

### 3. Abertura de mundo

No capítulo anterior foi possível compreendermos o ser-aí como um existente e o mundo como o campo correlato necessário ao existir. A partir daí vimos o que se entende pela estrutura existencial ser-no-mundo e o modo como o ser-aí se realiza neste mundo como ser-em, a partir de suas atividades ocupacionais e pre-ocupacionais (ser-com). Foi possível compreender, sobretudo, a ideia de espaço para o ser-aí a partir da dinâmica ocupacional do ser-no-mundo. No entanto, ainda está obscuro o modo como o ser-aí abre o campo no qual ele se realiza como poder-ser, isto é, o modo como ele se determina em suas possibilidades. Nós vimos a estrutura ser-aí e da onde surgem essas possibilidades, mas o modo como tal abertura se dá ainda não foi esclarecido. Nesse sentido, torna-se necessário compreendermos o próprio descerramento de mundo, ou seja, como se dá essa abertura na qual o ser-aí realiza o poder-ser que ele é. Segundo o autor alemão, tal abertura se dá a partir de uma estrutura tripla: a compreensão, a disposição e a fala que serão esclarecidas ao longo deste capítulo. Vimos ainda que o ser-aí em seu modo de ser cotidiano se mostra a partir de um impessoalmente si-mesmo, o que denota um modo de abertura fechado para os modos mais próprios de ser. Esse modo impróprio de abertura conta com outra estrutura própria: a falação, a curiosidade e a ambiguidade que também serão descritas neste capítulo.

#### 3.1. Compreensão

A compreensão é uma estrutura que se encontra no cerne da problemática de *Ser e tempo* acerca do ser, visto que é a partir dela que o ser-aí se relaciona com seu ser. Sendo o ser-ai compreende ser, existir é compreender. Tal instância foi inicialmente abordada de modo breve, visto a necessidade de sua compreensão para a descrição do ser-aí como poder-ser que se realiza em-um-mundo, pois ela é justamente a instância que abre o ser-aí para suas possibilidades de ser. É ela que coloca o ser-aí no espaço de realização de seu ser. E como o ser-aí é o único ente que existe, pois coloca em jogo seu próprio ser, tornou-se necessário

descrevermos, ainda que de modo sucinto no início desta pesquisa, o que se entende por compreensão de ser. Neste ponto da investigação no qual estamos tratando dos modos de abertura de mundo torna-se necessário que tal estrutura seja retomada de modo mais detalhado. Foi possível percebermos que quando se fala de compreensão na analítica existencial não estamos falando de algo como uma faculdade intrínseca ou uma forma de conhecimento, mas de um existencial. Mas afinal qual a necessidade de tal existencial no movimento do existir? A compreensão é justamente a instância que vai abrir o campo de realização do poder-ser do ser-aí, ou seja, sem ela, mundo não seria um campo aberto correlato ao existir. Nesse sentido, ser é compreensão de ser, de modo que existindo o ser-aí está sempre compreendendo ser. Este existencial está intimamente relacionado à abertura desse ente que nós mesmos somos, visto que é ele que abre o ser-aí aos entes que vêm ao encontro no mundo. Dessa maneira, existir é compreender. Deste modo é só porque o ser-aí compreende é que um campo pode se abrir e uma série de possibilidades podem se mostrar. Ela é justamente a perspectiva para a qual se libera os entes intramundanos que vêm ao encontro. É a instância que abre o ser-aí para a realização do seu poder-ser-em-um-mundo.

Nesse sentido, a compreensão possui uma relação direta com o poder-ser que o ser-aí é, pois é ela que abre o campo no qual o ser-aí pode ser o poder-ser que ele mesmo é. É ela que abre o espaço no qual o ser-aí pode se determinar de uma ou de outra maneira. De modo que “compreender é o ser desse poder-ser. [...] O ser-aí é de tal maneira que ele sempre compreendeu ou não compreendeu ser dessa ou daquela maneira.” (HEIDEGGER, 2009, p.204) Como poder-ser o ser-aí não tem possibilidades, mas ele é suas possibilidades, ele é o desdobramento de si mesmo num espaço aberto pela compreensão. Exatamente por ser marcado por indeterminação ele precisa conquistar suas possibilidades, esta conquista se dá compreensivamente. Dessa forma, é possível afirmarmos que sem a compreensão o espaço para a constituição de si mesmo não se abriria.

O impessoal não nos impõe nenhum caminho determinado, nem nos obriga a construir a nossa existência a partir de preceitos e diretrizes claros que são por ele explicitamente fornecidos. O que ele faz é muito mais demarcar de maneira estável o que cada coisa é e em virtude do que elas podem entrar em nosso projeto particular. Dessa forma, ele controla incessantemente os campos de sentido e define de antemão o que pode ou não aparecer como dotado de sentido. Neste contexto, o trabalho da compreensão é seguir existencialmente as orientações dadas pelo mundo fático e mostrar a partir dessas orientações o que é interpretável. Não apenas na assunção de uma posição hermenêutica em relação a uma coisa ou um estado de coisas, em relação a um texto clássico ou a um problema financeiro, mas também e principalmente nas performances existenciárias mais básicas. De

acordo com a concepção heideggeriana da compreensão, um simples espreguiçar-se ou uma mera virada de olhos depende da atualização de uma possibilidade interpretativa aberta antecipadamente pela compreensão. (CASANOVA, 2012, p.114-115)

A abertura compreensiva traz consigo uma absorção imediata dos sentidos sedimentados e familiares. Ela é tragada pela positividade do campo na qual o ser-aí na maior parte das vezes está. Isso acontece justamente por conta do caráter de indeterminação originária do ser-aí. Esta característica acaba sustentando a manutenção deste ente no círculo hermenêutico de sentidos fáticos. Nas palavras de Casanova (2006, p.20) “o espaço descerrado pela compreensão nunca se estabelece de uma forma abstrata e indeterminada qualquer: ele jamais se mostra a princípio como totalmente ilimitado, mas sempre se constrói a partir dos limites fáticos relativos ao mundo de cada ser-aí.” De maneira semelhante Duarte (2010, p.348) acentua:

[...] é preciso reconhecer que, para Heidegger, a compreensão de ser que nos é constitutiva implica sempre um movimento circular em relação ao ente particular compreendido, no sentido de que tal compreensão jamais se dá a partir de um grau zero no qual o mundo estaria ausente ou posto entre parênteses, pois é sempre a partir da rede de sentidos mundanos no qual o ser-aí “é” que se faz possível compreender e interpretar o ente como ente.

No entanto, é importante esclarecermos que essa absorção dos sentidos e significados do mundo não é total, senão seríamos todos iguais. Dessa forma, é preciso que haja uma instância que faça com que não sejamos imediatamente absorvidos de modo total, sempre da mesma forma pelos sentidos e significados do mundo. Esta instância é a própria compreensão. É ela que quebra, de algum modo, a absorção direta. Nesse sentido, sou absorvido pelo mundo, mas não constructo dele. A compreensão carrega consigo uma instância que produz recortes de sentido. Esta estrutura é o em virtude de do ser-aí. Dessa maneira, a compreensão é sempre compreensão em virtude de um sentido do poder-ser do ser-aí. Ou seja, o ser-aí compreensivamente recorta sentidos em virtude dos quais ele mesmo é. A ditadura impessoal funciona como base fundamental de familiaridade para o ser-aí ser, mas tal ditadura é absorvida a partir de recortes compreensivos, o que faz com que existam particularidades impessoais, mas não singularidades. Entendemos o singular<sup>51</sup> como aquele que apreende o poder-ser que se é, e o particular como aquele em que acontece apenas uma variação no

---

<sup>51</sup> O singular é o modo de ser mais próprio e será melhor esclarecido um pouco mais a frente nesta pesquisa.

recorte de sentido já decidido pelo mundo e que, nesse sentido, continua fechado para o espaço do poder-ser.

A compreensão é a estrutura que abre o ser-aí para o campo de realização das possibilidades de seu poder-ser, mas falta uma instância que projete o ser-aí em direção a tais possibilidades. Dessa forma, a compreensão e o *projeto* estão intimamente relacionados. Nesse sentido, Heidegger (2009, p.205) nos questiona “por que o compreender, em todas as dimensões essenciais que nele se pode abrir, sempre conduz às possibilidades? Porque em si mesmo, compreender possui a estrutura existencial que chamamos de projeto.” Dessa maneira, o caráter projetivo do ser-aí é um existencial, isso significa que o ser-aí só é projetando-se. Em outras palavras, pode-se afirmar que é a partir da abertura do espaço compreensivo que o ser-aí projeta as possibilidades que são suas, de modo que ele não possui a possibilidade de não projetar possibilidades. Quando ele é, já é projetando o poder-ser às possibilidades que o determinam. Deste modo, a partir da totalidade significativa articula-se um em virtude de, que nasce como projeto compreensivo de sentido. Surge aqui uma articulação entre totalidade significativa e sentido que armadas vão dar voz a conformidade. Ou seja, a compreensão abre o espaço no qual o ente liberado aparece (significa) a partir de uma conformidade em virtude de um sentido do ser-aí que aparece como projeto compreensivo. Isso significa que por meio de uma malha conformativa o em virtude de recorta um sentido projetado a partir do qual ele mesmo é. Por exemplo, o significado de um computador surge a partir de uma malha conformativa, no entanto, esse computador só irá aparecer a partir de uma abertura compreensiva que projeta um sentido em virtude de uma possibilidade do ser-aí, isto é, o computador precisa fazer parte do projeto de sentido do ser-aí para que ele se mostre.

Dizer que o projeto é um projeto de sentido, é afirmar que o ser-aí age sempre em virtude de um sentido. Esta instância é justamente o existencial responsável por uma articulação no mundo a partir de um sentido projetado necessário. Visto que o ser-aí é um ente marcado por ausência de sentido *a priori*, e exatamente por isso precisa de sentido para ser. Quem cria alguma necessidade na existência é o sentido, é o em virtude de do ser-aí. Por isso, pode-se afirmar, no exemplo do computador, que se o ser-aí não possuísse um projeto de sentido o computador não viria ao encontro. No entanto, vimos que a orientação para esses sentidos, de início e na maioria das vezes, surge do mundo. Isso significa que é o

mundo que fornece sentidos para o ser-aí ser. De modo que o projeto compreensivo que o ser-aí é, se realiza, na maior parte das vezes, com vistas a significância (totalidade significativa). Dessa maneira, é a partir do mundo como totalidade significativa sedimentada que o ser-aí articula um projeto de sentido. Isso significa que a articulação de mundo a partir do projeto existênciário não é ilimitada mas possui limites com os quais o ser-aí sempre se relaciona. Tais limites se mostram como o próprio horizonte fático cerceando cada projeto que o ser-aí é. Nas palavras de Casanova (2006, p.43)

A compreensão retira, em outras palavras, de seu mundo as orientações fundamentais para a construção do projeto existencial de cada ser-aí. Esse diálogo envolve, por sua vez, uma imersão inicial no horizonte da cotidianidade e a assunção de uma dinâmica de existência a partir de estruturas sedimentadas com as quais podemos contar e nas quais podemos, ao mesmo tempo, confiar. A compreensão projeta, assim, o campo existencial do ser-aí mas não empreende um tal projeto senão a partir de uma familiaridade com seu mundo fático.

É possível afirmarmos que um comportamento adequado surge de acordo com o sentido de ser (significado) de um ente. Por exemplo, o significado de copo traz um comportamento adequado com relação ao copo. Para comportar-me adequadamente é necessário que eu tenha compreendido o sentido de ser do copo como utensílio senão não poderia me comportar diante dele. Nesse sentido, a compreensão de ser é compreensão de sentido de ser. E compreender o sentido de ser de algo é o que pode sustentar meu comportamento diante desse algo. Dessa forma, o sentido de ser do ente já precisa ter sido compreendido para que eu possa me comportar com o ser dele. Isso aponta para o fato de que todos os meus comportamentos se fundam nesta base de compreensão de sentido de ser. Isso significa que o sentido projetado compreensivamente sustenta meus comportamentos, sustenta a totalidade e unidade do comportamento com um ente específico. Ou seja, se o projeto se esvai, isto é, se ocorre uma perda de sentido, há uma suspensão imediata do meu comportamento. Tal perda vai ocorrer justamente no que compreendemos como a experiência da angústia.

Nesse projetar-se compreensivo existe o que chamaremos de *visão* do ser-aí. A visão é a abertura de mundo, a abertura do aí. É o ser-aí nos seus modos básicos de ser, tal como a circunvisão da ocupação e a consideração<sup>52</sup> da preocupação.

---

<sup>52</sup> “Assim como a circunvisão pertence à ocupação enquanto modo de descoberta do manual, a preocupação está guiada pela consideração e pela tolerância, ambas podem acompanhar os modos deficientes e indiferentes correspondentes à preocupação, até a total desconSIDERAÇÃO e à tolerância, que guia a indiferença”. (HEIDEGGER, 2009, p.179)

Esta visão compreensiva que funda todas as demais visões. Nela “[...] o ser-aí ‘vê’ possibilidades a partir dos quais ele é.” (HEIDEGGER, 2009, p.208) A Compreensão que abre espaço para que algo possa ser visto. E por isso a visão possui uma relação direta com o acesso ao ser do ente. Existe um modo de ver o ser do ente que nós mesmos somos. Para este modo de visão cuja a referência aponta para a própria visualização da existência chamamos de *transparência*. Nela que o ser-aí adquire o “conhecimento de si mesmo” (2009, p.207). Devemos entender este conhecimento não como um saber perceptivo, mas como uma compreensão de toda abertura constitutiva de ser-no-mundo como ser-em e ser-com. A não transparência aponta justamente para uma não visualização de si próprio, da constituição da própria existência, ou seja, é quando o ser-aí não se compreende como ser-no-mundo. Neste modo não transparente de ser é onde o ser-aí se encontra na maior parte das vezes. Pois, como vimos, ele é a partir das estruturas do impessoal que fecham o ser-aí para seu caráter de poder-ser mais próprio, para o seu caráter existencial. Essa transparência só é possibilitada a partir da possibilidade de uma visualização de todo espaço existencial, tal possibilidade só se encontra na experiência da quebra do próprio espaço cotidiano, como veremos, na angústia.

### 3.2. Disposição

A *disposição* é um dos modos de abertura de mundo do ser-aí, ela indica o estar afinado num tom. Isso significa que o ser-aí enquanto ser-no-mundo já sempre esteve afinado por uma atmosfera, pelo espaço no qual ele se determina. Mas afinal qual a necessidade desta afinação? É exatamente por ser marcado por uma indeterminação e pela impossibilidade de determinação de um espaço que o ser-aí se deixa afeiçoar por este espaço e, assim recebe dele, a possibilidade para as possibilidades que são suas. Este deixar afeiçoar-se funciona como uma entrega ao mundo, a este espaço no qual estamos. O que se recebe de volta nesta entrega é justamente a afinação com a atmosfera do mundo. Tal entrega deve ser total, deve ocorrer de modo abrupto em afinação com o todo. Isso significa que quando o ser-aí é em um mundo ele não pode vir se afeiçoando em partes, aos poucos, mas tal abandono acontece em sintonia com a afinação total do mundo. Como vimos, mundo é horizonte total de abertura do ser-aí e acontece como correlato do existir

de modo que se torna inviável a compreensão deste abandono de maneira sistemática. Nesse sentido, quem se encontra num mundo herda imediatamente o modo de ser dele. É justamente pela carência de mundo que o ser-aí precisa dele, não há a possibilidade de ficarmos estancados na indeterminação, onde nada seria. Este abandono total faz parte da constituição do ser-aí para que ele possa ser. No entanto, tal abandono necessita de uma instância que seja responsável por esse desvio de si, de sua estranheza, de sua indeterminação, para a possibilidade de ser-em-um-mundo. Para esta instância designou-se o termo disposição cujo modo de ser aponta para uma entrega total à afinação do mundo. Sem esse desvio dispositivo o ser-aí teria grandes dificuldades de compreender as possibilidades do mundo. Pois cada possibilidade é aberta compreensivamente a partir de uma afinação tal que tudo se mostra a partir dela.

Devemos esclarecer que a disposição não tem nada a ver com sentimento. Ela não é uma estrutura surge de fora ou de dentro do ser-aí, mas acontece como modo de ser-no-mundo. Ou seja, ela não tem nada a ver com o modo como o ser-aí se sente interiormente ou como ele é afetado pelo externo, pelo mundo. Pois como foi possível compreendermos até agora, não há um interior e um exterior, mundo e ser-aí são co-originários. Nas palavras de MacDowell (1993, p.196) a “disposição afetiva e compreender não são faculdades, que atuam em combinação, mas caracteres ontológicos, que mutuamente se compenetraram e determinam, equioriginalmente, qualquer atitude do ser-aí.” Dessa forma, pode-se afirmar que os existenciais que fazem parte do descerramento de mundo não funcionam como faculdades intrínsecas ao ser-aí, pois como vimos não há uma interioridade, o ser-aí é marcado por uma indeterminação constitutiva. A disposição, compreensão, e a fala, que será descrita a seguir, são a cada vez que o ser-aí é, ou seja, fazem parte da abertura de mundo do ser-aí.

Heidegger (2009, p.193) nos descreve que “a disposição revela ‘como alguém está e se torna’. É nesse ‘como alguém está’ que a afinação da disposição afetiva conduz o ser para seu aí.” Isso significa que quando o ser-aí é em um mundo ele já é afinado em sintonia com a atmosfera do mundo. Isto é, sendo o seu aí, o seu mundo, o ser-aí permanentemente se abandona e se deixa afeiçoar de maneira irrefletida, abrupta, numa afinação com o mundo que é seu. Pode-se afirmar, dessa maneira, que a disposição é descerradora de mundo, e é por meio dela que me encontro articulado a totalidade de mundo. Ou seja, é no modo como

me encontro que descubro radicalmente o mundo, de maneira total<sup>53</sup>. Um exemplo disso é quando estamos tristes tudo se torna triste, o sorvete favorito que se come, não parece tão bom, as pessoas se mostram a partir dessa tristeza, o mundo inteiro aparece de modo abrupto e total como triste, a participação do ser-aí no mundo é triste. É a partir do mundo que o ser-aí, já tocado dispositivamente, descobre os entes que vêm ao encontro através de uma lida ocupacional circunvisiva. É por isso que um sorvete favorito pode estar delicioso ou se mostrar sem graça. Dessa forma, é afinado por uma disposição que o ser-aí descobre o que está a mão. Nesse sentido, Casanova (2006, p.51) nos descreve que a disposição é quando o ser-aí se espraia pelo todo, perpassando a abertura do ente na totalidade. Nas palavras do próprio Heidegger vemos como a disposição nos abate e afina de maneira total.

Uma tristeza se abate sobre um homem com o qual convivemos. Será que tudo se dá apenas de um modo tal que este homem possui um estado relativo a uma vivência? Afora isto, tudo permanece como antes? Ou o que acontece aqui? O homem que se tornou triste se fecha, se torna inacessível, sem com isto ser rude para conosco. Somente isto se dá: ele se torna inacessível. Não obstante, estamos juntos dele como antes. Talvez passemos mesmo a encontrá-lo ainda mais freqüentemente e venhamos mais ao seu encontro; ele também não altera nada em seu comportamento com as coisas e conosco. Tudo está como antes, e, porém, tudo está diverso. Não apenas sob este ou aquele aspecto, mas, sem prejuízo do caráter próprio ao que fazemos e no que nos inserimos, o como, no qual estamos, é diverso. (HEIDEGGER, 2006, p.79)

Esta instância dispositiva nos abate, trazendo consigo a afinação, o tom de onde nós caímos. Por isso, afirma-se que a disposição é uma tonalidade afetiva<sup>54</sup>. Seu caráter de abatimento abrupto e de desvio ao mundo denota a impossibilidade de forçar ou impulsionar uma tonalidade qualquer. Tal abatimento é herdado a

---

<sup>53</sup> Em a *Sobre a essência da verdade* (1973b), Heidegger nos esclarece acerca do caráter totalizante da disposição afetiva. “Uma disposição de humor, isto é, uma ex-posição ek-sistente no ente em sua totalidade, somente pode ser ‘vivenciada’ e ‘sentida’ porque o ‘homem que vivencia’, sem pressentir a essência da disposição de humor, já sempre está abandonado a esta disposição afetiva que é desveladora do ente em sua totalidade.” (1973b, p.338) Nesse sentido, todo comportamento do homem já é realizado a partir de uma disposição afetiva determinada. Isso significa que o ente em sua totalidade se mostra toda e a cada vez a partir de uma disposição. “O comportamento do homem é perpassado pela disposição do humor que se origina da revelação do ente em sua totalidade.” (1973b, p.338) No entanto, a totalidade do ente nunca é captada a partir do ente que se manifestou. O que se mostra é uma dissimulação do ente em sua totalidade. Dissimulação esta, característica do movimento ek-sistente. Ou seja, todo deixar-ser de um ente é, em si mesmo, simultaneamente, uma dissimulação. Como vimos, a totalidade do mundo precisa se obscurecer para que o ente se desvele. Todo comportamento acaba por dissimular o ente em sua totalidade. Dessa maneira, seria possível que essa totalidade se mostrasse em algum instante? Veremos que a partir da angústia essa totalidade se mostra de maneira não dissimulada.

<sup>54</sup> Em *Conceitos Fundamentais da metafísica* (1929-1930/2006) Casanova utilizou o termo ‘tonalidade afetiva’ ao invés de ‘disposição’, no entanto, cabe esclarecer que ambas refletem de maneira correta a origem do termo.

partir do modo como o ser-aí é absorvido pelo mundo. De modo que tudo com que ele se relaciona revela este tom dispositivo. Isso significa que quando uma pessoa está deprimida, o ambiente todo fica deprimido, a atmosfera se deprime, não dá para forçar uma depressão, ela acontece e, por isso, a disposição é da ordem de um abatimento. Ela tampouco funciona como uma observação psicológica, ou um saber teórico, mas sim como um despertar. Esse despertar indica que ela já estava aí porém como adormecida<sup>55</sup>, e ao mesmo tempo, não estava, pois parecia dormir. Heidegger (2006, p.74)<sup>56</sup> nos descreve que despertar uma disposição diz muito mais deixá-la ser, um deixar-com-que-acorde. O despertar de algum modo indica que a disposição já estava aí, mas de certo modo não estava e, por isso, despertar possui o caráter de estar aí e não estar aí. No entanto, esse estar aí e não estar aí não é o mesmo que ser consciente e inconsciente ou estar em vigília e em sono. “Este não-estar-aí, contudo, é um estar-fora” (HEIDEGGER, 2006, p.76) Como vimos, esse estar-fora pertence a essência do ser-aí, existindo, ele está-fora. A existência revela que de algum modo ele está aí, mas não está aí, visto que como aí, ele está fora. Ser-para-fora faz parte do ser do ser-aí. Nesse sentido, cabe esclarecer que não há nenhuma semelhança entre o estar-aí e não-estar-aí de um ente simplesmente dado como uma pedra, visto que o não-estar-aí da pedra não faz parte da essência da pedra, mas o seu contrário. O ser-para-fora (não-estar-aí) do ser-aí não é o contrário do estar-aí do ser-aí, como seria no caso da pedra. Mas este estar-fora pressupõe um estar-aí. Ou seja, para que o ser-aí esteja aí, ele precisa estar-fora (não-estar-aí). E estando-fora o ser-aí está afinado dispositivamente, mesmo que não saiba disso. Dessa forma, é possível afirmarmos que a disposição possui o caráter semelhante ao ser-aí de estar-aí e não-estar-aí, pois pertence a essência de ser do ser-aí.

Heidegger (2006, p.80) nos descreve que a “tonalidade afetiva não é um ente, que advém da alma como uma vivência, mas o como de nosso ser-aí-comum.” Nesse sentido, a tristeza não é algo que está no interior do homem, mas o como se está junto ao ser-aí triste. Ela é o jeito do ser-aí, do seu ser-para-fora. E,

<sup>55</sup> O ‘como adormecida’ aponta para o fato de que a tonalidade afetiva não está em sonhos e em sono. Ela não está desperta, mas já estava aí de alguma forma e, por isso, pode ser desperta, ela está e não está aí.

<sup>56</sup> Em *Conceitos fundamentais da metafísica* (2006), Heidegger se preocupa com o despertar de uma tonalidade afetiva do próprio filosofar, essa pesquisa não terá como foco investigar a tonalidade afetiva para o despertar da filosofia, mas para o despertar humano singular. Ainda assim, essa obra nos serve como uma importante fonte para compreendermos a disposição na analítica existencial.

por isso, é o modo como o ser-aí está junto ao mundo, é o modo como nós mesmos nos encontramos. Essa disposição é o “como” da atmosfera na qual imergimos e o modo como somos transpassados por determinada afinação. Dessa forma, pode-se afirmar que a atmosfera fornece o tom, o como, a partir do qual tudo acontece. No entanto, as disposições nos afinam de um tal modo como se não estivessem aí. Elas não são uma instância que as vezes acontece e outras vezes não, elas estão sempre aí. Mesmo quando parece que não estão, mesmo quando parece que não há nenhuma tonalidade afetiva nos entres de uma depressão, de uma alegria, de uma tristeza, de uma angústia, de um medo; ela está sempre aí.

A partir daí fica claro: despertar tonalidades afetivas é um modo de apreender o ser-aí em relação ao respectivo “jeito” no qual ele a cada vez é; um modo de acolher o ser-aí enquanto ser-aí; melhor ainda, um modo de deixar o ser-aí ser como ele é ou como ele, enquanto ser-aí, pode ser. (HEIDEGGER, 2006, p.82)

O ser-aí é o ente que se realiza a partir de um desvio de si em direção ao seu aí. Tal desvio revela seu caráter de *lançado*, de jogado ao mundo. Este modo indica o caráter de ter de ser do ser-aí. Visto que é exatamente por ser marcado por uma indeterminação que ele tem de ser, que ele se lança às possibilidades do mundo. Este modo revela ainda o modo como o ser-aí assume o espaço no qual se lança, ou seja, o modo como ele se responsabiliza pelo espaço no qual realiza seu ser. Tal caráter vai indicar, portanto, a facticidade da responsabilidade (do ter de ser). Apontando a impossibilidade de se livrar do encargo de ser no espaço que é seu. Por isso, Figal vai descrever a disposição como a apreensão dessa facticidade (2005, p.146) Lançado o ser-aí apreende o espaço fático de modo dispositivo. Isso significa que o caráter de lançado constitui um testemunho factual de que o ser-aí é em um mundo. Comporta a estrutura ter de ser e a responsabilidade do ser-aí com relação ao espaço no qual seu ser se realiza, mas tal realização só acontece dispositivamente. As determinações essenciais da disposição: a abertura do ser-no-mundo em sua totalidade e a abertura do estar-lançado acenam para o fato de que é a partir de uma disposição que o ser-aí descobre mundo. Como vimos a disposição se dá por um desvio, um esquivar-se de si mesmo, da pesada relação do ser-aí com seu caráter mais originário, seu caráter de indeterminação, de estranheza. Este desvio revela sua fuga ao mundo cujo modo de ser é dispositivo. “A disposição abre o ser-aí em seu estar-lançado e, na maior parte das vezes e antes de tudo, segundo o modo de um desvio que se esquivava.” (HEIDEGGER,

2009, p.195) Este desvio aponta justamente para o caráter de estar-fora do ser-aí. Existindo o ser-aí se desvia de si.

O que Heidegger tem em vista por disposição possui uma relação direta com o caráter de jogado do ser-aí. Como o ser-aí é um ente que nunca experimenta primeiro a si mesmo em uma espécie de interioridade ideal, para em seguida se voltar de um modo sensível ou mesmo representacional para o mundo dos entes presentes na exterioridade; como ele não possui nenhuma dimensão quidiativa anterior aos comportamentos que vai paulatinamente assumindo em relação aos entes que vêm ao seu encontro no interior do mundo; e como ele não tem nenhum acesso imediato ao seu poder-ser para além das possibilidades, nas quais ele já sempre se acha imerso, o ser-aí é marcado por um caráter de jogado. Esse caráter indica simultaneamente que o ser-aí já sempre possui um modo de se encontrar no mundo fático que é o dele. (CASANOVA, 2012, p.107)

Casanova nos descreve ainda

Na medida em que projeta o campo de realização do poder-ser do ser-aí, a compreensão abre o campo daquilo que pode ser interpretado. Esse campo nunca é determinado arbitrariamente pela compreensão, mas sempre nasce inversamente de um diálogo entre a compreensão e a facticidade aberta originariamente de maneira dispositiva. (CASANOVA, 2012, p.117)

Como se dá exatamente essa articulação entre facticidade, compreensão e disposição? Vimos que a disposição afina o espaço de abertura em que o ser-aí se encontra, ou seja, descerra o modo como o ser-aí participa do mundo. Ela “viabiliza ao ser-aí existir em conexão com o descerramento de todo o espaço de jogo da convivência, em conexão com a abertura do ente na totalidade.” (CASANOVA, 2006, p.51) Nesse descerramento se abre a facticidade do mundo da onde opera a compreensão. É a partir desse descerramento dispositivo e da facticidade na qual se está lançado que o ser-aí encontra os limites de seu poder-ser, os limites de seu projeto-compreensivo de ser. Ou seja, o que ele pode surge a partir deste horizonte fático, suas possibilidades estão limitadas por esse horizonte inexorável já descerrado dispositivamente.

A disposição traz à tona a totalidade do horizonte fático de realização do ser-aí: ela o coloca em sintonia com o mundo que é o seu, promovendo o processo de familiarização com a miríade de referências e determinações medianas características desse mundo. (CASANOVA, 2006, p.52)

Esses limites fáticos e sedimentados não são constructo do ser-aí, mas, como vimos, referências de confiabilidade, nas quais o ser-aí é absorvido de início e na maioria das vezes. Dessa maneira, a disposição é o modo como o ser-aí participa do mundo junto aos entes intramundanos, abrindo a facticidade a partir da qual um projeto compreensivo pode se dar. Esta compreensão funciona justamente como um projetar às possibilidades do ser-aí como poder-ser que ele

mesmo é. Ela vai trabalhar em sintonia com esses limites fáticos projetando, já afinado dispositivamente, o campo de jogo no qual o ser-aí é a sua possibilidade. Esse cerceamento fático aponta para a totalidade significativa a partir da qual o ser-aí é absorvido na maior parte das vezes. “O que equivale a dizer que as ações possíveis dos seres-aí em sua lida cotidiana com os entes intramundanos em geral são originariamente reguladas pela significância, pelo mundo fático como totalidade conjuntural.” (CASANOVA, 2006, p. 55) Toda e qualquer afinação é um modo dispositivo, Heidegger dá atenção em *Ser e tempo* a dois modos: o *medo* e a *angústia*.

Heidegger apresenta o fenômeno do medo como uma disposição cotidiana fazendo distinção ao fenômeno da angústia que é uma disposição fundamental<sup>57</sup>. Com relação a este modo dispositivo, o autor faz uma análise a partir de três perspectivas: *de que se teme, o ter medo e pelo que se teme*. *O de que se teme* é o próprio amedrontador, o que amedronta, o que ameaça, sendo sempre um ente que vem ao encontro dentro do mundo. E que, por isso, possui o modo de ser do manual, do simplesmente dado ou da co-presença. Dessa maneira, o referente do medo é de início e na maioria das vezes algo conhecido e familiar. (HEIDEGGER, 2009, p.202) Kierkegaard (2010)<sup>58</sup> já havia feito essa distinção quando afirma que o medo está sempre relacionado a algo determinado e a angústia não, visto que aquele que se angustia, se angustia por nada. Deste modo, é possível afirmarmos que o medo é caracterizado pela ameaça de um ente que prejudica, que surge de um lugar conhecido. Ou seja, de um ente que se mostra em um contexto conjuntural, fazendo parte da dinâmica conformativa que vimos até agora. Para além desta determinação do amedrontador como um ente conhecível, outra característica desse referente do medo é o aproximar-se, sem contudo, aproximar-se completamente. Este caráter de poder nunca chegar, mas de estar sempre aproximando-se constitui o próprio medo. Àquilo para o qual não se consegue deixar de fixar o olhar, mas que nunca chega e, contudo, pode chegar a qualquer instante.

*O ter medo* já se tem descoberto previamente do que se tem medo, ou seja, o ter medo já se abriu como ser-no-mundo para que o amedrontador possa dele se

---

<sup>57</sup> Tal distinção será esclarecida ainda neste tópico.

<sup>58</sup> Heidegger menciona em *Ser e tempo* a obra *O conceito de angústia* (1844/2010), tendo Kierkegaard como o autor que levou mais longe a análise do fenômeno da angústia. Tal obra será brevemente analisada um pouco mais adiante nessa pesquisa.

aproximar. Isso significa que disposto no medo, surge imediatamente o amedrontador. É sendo em um mundo que o amedrontador vem ao encontro como parte de um todo referencial conformativo. Para além disso, o medo abre o ser-aí para o perigo, a ameaça de perder a si mesmo, como descreve Heidegger (2009, p.201) “o próprio ente que tem medo, o ser-aí, é aquilo *pelo que o medo tem medo*<sup>59</sup>. Apenas o ente em que, sendo, está em jogo seu próprio ser, pode ter medo.” O pelo que se teme e o ter medo abrem o ente amedrontador em sua possibilidade de ameaçar. O ser-aí teme por si mesmo, mesmo quando o medo é de perder o irmão ou um bem precioso, pois o ser-aí é em se ocupando e preocupando. O pelo que se tem medo pode estender-se a outros, isto é, pode ser um medo no lugar de alguém. Por exemplo, se tem medo que alguém sofra um acidente de carro. Só se tem medo no lugar de alguém porque o ser- já é ser-com, o que ele teme é a supressão deste ser-com, é não ter mais a si mesmo com o outro. Este modo de temer nos faz lembrar de Kierkegaard em sua obra *O desespero humano: a doença até à morte* (1849/1974a) quando ele nos descreve que o eu é uma relação que consigo mesmo se relaciona. E que, exatamente, por ser relação, o que se perde é a relação que existia em oposição a nova configuração relacional. Ou seja, ao se perder alguém o que se perde é o eu que se relacionava com esse alguém. De modo que a falta que se sente é do eu que era relação com aquele alguém.

Como existem apenas dois modos de ser-no-mundo: o impróprio e o próprio. É possível afirmarmos que só existem dois tipos essenciais de disposições, de absorções no mundo: a imprópria (cotidiana) e a própria (a fundamental). A primeira descerra mundo, mas retém o mundo velado. De modo que o mundo como este horizonte total desaparece para que os entes intramundanos possam vir ao encontro. Por isso a disposição cotidiana está sempre relacionada a um ente que vem ao encontro dentro do mundo, como é o caso do medo. Essa disposição descerra e vela como a luz que ilumina, pois vela a fonte da onde a luz vem. No entanto, como olhar para a fonte de luz, visto que ela está velada? Ou seja, como descerrar mundo em sua totalidade visto que na maioria das vezes ele se encontra cotidianamente velado? Para que se olhe praquilo que a luz ilumina é necessário que algo estranho ocorra abrindo a

---

<sup>59</sup> Grifo meu

possibilidade de se perguntar pela fonte da luz. A disposição cotidiana desvela mundo, criando foco a partir de um recorte do projeto compreensivo de sentido, mas acaba lançando mundo à indiferença, ou seja, o mundo se retrai para que alguma coisa apareça, para que os entes possam vir ao encontro. Já a segunda disposição, a própria, desvela mundo e deixa o mundo aberto e desvelado. Ela abre o espaço e retém ele aberto. Com isso a totalidade significativa não se obscurece e o ente não se mostra, pois mundo não se vela o que torna impossível qualquer recorte ou foco compreensivo. É a partir daí, dessa abertura de espaço não velada que novas possibilidades de ser-no-mundo podem surgir. Que outras relação com este espaço existencial podem surgir. A angústia como a tonalidade afetiva fundamental será melhor apresentada um pouco mais adiante nesta pesquisa.

### 3.3 Interpretação

Foi levado a termo até aqui o descerramento de mundo a partir de uma compreensão-dispositiva de ser que projeta as possibilidades em virtude das quais o ser-aí é. O em virtude de recorta um sentido que é projetado, assentado sobre uma totalidade significativa com a qual o ser-aí pode contar e confiar. Esta projeção possui a possibilidade de se elaborar em formas. Para tal elaboração Heidegger chamou de *interpretação*. Visto que é elaborando as possibilidades projetadas que “o compreender apropria-se do que compreende”. (HEIDEGGER, 2009, p. 209) É possível afirmarmos, dessa maneira, que a interpretação é fundada na compreensão. Ela é justamente a estrutura que expõe o surgimento daquilo que já se encontrava no campo compreensivo. Isso significa que tudo que se interpreta, só se interpreta porque já se compreendeu. Deste modo, toda visão já é um compreendendo e interpretando. Apesar da interpretação estar fundada na compreensão elas não funcionam em separado. A necessidade desta instância existencial se encontra justamente no modo como cada possibilidade é apreendida pelo poder-ser do ser-aí. Ou seja, a possibilidade que vem ao encontro já tem de vir elaborada interpretativamente. Vamos compreender melhor tal elaboração.

Todo manual é interpretado em sua totalidade referencial e vem a ser manuseado, ocupado, segundo sua interpretação. Nesse sentido, “todo preparar, acertar, colocar em condições, melhorar, completar, se realiza de tal modo que o

manual dado na circunvisão é interpretado.” (HEIDEGGER, 2009, p.209). Isso significa que a circunvisão descobre o manual já compreendido-interpretado, ou seja, a ocupação se dá de tal modo que o ente que vem ao encontro já foi interpretado a partir de sua totalidade referencial conformativa. O autor alemão nos descreve que o que se interpreta possui a estrutura de algo como algo. Isso significa que a interpretação é a instância que responde: o manual é para... A partir daí o que se denomina é o “como” algo cujo caráter revela justamente o interpretado. É necessário esclarecermos que o “como” da interpretação é diferente do “como” dispositivo, isto é, não é um jeito, uma afinação a partir da qual os entes vêm ao encontro, mas uma resposta, uma elaboração do manual que surge em seu contexto conformativo. No entanto, esta elaboração interpretativa só acontece a partir de um “como” dispositivo. Sendo a estrutura que elabora, a compreensão-interpretativa “já traz em si o exposto das remissões referenciais (do ser-para) constitutivas da totalidade conjuntural, a partir da qual se entende tudo que simplesmente vem ao encontro”. (HEIDEGGER, 2009, p.210) Dessa maneira, a interpretação não é o mesmo que *enunciar* algo. O algo como algo interpretativo antecede qualquer enunciado a respeito desse algo. O “como” interpretativo não acontece só quando se enuncia, mas é nele que se pronuncia. Tal pronunciamento só se torna possível porque já foi interpretado a partir de sua malha conformativa. Dessa forma, esse “como” é constituição existencial *a priori* do compreender interpretando. Isso significa que não é algo simplesmente dado que aparece como uma caneta ou como um computador. Ou seja, a interpretação não cola um significado no ente que aparece. Mas o ente que traz consigo o significado que a interpretação elabora, isto é, “o compreender de mundo já abriu uma conjuntura que a interpretação expõe.” (HEIDEGGER, 2009, p.211) Nas palavras de Casanova (2006, p.58), “no instante em que a interpretação articula uma possibilidade de compreensão, surge o horizonte conjuntural de uma ocupação determinada.”

A interpretação se funda em três estruturas prévias que são: a posição prévia, a visão prévia e a concepção prévia. Acerca da *posição prévia* é possível descrevermos que o ente interpretado quando aparece, já se mostra a partir de uma posição prévia específica em uma totalidade conjuntural da qual faz parte. Isso significa que quando algo aparece, esse algo se mostra numa posição determinada no interior de uma totalidade conformativa. Quando se vê uma caneta, por

exemplo, ela já aparece numa posição definida no interior de um todo, tal como, na periferia ou no centro. Na *visão prévia*, por sua vez, há um recorte, que fixa o que foi assumido na posição prévia. Ou seja, o ser-aí, de início e na maioria das vezes, vê as coisas de um modo específico que não é dele, mas de uma totalidade conformativa. O que significa que já vou sempre ver de um modo tal que não é necessariamente só meu, mas do horizonte no qual me constituo. A beleza, tal como é vista aqui é de outro modo na África. Num exemplo elucidativo, retirado de uma entrevista, uma psicóloga do médico sem fronteiras que estava na África ficou impressionada quando um dos africanos afirmou que sua mulher era a mulher mais bela do mundo e quando ela a viu, percebeu que a mulher tinha uma beleza completamente diferente da vista pela maioria dos ocidentais.

E eu me lembro de um dos psicólogos nativos me contando: “Ah, uma mulher bem bonita aqui é a minha mulher. A minha mulher é a coisa mais linda do mundo”. O nome dele era Dodô. “Ah, Dodô, e como é a sua mulher?” E ele a descreveu: “Minha mulher é bem alta, é bem gorda, ela tem os dentes bem separados, e ela tem umas tranças...” Na minha cabeça ocidental, eu fiz a imagem de uma mulher com seios grandes, bem magra, acinturada, com bunda, perna firme. E eu fui fazer uma seleção, e a mulher dele também era psicóloga e concorreu. Quando eu a vi, levei um susto. Então essa é a mulher linda dele! Era uma mulher muuuuito grande, muuuuito gorda, com os dentes muuuuito separados. Uma mulher bem masculina, bem forte. [...] E eu pensei: “Essa então é a beleza”<sup>60</sup>.

Dessa maneira, todas as coisas, assim como a beleza, são vistas previamente a partir de um todo do qual fazem parte. Toda a obviedade que se vê, só é vista a partir das estruturas prévias da interpretação. O compreendido é assumido numa posição prévia e encarado numa visão prévia, para ser conceito através da interpretação. A interpretação aspira conceitos trazidos pelos entes em seu modo de ser, em sua totalidade conjuntural. Ou seja, de início e na maioria das vezes, é o ente que traz o conceito consigo mesmo, ou seja, em seu modo de ser, em sua conformidade. A interpretação sempre já se decidiu por uma determinada conceituação, pois está fundada numa *concepção prévia*. (HEIDEGGER, 2009, p.211) Não adianta dizer que uma caneta não é uma caneta, assim como não adianta dizer que alguém considerado belo em outra época ou em outro lugar é belo pra você. Dessa forma, vemos que é a partir do ente que surge uma possível interpretação, mas tal elaboração só se torna possível a partir do encontro com o ente.

<sup>60</sup> BRUM E., Minhas Raízes são aéreas. Revista época. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI228050-15230,00-MINHAS+RAIZES+SAO+AEREAS.html>> Acesso em: 10 set. 2010)

Quando algo é compreendido e interpretado dizemos que fez *sentido*, mas sentido não é algo colado sob um ente específico. O que é compreendido não é o sentido, mas o próprio ente, o ser do ente. Ele é um existencial característico deste ente que nós mesmos somos. Deste modo, algo só pode fazer sentido quando um ente intramundano, outro ser-aí ou o próprio ser-aí aparecem na abertura compreensiva de ser para serem descobertos. Ou seja, algo precisa se mostrar a partir da teia conjuntural aberta compreensivamente para que possa ser articulada pela interpretação de modo a fazer sentido.

Sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa. [...] que pode articular-se na abertura compreensiva. [...] que pertence necessariamente ao que é articulado pela interpretação que compreende. Sentido é a perspectiva na qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia. É a partir dela que algo se torna compreensível como algo. Como compreender e interpretação constituem existencialmente o ser do aí, o sentido deve ser concebido como o aparelhamento existencial-formal da abertura pertencente ao compreender. Sentido é um existencial do ser-aí e não uma propriedade colada sobre o ente que se acha “de trás” dele ou que paira não se sabe onde, numa espécie de “reino intermediário”. [...] somente o ser-aí pode ser com sentido ou sem sentido. (HEIDEGGER, 2009, p.212)

Essas estruturas prévias são fundamentais para haver a interpretação de algo, para haver um comportamento em relação a algo. Isso significa que não há como pensar uma interpretação sem preconceito, ou seja, sem essa estrutura sedimentada que é o próprio círculo hermenêutico. Não há a possibilidade de pensarmos contextos isentos dessa estrutura, não há obviedade em nada se não estiver amparada por estas estruturas prévias da interpretação. Não há sentidos possíveis sem estas estruturas. Isso aponta para o fato de que o preconceito sustenta nosso agir, se o retirarmos a obviedade se desfaz e os comportamentos do ser-ai deixam de serem possíveis.

A obviedade revela, então, a continuidade do círculo hermenêutico no qual estamos imersos. Tentar sair totalmente deste círculo é não ter clareza acerca da estrutura existencial do ser-aí. O decisivo é entrar no círculo, como esta “estrutura prévia existencial, própria do ser-aí”, de modo adequado e não sair dele. (HEIDEGGER, 2009, p.214) A elaboração da posição prévia, visão prévia e concepção prévia se deixa guiar, de início e na maioria das vezes, por conceitos sedimentados cotidianos. A tarefa, nos diz Heidegger, é descobrir as coisas a partir delas mesmas. Visto que “[...] todo e qualquer conceito e proposição fenomenológicos, hauridos originariamente, estão expostos à possibilidade de

desvirtuamento.” (HEIDEGGER, 2009, p.76) Ou seja, na maior parte das vezes o fenômeno interpretado está obscurecido, encoberto e exposto a possibilidade de desvirtuamento. A tarefa fenomenológica não parte de um caminho completamente distante do que foi descrito até aqui, pelo contrário, só é possível acessar o modo de encontro com ser e suas estruturas nos fenômenos a partir da lida com os utensílios, a partir de uma abertura compreensiva e interpretativa aos entes que vêm ao encontro.

Nesse ponto da pesquisa nos deparamos com a tarefa da *fenomenologia*<sup>61</sup> em Heidegger. O autor alemão nos descreve que a fenomenologia está relacionada ao “como” dos objetos, ou seja, ao que se pode pôr a luz. Isso significa que um ente pode se mostrar de várias maneiras segundo sua via e modo de acesso, pode se mostrar, inclusive segundo aquilo que ele não é, ele “se faz ver assim como.” (HEIDEGGER, 2009, p.67) Fenomenologia significa deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo. A tarefa seria “para as coisas elas mesmas” (HEIDEGGER, 2009, p.74) Isso significa que “o conceito fenomenológico de fenômeno propõe, como o que se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados”. (HEIDEGGER, 2009, p.75) O ser dos entes não é algo atrás de outro algo. Atrás dos fenômenos não há nada. Contudo, aquilo que deve tornar-se fenômeno pode velar-se. Como vimos, na maior parte das vezes, o fenômeno está encoberto, distorcido, velado. “[...] Uma possibilidade só é compreendida em seu sentido mais próprio se for tomada como possibilidade e permanecer retida como possibilidade.” (FIGAL, 2005, p.34) Nesse sentido, cristalizar a possibilidade é velar e distorcer o fenômeno, a autenticidade do fenômeno está em mantê-lo aberto à liberação para as coisas mesmas. Liberação dos atrelamentos ante as perspectivas linguísticas, auto-evidentes, ante as cristalizações e determinações auto-evidentes, e de uma apropriação mais originária do que está obscurecido por essas perspectivas. Ou seja, o fenômeno é o objeto no modo de sua auto-dação. Ele é o que constitui o ser, e ser é sempre ser de um ente que, como vimos, se mostra a partir de uma totalidade conformativa. “Fenomenologia é um deixar ver o que se revela nele

---

<sup>61</sup> Veja também BUREN, J. *The Young Heidegger and phenomenology*. In *Heidegger reexamined. v1 Dasein, authenticity, and death*. (p.1 – 34) New York: Routledge. 2002.

mesmo a partir dele mesmo.<sup>62</sup>” (FIGAL, 2005, p.46) O que se revela é o que estava velado, ou seja, o próprio ser do ente. Pode-se afirmar que estava velado pois a auto-evidência encobre o ser. Segundo Figal (2005, p.67) o ser é o indeterminado, e o fenômeno é a experiência do indeterminado, no entanto, na maioria das vezes é experimentada como determinada e, por isso, obscurece o desvelar do próprio fenômeno. O indeterminado só pode ser liberado a partir de uma desconstrução do determinado, do auto-evidente. E, nesse sentido, deve ser mantida como possibilidade.

Como havíamos alertado esta investigação não se propõe a pesquisar a fundo a questão ontológica do ser do ente. Mas por vezes esbarramos nesta temática, visto que o sentido de ser está diretamente relacionado àquele ente que pode perguntar pelo sentido de ser, o ser-aí. Vimos que é nesse ponto que a analítica existencial se relaciona diretamente a ontologia fundamental e, por isso, de uma maneira ou de outra vamos acabar esbarrando e tangenciando alguns temas da obra *Ser e tempo* que não são o foco da pesquisa. Dessa forma, essa investigação esclareceu de modo sucinto a tarefa da fenomenologia para a questão ontológica como a possibilidade de entrar no círculo de maneira adequada. Nesse sentido Heidegger (2009, p.75-76) nos diz que a “ontologia só é possível como fenomenologia. [...] A fenomenologia é necessária justamente porque, numa primeira aproximação e na maioria das vezes, os fenômenos não estão dados.” Exatamente por na maioria das vezes os fenômenos estarem velados, que a ontologia não pode prescindir da fenomenologia, visto que esta busca desvelar as coisas para elas mesmas. Ela parte de posicionamentos não teóricos e se concentra no ato de existir a partir do qual o ser se mostra como compreensão de ser. O ser dos entes é fenomenológico, contudo ele está na maior parte das vezes obscurecido, nesse sentido, é por meio da fenomenologia que as coisas podem se mostrar a partir delas mesmas.

A proclamação “para as próprias coisa” caracterizava a atitude fenomenológica como decisão de deixar os próprios fenômenos manifestarem-se, de pôr-se diretamente à escuta da mensagem do ente, em vez de tentar enquadrá-lo em categorias pré-fabricadas ou de construir teorias, sem apoio dos próprios fenômenos, dando-as em seguida como o sentido das coisas. (MACDOWELL, p.118, 1993)

---

<sup>62</sup> HEIDEGGER Prolegômenos à história do conceito de tempo apud FIGAL, **Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

Abrir mundo dispositivo-compreensivo-interpretativamente é trazer à tona uma miríade de caminhos que já contam com uma semântica sedimentada. Tal semântica é elaborada interpretativamente e pronunciada no *enunciado*<sup>63</sup>. Este existencial não é o mesmo que interpretação, ele é uma forma derivada da interpretação e se funda no compreender. Ambos possuem seus fundamentos nas estruturas prévias da interpretação: posição prévia, visão prévia e conceptualidade prévia. No entanto, o “como” da interpretação no enunciado se modifica, isto é, ele passa a se revelar como ser simplesmente dado. Ou seja, o “como” se separa da totalidade significativa e é forçado a se tornar um ente de propriedades, simplesmente dado. Pois só assim adquire a possibilidade de ser visualizado demonstrativamente. Nas palavras de Heidegger (2009, p.220) “A vantagem do enunciado consiste nesse nivelamento que transforma o ‘como’ originário da interpretação, guiada pela circunvisão, no ‘como’ de uma determinação do que é simplesmente dado.” Segundo Figal (2005, p.50) a fenomenologia é a desconstrução do que é evidente, visto que ela é uma modificação do fenômeno, é uma aparição do descobrir e um encobrimento do descobrir em seu contexto. O evidente é justamente o exposto sob a forma de enunciado. Acerca dele Figal (2005, p.54) nos descreve que o mesmo é construído a partir da lida com os entes, ou seja, “ele é ‘algo como algo’; portanto, ‘algo como utilizável dessa ou daquela maneira.” Esse como utilizável é o como hermenêutico, isto é, as coisas “só são ‘desenvolvidas’ como o que são a partir de uma lida com elas (FIGAL, 2005, p.54). Nesse sentido, o como do enunciado só pode ser exposto a partir do como hermenêutico. Acerca do como hermenêutico Heidegger (apud FIGAL 2005, p.60) nos descreve.

[...] que um assim chamado puro e simples ter-aí e apreender como: o giz aqui, o quadro-negro, a porta, vistos estruturalmente, não nascem de maneira alguma de uma apreensão direta de algo; ele quer mostrar que, tomado estruturalmente, eu não vou diretamente ao encontro do que é pura e simplesmente tomado, mas o apreendo de tal modo que eu já tinha lidado com ele como que de antemão; eu o compreendo a partir daquilo para que ele serve. Portanto, nessa pura apreensão das coisas maximamente próximas do mundo circundante, eu já sempre fui mais longe no apreender e no compreender ante o que está justamente dado em um sentido extremo, eu já estou sempre mais além na compreensão disso para que e como o que a cada vez o que é dado é tomado. E somente a partir desse como-o-que e desse para-que o que está em questão serve, somente a partir desse para-que junto ao qual já sempre estou, retorno ao que vem ao encontro.

---

<sup>63</sup> Brandom (2002) defende que “*there can be no Dasein without Aussage [enunciado] [...] that cannot treat things as Vohanden [ser simplesmente dado]*” (2002, p.48), Veja ***Dasein, the Being that tematizes***. In *Heidegger reexamined. v1 Dasein, authenticity, and death*. (p.35 – 72) New York: Routledge. 2002.

Disposição e compreender são os existenciais fundamentais que constituem o ser do aí, ou seja, a abertura do ser-no-mundo. O compreender guarda em si a possibilidade de interpretação, isto é, de uma apropriação do que se compreende. Sendo disposição e compreender igualmente originários, a disposição se mantém numa certa compreensão. Corresponde-lhe também uma certa possibilidade de interpretação. O enunciado tornou visível um derivado extremo da interpretação. (HEIDEGGER, 2009, p.223)

A *comunicação* entre os seres-aí tem por base o enunciado, Heidegger nos descreve que os seres-aí podem se entender, pois tomam parte na mesma abertura de mundo. Existe uma relação direta entre enunciar e comunicar, visto que “o enunciado é um mostrar a partir de si mesmo e por si mesmo, que determina e comunica.” (HEIDEGGER, 2009, p.218) Enunciar uma sentença traz a possibilidade de visualização do que se enuncia, essa visualização repousa em um horizonte comum entre os seres-aí. O que se enuncia, assim como o que se interpreta se assenta sobre um horizonte sedimentado. Segundo Casanova, (2006, p.60) o que é compartilhado não é algo previamente dado, mas a relação com o que é apresentado. A enunciação traz o mundo comum a partir da comunicação. Essa afirmação acena para a totalidade conjuntural a partir da qual um ente se mostra. O que é comunicado e compartilhado parte do que vem ao encontro no mundo. Nesse sentido, a enunciação comunica um mundo comum, determinando-o. “Não são aqui as mensagens que tem sentido e que tornam, assim, possível a sua inteligência.” (CASANOVA, 2006, p.60) Mas é a partir de um deixar-ver do enunciado que comunica-se mundo, ou seja, enunciando se visualiza o ente a partir de sua totalidade conformativa. Acerca da comunicação, Duarte (2010, p.386) nos esclarece:

[...] comunicar algo linguisticamente não é transmitir vivências privadas ou informações do interior de um sujeito para o interior de outro sujeito, mas compartilhar sentidos com outros, o que se deixa entrever no próprio termo alemão para comunicação, *Mit-teilung*. Comunicar é um ato complexo que não se reduz apenas ao pronunciamento de enunciados apofânticos entre sujeitos isolados entre si, tanto mais que tal possibilidade tem de ser entendida como derivada do fenômeno originário da coexistência ocupada e preocupada no mundo comum.

A interpretação, sobretudo, não é o mesmo que *falar*<sup>64</sup>, mas o elaborar a partir da compreensão. A fala é tão originária quanto a disposição e o compreender e está na base da interpretação e do enunciado. Nesse sentido, ela

---

<sup>64</sup> Veja também BRANDOM, *Dasein, the Being that tematizes. In Heidegger reexamined. v1 Dasein, authenticity, and death.* (p.35 – 72) New York: Routledge. 2002.

faz parte da abertura originária de mundo do ser-aí. A fala é justamente a “articulação da compreensibilidade.” (HEIDEGGER, 2009, p.223) Ou seja, ela é a articulação significativa a partir de uma compreensão de mundo. Isso significa que o referencial da fala está sempre direcionado dentro de certos limites a partir de uma totalidade significativa fática. O que é articulado na fala são os sentidos e significados. Desse modo, é a partir da compreensão da totalidade significativa que os significados ganham voz e surgem as palavras. Ou seja, ao fazermos qualquer coisa damos voz a uma fala do mundo. Dessa maneira, a fala é a estrutura que atualiza as possibilidades do campo fático sedimentado. O ser-com assim como a dinâmica ocupacional e a comunicação acontecem justamente na fala. Nesse sentido, Duarte (2010, p.387) acentua que “apenas porque a discurso<sup>65</sup> é a articulação da significância (*Bedeutsamkeit*) pode a coexistência ocupacional ser mediada pela comunicação.” Inclusive a falta de palavras é apenas um modo de fala. De modo que “essa convivência está sempre falando, tanto ao dizer sim quanto ao dizer não, tanto provocando quanto avisando, tanto pronunciando, recuperando ou intercedendo, e ainda ‘emitindo enunciados’ ou fazendo ‘discursos’”. (HEIDEGGER, 2009, p.224) Isso significa que a fala não pode ser compreendida como uma faculdade ou propriedade humana que subjaz no interior do ente que nós somos. Mas a “instância ontológica que possibilita a expressão ôntica em diversas línguas históricas, pois articula um todo de significações compartilhadas nas ocupações e preocupações mundanas do ser-aí”. (Duarte, 2010, p.386) Ela possui ainda o caráter de pronunciamento cujo modo de ser é *linguagem* (totalidade de palavras), pois é a partir dela que o ser-aí se pronuncia, de modo que o que se pronuncia já se acha fora dispositivo-compreensivamente. Sobre a linguagem Duarte (2010, p.387) nos esclarece.

Na medida em que a linguagem está fundamentalmente relacionada ao fenômeno ontológico primário do ser-no-mundo ocupado e preocupado com os outros, o que se dá é sempre o contrário, pois é apenas porque o todo das relações de significância já se encontra aberto à compreensão disposta do ser-aí coexistente que algo como o emprego de palavras na comunicação lingüística se faz possível. Por isso, Heidegger pode afirmar que “a totalidade significativa da compreensibilidade vem à palavra. Das significações brotam palavras. Estas, porém, não são coisas-palavras dotadas de significados”. Quer dizer, a origem existencial da linguagem é a significância, a trama total das remissões significativas sempre já compreendida em certa disposição e interpretação compreensivas.

---

<sup>65</sup> Duarte traduz *Rede* por discurso ao invés de fala como faz a Márcia Schuback na tradução brasileira de *Ser e tempo* utilizada nesta pesquisa.

Dessa forma, é possível afirmarmos que a fala articula uma totalidade significativa fática a partir de uma compreensão-dispositiva, ou seja, ela acontece quando compreensiva-dispositivamente se abre uma totalidade significativa a partir da qual ela articula sentidos e significados dando voz as palavras e a linguagem. Dessa maneira, ela já se encontra na abertura do ser-no-mundo assentada sobre uma totalidade sedimentada. Isso significa que a significância se mostra justamente como fala. Casanova (2006, p.58) nos traz uma situação em que essa instância pode ser claramente elucidada.

Precisamos anotar uma informação importante. Esse horizonte viabiliza, então, simultaneamente o aparecimento de um ente específico como o utensílio que serve para o desempenho de uma tal ocupação, como o utensílio que serve para escrever. Consequentemente, dizemos: precisamos de uma caneta. Portanto a proposição expressa nasce de um âmbito de compreensibilidade já anteriormente constituído e retira desse âmbito não apenas o seu sentido, mas também o sentido de outras proposições similares que poderiam ter sido expressas.

E em seguida nos apresenta de modo resumido a abertura de mundo do ser-aí.

De maneira resumida, podemos dizer agora que a disposição (as tonalidades afetivas) nos coloca em sintonia com o mundo como a totalidade do espaço determinado de manifestação dos entes intramundanos em geral e de convivência dos seres-aí entre si, enquanto a compreensão projeta o poder-ser essencial a cada um deles a partir dos limites fornecidos por esse espaço. No interior desse contexto, o discurso<sup>66</sup> não se perfaz como um elemento extrínseco, mas é, sim, explicitamente definida pelo autor como a “articulação significativa da compreensibilidade dispositiva do ser-no-mundo.” (CASANOVA, 2006, p.56)

Foi possível descrevermos neste capítulo a fala como a estrutura que articula a compreensibilidade, dando voz a significância, tornando possível o surgimento das palavras e da linguagem. A interpretação, por sua vez, traz justamente o para que e o ser para do ente que vem ao encontro, sua elaboração e exposição. Já o enunciado descobre o ente que vem ao encontro como simplesmente dado, auto-evidente e determinado. E a abertura de mundo compartilhado como ser-com é o que vai tornar possível a comunicação.

---

<sup>66</sup> CASANOVA traduz *Rede* por discurso ao invés de fala como faz a Márcia Schuback na tradução brasileira de *Ser e tempo* utilizada nesta pesquisa.

### 3.4 Descerramento do mundo cotidiano: decadência

Este capítulo foi dedicado a abertura do ser-aí, ou seja, como o ser-aí descerra mundo. E a partir daí surgiram os existenciais: disposição, compreensão e fala, como caracteres essenciais dessa abertura. Isso significa que o ser-aí lançado ao mundo, jogado se encontra afinado numa determinada disposição a partir da qual se abre compreensivamente o campo de suas possibilidades que são articuladas pela fala. A pergunta que Heidegger faz a partir deste momento é: quais seriam, então, os caracteres existenciais da abertura do ser-no-mundo quando o ser-no-mundo cotidiano se detém no modo de ser do impessoal? (HEIDEGGER, 2009, p.230) Para este modo de ser cotidiano impessoal chamaremos de *decadência*. Ela não deve ser vista a partir de um valor negativo, ou como uma queda de um lugar mais puro e originário. O que está em jogo aqui é a própria cadência de mundo do ser-aí, enquanto aquele ente que sempre é a partir de modos de ser sedimentados. Como vimos, o ser-aí precisa de mundo para ser e a saída existencial deste ente se assenta num todo sedimentado. Nesse sentido, é na decadência que o ser-aí se encontra, de início e na maioria das vezes, junto ao mundo das ocupações cotidianas, perdendo-se no impessoal. Dessa maneira, Heidegger (2009, p.241) nos descreve, “seria igualmente um equívoco compreender a estrutura ontológico-existencial da decadência, atribuindo-lhe o sentido de uma propriedade ôntica negativa que talvez pudesse vir a ser superada em estágios mais desenvolvidos da cultura humana.” Do mesmo modo, Casanova (2012, p.105) nos esclarece.

Decadência e impessoalidade, contudo, não são termos para indicar o vazio da existência cotidiana e usados com o intuito de conscientizar o ser-aí singular da necessidade de escapar o quanto antes de uma situação em si mesma nefasta. Ao contrário, decadência e impessoalidade são termos que designam aqui sedimentação de uma compreensão de ser específica (de uma ontologia) em uma visão de mundo determinada. Essa sedimentação implica, por sua vez, um longo processo histórico que encerra em si mesmo o despontar das compreensões veiculadas incessantemente no interior dos campos de uso e uma medida ontológica que fornece o suporte de sentido em virtude do qual se dá toda e qualquer mobilidade em tais campos.

Ele ainda reafirma neste outro trecho:

Esse termo [decadência] não possui nesse contexto nenhuma significação negativa e não expressa, conseqüentemente, nenhum juízo de valor. [...] Ao contrário, ele visa, sim, a explicitar fundamentalmente o fato de o ser-aí “estar de início e na maioria das vezes junto ao mundo da ocupação.” Jogado de maneira abrupta no mundo fático que é o seu, o ser-aí se acha imediatamente atraído pelo magnetismo

dos entes intramundanos em seu constante vir-ao-encontro e pelo caráter dado da significância em sua capacidade de orientação das ações em geral.” (CASANOVA, 2006, p.84)

Desse modo, podemos afirmar que a decadência é a própria impropriedade do ser-aí cujo modo de ser caracteriza-se pela absorção no campo das ocupações e da co-presença dos outros a partir da totalidade significativa. É nesse modo que os entes intramundanos vêm ao encontro a partir de uma totalidade conjuntural de onde se desenvolve a lógica da ocupação e da preocupação. Esta lógica traz consigo os utensílios, os outros seres-aí e o próprio ser-aí em relação a si mesmo. Nesse modo de lidar imediato o que acontece é que em meio ao uso vamos ganhando confiança, segurança, adequação com relação à finalidade para a qual o uso estava apropriado. Nesse sentido, decaídos vamos aos poucos nos familiarizando com a totalidade significativa sedimentada. Dessa maneira, o mundo no qual o ser-aí decai é uma instância de totalidades sedimentadas com as quais o ser-aí pode contar e confiar. Como vimos, ele precisa do mundo, desse horizonte sedimentado para ser e, por isso, o ser-no-mundo é em si mesmo tentador. Dessa forma, pode-se afirmar que é o próprio ser-aí quem prepara a *tentação* constante de decair, visto que fora do mundo sedimentado e familiar ele se encontra estranho (indeterminado). Além da tentação o ser-no-mundo da decadência é também *tranquilizante*. A confiabilidade do mundo não é a única razão que atrai o ser-aí para a lógica ocupacional impessoal, mas a necessidade de concretização de possibilidades também joga o ser-aí em direção a decadência, na qual as possibilidades já se encontram dadas. Ou seja, é a partir do mundo que o ser-aí possui mais certezas e seguranças, o que assegura certa solidez, autenticidade e plenitude de todas as possibilidades de ser do ser-aí. Nesse sentido, Heidegger (2009, p.243) nos descreve, “a pretensão do impessoal de nutrir e dirigir toda ‘vida’ autêntica, tranquiliza o ser-aí, assegurando que tudo ‘está em ordem’ e que todas as portas estão abertas.” Dessa maneira, podemos afirmar que o ser-no-mundo é tentador e tranquilizante.

Estes caracteres do ser-no-mundo acenam para a indeterminação originária e sua conseqüente necessidade de determinação. O mundo lhe serve como amparo, como um assento originário para que ele possa ser. A indeterminação originária deste ente aponta, ainda, para seu caráter de poder-ser. Ou seja, o ser-aí é as suas possibilidades adquiridas, ele é a concretização de suas possibilidades como

poder-ser. Como modos possíveis de ser, vimos que o ser-aí possui a propriedade e a impropriedade. O ser-aí “precisa ser para resolver o problema existencial que ele é. Essa resolução tanto pode se dar pela assunção de caminhos impessoais de existência quanto pela escuta à necessidade própria ao poder-ser singular que se é.” (Casanova, 2006, p.92) A atração pelo impróprio é um modo possível de se relacionar, assumido pelo ser-aí. Este modo retira desse ente o peso de uma escolha, o peso de assumir suas possibilidades mais próprias. No entanto, esta escolha não possui um caráter volitivo, mas o ser-aí, de início e na maioria das vezes, já escolhe um modo possível de ser. Essa determinação acontece em meio à convivência mediana. Isso significa que nesse modo o ser-aí é escolhido pelas possibilidades fornecidas e prescritas pela lógica da ocupação. Ele acaba transferindo o peso de sua escolha, o peso de sua responsabilidade para o mundo, e o mundo passa a prescrever e a ditar as possibilidades em virtude das quais ele pode ser. Deste modo, “a convivência dita [...] que tipo de ocupação deve ser levada a termo, o que é desejável em meio a ocupação, o que precisa ser alcançado por intermédio da ocupação e mesmo isso em virtude do que a ocupação deve ser empreendida”. (CASANOVA, 2006, p.94)

O caráter de poder-ser revela que ele não é marcado por uma interioridade vazia que vai aos poucos sendo preenchida, mas se perfaz a partir de um movimento antecipativo de exposição a um caminho existencial específico. (CASANOVA, 2006, p.95) Ou seja, o ser-aí é seus caminhos existenciais, ele é as suas possibilidades. No entanto, na cotidianidade mediana há um obscurecimento dos modos de ser mais próprios do ser-aí. De modo que ele não assume a responsabilidade pelo poder-ser que se é, mas suas possibilidades são apresentadas como dadas. Ele mesmo aparece como uma possibilidade simplesmente dada dentre outras. Isso demonstra que os caminhos já se encontram decididos, as pedras já estão postas e o ser-aí as segue sem nem mesmo olhar para o lado. Suas possibilidades dadas são tomadas como determinadas, seguras e confiáveis, o que traz o caráter tentador e tranquilizante delas. Esta pretensa segurança dos caminhos existenciais revelam a falta de questionamento com relação aos modos de ser mais próprios (originários) do ser-aí. “Inicialmente, eu não ‘sou’ um ‘eu’ no sentido de si-mesmo próprio. Ao contrário, sou os outros sob o modo do impessoal. A partir daí e como impessoal, sou ‘dado’ inicialmente a mim ‘mesmo’”. (HEIDEGGER apud CASANOVA, 2006, p.96)

A pretensão da decadência imprópria de assegurar certezas, tentando e tranquilizando o ser-aí acaba por obscurecer mais ainda o seu caráter de poder-ser que só é liberado no ser-aí mais próprio. Visto que neste modo impróprio cotidiano o ser-aí toma as coisas, os outros e a si mesmo como algo determinado, o que acaba fechando o caráter de poder-ser do ser-aí. Nesse sentido, o ser-aí decadente se aliena de si mesmo. Esta *alienação* joga o ser-aí na impropriedade, ou seja, tentado e tranquilo, o ser-aí se *aprisiona* em si mesmo, ele se fecha para sua propriedade e possibilidade, se fragmentando numa multiplicidade de possibilidades impróprias de si mesmo já fornecidas pelo impessoal. Esses caracteres da decadência: tentação, tranquilização, alienação e aprisionamento possuem o modo da precipitação. Isto é, o ser-aí se precipita se lançando às possibilidades do impessoal, à falta de solidez e à nulidade cotidiana. No entanto, esta precipitação fica, de início e na maioria das vezes, velada para o ser-aí, sendo interpretada como ascensão e vida concreta. A precipitação possui, dessa forma, a pretensão de alcançar tudo, arrancando do ser-aí a possibilidade de compreender seu projeto mais próprio. Esse constante lançar-se ao impessoal caracteriza o turbilhão da decadência em que o ser-aí, na maior parte das vezes, se movimenta. Apesar desses caracteres da decadência parecerem se mostrar de modo negativo eles fazem parte da constituição positiva do ser-aí, ou seja, a decadência é um modo de ser do ser-em no qual o ser-aí de início e na maioria das vezes está. Isso significa que o ser-aí é lançado faticamente às possibilidades sedimentadas que o mundo fornece e que possuem a pretensão de serem confiáveis, seguras e concretas.

A partir daí, é possível compreendermos a tensão característica da existência do ser-aí. Esta tensão aponta para a impossibilidade de ser totalmente próprio ou impróprio. Ou seja, ele nunca tem como ser completamente próprio, pois a propriedade é uma modificação existencial da impropriedade. Além disso, a propriedade corre sempre o risco de recair novamente na impropriedade. Por outro lado, o ser impróprio vive como se suprimisse toda e qualquer tensão, ou seja, ele vive como se não fosse um poder-ser próprio. Isso significa que a sensação do impessoal é que não há pessoal. Existe, dessa maneira, uma certeza quase cega nas possibilidades sedimentadas. Esta certeza tenta e tranquiliza o ser-aí, mas ao mesmo tempo o aliena e o aprisiona para seu caráter mais próprio, para a própria tensão que ele mesmo é.

A partir da compreensão da decadência cotidiana, torna-se possível descrevermos os caracteres de abertura referentes ao modo como nos encontramos na maior parte das vezes: falação, curiosidade e ambiguidade<sup>67</sup>. Esses três modos tampouco devem ser vistos a partir de um sentido valorativo, pois fazem parte do modo de ser do ser-aí cotidiano (impessoal). É importante termos de modo claro que o modo como somos na maior parte das vezes é perpassado por estas três estruturas essenciais.

### 3.4.1 falação

Como vimos, a fala surge na abertura de mundo junto à uma disposição e uma compreensão. A *falação* é um modo de fala cotidiana onde não se compreende tanto o que se fala, mas se escuta aquilo de que já se falou. Ou seja, neste modo a fala é compreendida por alto. O empenho da falação é para que se fale mais e mais sem, contudo, se aprofundar naquilo sobre o que está se falando e, por isso, possui a característica de repetir e passar adiante. Dessa maneira, ela assume um caráter autoritário circular: “as coisas são assim como são porque é assim que delas (impessoalmente) se fala. Repetindo e passando adiante a fala, potencia-se a falta de solidez.” (HEIDEGGER, 2009, p. 232) Esta falta de solidez, característica da decadência, favorece a falação, pois nela se compreende tudo sem se ter apropriado previamente da coisa. Isso previne, de certo modo, do perigo de fracassar na apropriação de algo. De modo que tudo se repete, tudo se sabe, mas de maneira superficial, não havendo, portanto, nenhum risco de fracassar diante do que se sabe, pois não há o que se sabe, é apenas uma repetição do que se diz por aí. Dessa maneira, a falação revela a repetição de um discurso que já se deu. Isso significa que na cotidianidade os discursos se repetem e continuam tendo a mesma fala. Sobre a falação, Casanova (2006, p.65) nos descreve:

No instante em que se dá o descerramento compreensivo-dispositivo do mundo, surgem significados que dão expressão a fala do mundo. Mas se a fala já foi desde sempre expressa e o ser-aí cotidiano vive sob seu domínio, então não podemos senão afirmar a fala mediana como uma repetição exaustiva dessa expressão originária. [...] esse domínio se estende de início e na maioria das vezes sobre todas

---

<sup>67</sup> Veja também BRANDOM, *Dasein, the Being that tematizes. In Heidegger reexamined. v1 Dasein, authenticity, and death.* (p.35 – 72) New York: Routledge. 2002.

as possibilidades de ação e inação do ser-aí. O ser-aí acha-se medianamente sob a tutela da fala já expressa.

Nesse trecho, Casanova nos esclarece que a fala é uma instância que articula significatividade e que essa articulação se dá na maior parte das vezes cotidianamente a partir de um campo significativo sedimentado. Dessa maneira, a fala cotidiana não teria como articular significados desse campo senão repetindo o que já se deu, ou seja, repetindo a própria sedimentação numa circularidade. A decadência não carece de diversidade, a questão é que a diversidade da decadência está como que presa num campo de significações já constituído, num campo já sedimentado. Como um círculo, como um déjà-vu nas palavras de Casanova (2006), em que fala-se do que já foi falado, repete-se o que já foi dito. E não há qualquer aprofundamento do ente, apenas uma comunicação superficial, numa repetição incessante do mesmo. Dessa forma, o que foi dito já é sempre compreendido como algo que se diz. A falação é, portanto, um fechamento, pois não aprofunda, passando apenas adiante o que foi falado. Há neste modo uma “pretensão de reprimir, postergar e retardar toda e qualquer questão e discussão.” (HEIDEGGER, 2009, p.233) É assim que se compreende as coisas na cotidianidade, no nosso dia a dia. O predomínio dessa interpretação pública já decide até mesmo sobre as tonalidades afetivas que afinam o ser-aí, determinando o que e como se vêem as coisas. Dessa maneira, as estruturas originárias do ser-no-mundo são obscurecidas e o ser-aí tampouco estranha a falta de solidez em que vive, passando a se realizar com a pretensão de uma realidade evidente, concreta e determinada, característica dessa interpretação mediana. À respeito dessa falação decadente, Duarte (2010, p.386-) nos descreve.

[...] sendo um falar por mero falar, o falatório<sup>68</sup> esconde e oculta aquilo de que se fala, ao qual também corresponde um escutar que não atenta verdadeiramente ao que se escutou. O falatório é, portanto, o contrario de uma apropriação originária do que se fala; é o “repetir e passar adiante a fala” sem um esforço genuíno por realmente dizer aquilo sobre o que se fala: trata-se de um falar contínuo sem nada dizer propriamente, um falar sem conteúdo original, isto é, um falar cujo conteúdo é o já dito e repetido de inúmeras formas, a ponto de se tornar indiferente a quem escuta.

---

<sup>68</sup> Duarte traduz o termo *Das Geredete* por falatório ao invés de falação como faz a Márcia Schuback na tradução brasileira de *Ser e tempo* utilizada nesta pesquisa.

### 3.4.2 Curiosidade

A *curiosidade* que Heidegger nos descreve fala de uma instância originária. Isso significa que o ser-aí não é às vezes curioso, mas a curiosidade é um modo de visão próprio da cotidianidade. A visão, como vimos, está relacionada a uma apreensão, ao modo como o mundo vem ao encontro na maioria das vezes. (CASANOVA, 2006, p.71-72) Ela não acontece apenas com os olhos, mas como uma visão compreensiva, tal qual sentença: *veja o cheiro que essa flor exala*. Como vimos, à ocupação pertence uma circunvisão que descobre o ente intramundano. É justamente a partir dessa circunvisão que se tem uma pista da totalidade significativa desse ente. No entanto, se engana aquele que pensa que no descanso a ocupação desaparece como se agora que não está se ocupando propriamente de algo, ela deixaria de existir. O que acontece neste descanso é a liberação da circunvisão do trabalho da ocupação com algo à mão. É um simples parar de utilizar um utensílio, de se ocupar de algo. Tendo a circunvisão a característica de distanciar-se, ela cria para si novas possibilidades de distanciar rumo ao mundo. Nesse sentido, a curiosidade, como um modo de visão, procura ver, mas não para aprofundar um conhecimento, ela busca apenas um novo fim, uma novidade. Dessa maneira, sua característica básica é distanciar-se em busca de algo novo no mundo para se entreter. Isso significa que à curiosidade pertence jogos de aproximação e distanciamento. Ou seja, quando alguma coisa aparece olho para ela mas meu olhar não se fixa na coisa, o que acontece é uma aproximação e projeção para longe, para aproximar novamente alguma outra coisa. O que acaba por reduzir o que vem ao encontro a mera aparência. Nas palavras de Casanova (2006, p.77).

Os entes perdem [...] a sua constituição fundamental como manuais intramundanos e conquistam por meio daí uma determinada autonomia em relação aos diversos usos possíveis. Eles se transformam em entes simplesmente dados que parecem possuir uma independência completa em relação às ocupações.

O que vem ao encontro é uma aparência, pois não há fixação, apenas o *continuum* de uma lógica ocupacional, um distanciar e aproximar circunvisivo buscando sempre algo distante. Dessa maneira, “levado pela curiosidade a buscar o distante e alheio, o ser-aí se insere em um movimento ininterrupto de aproximação desses entes e ocupação com seus traços medianamente constituídos.” (CASANOVA, 2006, p.80) Nesse sentido, a curiosidade está

relacionada a um saltar visual que caracteriza o movimento cotidiano. Por isso, ela possui o caráter de impermanência junto ao que está mais próximo, buscando uma constante excitação e inquietação do novo e se ocupando da contínua possibilidade de dispersão. Para além dos caracteres de impermanência e dispersão, a curiosidade possui a característica do desamparo: de estar em toda parte e em parte alguma. Deve-se deixar claro que a curiosidade não é uma contemplação perceptiva, de admiração, mas seu empenho está apenas em uma nova finalidade para ver. Esse modo de ser, assim como a falação, desenraiza o ser-aí de suas estruturas mais próprias de ser-no-mundo, mas constitui o modo como somos e estamos no dia a dia. A falação e a curiosidade andam juntas dando ao ser-aí a garantia de uma vida cheia de vida, pretensamente autêntica. Nas palavras de Heidegger (2009, p.237) “a falação também rege os caminhos da curiosidade. É ela que diz o que se deve ser lido e visto. Esse estar em toda parte e em parte alguma da curiosidade entrega-se à responsabilidade da falação.”

### 3.4.3 Ambiguidade

A terceira característica existencial da abertura do mundo cotidiano é a *ambiguidade*. Nela, “tudo parece ter sido compreendido, captado e discutido autenticamente quando, no fundo, não foi. Ou então parece que não o foi quando no fundo, já foi.” (HEIDEGGER, 2009, p.238) Na ambiguidade não se tem de forma clara o que é autêntico e originário e o que é inautêntico. Nesse sentido, perde-se a capacidade de diferenciação e se cai num espaço de esquecimento de suas possibilidades mais próprias. Dessa maneira, Figal (2005, p.163) nos descreve acerca da ambiguidade que “não se nota sem mais, em uma sentença exposta, se ela [indecidibilidade<sup>69</sup> da convivência cotidiana] foi assumida por outros e é uma repetição do que se falou ou se ela traz à expressão um projeto autêntico [...]”. Deste modo, ela possui a característica de todo mundo já sabe o que vai acontecer, o que deve ser dito e o que deve ser feito, mas ao mesmo tempo ninguém sabe. Esta sensação de estar na pista do que todos já sabem, mas sem compromisso algum, é o modo de ser da ambiguidade. É possível notar esse

---

<sup>69</sup> A indecidibilidade aqui diz respeito a um já ser decidido por todos e por ninguém. Como veremos mais adiante a decisão aponta para um modo de abertura próprio no qual sempre estamos, mas que na convivência cotidiana se encontra já decidido e, por isso, fechado para esta abertura decidida mais própria.

caráter ambíguo da cotidianidade a partir da avalanche nominalista que vivemos hoje em dia. A quantidade de palavras utilizadas hoje não remetem à coisa alguma. Ninguém mais se espanta com termo algum, todo mundo usa, mas o que de fato eles querem dizer? Eles não dizem nada, não remetem à nada. Por exemplo, é comum ouvirmos as pessoas dizerem que são disléxicas ou bipolares, ou ouvirmos falar sobre pixels e tanino, mas ao mesmo tempo, o que são essas palavras? A que de fato elas remete? A decadência cotidiana caracteriza-se por um falar-se sobre o que se fala, de modo disperso e curioso, como se soubessem do que se fala, mas ao mesmo tempo, o que de fato se sabe?

A ambiguidade cuida para que se tenha sempre o interesse e o desinteresse quase imediato pela coisa. Dessa maneira, a pretensão de realização de algo está sempre fadada ao discurso próprio da falação de que qualquer pressentimento grandioso poderia ter sido descoberto por qualquer um. E assim, a falação é estimulada a continuar pressentindo, visto que o último pressentimento não era tão interessante assim. Nas palavras de Heidegger (2009, p. 239) “em sua ambiguidade, a falação e a curiosidade cuidam para que aquilo que se criou de autenticamente novo já chegue envelhecido quando se torna público.” A ambiguidade proporciona as pistas, os pressentimentos e a sensação de tudo já saber, colocando as realizações com o selo de retardatário e insignificante. Na cotidianidade, o ser-aí está sempre de modo ambíguo governado pelas decisões da falação e pelo movimento da curiosidade. Assim, a ambiguidade confere “à curiosidade o que ela busca e confere à falação a aparência de que nela tudo se decide.” (HEIDEGGER, 2009,p.239) Visto que não se sabe nada, mas ao mesmo tempo se sabe tudo, e tudo que aparece, já aparece envelhecido. Fazendo com que a falação possa, então, dizer e pretensamente decidir o que quiser e a curiosidade ter sempre algo novo para ver. Esses três caracteres: ambiguidade, falação e curiosidade pertencem a existência do ser-aí. Isso significa que não é um modo em que às vezes ele se encontra e outras não. Apesar de impessoalmente não se confessar assim, é desse modo que na maior parte das vezes o ser-aí está.

A decadência, regulada pela falação, pela curiosidade e pela ambiguidade, é onde tudo e nada acontecem. Neste modo, o que acaba acontecendo é um obscurecimento do caráter mais próprio de poder-ser do ser-aí visto que ele se encontra imerso na cotidianidade sedimentada circular característica do nosso dia a dia. A partir dessas estruturas que regulam e mantêm a circularidade

sedimentada, é possível afirmar que este modo impessoal e cotidiano é do encurtamento e da repetição. Ou seja, é de modo encurtado que o ser-aí se projeta existencialmente na maior parte das vezes. Nesse sentido, tanto os entes, quanto os outros seres-aí e a si mesmo aparecem aprisionados nesse círculo significativo ambíguo em que se sabe tudo e não se sabe nada. Assim, não há uma apropriação do caráter de poder-ser do ser-aí ou qualquer perturbação que propicie uma apropriação do ser dos entes em geral. Não há espaço para a possibilidade, pois tudo é visto, feito e compreendido como deve ser. Dessa forma, é a partir desse aprisionamento por meio da falação, da curiosidade e da ambiguidade nesse círculo significativo sedimentado que o ser-aí se mantém desenraizado. Nas palavras de Casanova (2006, p.83)

Por intermédio da curiosidade e da falatório<sup>70</sup>, o ser-aí acaba, em suma, por relacionar-se ambigualmente com suas possibilidades ontológicas. Ele vai construindo a si mesmo por meio de uma lida tática com o que acomete e não constrói o espaço de jogo para a realização do poder-ser que é senão a partir das orientações previamente dadas no projeto impessoal de seu mundo. Ele age, fala e vê em sintonia com a significância previamente constituída. Dessa feita, tudo parece se decidir no interior dessa significância.

---

<sup>70</sup> CASANOVA traduz o termo *Das Geredete* por falatório ao invés de falação como faz a Márcia Schuback na tradução brasileira de *Ser e tempo* utilizada nesta pesquisa.