilitação⁹⁶. É tentador, diante de caracterizações como essas, pensar o impessoal como algo que deva ser evitado, ou, ao menos, superado, o que diz praticamente o mesmo. Palavras como nivelção, banalização, superficialidade e mesmo facilitação não são bem cotadas em nossa época, ainda mais no meio filosófico. De qualquer forma, o mais importante para nós é ter claro que, segundo Heidegger, não está em jogo uma busca por evidenciar condutas reprováveis, como se estivesse nos ensinando a não nos conduzir impessoalmente. Para ele, “na verdade, o impessoal, assim como o *Dasein*, não é algo simplesmente dado. Quanto mais visivelmente gesticula o impessoal, mais difícil é percebê-lo e apreendê-lo e menos se torna um nada⁹⁷. Dissemos que ao pregar um quadro na parede contamos com o outro que vai observá-lo, e que o posicionaremos de acordo com este observador. Não penduramos o quadro para essa ou aquela pessoa, mas para alguém, que, segundo Heidegger, é ninguém em particular, e todos de modo geral. Neste sentido, o “si mesmo” cotidiano é um “impessoalmente si-mesmo”. Por isso, no início desse tópico, salientei que a investigação sobre o impessoal visa, em *Ser e tempo*, a responder a pergunta “quem é o *Dasein* em sua cotidianidade?”. Nesse empreendimento, Heidegger pretende não desconsiderar o modo de ser cotidiano do *Dasein*, não saltar por cima deste, deixando de interpretar o sujeito como um ponto isolado que por vezes se relaciona com entes que possuem seu modo de ser, os outros, ou com entes não dotados de seu modo de ser, as coisas. Caracterizando a fuga de si mesmo do *Dasein* como esse modo de ser essencial do “ente que nós mesmos somos”, o autor de *Ser e tempo* pretende desfazer essa noção de sujeito e mundo como dois entes relacionáveis. Ele diz que o *Dasein* cotidianamente foge de si, e essa fuga se caracteriza, como foi brevemente indicado, pelo decair no impessoal e no mundo das ocupações.

Agora, de modo mais urgente, se apresenta como meta a elucidação dessa fuga, pois de saída já sabemos que não se trata de uma fuga do sujeito isolado em direção aos outros e às coisas, já que é justamente dessa noção de “eu” que

⁹⁶ *Ser e tempo*, p. 185, [128].

⁹⁷ *Ser e tempo*, p. 186, [128].

Heidegger quer se desvencilhar. De que maneira, em *Ser e tempo*, a lida com o ente intramundano e a relação com os outros é uma fuga de si?

4.2. Fugindo de quê?

Fuga remete a medo, costuma-se fugir porque se teme alguma coisa, alguém, algum lugar. Talvez uma boa maneira de explicar o sentido da fuga de si seja mostrar por que o fenômeno do medo tem um destaque em *Ser e tempo*.

Ao discorrer sobre aquilo que nomeia de *disposição*, no § 29, Heidegger primeiramente diz: “O que indicamos *ontologicamente* com o termo disposição é, *onticamente*, o mais conhecido e o mais cotidiano, a saber, o humor, o estar afinado num humor”⁹⁸. Poderia-se esperar, numa investigação ontológica sobre o humor, uma análise detida de cada um daqueles que compõem nossa existência no mundo, como faz Descartes em sua obra *As paixões da alma*. Não é o que consta na busca de Heidegger. Pois, uma empreitada que procurasse investigar todos ou vários humores, mesmo que se diga fenomenológica, estaria, desde o princípio, orientada por aquilo que a tradição já definiu: o que é e como é um humor, uma paixão, um afeto, e quais são eles. Mesmo assim, o medo, enquanto uma disposição, um humor, é destacado e investigado.

Logo antes de iniciar a análise do “Medo como um modo de disposição”, no § 30, Heidegger já nos indica o motivo mais forte dessa “específica” investigação: “O fenômeno da disposição, no modo determinado do medo, será demonstrado agora de modo ainda mais concreto numa relação com uma disposição fundamental do *Dasein*, a angústia, que será interpretada posteriormente”⁹⁹. Através da investigação do medo, outra disposição deve, num contraponto, aparecer. Pois, segundo o próprio Heidegger, comumente se confunde um e outro¹⁰⁰. Distinguí-los é de fundamental importância para se ter de maneira um pouco mais clara o de que o *Dasein* foge na fuga de si mesmo.

Já indiquei que fuga remete a medo. Nessa remissão acontece justamente a confusão explicitada por Heidegger. Pelo menos no contexto de *Ser e tempo*, a

⁹⁸ *Ser e tempo*, p. 193, [134].

⁹⁹ *Ser e tempo*, p. 199, [140].

¹⁰⁰ *Ser e tempo*, p. 251, [185].

busca por se definir aquilo de que se foge na fuga de si do *Dasein* associando-a ao medo é descabida. Disse que costumamos fugir, em última instância, de alguma coisa ou alguém. Essa caracterização, contudo, envolve mais precisamente o fenômeno do medo: “O de que se teme, o ‘amedrontador’, é sempre um ente que vem ao encontro dentro do mundo e que possui o modo de ser do que está à mão, ou do ser simplesmente dado ou ainda do *mit-Dasein*”¹⁰¹. Segundo Heidegger, esse ente, por mais estranho que possa nos parecer, desde já pertence a uma rede de relações (uma totalidade conjuntural) que o torna conhecido, minimamente “familiar”; mesmo enquanto algo desconhecido ou pouco definido, sempre se teme algo. Extraterrestres, bruxas, bicho-papão, fantasmas, num momento de pânico, embora ainda não vistos de fato, são por isso, de alguma forma, estranhos, mas inevitavelmente conhecidos, familiares. E mais: para Heidegger, o ente amedrontador é este que se aproxima, que circunda, está por aí, por ali ou por aqui, em algum lugar. O mesmo não pode ser dito a respeito daquilo de que o *Dasein* foge na fuga de si mesmo, justamente porque aquilo de que se foge não é um ente intramundano, uma coisa ou alguém, não está por aí, ali, ou lá; segundo Heidegger, fugimos de nós mesmos: “... nessa fuga, o *Dasein* não se coloca diante de si mesmo”¹⁰². Ou, nos diversos modos de ocupar-se junto ao mundo, o *Dasein* se coloca diante, direciona-se para algum ente intramundano ou para os outros. Somente na angústia ele retorna para si mesmo.

Nietzsche, em seu texto *Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*, pergunta: “O que, em verdade, sabe dizer o homem de si mesmo? E, ainda que pudesse perceber inteiramente a si próprio, tal como é, como expor-se em uma vitrine iluminada?”¹⁰³. Aquilo de que se foge na fuga de si mesmo é, por tamanha proximidade, o mais estranho; recusa, mesmo diante de laboriosas tentativas, uma exposição numa “vitrine iluminada”. Sendo no mundo, ocupado com as coisas, o *Dasein* foge de si mesmo. Antes de significar um afastamento de um eu essencial isolado em direção às coisas até então isoladas do eu, a fuga de si é o desde já se encontrar a partir das coisas à mão e dos outros. A fuga, segundo Heidegger, é a nossa relação com as coisas estabelecidas que estão aqui e lá, ou com as pessoas que são, como nós, ocupadas com o mundo, com os

¹⁰¹ *Ser e tempo*, p. 200, [140].

¹⁰² *Ser e tempo*, p. 250, [184].

¹⁰³ NIETZSCHE, F. W. *O livro do filósofo*, p. 65

outros, que também fogem de si mesmos. Por isso, como já dissemos, a fuga de si do *Dasein* se constitui na lida com o ‘mundo’ das ocupações e no impessoal.

O fenômeno do medo é destacado em *Ser e tempo* justamente para evitar mal entendidos a respeito da disposição da angústia. Nela, a fuga de si aparece como tal, nela revela-se a constituição fundamental do *Dasein*, que é ser-no-mundo: “Para se compreender o que se quer dizer com fuga decadente de si mesmo, inerente ao *Dasein*, é preciso lembrar que a constituição fundamental do *Dasein* é ser-no-mundo. Aquilo com quê a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal”¹⁰⁴. Aquilo de que se foge nessa fuga não deve, mais uma vez, ser entendido como um sujeito isolado em si, mas como o próprio ser-no-mundo. Por isso, a angústia é, em *Ser e tempo*, a disposição privilegiada. Para Heidegger, nela o *Dasein* não se encontra a partir do ente intramundano, isto é, como algo simplesmente dado, mas enquanto aquele ente que existe fugindo de si mesmo.

No início desse capítulo, apresentei uma afirmação de Heidegger sobre a fuga de si que a caracteriza como o *decair* do *Dasien* no impessoal e no ‘mundo’ das ocupações. Um pouco mais acima também se falou em uma fuga *decadente* de si mesmo. Não abordamos aqui, contudo, diretamente, a decadência do *Dasein*, tratada no item B do quinto capítulo da primeira seção de *Ser e tempo*. Apesar de permear toda essa discussão, não vejo necessidade de abordar a decadência em toda sua envergadura, tal como na dita obra, pois o esclarecimento da fuga de si mesmo já nos preparou, de certa forma, para pensarmos o tema principal desse capítulo, o salto por cima. De qualquer forma, é oportuno trazer ao texto um trecho do § 41 que recompõe, junto da decadência, tudo aquilo que foi até aqui abordado:

Nesse ser junto a..., que constitui a decadência, anuncia-se, explicitamente ou não, compreendida ou não, uma fuga da estranheza que, na maior parte das vezes, permanece encoberta pela angústia latente, uma vez que o caráter público do impessoal reprime toda e qualquer não familiaridade.¹⁰⁵

Vimos que aquilo de quê se foge na fuga de si mesmo abriga uma estranheza. No entanto, por mais que pareçam estranhos, os entes que encontramos no mundo e dos quais, por ventura, fugimos são coisas envolvidas e relacionadas com outras,

¹⁰⁴ *Ser e tempo*, p. 252, [186].

¹⁰⁵ *Ser e tempo*, p. 259, [192].

e isso quer dizer, são, de alguma maneira, familiares. A fuga de si mesmo é uma fuga da estranheza. Como caracteriza o próprio Heidegger, “a fuga decadente para o sentir-se em casa do que é público foge de não sentir em casa...”¹⁰⁶. Logo, a decadência, abrigando o caráter público do impessoal, de ser ocupado com o mundo assim como os outros, possui como característica essencial a familiaridade, a cotidianidade.

Talvez o ponto mais decisivo na questão da decadência é, assim como no caso do impessoal, compreendê-la livre de preconceitos. Esta não deve, de modo algum, ser vista como uma característica negativa do *Dasein*, mesmo diante de todas as classificações da decadência feitas por Heidegger, como tentadora, tranquilizante, alienante, aprisionadora. Tudo isso são modos do *Dasein* se comportar cotidianamente, com as coisas e com os outros. O familiar para o qual o se foge é, nesse sentido, o cotidiano no qual sempre se está. Por isso Heidegger diz que a cotidianidade mediana não é um simples aspecto do *Dasein*: a decadência não é também um simples aspecto, nela “está igualmente em jogo o ser do *Dasein*, com o qual ele se comporta e relaciona no modo da cotidianidade mediana, mesmo que seja apenas fugindo ou se esquecendo dele”.

Cabe-nos agora esclarecer em que sentido Heidegger pensa o salto por cima do fenômeno do mundo arraigado nesse modo de ser essencial, nesse modo de ser cotidiano, decaído, que se desvia ou foge de si mesmo; cabe-nos pensar em que sentido a leitura do mundo como algo simplesmente dado, como natureza, é uma fuga da estranheza e manutenção da familiaridade: uma desconsideração e salto por cima da cotidianidade mediana do *Dasein*.

4.3 Saltando por cima de si mesmo

Na obra *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, ao abordar as “Estruturas fundamentais do *Dasein* a partir do horizonte da decadência”, Heidegger fala de um destino, e esclarece:

Usamos o termo ‘destino’ [*Verhängnis*], aqui, não como um fato, mas enquanto um sentido, como em nosso uso de ‘encontro’ [*Begegnis*] e ‘conhecimento’ [*Erkenntnis*],

¹⁰⁶ *Ser e tempo*, p. 256, [189].

de tal modo que destino não se refere a um estado particular mas a uma estrutura, uma estrutura *existencial*. Esse destino nada mais é que a *fuga do Dasein de si mesmo*, uma fuga de si em direção ao mundo descoberto por ele¹⁰⁷.

O destino do *Dasein* é a relação com os outros e as coisas: enquanto uma estrutura existencial, a fuga de si mesmo é o modo de ser do “ente que nós mesmos somos”. Quero, agora, chamar atenção para o que foi indicado no início desse capítulo: de acordo com Heidegger, o salto por cima do fenômeno do mundo dado pela ontologia tradicional se funda nesse próprio modo de ser. O salto é ele mesmo uma fuga.

Como vimos no segundo capítulo, a percepção da natureza enquanto definição de mundo não leva em conta o fenômeno em sua aparição cotidiana, imediata, básica. Quando Kant afirma que o ser não é um predicado real está definindo a existência das coisas (da natureza) como uma possibilidade de percepção, visto que a proposição “O carro é” não nos diz nada sobre este, apenas que, por relacionar-se com o ser, pode-se perceber esse objeto e, por conseguinte, conhecê-lo. Essa noção salta por cima do fenômeno da mundanidade ao considerar o ente como algo simplesmente dado; ignora a proveniência da compreensão de mundo presente na mais simples lida com um artefato qualquer, que de modo algum é regida por um olhar cognitivo. Heidegger explica que não só em nossa lida cotidiana com as coisas o fenômeno do mundo permanece esquecido, mas também quando nos dispomos a pensar o mundo “filosoficamente”. Quando manuseamos um instrumento ou conversamos sobre um assunto corriqueiro com alguém, atentamos completamente para o objetivo de cada uma das ocupações, amparados por maneiras de proceder e falar já bastante estabelecidas: nos ocupamos com as coisas a partir de uma familiaridade, a partir da decadência junto ao ‘mundo’ das ocupações e do impessoal. Da mesma maneira, a filosofia se estrutura, compreendendo o ser dos entes, inclusive do ente homem, a partir das coisas, com as quais constantemente nos ocupamos.

Mesmo onde não se trata de uma experiência ôntica [*ontische Erfahrung*] e sim de uma compreensão ontológica [*ontologisches Verständnis*], a interpretação do ser orienta-se, de início, pelo ser dos entes intramundanos. Com isso, salta-se por cima

¹⁰⁷ HEIDEGGER, M. *History of the concept of time: prolegomena*, p. 282, [389-391].

[*übersprungen*] do ser que, imediatamente, está à mão, concebendo-se primordialmente o ente como um conjunto de coisas simplesmente dadas (*res*).¹⁰⁸

A ontologia tradicional orientou sua concepção de ser (do ente, do mundo, do homem) a partir do ente intramundano saltando por cima de nossa lida cotidiana com ele, definindo o mundo como a totalidade das coisas dadas, passíveis de serem percebidas e, sobretudo, conhecidas. E Heidegger quer indicar que a tradição assim procedeu fundada num modo de ser essencial do ente que somos, ou, a partir da fuga de si mesmo do *Dasein*. Não se trata, por isso, de “... um acaso nem um lapso que pudesse ser posteriormente reparado”.

Somente depois de ter conquistado alguma noção dessa origem ou ponto de partida da investigação ontológica tradicional é que podemos “aceitar” uma ousada afirmação presente no texto *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, a respeito da filosofia moderna: “a revolução filosófica da modernidade, vista fundamentalmente em termos ontológicos, não foi, absolutamente, uma revolução”¹⁰⁹. Isso quer dizer, basicamente, que, em seu período moderno, a filosofia continuou saltando por cima do fenômeno da mundanidade, ou, saltando por cima do *Dasein* enquanto o ente que ele mesmo é.

De alguma forma, entendemos aquela recorrente crítica à modernidade: o estabelecimento do sujeito como um ponto de partida absoluto que, posteriormente, se relaciona com o mundo. Vimos no segundo capítulo dessa dissertação que, de acordo com Heidegger, Kant mantém a posição cartesiana do ego como o fundamento de possibilidade do mundo ou das coisas. Poderíamos, a partir disso, entender o salto por cima da mundanidade dado pela ontologia tradicional, no caso, moderna, como uma espécie de “secundarização” do mundo ao colocá-lo em segundo plano. Nesse sentido, faltaria mundo a essa interpretação, ela seria, por isso, desmundanizada. Mas o ponto principal indicado por Heidegger não é esse. Pois, se a desmundanização se funda numa fuga de si do *Dasein* e essa fuga é, fundamentalmente, uma relação com o mundo, com as coisas e com os outros, como pode uma interpretação que dela parte ser desmundanizada? Provavelmente Heidegger queira indicar que não houve uma revolução na filosofia moderna justamente por ela não ter pensado devidamente o

¹⁰⁸ *Ser e tempo*, p. 269; G. A., 02, p. 266, [201].

¹⁰⁹ *The basics problems of phenomenology*, p. 124; G. A., vol. 24, p. 174.

sujeito em seu modo de ser, ou, por ter interpretado o sujeito a partir do modo de ser das coisas, como uma *res*. No item “a” do § 13 da obra *Problemas fundamentais da fenomenologia*, denominado “A moderna orientação para o sujeito; seu motivo como não ontológico-fundamental; e sua dependência da ontologia tradicional”, há uma explicitação disso:

A filosofia moderna fez uma total reviravolta da investigação filosófica e começou a partir do sujeito, do ego. Seria suposto e esperado que, em conformidade com esse fundamental desvio da investigação para o ego, o ente agora posto no centro se tornasse decisivo em seu específico modo de ser. Seria esperado que a ontologia agora tomasse o sujeito como ente exemplar e interpretasse o conceito de ser olhando para o *modo de ser* [*Seinsweise*] do sujeito – que de agora em diante o modo de ser do sujeito se tornasse um problema ontológico. Mas isso é o que precisamente não acontece.¹¹⁰

Em outras palavras, ao retornar para o sujeito, a filosofia moderna mantém impensado o *Dasein* enquanto fuga de si mesmo, ignora seu modo de ser: interpreta esse “si mesmo” a partir do ente intramundano, a partir da natureza, como se o homem fosse um ente dotado do mesmo modo de ser das coisas, algo simplesmente dado. Para Heidegger, a distinção entre sujeito e objeto, *res cogitans* e *res extensas*, afirmada na modernidade não representa uma interpretação adequada do ente que compreende ser. Quando Kant distingue o homem das coisas por conta do respeito à lei moral, e apresenta a *res cogitans*, a *personalitas transcendentalis*, como aquilo que não pode ser percebido, distinguindo-a do mundo enquanto o conjunto de entes que pode ser percebido, ele ainda mantém impensado o modo de ser do sujeito enquanto aquele cotidianamente relaciona-se com as coisas e com os outros a partir de seu ser-no-mundo. Segundo Heidegger, mesmo distinguindo-o da coisa, Kant interpreta o sujeito como algo simplesmente dado, assim como Descartes o faz, justamente porque desconsideram, não por acaso, a fuga do fundamento que sustenta suas investigações, mantendo, por isso, a orientação e direcionamento de toda a história da filosofia: a investigação do ente a partir do modo de ser simplesmente dado, desconsiderando o modo de ser do ente que compreende o ser. Segundo Heidegger, o salto por cima do fenômeno do mundo que deu a ontologia moderna pode ser visto também na ontologia antiga: “Platão observou muito bem que a alma, com seu logos, é um ente distinto de um ente sensível. Mas ele não estava

¹¹⁰ *The basics problems of phenomenology*, p. 123. G. A., vol. 24, p. 173.

em posição de diferenciar o específico modo de ser desse ente do modo de ser de qualquer outro ente ou não-ente”¹¹¹.

Ao afirmar, no título do item “a” acima descrito, uma dependência da ontologia moderna frente a ontologia tradicional, Heidegger deixa transparecer o modo de proceder de toda ontologia historicamente dada: a não investigação de seu próprio fundamento¹¹². E não seria isso uma fuga de si mesmo? Ao desconsiderar o fenômeno em sua aparição cotidiana, quer dizer, ao não considerar a decadência, o impessoal, a lida com os entes intramundanos (com o manual), como estruturas existenciais (e essenciais) do modo de ser do *Dasein*, a filosofia saltou por cima do mundo. Como foi indicado no primeiro capítulo da dissertação, as coisas, os entes intramundanos enquanto instrumentos, pertencentes a uma totalidade conjuntural, remetem

... em última instância, a um para quê (*Wozu*) onde já não se dá nenhuma conjuntura, que em si mesmo já não é um ente segundo o modo de ser do manual dentro de um mundo, mas um ente cujo ser se determina como ser-no-mundo onde a própria mundanidade pertence à sua constituição de ser.¹¹³

Desmundanização do mundo significa, nesse sentido, uma fuga de si mesmo, uma desconsideração do fundamento a partir do qual todo ente aparece, cotidianamente, como instrumento. Logo, poder-se-ia dizer, a partir de Heidegger, que há na ontologia tradicional um salto por cima de si mesmo, até porque a atividade ontológica é também envolvida pelo ser-no-mundo enquanto tal. Como já foi mencionado, não só numa lida ôntica se além ao ente intramundano, mas também na compreensão ontológica.

Segundo Heidegger, também a filosofia se torna familiar, explicada, destrinchada e até mesmo refutada, uma vez conhecida¹¹⁴. Ao contrário de

¹¹¹ *The basics problems of phenomenology*, p. 22.

¹¹² Aqui talvez se torne mais forte o sentido do nome que Heidegger dá à sua tarefa, ontologia fundamental, isto é, uma ontologia que não salta por cima daquilo que lhe sustenta. Sobre isso, diz Pöggeler: “A ontologia como indagação pelo ser do ente permanece ‘ingênua e túrbida’ se ela não tonar em questão o fundamento sobre o qual ela se encontra, o sentido do próprio ser, e por meio dessa questão se fundamentar numa ‘ontologia fundamental’ (PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 51).

¹¹³ *Ser e tempo*, p. 134; G. A., 02, p. 112, [84].

¹¹⁴ No prólogo de seu livro *Introducción a el Ser y tiempo de Martin Heidegger*, José Gaos, ao discorrer sobre a dificuldade de traduzir (interpretar) a obra *Ser e tempo*, diz que o hábito e a tradição farão dos ousados neologismos de Heidegger e também de suas reinterpretações dos termos usuais nesta obra – assim como de suas ásperas traduções para as outras línguas – algo tão corrente quanto se têm feito dos demais “conceitos” filosóficos (Cf. GAOS, J. *Introducción a el*

promover um estranhamento, uma perplexidade, a ontologia tradicional promove a manutenção daquilo que foi estabelecido; neste sentido, a revolução filosófica da modernidade não pode ser pensada como uma revolução. No início do primeiro parágrafo de *Ser e tempo*, Heidegger indica: o que a filosofia conquistou em seu início, depois de “... muitas distorções e recauchutagens”¹¹⁵, ainda permanece.

Por isso, a desmundanização, caracterizada pelo salto por cima do fenômeno, é, de alguma forma, a manutenção de uma familiaridade, já que a fuga de si mesmo do *Dasein* é, de acordo com Heidegger, o alicerce dessa postura. Lembremos que se trata de uma fuga do não sentir-se em casa para o sentir-se em casa; do estranho para o conhecido, mesmo que seja um ente ainda não conhecido, mas desde já estabelecido como ente, como algo minimamente localizável, familiar, algo simplesmente dado, prestes a ser envolvido pelo conhecimento.

O que deve nos inquietar agora a ponto permitir um aprofundamento em direção ao cerne deste trabalho é precisamente o sentido da palavra desmundanização. Pois vimos que ela é uma visão do mundo como natureza, ou melhor, uma postura cognitiva frente a ele: “O *Dasein* só pode descobrir o ente como natureza num determinado modo de seu ser-no-mundo. Esse conhecimento [*Erkennen*] tem o caráter de uma determinada desmundanização do mundo [*Entweltlichung der Welt*]”¹¹⁶. Através de um salto por cima do fenômeno, de uma fuga de si mesmo, o *Dasein* desconsidera sua própria cotidianidade. Indicamos, no início do presente capítulo, que o salto por cima é também um salto por cima da cotidianidade em seu sentido essencial. Pois, que mundo é esse que “falta” na desmundanização? Pois o solo, o ponto de partida, o fundamento do salto por cima é, sobretudo, a cotidianidade, o já estar em relação com o “mundo”, com as coisas, uma familiaridade de há muito mantida pela tradição da filosofia. A abordagem do ente como algo simplesmente dado não é desprovida de mundo. Como nos disse, um pouco acima, uma citação de Heidegger: “O *Dasein* só pode descobrir o ente como natureza num determinado modo de seu ser-no-mundo”. De que

Ser y tiempo de Martin Heidegger, p. 15). De certa maneira, está latente nessa consideração a familiaridade que acaba por envolver as ásperas e estranhas abordagens da filosofia. Vejo que esta indicação de Gaos, que claramente reflete a leitura de Heidegger sobre a desconsideração, por parte da ontologia tradicional, de seu próprio fundamento – enquanto uma fuga da estranheza – é de extrema importância para trabalhos como o nosso, que por meio de uma convivência cotidiana com uma obra, acaba por tornar entendidas, encerradas e transmissíveis propostas e motivos demasiadamente enigmáticos.

¹¹⁵ *Ser e tempo*, p. 37, [2].

¹¹⁶ *Ser e tempo*, p. 113; G. A., 02, p. 88, [65]

maneira, em *Ser e tempo*, a abordagem do mundo como um conjunto de coisas simplesmente dadas é uma des-mundanização se tal só é possível a partir do ser-no-mundo?

E, antes de adentrarmos essa questão, lembremos de um trecho já citado: “porque a cotidianidade mediana perfaz o que, em primeiro lugar, constitui o ôntico deste ente, sempre se *saltou por cima* [*übersprungen*] dela e sempre se o fará nas explicações do *Dasein*”. Se sempre se saltará por sobre a cotidianidade mediana do *Dasein* nas diversas tentativas de pensar o ente que nós mesmos somos, não seria a desmundanização do mundo aquilo que constitui, essencialmente, o nosso mundo, isto é, a nossa existência junto dele? Para Heidegger, o destino da ontologia tradicional é, desta forma, o mesmo destino do *Dasein*, a fuga de si mesmo; poderíamos dizer, com isso, que o *Dasein* é desmundanizado? Como ele concilia esse ponto com a constituição essencial ser-no-mundo?