

SOCIEDADE DE CONSUMO E(M) SUA LÓGICA DOS OBJETOS - (ESCLARECIMENTOS A PARTIR DA FINITUDE NA INTUIÇÃO HEIDEGGERIANA)

Jayme Camargo da Silva*

Resumo

O presente artigo tentará estabelecer o vínculo entre a relação da experiência da finitude pelo homem, e sua possível implicação na produção do consumo – enquanto consumo de objetos pelo homem. O filósofo Martin Heidegger elucidou, ao explicitar a finitude do Da-sein (Ser-aí) enquanto experiência fundamental do homem, que a diferença radical havida entre os demais entes e o próprio homem, é que esse – por operar na compreensão do ser – antecipa sua finitude (na linguagem).

Palavras-chave

Martin Heidegger – Finitude - Sociedade de Consumo

Abstract

The present article will try to establish the bond between the relationship of the experience of the finite character by man and its possible implication in the consumption product - as the consumption of objects by man. The philosopher Martin Heidegger elucidated, in explaining the finite character of Da-sein as a fundamental experience of man, that the radical difference among the other beings and the man himself, is that - by operating in the comprehension of the being - anticipates his finite character.

Key Words

Martin Heidegger -

Só há um problema filosófico verdadeiramente sério: é o suicídio. Julgar se a vida merece ou não ser vivida, é responder a uma questão fundamental da filosofia.

Albert Camus, O Mito de Sísifo.

1 À GUIA DE INTRODUÇÃO

O presente artigo tentará estabelecer o vínculo entre a relação da experiência da finitude pelo homem, e sua possível implicação no consumo – enquanto consumo de objetos pelo homem. O pensamento do filósofo Martin Heidegger, dessa forma, constituirá o horizonte de sentido da explanação, ou seja, o paradigma a partir do qual nos moveremos.

1.1 HORIZONTE TEÓRICO DE “SER E TEMPO”

Heidegger em sua obra capital, “Ser e Tempo”, tem como questão fundamental reformular o problema do ser – o qual, segundo ele, não foi devidamente tematizado pela tradição. Seu fio condutor é uma análise da existência humana, por

isso a obra é referida como uma analítica existencial. No entanto, poderíamos referir que a essência de “Ser e Tempo” é, de fato, a questão do Ser. Heidegger considera essa questão como um problema não exterior nem acidental, considerando até mesmo absurdo que o problema nos pareça estranho e remoto, ou até mesmo como um não-problema. Devendo-se indagar, assim, o que ele entende como sendo o “problema do ser”.

Heidegger define a questão como o fato de tomarmos o mundo, e por ora o significado de mundo é o conjunto do existente, como algo dado. Em outras palavras, o fato de tomarmos às coisas como “aquilo que nos está dado”. Daí sua estranheza em não nos perguntarmos as razões desse fato, estranheza que ele estende aos demais filósofos da tradição. Ora, quando indagamos, por exemplo, “o que há?”, ou “o que é?”, nossa resposta imediata e primeira é “as coisas são”, ou, “a coisa é”!

Realizar esse questionamento é indagar acerca da validade das categorias lógicas. Ao perguntarmos, dessa forma, acerca de seu fundamento, estamos questionando a justificativa de não nos envolvermos com o problema do ser. Ou seja, Heidegger irá demandar acerca das razões de sem-

pre tomarmos as coisas como dadas em categorias (em seus modos de ser enunciadas). A filosofia da tradição incorreu em um “salto”, exatamente neste ponto, ao tomar como dado algo que deveria ser questionado em seu significado. Será nosso *a priori* a constituição dos objetos da realidade, ou haverá alguma instância antepredicativa – pré-lógica – que determine o sentido de nossa racionalidade em partir das coisas como dadas? Isto é, qual a essência do valor da lógica para o objeto? Eis a interrogação heideggeriana.

Heidegger sabia da distinção entre o domínio lógico e o domínio dos fatos puramente psíquicos (psicologismo). Sabia, portanto, que a esfera lógica apresenta-se como algo imutável; como também, que o mundo dos fatos puramente psíquicos caracterizava-se como afetado pela mudança e pelo tempo. Sabia, portanto, que o sujeito capta temporalmente os significados – e os capta enquanto válidos – através da função lógica da consciência (VATTIMO, p. 10, 1996). Heidegger sabia também ser a vida da consciência caracterizada pela temporalidade e pela historicidade. Assim, não poderia fundar a validade objetiva das categorias na consciência, à medida que essas propriedades da consciência reduziriam à esfera lógica à esfera psíquica. As categorias, assim, não são as puras funções do pensamento, ou seja, não há nível do discurso humano puramente transcendental.

Sua tarefa é estabelecer o vínculo entre a essência histórica do espírito vivente – subjetividade puramente empírica – e a validade intemporal da lógica. De suma importância, tal horizonte, à medida que fundamental à teoria da verdade uma definitiva clarificação metafísico-teleológica da consciência. Ao realizar esse questionamento, Heidegger já sinaliza para o fato de que desenvolverá uma peculiar forma de fazer filosofia. Questionar o esquecimento da tematização do sentido do ser, portanto, constituirá sua teoria do significado como uma espécie de nova gramática.

A historicidade constitutiva de nossa consciência impedia que o filósofo resolvesse a demanda pelo ser através da irrealidade da pureza transcendental. Ou seja, Heidegger exclui a possibilidade kantiana de um sujeito puro do conhecimento, vez que a historicidade se vincula à efetividade da existência. A vida da consciência como historicidade implica um conceito de temporalidade imanente ao homem e irredutível ao conceito de tempo das ciências físicas. Atra-

vés dela, Heidegger identifica a temporalidade como o sentido da inquietude das estruturas constitutivas do homem (VATTIMO, p. 15, 1996). Elabora o vínculo, assim, entre historicidade do espírito vivente e a faticidade concreta da vida.

Ocorre que, a tradição ao conceber o ser como simples-presença objetiva que se nos opõe, tinha como implicação à impossibilidade de dar conta dos fenômenos da história e da vida em sua efetividade. Ou seja, os objetos como tais são simplesmente presentes, enquanto que o homem participa da dimensão histórica e (a partir) da futura. A recolocação do problema do ser, então, exigia uma análise renovada do fenômeno a partir de outros aparatos conceituais, outros que às categorias metafísico-tradicionais. Husserl e o programa da fenomenologia – “voltar às coisas mesmas” – aos moldes como o próprio Heidegger concebeu, serviram para que o filósofo pudesse realizar a síntese entre o empírico e o transcendental.

1.2 O SER DO HOMEM COMO “SER-NO-MUNDO”

A reformulação do problema do ser deverá ser efetuada a partir do ente que coloca a pergunta, que interroga pelo sentido do ser, a saber, o homem. Ou seja, apenas o homem pode interrogar pelas razões de tomar as coisas como dadas. Nas palavras do próprio Heidegger, demandar “*porque bem antes há o ser do que o nada?*” (HEIDEGGER, p. 33, 1987). Como destacado, Heidegger não poderia pensar o ser do homem a partir do aparato conceitual metafísico, o qual ao pensar o ser como objetividade – simplesmente presente – vinculava-se não casualmente a concepção de Deus, ou seja, como presença constante, total e indefectível (VATTIMO, p. 22, 1996). Ser e Tempo, assim, ao analisar o ser do homem visa inicialmente evitar a determinação de algum aspecto como sua propriedade essencial, sem antes ter problematizado a questão. Ou seja, não se pode definir, por exemplo, a essência do homem como a potencialidade para conhecer os objetos da realidade, sem antes explicitar as razões desse imanente movimento do homem.

A investigação parte da análise da cotidianidade média do homem (Alltaglichkeit), a qual elabora as possibilidades dos modos de ser reais do homem, realizando, dessa forma, uma média das maneiras com que os homens individuais determinam-se no mundo.

O ser do homem possui a propriedade de ser pura possibilidade, isto é, o homem, em sua existência efetiva, encontra-se perante um complexo de possibilidades. A essência do homem é, assim, “poder-ser”. Poder-ser é sua possibilidade mais própria, ou seja, sua existência. A essência do homem, portanto, é sua existência (HEIDEGGER, p. 51, 1997).

O existente com relação aos objetos se revela com o modo de ser da realidade. Entretanto, como o modo de ser do homem é o da possibilidade, sua existência não pode ser vista como algo dado, pois o homem não existe como simplesmente presente. O termo existência, assim, no que tange ao homem, possui o sentido etimológico de “*EX-SISTERE*”, a saber, estar fora, ultrapassar a realidade simplesmente presente na direção da possibilidade. Diferente, portanto, do conceito da tradição, no qual existência significa simples-presença, o qual Heidegger chama de “*Vorhandenheit*”¹ (HEIDEGGER, §21 e §69, 1997). A análise do ser do homem não busca o conjunto de propriedades que determina sua realidade, porém seus possíveis modos de ser. Os modos possíveis de ser do homem explicitados na analítica existencial são denominados existenciais (*Existenzialen*) (HEIDEGGER, p. 53, 1997).

Os existenciais correspondem ao conceito de categorias havido na tradição. Da mesma forma que essas são as determinações do ser dos entes, dos objetos da realidade, os existenciais são os modos possíveis de ser do homem. A diferença havida entre os diversos modos de ser das coisas e os diversos modos de ser do homem, entre categorias e existenciais, portanto, é apenas a partida da analítica existencial.

A tradição limitou-se a definir a noção de sujeito como o “não-objeto”, portanto, negativamente. Ao caracterizar negativamente o ser do homem em relação ao ser das coisas, ou seja, ao não-caracterizar o ser do homem, deixou de elaborar uma definição positiva da existência. Essa será uma das implicações da analítica heideggeriana.

A analítica existencial define a essência do homem como poder-ser, e assim define o conceito formal de existência. O ser do homem consiste em estar referido a possibilidades, ou seja, há sempre um conjunto de remissões e significados de possibilidades aos quais nos ocupamos em nosso existir. Assim, podemos estar no mundo de diversos modos, e eles não derivam de um suposto “diálogo da alma consigo mesma”. Entretanto,

essas referências estão atreladas ao *como* existir concretamente em um mundo de coisas e outras pessoas. A analítica existencial descreve esses diversos modos de ser-no-mundo – DASEIN – do homem.

A referida ultrapassagem, enquanto existência que somos, dá-se ao usarmos os objetos da realidade, momento que transcende a realidade dada na direção da possibilidade. Ou seja, ultrapassamos o mundo enquanto conjunto do existente ao nos relacionarmos com o significado prático da utilização dos objetos da realidade. Há um significado prático, por exemplo, quando de nossa utilização da taça para “beber-o-vinho”, o qual se dá ante-predicativamente, portanto sem mediação teórica. Quando damos forma à taça, ou seja, a constituímos enquanto taça (*algo como algo*), para usar às referências da tradição, nós já compreendemos seu significado prático.

Existência, “Dasein” e ser-no-mundo são, assim, sinônimos. Esses termos refletem o caráter dinâmico do modo de ser do homem, o qual Heidegger define como PROJETO. O homem existe, pois, na forma de projeto, o que revela seu originário modo de ser-no-mundo enquanto transcendência existencial ao significado objetivo da realidade.

1.3 MUNDANIDADE DO MUNDO (HEIDEGGER, §14 - §18, 1997)

O conceito de Mundo, na analítica existencial, não significa o conjunto do existente que se opõe ao dasein, mas pelo contrario, uma característica do próprio Dasein. Mundo, dessa forma, é um existencial. Antes de tomarmos as coisas como dadas, na cotidianidade média (HEIDEGGER, §15, 1997), nossa existência usa as coisas enquanto instrumentos. Heidegger denomina esse fenômeno próprio ao Dasein como a “manualidade-do-mundo” (*Zuhandenheit*) (HEIDEGGER, p. 78, 1997). Ao utilizarmos uma “caneta” para escrever, por exemplo, não precisamos mediar cognitivamente esse manuseio da caneta, pois já sempre sabemos que ela é exatamente para o “escrever”; a prova disso é que podemos realizar a ação descrita (e assim também com as demais ações possíveis em nosso existir) com o nosso entendimento dirigido para outro fim (nesse exemplo, provavelmente, dirigido para o conteúdo a ser escrito na carta).

A manualidade do mundo se constitui, as-



sim, como o significado das coisas em relação a nossa vida – referência prática aos nossos fins enquanto ente que somos. Nossa experiência da realidade se apresenta, originariamente, a partir dessas referências práticas as quais nossa existência já sempre tem como horizonte. Importante esclarecer que, de forma alguma esse significado se acrescenta à “objetividade” da coisa utilizada, vez que quando o significado objetivo da coisa é – o significado prático já foi, ou, nos termos da analítica existencial, “já se velou”. O modo prático de ser-no-mundo é, utilizando as palavras de Kant, a condição de possibilidade da experiência; ou, ainda, seu *a priori*.

A analítica existencial revela como insuficiente o conceito de realidade da tradição, a saber, como o conjunto do existente. Heidegger expõe que o conceito de realidade deve levar em consideração o ganho obtido pela analítica existencial. Deve se considerar, assim, visando a elaboração de um conceito de realidade mais preciso, o modo originário do “dar-se” das coisas, ou seja, sua essencial instrumentalidade. Esse modo de apreensão da realidade pelo Dasein caracteriza-se por não haver separação entre o Dasein e as coisas. Ora, as coisas constituem-se como instrumentos sempre tendo em vista algum Dasein. Importante, portanto, elucidar esse vínculo entre a essência instrumental das coisas e a essência existencial do homem.

A “objetividade” das coisas termina se constituindo como um modo derivado de sua instrumentalidade; sua possibilidade, portanto, dá-se através de uma operação específica na qual a coisa surge tal como é “em-si”, deixando-se de lado preconceitos, referências e interesses. Acontece que, a “objetividade” das coisas, além de se revelar insuficiente como referência para uma análise do ser do homem, revela-se apenas parcialmente satisfatória, também, no que tange ao ser das coisas diferentes do homem. Antes das coisas manifestarem-se como simples-presença (objeto), ou seja, antes de sua manifestação “em-si” – estão em relação com o homem enquanto instrumentos. O ser das coisas, portanto, está fundamental e constitutivamente em relação com o “ser-projeto” do Dasein. Esse é um ganho importante à recolocação do problema do ser.

Ao concebermos as coisas como instrumentos, devemos considerar o aspecto que um instrumento é sempre um “instrumento-para-algo”. Isto implica que todo instrumento está contido na extensão do conjunto ao qual o define. Ou seja,

antes de ser um instrumento individual, os instrumentos são propriedades do “todo instrumental”.

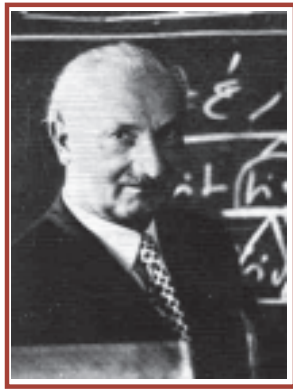
O conjunto dos significados e remissões dos instrumentos é, precisamente, o significado do conceito de mundo exposto na analítica existencial. Nesse horizonte, o mundo deixa de ser considerado como o somatório das coisas existentes, pois na verdade é a condição para que “apareçam” às coisas individuais – para que elas *sejam*. Importante observar que, o Dasein está na raiz do acontecer da totalidade instrumental. Não há mundo se não existe o Dasein. A totalidade dos instrumentos só tem sentido para o Dasein. Apenas quando um Dasein utiliza ou pode utilizar algum instrumento, observa-se o todo instrumental. A mundanidade do mundo funda-se, portanto, na base do Dasein, pois o mundo é uma característica sua, ou seja, um existencial (HEBECHÉ, p. 4-7, s/d).

Conhecer é, para a analítica existencial, a articulação da constitutiva compreensão originária em que as coisas estão já sempre descobertas.

Como os instrumentos estão sempre em função uns com os outros, possuem a propriedade essencial de ser remissão (referência). Não apenas no que tange ao seu uso específico, mas também às pessoas que o usam, ao material de que é feito, etc; muito embora o fim último de um instrumento seja o seu emprego. É contingente ao ser instrumento de uma coisa, assim, a manifestação dessas remissões.

Há um tipo de coisas utilizáveis, contudo, cujo caráter informativo não é apenas acidental, a saber, os signos (sinais). Na essência do signo coincidem instrumentalidade e capacidade de ser referência; o signo não tem outro senão um referir-se a algo. O signo revela claramente, dessa forma, que as coisas enquanto instrumentos estabelecem conexões com outras coisas. Devido à relação de identidade entre instrumentalidade e referência é manifesto o originário ser-instrumento de toda a coisa intramundana. O signo, assim, manifesta a essência de toda a coisa intramundana. Partindo do significado de mundo como a totali-

dade dos instrumentos, poder-se-ia referir que os signos são às “instruções para usar” os instrumentos. Ora, a linguagem é uma forma de signo. Logo, aprendemos a usar às coisas sobretudo através dos discursos que discorrem sobre o uso das coisas (HEBECHÉ, p. 12-15, s/d).



Martin Heidegger

1.4 A CONSTITUIÇÃO EXISTENCIAL DO DASEIN

A totalidade dos modos de ser do Dasein é, por definição, “projeto”. Logo, projeto é o conjunto dos existenciais. Ser-no-mundo é, assim, projetar a existência às possibilidades dos instrumentos e seus significados. Daí os existenciais serem essencialmente possibilidade e abertura. O Dasein sempre já projetou a possibilidade prática perante a realidade dada. Só é possível, dessa forma, porquanto é aberto. Há um vínculo forte entre possibilidade e abertura.

Dado que o Dasein é ser-no-mundo, os ganhos obtidos com a análise da mundanidade do mundo refletem-se na constituição das estruturas existenciais do Dasein. A mundanidade revelou o significado de mundo, como a totalidade de instrumentos e totalidade de significado de instrumentos. Ser-no-mundo é, também, um estar familiarizado com a totalidade de significados, e não apenas a totalidade de instrumentos. A compreensão (*Verstehen*) é o existencial que permite ao Dasein ter originariamente essa familiaridade com o mundo; ou seja, familiaridade com a totalidade de instrumentos e seus significados. Como exposto pela analítica existencial, mundo não é dado ao Dasein primeiramente como um conjunto de

objetos, com os quais se relacionaria atribuindo-lhe, em um segundo momento, os seus significados e funções. A compreensão é um dos modos fundamentais do Dasein estar no mundo, à medida que é ela que permite ao Dasein dispor de sua originária familiaridade com o mundo. Daí Heidegger afirmar que há sempre uma pré-compreensão do mundo pelo Dasein. A estrutura existencial da compreensão articula-se de modo circular. Ou seja, as coisas se apresentam ao Dasein já dotadas de um significado, de uma função (HEIDEGGER, §32, 1997).

O Dasein antes de encontrar as coisas individuais, possui a compreensão da totalidade de significados que constitui sua relação com elas. Deve-se isso, pois, se caracteriza essencialmente como “poder-ser”. Assim, as coisas têm significado enquanto projeto de possibilidades abertas ao Dasein. O Dasein se constitui como o “lugar do ser” – *ipseidade* – à medida que é inerente a ele o registro das referências práticas das coisas. O conjunto dessas referências é o significado *original* – vez que absolutamente ante-predicativo – ao mesmo passo que *originário* – vez que é o “*a priori*” a partir do qual o Dasein poderá realizar as descrições dos objetos da realidade.

Conhecer é, para a analítica existencial, a articulação da constitutiva compreensão originária em que as coisas estão já sempre descobertas. Heidegger denomina essa articulação como interpretação (*Auslegung*). Assim, interpretação é a elaboração da constitutiva e originária relação com o mundo que constitui o Dasein. Essa noção de conhecimento como a articulação de uma compreensão originária é o que Heidegger denomina de “círculo hermenêutico”.

Nas palavras de VATTIMO,

O Dasein é, pois, uma tabula rasa na qual se vão gravar as imagens e os conceitos das coisas. Mas nem sequer se pode pensar que o Dasein é um sujeito dotado, desde o princípio (por exemplo, devido à herança biológica ou cultural), de certas hipóteses sobre o mundo e sobre as coisas que pode verificar ou rejeitar ao encontrar-se diretamente com as coisas, como quereria uma teoria do preconceito de origem iluminista. Efetivamente, isto supõe que é possível um confronto entre as coisas como são “em-si” e os nossos prejuízos sobre elas. Mas a idéia de que se devem abandonar os prejuízos para encontrar as coisas

como são “em-si” pressupõe precisamente que se vejam as coisas como simples-presenças, como “objetos”. Se, como vimos, as coisas, antes de mais, não são essas simples presenças, então nem sequer se pode pensar em sair da compreensão (ou pré-compreensão) do mundo que originariamente nos constitui, para encontrar diretamente as coisas e verificar se as idéias que delas temos são válidas ou não. (VATTIMO, p. 15, 1996)

1.5 DISPOSIÇÃO AFETIVA (BEFINDLICHKEIT) E ESTAR-LANÇADO

Heidegger define a noção de disposição afetiva, como a valência emotiva implicada pelo simples “estar-sendo” do Dasein. Poderíamos referir ainda, como à tonalidade emotiva corolária do estar sempre articulado na totalidade dos significados práticos das coisas – na vida prática de cada homem. O modo de se encontrar, portanto, de alguma maneira enquanto existência que cada homem é. É condição de possibilidade para que o Dasein se encontre com as coisas no plano sensível, estar em uma situação afetiva. Ou seja, a disposição afetiva também é constitutiva da abertura do Dasein às suas possibilidades. Logo, toda a relação específica com as coisas individuais é mediada pela abertura ao mundo garantida pela tonalidade afetiva (HEIDEGGER, §29, 1997).

Aponta HEIDEGGER nesse sentido que,

“No plano ontológico fundamental, devemos confiar à descoberta originária do mundo à simples tonalidade afetiva. A intuição pura, ainda que penetrasse nas mais íntimas estruturas do ser do que está simplesmente-presente, nunca poderia descobrir algo de ameaçador” (HEIDEGGER apud VATTIMO p. 39, 1996).

O ser-no-mundo jamais é um “sujeito puro do conhecimento”, porquanto nunca é um espectador desinteressado das coisas e dos significados. A tonalidade afetiva, dessa forma, se perfaz como a garantia que o nosso acesso ao mundo ocorra enquanto sentimento que cada um tem ao estar envolvido em uma pré-compreensão da totalidade de significados. A tonalidade afetiva distingue, assim, o Dasein do sujeito puro kantiano.

Pode se denominar a disposição afetiva como nosso “sentimento de situação” (por sermos existência). O sentimento de situação implica que existimos como lançados no mundo. Ou seja, não fomos perguntados se queríamos existir, o que nos revela a impossibilidade de encontrar às razões que justifiquem esse fato mais fundamental em cada homem, a saber, o fundamento de sua existência. Estamos entregues a nós mesmos, “tendo-que-ser”, portanto existindo como lançado. Como não se faz possível justificar esse “estar-lançado”, nosso modo originário de captar e compreender o mundo é algo cujo fundamento nos escapa. Estar-lançado é, assim, a faticidade concreta da existência, a qual não conseguimos voltar atrás e tampouco lhe dar um fundamento. Ao estar-lançado essencialmente à abertura de suas possibilidades, o Dasein se defronta desde sempre com a possibilidade da finitude. A não-disposição da própria existência implica em um não dispor também da possibilidade que, por sempre acompanhar ao Dasein, é a mais próxima e própria, a saber, a finitude. O conhecimento que é sempre interpretação da pré-compreensão de cada Dasein revela-se como a elaboração da pré-compreensão de sua radical condição finita.

1.6 ESTAR-LANÇADO E DEJEÇÃO; AUTENTICIDADE E INAUTENTICIDADE

A finitude do Dasein impede que se justifique a vida como uma pura descrição dos objetos da realidade. Já pré-compreendemos as possibilidades da realidade, quando realizamos tais descrições. Estar-lançado é “faticidade”, pois o Dasein tem uma pré-compreensão geral de sua relação com o mundo revelado pelos existenciais da situação afetiva e compreensão. Esse fato implica que nós nos encontremos em uma interpretação do mundo que não é nossa.

Esclarece VATTIMO que,

Na cotidianidade média a que se atém a analítica existencial como ponto de partida, a compreensão preliminar do mundo que constitui o Dasein realiza-se como participação irreflexiva e acrítica num certo mundo histórico-social, nos seus pré-juízos, nas suas propensões e repúdios, no modo comum de ver e julgar as coisas. Se nos perguntamos que significa concretamente o fato de o Dasein ter sempre uma certa compreensão do mundo, até emotivamente de-

finida, a primeira resposta que encontramos é a de que, de fato, o Dasein encontra o mundo já sempre à luz de certas idéias que respirou no ambiente social que se encontra a viver (VATTIMO, p. 43, 1996).

Ou seja, o Dasein já sempre interpretou o mundo de um modo que lhe escapam os fundamentos.

Na tradição do pensamento ocidental o homem aparece como o mortal e, ao mesmo tempo, como o falante. É o animal que possui a faculdade da linguagem, ao mesmo passo que possui a faculdade da morte.

A tese do mundo como totalidade dos instrumentos implica que haja relações entre “os Dasein”, o que Heidegger denomina como “ser-com”. Na manualidade das coisas o Dasein está sempre junto com os outros e, assim, tende a compreender o mundo a partir da “opinião comum” – segundo o “a gente”. Ou seja, projeta-se na base do anônimo, no horizonte do “pensar o que se pensa”. Tomamos como verdadeiras às opiniões comuns, ao invés de verificarmos sua legitimidade. Esquecemos, assim, a apropriação originária da coisa – implicando em pura repetição do que se disse. Esse fenômeno pode ser evitado se realizada uma compreensão genuína das coisas. Heidegger define como existência inautêntica, dessa forma, o aceite irrestrito da opinião comum, ou, ainda, o “tomar as coisas como dadas”; o relacionar-se com as coisas como meras categorias.

A partir do ser-lançado do Dasein, revelam-se dois modos possíveis de ser, a saber, autêntico e inautêntico. No modo inautêntico, devido a uma espécie de “atrofiamento” da possibilidade de compreensão, à medida que o Dasein ao invés de encontrar às próprias coisas – em seus significados práticos originais – se mantém na opinião comum. O Dasein inautêntico é incapaz de abrir-se verdadeiramente às coisas; a analítica existencial batiza esse fenômeno como “dejeção”.

Autêntico é o Dasein que se apropria de si

e assim projeta sua existência à possibilidade mais sua. Devido a estrutura circular da compreensão, o “apropriar-se-de-si” também implica uma relação autêntica com o mundo (com as coisas). Autenticidade é fundamentalmente um relacionar-se concreto e direto com as coisas. Embora pareça vago, pensando em nossa experiência comum, nos deparamos com o fato que para podermos falar sobre algo com conhecimento de causa, é necessário que tenhamos experienciado diretamente aquilo de que estamos falando. Encontrar diretamente a coisa é estar em relação com seu significado instrumental, ou seja, incluí-la dentro de nosso projeto existencial. Tomar as coisas como dadas, em categorias, pois, nunca é um verdadeiro projeto; é inautêntico à medida que carente de significado para alguma existência efetiva – concreta.

Se assim temos, 1) as coisas são instrumentos; 2) o instrumento só é em um projeto; 3) projeto implica escolha e decisão de projetar; então, apenas em um projeto concretamente querido as coisas são verdadeiramente o que são, isto é, apenas em um projeto autêntico. Destaca VATTIMO que

a analítica existencial limita-se a assinalar que as coisas se apresentam verdadeiramente em sua natureza de possibilidades abertas apenas no âmbito de um projeto decidido; no mundo do se, as coisas dão se apenas de uma maneira decaída e dejeta, isto é, de um modo que não é diferente daquele em que elas são na existência autêntica, mas de um modo que é apenas uma derivação daquele (VATTIMO, p. 48-49, 1996).

O “originário” depende da decisão da existência autêntica. O conhecimento verdadeiro implica que o Dasein assuma responsabilidades. Heidegger, entretanto, não relaciona autenticidade e condição moralmente melhor. Daí nos filiar-mos à corrente que não concebe possível a fundação de uma concepção ética a partir de “Ser e Tempo”. Heidegger exclui, portanto, que a distinção entre autêntico e inautêntico – ao menos no âmbito da analítica existencial – tenha um significado moral.

“Assumir responsabilidades” é a essência da definição do Dasein como cuidado ou preocupação (*Sorge*). Estar-lançado revela que o projeto constitutivo do Dasein está historicamente definido. Daí se implica sua finitude. Partindo do estar-

lançado, portanto, aportamos na finitude. Ocorre que, se o Dasein só é projeto porque existe como lançado – então estar-lançado é a raiz de todas as estruturas existenciais do Dasein. Constitui um vínculo fundamental, dessa forma, entre o Dasein e a finitude. O ser do Dasein não pode ser pensado como simples-presença, de modo objetivo, pelo fato do Dasein ser exatamente um “projeto-lançado” e não uma simples-presença.

2 COMPREENSÃO DA FINITUDE

No escrito sobre “*A essência da linguagem*”, Heidegger pontua que

Os mortais são aqueles que podem fazer a experiência da morte como morte. O animal não é capaz dessa experiência. O animal também não sabe falar. A relação essencial entre morte e linguagem lampeja, não obstante ainda de maneira impensada. Essa relação pode, contudo, nos dar um aceno para o modo como a essência da linguagem nos intima e alcança e, com isso nos sustenta, no caso da morte pertencer originariamente àquilo que nos intima (HEIDEGGER, 2003, p. 170-171).

Na tradição do pensamento ocidental o homem aparece como o mortal e, ao mesmo tempo, como o falante. É o animal que possui a faculdade da linguagem, ao mesmo passo que possui a faculdade da morte (*Fähigkeit des Todes* – Hegel). (AGAMBEN, 2006, p.10).

Diferentemente à compreensão cotidiana do fenômeno da morte, a qual iguala o morrer a um evento que certamente diz respeito ao Dasein, mas não pertence propriamente a ninguém, nas palavras do próprio Heidegger, o fenômeno – à luz da analítica existencial – revela-se como a possibilidade mais própria, incondicionada, certa e, como tal, indeterminada e insuperável do Dasein. Na medida em que o Dasein é um ser-para-a-morte está desde sempre em relação com ela. Aponta o filósofo que “*sendo para a própria morte, ele morre faticamente e constantemente até o momento de seu decesso*”. A morte, assim concebida, não é aquela do animal, não é, portanto, simplesmente um fato biológico, uma vez que o animal, o somente-vivente (*Nur-lebenden*), não morre, mas apenas deixa de viver. (AGAMBEN, 2006, p. 13).

A experiência da morte, dessa forma, está

essencialmente vinculada ao fato do Dasein antecipar sua possibilidade. Ela é a possibilidade da impossibilidade da existência em geral, do esvanecimento de todo “referir-se a” e de todo existir. É, também, a experiência autêntica relativamente ao Dasein, vez que esse por operar na compreensão do ser, sabe (ou melhor, deveria saber) que fatalmente em algum momento não mais *será*, à medida que a finitude é sua única certeza, portanto sua possibilidade mais própria e que o acompanha desde sempre.

Sendo, o Dasein está lançado a sua existência, não tendo lhe sido dado escolher. Já sempre se encontra, dessa forma, tendo-que-ser, o que revela que sendo o Dasein é determinado como um poder ser que pertence a si mesmo, embora não como se tivesse dado a si mesmo a própria posse. Uma vez que ele próprio não pôs o fundamento, ele repousa em seu peso, que a tonalidade emotiva (*stimmung*) lhe revela como um fardo.² Sendo fundamento, ou seja, existindo como lançado, o Dasein fica constantemente atrás de suas próprias possibilidades. Ele não é nunca existente antes de seu fundamento, mas apenas a partir deste e como este. Ser-fundamento significa, portanto, *não* ser jamais dono do próprio ser mais próprio desde o fundamento. Este *não* pertence ao sentido existencial do ser-lançado. Sendo fundamento, ele próprio é uma negatividade de si mesmo.³ (HEIDEGGER apud AGAMBEN, 2006, p. 14-15; HEIDEGGER, § 58, 2000).

Na mais extrema tensão do lançar-se para as suas possibilidades,⁴ o Dasein tem a revelação da sua radical impotência face o seu ser-para-a-morte, de forma que só lhe resta perder a si mesmo na inautenticidade ou escolher-se como esse nada que é, assumindo a sua própria nulidade (*Nichtigkeit*). (BLANC, p.105, s/d).

O ser do Dasein se compõe, assim, a partir de uma tripla estrutura (*befindlichkeit*), a saber, faticidade (estar-lançado), existência (projeto) e decaída (discurso), sendo definido como *cuidado*, à medida que como o Dasein já sempre tem sua auto-compreensão como índice da finitude, terá como sentido de sua existência o *cuidado* para não deixar de *ser*.⁵ O cuidado sintetiza essas três dimensões, apresentando-se, dessa forma, como um já-ser-no-mundo, para-adiante-de-si e junto-aos-entes. Então o cuidado corre para a morte, volta ao seu estar-lançado, assumido como culpa e, assim, vive o presente. Dito de outro modo, o cuidado corre para o futuro, volta ao passado, e, assim, assume o presente. O Dasein

pelo cuidado corre para o futuro – para a morte, mas diante da última possibilidade se volta ao passado, assume a culpa de não ser suas raízes e de tampouco sabê-las, e então assume o presente. Em seu correr para a morte o Dasein retorna da sua condição futura para o seu já-ter-sido, e assim o assume autenticamente como presente. Apenas como futuro já-ter-sido o ser-aí é presente. (STEIN, 2002, p. 72).

O fenômeno uniforme que se apresenta como futuro que já foi e se apresenta é a temporalidade.

O fenômeno uniforme que se apresenta como futuro que já foi e se apresenta é a *temporalidade*. A temporalidade surge da condição de ser-para-a-morte do Dasein. A última possibilidade o conduz a primeira possibilidade e, dessa forma, o Dasein assume as possibilidades do presente. A tríade da qual surge a temporalidade é a tríade futuro-passado-presente. Nela o futuro é decisivo. Pode-se inferir, assim, que o sentido do cuidado é a temporalidade. Cuidado e temporalidade coincidem no Dasein. Da compreensão da temporalidade, portanto, é que surgirá o sentido dos momentos do cuidado. Existência (futuro), faticidade (passado) e decaída (presente), têm seu sentido na temporalidade. A unidade dos três êxtases temporais é elemento básico da existência, onde o futuro determina a compreensão, o passado o sentimento de situação e o presente a articulação dos entes intramundanos. (STEIN, 2002, p. 72).

A essência da temporalidade, entretanto, é a *historicidade*. Nela se processa a maturação da temporalidade. A historicidade brota na tríade da temporalidade, porquanto a historicidade surge da consciência que o Dasein tem de que morrerá, e que o faz retroceder para o fato que o expôs a essa possibilidade, dando-o, desse modo, as possibilidades do presente. Sendo histórico, assim, o Dasein tem um destino que é o de correr adiante para a morte, deixando-se atirar para o fático aí e sua finitude, transmitindo suas possibilidades dadas no fato de estar-lançado e assim assumindo a cada momento o presente. Assim, o Dasein vive em cada instante seu fim e seu começo. É a cada momento que o Dasein vive o risco

que a morte brinda do futuro, cuja raiz se deu no passado e é a contínua aventura do presente. Isto é historicidade. (STEIN, 2002, p. 72-73).

Importante observar, porém, que a historicidade se funda apenas junto aos entes, não havendo historicidade, portanto, a não ser como ser-no-mundo. Afirma Ernildo Stein que “*o já-ser-junto dos entes é determinante da maturação do tempo historial*” (Stein, 2002, p. 73). Entretanto, os entes que estão no tempo não participam da historicidade do homem, não possuem existência, ou, como o filósofo da Floresta Negra apontava os entes meramente subsistentes *são*, mas não *existem*. Sua condição é a da intratemporalidade, a despeito da historicidade do Dasein dar-se junto a esses entes. Mas, se o Dasein não sai continuamente do tempo, não se instaura a história.

Ocorre que a intratemporalidade não possui o viés de maturação do tempo, ao passo que ao se orientar nos entes, ela termina não captando o tempo em sua dimensão originária, portanto não captando a unidade originária dos três êxtases temporais (sentido do cuidado). O Dasein na intratemporalidade aguarda o que está pendente do futuro, retém o passado e, no presente, apenas presentifica a si os entes subsistentes, visto que a intratemporalidade destaca os momentos.

Ernildo Stein expõe que

A tensão da historicidade se esvai na intratemporalidade. Ela é um simples presentificar que aguarda retendo. Ela se perde de tal modo no presente que não mais consegue unir o tempo. Viver as dimensões estanques de passado, presente e futuro é fugir do cuidado e perder-se na inautenticidade. A cotidianeidade é intratemporalidade. Logo, nela se esquece a maturação do tempo como historicidade. E, contudo, o Dasein sempre tem suas raízes na cotidianeidade. Logo sempre se movimenta de algum modo na intratemporalidade e isto quer dizer na inautenticidade. (STEIN, 2002, p.73).

Co-originariamente, dessa forma, brotam no Dasein historicidade e intratemporalidade e isso é a sua condição radical. Como a historicidade, porém, é sempre assumir um *ek-sistere*, em cada momento o Dasein tem a possibilidade de superar sua intratemporalidade e emergir da inautenticidade. Essa superação é o elevar-se da

pura intratemporalidade para a maturação do tempo, que é a historicidade. Autenticidade e inautenticidade, assim, se conjugam no Dasein.

A intratemporalidade é a origem do tempo vulgar. O tempo vulgar se constitui como uma sucessão infinita (característico das metafísicas da presença), passageira, irreversível, que brota da temporalidade do Dasein decaído. Enquanto a temporalidade é o sentido do cuidado como historicidade, ela não falta e tampouco passa para o Dasein, na medida que o atravessa. Com o tempo vulgar medimos às coisas, sendo esse o tempo que nos falta, quando dizemos, por exemplo, “que não temos tempo”. (STEIN, 2002, p.74).

O Dasein, em suma, ao não suportar sua radical condição finita, decaí-no-mundo projetando a verdade dos objetos. Tal movimento revela sua inautenticidade à medida que se dá uma fuga de sua possibilidade mais própria (ser-para-a-morte). Refugiando-se na intratemporalidade dos entes, o Dasein de-caí na impessoalidade e no anonimato de não ser si mesmo.

3 DA LÓGICA DOS OBJETOS A SOCIEDADE DE CONSUMO (O CONSUMO DE OBJETOS)

A fundamentação da metafísica com base na temporalidade (*Zeitlichkeit*), elaborada pela analítica existencial, pode ser concebida como uma crítica da modernidade.⁶ Heidegger ao apontar a insuficiência da organização da realidade no âmbito das teorias da consciência, mostrou a dimensão prévia de sentido existente ao domínio lógico (lógica dos objetos, onde o *ser é*, e o *não-ser não é*, como estabelece o Princípio de Não-Contradição, axioma fundante desse paradigma).⁷

Pode-se conceber a história do pensamento ocidental como a “aposta grega”, a saber, a definição do Homem como animal racional, tendo como *a priori* a capacidade de discriminar o “verdadeiro” do “falso” (domínio teórico), como também o “certo” do “errado” (domínio prático). Essa referência é importante, à medida que todo o desenvolvimento do pensamento ocidental se estabeleceu como um constante debate com a fundamentação do Homem exposta pelos gregos. Heidegger demonstrou o equívoco da tradição ocidental, ao elaborar a realidade enquanto uma representação objetiva-totalizante da razão humana. Segundo esse paradigma, a Verdade encontrava-se na correspondência entre os juízos do(s) sujeito(s) e os objetos por eles representados. Os

objetos (entes na acepção heideggeriana), portanto, constituíam o fundamento da racionalidade humana, portanto do pensamento. Ou seja, desde as metafísicas de Platão e Aristóteles, os objetos constituem a justificação e a referência do discurso humano (na verdade, o debate filosófico da tradição inicia-se com a refutação de Platão à teoria de Parmênides, logo poderia-se pensar esse último como a origem).

Expôs-se ao longo de nossa argumentação a finitude do homem como sentido da metafísica. Por ora, nos revela também, o materialismo como uma de suas implicações. Propriedade essencial de nossa época, sobretudo a partir da modernidade e sua racionalidade iluminista – desde sua lógica de fundação e (re)produção.

Há de continuarmos refêns do materialismo-objetivista, ou melhor, da lógica dos objetos, caso indagemos novamente aos objetos e não sua “lógica-de-fundação”. Daí a relevância e preponderância da discussão epistemológica nessa explanação. Optamos, dessa forma, questionar a sociedade de consumo sob esse prisma. Não pretendemos, aqui, encontrar uma resposta que corresponda corretamente à evidente complexidade do problema, à medida que além de questionarmos a linearidade característica de toda correção, nessa exposição não partilhamos de um constitutivo ideal de progresso. Nossa pretensão é, como referido anteriormente, explicitar o vínculo entre a finitude e a lógica que subjaz aos objetos como fundamento da racionalidade de uma época.

Na esteira da intratemporalidade dos entes, já pontuada como a fuga da racionalidade humana de sua finitude, afirma BAUDRILLARD, em clássico ensaio sobre a Sociedade de Consumo,

Vivemos o tempo dos objetos: quero dizer que existimos conforme seu ritmo e em conformidade com a sua sucessão permanente. Atualmente, somos nós que os vemos nascer, reproduzir-se e morrer, ao passo que em todas as civilizações anteriores eram os objetos, instrumentos ou monumentos perenes, que sobreviviam às gerações humanas (BAUDRILLARD, 1981, p. 16).

A discussão acerca do consumo dos objetos faz-se, na verdade, um questionar acerca do amontoamento e abundância que os objetos nos reclamam desde sua estruturação em nosso cotidiano. “*Quase todos os estabelecimentos de vestuário,*

eletrodomésticos, etc, oferecem uma gama de objetos diferenciados, que aludem, respondem e indicam claramente os outros em movimento recíproco”, colore Baudrillard (BAUDRILLARD, 1981, p. 17).

Estamos, dessa forma, plenamente focados no consumo enquanto organização total da vida quotidiana, enquanto homogeneização total onde tudo está compendioso e ultrapassado na facilidade; enquanto translucidez de uma felicidade abstrata, definida pela simples resolução da tensão originada pela nossa finitude. Ao consumirmos, recalcamos o mundo real e a nossa historicidade.

Vivemos ao abrigo dos signos que o consumo dos objetos nos traz. Segurança miraculosa, à medida que ao contemplarmos as imagens do mundo, quem distinguirá esta breve irrupção da realidade do prazer profundo de nela não participar. A imagem, o signo, a mensagem, tudo o que consumimos é a própria tranqüilidade selada pela distância ao mundo e que ilude, mais do que compromete, a alusão violenta ao real. O conteúdo das mensagens, os significados dos signos, em grande parte são indiferentes. A relação do consumidor ao mundo real é de *curiosidade e desconhecimento*. Curiosidade e desconhecimento designam o mesmo comportamento global a respeito do real, comportamento, importante observar, generalizado e sistematizado pelos meios de comunicação de massa, característico da sociedade de consumo; trata-se da recusa do real, baseada na apreensão ávida e multiplicada dos seus signos. (BAUDRILLARD, 1981, p. 26-27).

O consumo dos objetos termina por se materializar na vida humana como a dimensão da salvação frente à infelicidade que se denota com o finito. Assim, devido ao alargamento do sentimento de finitude havido em nosso cotidiano atual, a lógica aqui analisada expande-se no mesmo fluxo de expansão afirmado.

O filósofo francês Gilles Lipovetsky, autor de um ensaio acerca da busca humana pela eternização nos objetos, enfocou sua crítica tendo o *luxo* como referência. Expõe Lipovetsky que,

Se é inegável que as condutas de luxo são indissociáveis dos afrontamentos simbólicos entre os homens, é muito redutor limitá-las a essa única dimensão. De fato, a suntuosidade sempre esteve associada a outros objetivos e a outras crenças, entre os quais se incluem, em particular, os relati-

vos à morte, ao sagrado e ao além. O homem do luxo foi em primeiro lugar homo religiosus, dando respostas socialmente instituídas às questões da morte e da sobrevivência: por toda parte, a confrontação com o outrem foi acompanhada de uma confrontação com o invisível sobrenatural e a angústia da morte. No que se refere à duração temporal, o luxo construiu-se tanto como uma relação com o tempo quanto como uma relação com os homens, tanto como uma guerra contra os limites temporais quanto por uma batalha pela classificação social. (LIPOVETSKY, 2005, p. 80-81)

Segundo esse autor, desde a primitividade o homem busca nas expressões do luxo lutar contra a degenerescência do universo e, dessa forma, regenerar o tempo. Aponta, neste sentido, que “*o dispêndio festivo tinha uma acentuada relação com o tempo, estando o consumo excessivo encarregado de reatualizar o tempo primordial e de repetir a passagem do caos ao cosmo: em consequência, estava assegurado um novo ciclo da vida, o rejuvenescimento e a recriação do mundo*”. (LIPOVETSKY, 2005, p. 81). Os sacrifícios realizados eram dedicados às divindades e sempre tinham como intento à longevidade. Tais práticas visavam, na figura daqueles que as executavam, o recebimento do cêntuplo na outra vida mediante as práticas ritualísticas generosas que se davam.

Na Idade Média e no Classicismo, as pessoas abastadas doavam à igreja suas riquezas almejando a vida eterna. O luxo era uma forma de garantir a reencarnação e, ao mesmo passo, uma cruzada mágica contra o perecível. (LIPOVETSKY, 2005, p. 81). Ocorre que, o transcorrer do tempo “*corrói*” às verdades, as modificando. Assim, a igreja que não mais tem uma preponderância no lócus do homem contemporâneo, não goza mais dessas prerrogativas doacionais de outrora. Muito embora, deva ser salientado que essa lógica continua a re-produzir-se, apenas acontecendo agora com as feições contemporâneas de hoje.

NOTAS

*Mestrando em Filosofia pela PUCRS, graduando em Filosofia UFRGS, advogado.

¹ Coisa intramundana, meramente subsistente, ou, como

a tradição concebeu – simplesmente-presente.

² Sobre o sentimento de situação, aduz Ernildo Stein que, “Estar-lançado é faticidade. Projeto é existência. Decaída é articulação. Estas três dimensões são reveladas no sentimento de situação (faticidade), na compreensão (existência) e no discurso (articulação). Essa estrutura triplíce se desvela no “humor”, como tonalidade existencial, um estado de ânimo de sentido ontológico; é uma sensibilidade radical que está nas raízes, tanto do estar-lançado como do projeto e da articulação. O “humor” envolve as raízes do ser-aí e emerge de suas estruturas básicas. O ser-aí jamais é livre projeto, é já sempre uma tarefa. Não projetamos o nosso existir, já estamos projetados, jogados em meio ao ente. Isto é faticidade. O ser-no-mundo está situado, envolto no sentimento de situação. Estou jogado, posso abordar as coisas e somente assim elas me atingem.” (STEIN, p. 68, 2002)

³ Importante pontuar que, esse nada, não significa de modo algum não estar presente, não consistir, pertence, entretanto, ao Dasein enquanto ser-livre para suas possibilidades existenciárias. O nada, dessa forma, está inserido na estrutura do estar-lançado, não tendo qualquer caráter de privação, ou falta diante de um ideal proposto e não alcançado no existir. (HEIDEGGER, p. 304, 1997).

⁴ Sobre o “estar-lançado” constituinte do Dasein, Stein colore que “em sua faticidade o ser-aí assume algo de que jamais poderá prestar contas: o estar-lançado. Ele deve assumir responsabilmente seu estar-lançado mas então se torna fundamento que suporta sua origem do nada. Há um nada, uma nulidade, que ele fica devendo em seu começo. Nada pode o homem com sua origem, mas ele deve assumir esse nada poder. A nulidade brota do fato de que o ser-aí não lançou o seu estar-lançado, o ser-aí não é capaz de seu ser.” (STEIN, p. 70, 2002).

⁵ Heidegger estabelece essa definição, no § 39 de “Ser e Tempo”, “como uma disposição afetiva que satisfaz estas exigências metodológicas se colocará na base da análise do fenômeno da angustia. A elaboração desta disposição afetiva fundamental e a caracterização ontológica do aberto nela enquanto tal arrancará do fenômeno da decaída e delimitará a angustia frente ao fenômeno semelhante do temor, analisado acima. A angustia, enquanto possibilidade do ser do Dasein, junto com o apresentar do Dasein mesmo nela aberto, apresenta também o fundamento fenomênico para a captação explícita da totalidade originária do ser do Dasein. Este ser se revelará como cuidado. A elaboração ontológica deste fenômeno existencial fundamental exige uma delimitação frente a certos fenômenos que a primeira vista poderiam ser identificados com o cuidado. Tais fenômenos são a vontade, o desejo, a inclinação e o impulso. O cuidado não pode ser derivado deles, posto que eles mesmos estão fundados naquele.” (tradução nossa) (HEIDEGGER, 1997, 204-205).

⁶ Neste sentido, o artigo sobre o desenvolvimento do pensamento de Martin Heidegger, de *Manfredo Araújo Oliveira* denominado “*Heidegger e o fim da metafísica*”, integrante da obra “*A Filosofia na Crise da Modernidade*”.

⁷ Pontua Ricardo Timm de Souza que, “*Esse anseio totalizante ganha substancialidade principalmente no primeiro grande entrave entre filósofos: Parmênides privile-*

gia o estático como determinante da realidade, enquanto Heráclito privilegia o movimento, dizendo que o real dá-se no combate e na guerra. No entanto, por mais que se tente promover o antagonismo intelectual entre os dois pensadores, ambos concluíam na mesma direção: “o ser é e o não-ser não é”. Esta é a sentença primordial de toda a história do ocidente, ou seja, o ser é tudo aquilo que pode ser aprisionável coerentemente pelo logos, e o não-ser é aquilo que pode ser descartado, reduzido ao rótulo de irreal e desmaterializado do universo verdadeiro” (SOUZA, p. 22 e 136, 1996).

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *A Linguagem e a Morte. Um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

BAUDRILLARD, Jean. *O Sistema dos Objetos*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. *A Sociedade de Consumo*. Lisboa: Edições 70, 1981.

BLANC, Mafalda Faria. *O Fundamento em Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

GARCIA, Ramon Rodriguez. *Heidegger y la Crisis de la Época Moderna*. Madrid: Cincel, 1987.

HEBECHE, Luiz. *Remissão e Sinal: ensaio sobre “Ser e Tempo”*. Consultado em 02/07/2008, no sítio: <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/sinal.pdf>.

HEIDEGGER, Martin. *A Caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *Ser Y Tiempo*. (Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga) Santiago: Editorial Universitaria, 1997.

_____. *Ser e Tempo. (Parte I)*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

LIPOVETSKY, Gilles & ROUX, Elyette. *O Luxo Eterno. Da idade do sagrado ao tempo das marcas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *A Filosofia na Crise da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 1989.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e desagregação*. Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

STEIN, Ernildo. *Introdução ao Pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

_____. *A Caminho de uma Fundamentação Pós-metafísica*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

_____. *Pensar é Pensar a Diferença*. Ijuí: Unijuí, 2002.