

Conclusão

Para o uniforme corporativo em questão, a adequação e diferenciação estética, faz-se necessário (por se tratar de uma equipe de design). Tal coerência contribui diretamente junto à comissão de avaliação dos conceitos de design do veículo/equipe. A tarefa do designer é desenvolver novas possibilidades, novas idéias de qualidade que possam ser boas ao meio ambiente, aceitáveis para a sociedade, mas também atraentes para o mercado.

Entretanto, temos no presente caso apenas uma pequena amostragem. Transferindo este caso para grandes corporações, como as citadas no início do artigo (delegações esportivas; comissários de bordo; equipes de segurança –polícia, bombeiros, socorristas, etc.), onde em apenas uma corporação têm-se centenas, ou até milhares de usuários, como ficariam as relações vestuário/design/ergonomia/eficácia?

E as questões levantadas: o que representa moda e qual é a contribuição desta para o vestuário? E, o nosso vestuário do cotidiano está adequado às nossas solicitações?

Referências bibliográficas

- Alves, Nícia Monteiro. A moda é uma viagem. Acesso: 18/03/2004. http://www.wmulher.com.br/template.asp?canal=moda&id_mater=2032
- Autoesporte - O melhor de F1 Racing. Editora Globo, São Paulo - SP. Nº 394, Mar. 1998.

- Barros, Fernando de. Manual da Elegância: o guia protótipo para um homem se vestir bem, com as dicas do maior especialista em moda masculina do Brasil. Editora Caras S.A São Paulo - SP. 2002. 95 p.
- Barros, Fernando de. O Homem Casual: a roupa do novo século. Editora Mandarim. São Paulo - SP. 1998. 220 p.
- Couto, Hudson de Araujo. Ergonomia aplicada ao trabalho: Manual técnico da Máquina Humana. Belo Horizonte: Ergo, 1995. Vol. I - 353p. il.; p/b; Vol. II - 383p. il.; p/b.
- Duchamp, Robert. La Conception de Produits Nouveaux - Technologies de Pointe. Paris. Hermès, 1988. 60p.
- Filho, João Gomes. Ergonomia do Objeto: sistema técnico de leitura ergonômica. Editora Escrituras. São Paulo - SP. 2003. 255 p.
- Iida, Itiro. Ergonomia: projeto e produção. 4ª ed. São Paulo: Edgard Blucher, 1990/97. 465p. il.; p/b.
- Laver, James. A Roupa e a Moda: uma história concisa. Editora Companhia das Letras. São Paulo - SP. 1989. 284 p.
- Pascolato, Constanza. O Essencial: o que você precisa saber para viver com mais estilo. Editora Objetiva LTDP. Rio de Janeiro - RJ. 1999. 243 p.
- Quarante, Danielle. Éléments de Design Industriel. 2a ed., Paris. Polytechnica. 1994. 645p.

Jairo José Drummond Câmara (Prof. Dr.). **Williane Alves Oliveira** (Estudante de Graduação / BIC - CNPq). **Róber Dias Botelho** (Prof. MSc.). Centro de Pesquisa e Desenvolvimento em Design e Ergonomia - CPqD / Escola de Design - ED / Universidade do Estado de Minas Gerais.

Sociedade de consumo e(m) sua lógica dos objetos - (esclarecimentos a partir da finitude na intuição heideggeriana)

Jayme Camargo da Silva

“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.

Introdução

A interrogação do presente trabalho encontra-se no explicitamento da relação entre a experiência da finitude e a questão do consumo de objetos como sintoma do não processamento dessa impossibilidade de ser pelo homem. Para tal, o pensamento do filósofo Martin Heidegger será o horizonte de sentido da explanação.

Heidegger introduziu a partir de sua análise da existência humana (analítica existencial) a matriz de racionalidade antepredicativa –mundo prático– a partir do constructo Dasein (ser-aí)¹. A analítica existencial heideggeriana revelará que o modo de ser do homem é no mundo. O Dasein (ser-no-mundo), portanto, é o como do homem, e a tarefa da filosofia explicitar as condições de possibilida-

de desse acontecer do homem que, desde sempre, dá-se no mundo. Evidencia-se, neste contexto, que a idéia de mundo da analítica existencial opõe-se radicalmente à idéia de somatório dos entes,² como na metafísica da tradição. Mundo é a condição de possibilidade do Dasein enquanto ser humano, não podendo pensá-lo separadamente do homem, como a lógica (clássica) dos objetos o fez, na medida que o Dasein sempre se movimenta na compreensão do ser –daí seu acesso aos entes –compreensão essa que só é possível no mundo.

De acordo com Heidegger, a compreensão do ser faz parte da própria estrutura do Dasein no homem. O homem é a relação, isto é, a compreensão do ser, não dos objetos. Dito de outro modo, o ser humano não é definido pela relação sujeito-objeto, mas pelo “ser-o-aí” da presença dos entes no seu todo, ou seja, o aí do ser como tal. Heidegger explicita, dessa forma, ao introduzir o Dasein como ente privilegiado, que ao se movimentar na compreensão do ser, o Dasein compreende os entes, mas também porquanto já se compreendeu como ser-no-mundo que é.

Afirma Stein que:

“Na segunda seção de Ser e Tempo, Heidegger analisa o ser-aí e a temporalidade. Na determinação do ser-aí como o ser que compreende o ser, na determinação do sentido do ser do ser-aí, ele sempre surge como projeto. É possível, a partir do projeto, ou apesar do ser-aí como projeto, atingi-lo como totalidade? Há uma idéia totali-

zadora do ser-aí? Heidegger constata que o ser-aí sempre é uma totalidade no seu correr-para-a-morte. O ser-no-mundo é possível, porque o homem sabe que morre. Somos existência porque morremos. O correr adiante-para-a-morte ressalta de forma vigorosa a condição fática, existente, compreensiva do ser-aí. Compreendendo seu poder-ser, o ser-aí se capta como possibilidade. Mas a condição de possibilidade dessa possibilidade é a corrida para adiante, para a suprema e indisponível possibilidade: a morte. Essa suprema possibilidade aprofunda, alarga, transforma todas as possibilidades. Na corrida para frente, para a morte, o ser-aí assume sua possibilidade extrema. Sua possibilidade se torna ali incomensurável impossibilidade. A suprema impossibilidade de qualquer nova existência como poder-ser. A morte é impossibilidade de qualquer outro poder-ser. A morte como possibilidade suprema é a impossibilidade de qualquer outra possibilidade. A morte encerra o projeto. Por isso ela dá à tônica à vida. O ser-aí, assim, é compreendido como um todo. A totalidade do ser-aí brota da impossibilidade de nova possibilidade de outro poder-ser". (Stein, 2002, p. 69-70).

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 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. Portanto, já sempre se encontra 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.³ 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.⁴ (Heidegger apud Agamben, 2006, p. 14-15; Heidegger, § 58, 2000). Na mais extrema tensão do lançar-se para as suas possibilidades,⁵ 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 (Nichtigkeitkeit). (Blanc, p.105, s/d).

O ser do Dasein, portanto, se compõe da faticidade (estar-lançado), existência (projeto) e decaída (discurso), sendo definido pelo filósofo como cuidado, à medida que como o Dasein já sempre tem sua autocompreensão acossada pela finitude, terá como sentido de sua existência o cuidado para não deixar de ser.⁶ 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 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. 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 concluir, 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), decaída (presente) têm seu sentido na temporalidade. A unidade dos três éxtases temporais é elemento básico da existência, onde o futuro determina a compreensão, o passado o senti-

mento 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 histórico” (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 dizia, 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, não captando, portanto, a unidade originária dos três êxtases temporais –que é o 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 quotidianidade é intratemporalidade. Logo, nela se esquece a maturação do tempo como historicidade. E, contudo, o Dasein sempre tem suas raízes na quotidianidade. 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.

Da lógica dos objetos à sociedade de consumo (o consumo de objetos)

A desconstrução promovida pela analítica existencial, no seio do pensamento metafísico, pode ser lida como uma crítica da modernidade⁷. Heidegger, ao elucidar a insuficiência da organização da realidade no âmbito das teorias da consciência, mostrou a dimensão prévia de sentido existente à lógica formal (lógica dos objetos, onde o ser é, e o não-ser não é, como estabelece o Princípio de Não-Contradição, princípio fundante desse paradigma)⁸. Heidegger, dessa forma, demonstrou o equívoco da história do pensamento ocidental –caracteristicamente metafísico– o qual elaborava a realidade enquanto uma representação objetiva-totalizante da razão humana. Segundo esse modelo filosófico, a Verdade (dos juízos constitutivos da realidade) encontrava-se na adequação dos próprios juízos com os objetos representados por eles. Portanto, os objetos –entes na acepção heideggeriana– constituíam-se como o fundamento do pensar. Ou seja, desde a metafísica aristotélica tem-se nos objetos a justificação da racionalidade humana. Expôs-se, acima, o sentido desse viés metafísico da era moderna, a saber, a finitude do homem. Por ora nos revela, também, a elucidação do materialismo característico da modernidade desde a sua lógica de (re)produção.

Nos haveremos sempre reféns desse materialismo, ou melhor, da lógica dos objetos, caso consideremos os objetos, e não sua lógica fundacional. Daí a relevância e preponderância da discussão epistemológica nessa explanação. Por isso optamos por questionar a sociedade de consumo sob esse prisma.

Na esteira da intratemporalidade dos entes, já pontuada como a fuga 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 estabe-

lecimentos 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). Encontramo-nos, dessa forma, plenamente focados no consumo enquanto organização total da vida quotidiana, enquanto homogeneização total onde tudo está compendado 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, desse modo, ao abrigo dos signos que o consumo dos objetos nos traz. Segurança miraculosa, na 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 de eternização nos objetos, enfocou sua crítica tendo o luxo como paradigma. 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 relativos 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 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 conseqüência, 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 às 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, com o transcender do tempo às verdades se modificam e, 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-se salientar que essa lógica continua a re-produzir-se, apenas agora acontecendo com as feições contemporâneas de hoje.

Notas

1. Colore Rodrigues Garcia, “dado que todo ente é, há algum ente que por suas características particulares se encontre em melhores condições que os demais para responder? Como é bem sabido, Heidegger encontra a saída respondendo afirmativamente essa questão, na medida que a pré-compreensão do ser é um comportamento específico de um ente, nós, os seres humanos, ao que Heidegger denominará sempre “ser-af” (Dasein). Como esse compreender pré-conceitual pertence a natureza própria do ser humano, investigar dita natureza é expor a pré-compreensão de ser, único “lugar” no qual se pode determinar o sentido do ser que se busca”. (em tradução livre) (Garcia, 1987, p. 57).
2. Afirma Stein que “O universo da justificação filosófica refere-se sempre à idéia de mundo. Aí, as justificações lidam com algo que não está explicitado, a saber, que na idéia de mundo está implícito algo que é mais do que simplesmente um somatório de objetos que cabe logicamente, socialmente. É nesse sentido que há nesse mundo, numa espécie de recorte de materiais que são trabalhados historicamente, as construções pressupõem um a priori, uma condição de possibilidade, uma dimensão de transcendentalidade que não é própria delas, das construções, mas que é o universo onde elas se fundamentam”. (Stein, 1997, p. 142).
3. 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 tríplice 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-af e emerge de suas estruturas básicas. O ser-af 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).
4. 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 existenciais. 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).

5. Sobre o “estar-lançado” constituinte do Dasein, Stein colore que “em sua faticidade o ser-af 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-af não lançou o seu estar-lançado, o ser-af não é capaz de seu ser”. (Stein, p. 70, 2002).
6. 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 o 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).
7. 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”.
8. Pontua Ricardo Timm de Souza que, “Esse anseio totalizante ganha substancialidade principalmente no primeiro grande entrave entre filósofos: Parmênides privilegia 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 bibliográficas

- 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.
- 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.
- 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.

Jayme Camargo da Silva. Mestrando em Filosofia pela PUCRS, graduando em Filosofia UFRGS, advogado.

El Diseñador como investigador

Julia Virginia Pimentel Jiménez

Los métodos de enseñanza y las teorías de aprendizaje relacionados con el Diseño, plantean problemas metodológicos que guardan una relación, por un lado, con el avance y desarrollo de la técnica y de los procesos industriales a lo largo del siglo XX, y por otro, con la evolución histórica de la disciplina en las diferentes escuelas de diseño. Estos programas han estado íntimamente ligados a la situación económico-político-social y cultural de la época en la que se han configurado.

En la década de los '90, el diseño está ligado estrechamente al fenómeno social, económico y cultural más importante de las culturas post-industriales, las nuevas

tecnologías. Época de auge tecno-científico, y por consiguiente, de diversificación y especialización del diseño. El reto del diseño para el futuro está en conseguir nuevos objetos, nuevos materiales, que den origen a formas más libres y diversificadas, que atiendan mejor a los aspectos de funcionalidad, economía y esteticidad. Tampoco se debe olvidar para el futuro un enfoque más ecológico del diseño en beneficio del medio ambiente y de los sistemas biológicos y psíquicos de los seres humanos. En este nuevo siglo XXI, el diseño se convierte, en la mayor parte de los países industrializados, en una disciplina fundamental en todos los niveles educativos, al mismo nivel que carreras como las Ingenierías o la Medicina. No existe acción humana que no esté afectada por el diseño. Actualmente, el entorno cotidiano está constituido por un espacio de objetos con formas y funciones definidas. Es, sin duda, un mundo de diseño. Sin embargo, lo que es tan evidente en el plano visual, no lo es tanto en el