

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Jean Tonin

**ASPECTOS DA SOCIALIDADE DA EXISTÊNCIA NA
FENOMENOLOGIA HERMENEÚTICA DE *SER E TEMPO***

Santa Maria, RS
2017

Jean Tonin

**ASPECTOS DA SOCIALIDADE DA EXISTÊNCIA NA FENOMENOLOGIA
HERMENÊUTICA DE *SER E TEMPO***

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área e concentração Filosofia Teórica e Prática, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**.

Orientador: Prof. Dr. Róbson Ramos dos Reis

Santa Maria, RS
2017

Jean Tonin

**ASPECTOS DA SOCIALIDADE DA EXISTÊNCIA NA FENOMENOLOGIA
HERMENÊUTICA DE *SER E TEMPO***

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área e concentração Filosofia Teórica e Prática, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**.

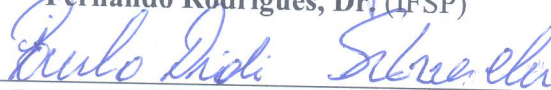
Aprovado em 20 de Março de 2017:



Róbson Ramos dos Reis, Dr.
(Presidente/Orientador)



Fernando Rodrigues, Dr. (IFSP)



Paulo Rudi Schneider, Dr. (UNIJUI)

Santa Maria, RS

2017

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que, de uma forma ou outra, contribuíram para a conclusão deste trabalho, de maneira especial agradeço:

- À minha família, pelo apoio incondicional.
- À Elissa, pela companhia em todos os momentos.
- Ao Prof. Róbson, pela preocupação, pelos ensinamentos e pela disponibilidade de orientação nesses últimos anos.
- Aos professores e funcionários do Departamento de Filosofia da UFSM.
- Ao CNPq e a CAPES pelo apoio financeiro.
- À Denise G. Witzel, pelas dicas e apontamentos que tornaram mais agradável a leitura deste texto.

Em fim, àqueles que fizeram parte e determinaram positivamente minha existência no período em que esse trabalho foi escrito.

A compreensão filosófica mostra os limites da compreensão histórica e punção as pretensões da alquimia do tempo.

(Steven Crowell)

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

ASPECTOS DA SOCIALIDADE DA EXISTÊNCIA NA FENOMENOLOGIA HEMENÊUTICA DE *SER E TEMPO*

AUTOR: Jean Tonin

ORIENTADOR: RÓBSON RAMOS DOS REIS

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 20 de Março de 2017

A presente investigação objetiva explicitar os aspectos fundamentais da socialidade da existência humana, conforme a exposição de Heidegger em *Ser e Tempo*. Nessa obra, a partir do questionamento sobre o sentido do ser em geral, o filósofo produz uma análise da *existência* humana, que é compreendida sistematicamente pelo termo *ser-aí* (*Dasein*). Nessa análise, o caráter social da existência é explicitado ontologicamente pela caracterização da estrutura fundamental da existência denominada *ser-com* (*Mitsein*). Na tentativa de expor os caracteres determinantes da estrutura do ser-com e evidenciar os aspectos que caracterizam a relação do ser-aí com seu semelhante, nossa exposição se divide em três momentos. Primeiramente, faremos a reconstrução da análise do ser-aí cotidiano, que exige a exposição dos aspectos introdutórios da obra e a caracterização dos momentos constitutivos da estrutura mais fundamental da existência, denominada *ser-no-mundo*. A partir disso, veremos que na exposição positiva do modo de ser *impessoal* (*das Man*), que caracteriza a forma como se sustenta o ser-aí cotidiano, se evidencia uma primazia da impropriedade na existência, que de pronto e no mais das vezes se encontra submergida em padrões normativos de comportamentos regulados publicamente. Esse modo de ser é denominado *socialidade impessoal*. No segundo momento, a partir da descrição dos conceitos de *angústia*, *culpa*, *morte* e *consciência*, se expõe os caracteres da modificação existencial, na qual o ser-aí rompe com o modo de ser cotidiano e assume ser um fundamento na singularização de sua existência. No entanto, veremos que essa singularização não elimina todos os padrões e normas, mas que, a partir dela, a existência se relaciona de forma própria e consciente com os padrões, se projetando de modo responsivo em possibilidades existenciais, constituídas intersubjetivamente. Nesse horizonte, se faz visível a *perspectiva da segunda pessoa*, na qual o ser-aí se encontra em uma relação de mútua responsabilidade para com o outro. Por fim, com base na exposição da temporalidade e historicidade da existência, explicitaremos o modo como se dá o *gestar-se* (*Geschehen*) resolutivo do ser-aí, no “entre” os fins existenciais denominados *nascimento* e *morte*.

Palavras-chave: Socialidade. Ser-com. Existência. Heidegger.

ABSTRACT

Master Course Dissertation
Graduation Program in Philosophy
Universidade Federal de Santa Maria

ASPECTS OF THE SOCIETY OF EXISTENCE IN THE HEMENEUTICAL PHENOMENOLOGY OF BEING AND TIME

AUTHOR: JEAN TONIN

ADVISER: RÓBSON RAMOS DOS REIS

Defense Place and Date: Santa Maria, March 20nd, 2017

The present research aims to explain the fundamental aspects of the sociality of human existence, according to Heidegger's exposition of *Being and Time*. In his work, starting from the questioning of the sense of being in general, the philosopher produces an analysis of human *existence*, which is systematically understood by the term *being-there (Dasein)*. In such analysis, the social character of existence is ontologically explained by the characterization of the fundamental structure of existence, namely: *being-with (Mitsein)*. In an attempt to expose the determining characters of the being-with structure and to point out the aspects that characterize the relationship between being-there and its similar, our research is divided into three moments. Firstly, we will reconstruct the analysis of everyday being-there, which requires the exposure of the introductory aspects of the work and the characterization of the constitutive moments of the most fundamental structure of existence, there called *being-in-the-world*. Further, we are able to see that on the positive exposure of the way of being *the one (das Man)*, which characterizes the way by which the everyday being-there is sustained, it is verified a primacy of impropriety in existence, prompt and more often submerged in normative patterns of behavior regulated publicly. This way of being is called *the one sociality*. In the second moment, based on the description of concepts of *anguish, guilt, death* and *consciousness*, the characters of the existential modification are exposed, in which the being-there severs from the daily way of being and presumes to be a fundament in the uniqueness of its existence. However, we will see that this uniqueness does not exclude all rules and patterns, but rather departs from it, and existence relates itself consciously and in its own way to patterns, responsively projecting into existential possibilities, constituted inter-subjectively. In such finding, *the perspective of the second person* is visible, in which it is found that the being-there is in a relationship of mutual responsibility towards the other. Finally, based on the exposition of the temporality and historicity of existence, we will explain how the resolute of *happening (Geschehen)* in the being-there occurs in the "between" of the existential ends denominated *birth* and *death*.

Keywords: Sociality. Being-with. Existence. Heidegger.

SUMÁRIO

Conteúdo

INTRODUÇÃO.....	15
1. SOCIALIDADE IMPESSOAL DA EXISTÊNCIA	18
1.1 Aspectos introdutórios da questão do ser	18
1.1.1 Necessidade, estrutura e primazia da questão do ser.....	18
1.1.2 O método fenomenológico-hermenêutico	24
1.2 A constituição fundamental de ser-no-mundo e a estrutura da mundaneidade.....	28
1.2.1 Tema e ponto de partida da análise.....	28
1.2.2 A estrutura formal do conceito fenomenológico de mundo: a mundaneidade do mundo	31
1.3 Quem do ser-no-mundo: a dimensão social da existência cotidiana	40
1.3.1 Aspectos da pergunta pelo quem do ser-aí	40
1.3.2 O modo de ser-com outros do ser-aí cotidiano.....	42
1.3.3 Enunciados fenomenológicos da socialidade	44
1.3.4 O modo de ser do impessoal.....	48
1.4 Ser-em, a abertura de mundo do ser-aí	52
1.4.1 Disposição afetiva.....	53
1.4.2 Compreensão	54
1.4.3 Discurso	59
1.4.4 Decair: a abertura de mundo da cotidianidade	61
2. O MODO DE RELAÇÃO COM OUTROS DA EXISTÊNCIA PRÓPRIA.....	63
2.1 A disposição afetiva da angústia.....	64
2.2. Cuidado como ser do ser-aí	66
2.3 O conceito de morte existencial	68
2.4 Consciência, culpa, nulidade e ser-resoluto: o modo próprio de preocupação-com... 74	
2.4.1 Consciência enquanto voz que apela.....	74
2.4.2 Ser culpado e nulidade de fundamento.....	77
2.4.3 Ser-aí como ser-resoluto	80
2.4.4 O modo próprio de preocupação-com	81
2.5. A estrutura da responsabilidade: <i>a perspectiva da segunda pessoa</i>	84
3. HISTORICIDADE PRÓPRIA: O GESTAR-SE DO SER-COM.....	89
3.1 Temporalidade como sentido ontológico do cuidado	89
3.2 O gestar-se do ser-aí enquanto historicidade própria	94
3.2.1 Nascimento existencial como herança comum.....	102
3.3 O gestar-se do ser-aí e o gestar-se da comunidade	104

3.3.1 O gestar-se do ser-aí como acontecer da comunidade.....	105
3.3.2 A interpretação de Crowell da historicidade própria	108
3.3.3 Síntese das interpretações	110
CONSIDERAÇÕES FINAIS	113
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	116

INTRODUÇÃO

Em *Ser e Tempo*, Heidegger busca recolocar a questão sobre o sentido do ser com o intuito de elaborar o projeto da ontologia fundamental. Dado que existência humana é caracterizada por ser o ente (ser-aí) para o qual o ser é sempre uma questão, Heidegger produz uma análise da existência que se estende em duas seções. A primeira, considerada provisória, procura apresentar os modos originários nos quais a existência se encontra de pronto e no mais das vezes. Nesses modos, caracterizados como cotidianos, a existência se encontra perdida de si mesma no modo de ser do impessoal (*das Man*). Na segunda seção, o caráter provisório da primeira é superado, na medida em o filósofo apresenta a totalidade das estruturas existenciais em sua unidade vinculadas ao fenômeno do tempo, na caracterização da modificação existencial da impropriedade para a propriedade. Seguindo a exposição dessa análise, pretendemos explicitar o caráter social da existência humana, isto é, os aspectos fundamentais e originários da relação entre entes que possuem o modo de ser do ser-aí.

Devemos estar cientes de que *Ser e Tempo* não é uma obra que se propõe a desenvolver uma ontologia social da existência. No entanto, a caracterização ontológica das estruturas existenciais desenvolvida por Heidegger possibilita visualizar que o aspecto de relação com outros é sempre determinante na existência humana. Além disso, devemos esclarecer que o termo “social” ou “socialidade” não é empregado por Heidegger em *Ser e Tempo*. Não obstante, na exposição de seus modos de ser a existência é caracterizada por ser essencialmente ser-com (*Mitsein*). Como estrutura ontológica e existencial, o ser-com indica uma determinação da própria existência, que possibilita comportamentos intencionais que descobre o outro, pois a existência tem comportamentos que em sua estrutura formal tem o sentido da co-existência (*Mitdasein*). Os comportamentos para com outros são regulados pela compreensão da co-existência, que exige que a existência seja formalmente determinada pelo ser-com. Assim, a estrutura da socialidade é estabelecida pelo enunciado fenomenológico que diz que a existência é essencialmente ser-com. Nessa perspectiva, objetivando evidenciar os modos como se articula a estrutura do ser-com, nossa exposição se divide em três momentos.

O primeiro capítulo se limita à primeira seção de *Ser e Tempo*, uma vez que busca apresentar a socialidade cotidiana da existência. Nele descreveremos os aspectos introdutórios da questão do ser – necessidade, estrutura, primazia e o método da questão – e a consequente necessidade de se elaborar uma análise existencial. Tendo em vista analisar os modos mais originários em que a existência se encontra de pronto e no

mais das vezes, Heidegger parte da estrutura mais fundamental da existência, denominada ser-no-mundo. Mesmo que essa seja uma estrutura unitária e total, Heidegger a descreve a partir de três momentos que são o foco de análise, a saber, a mundaneidade do *mundo*, o *quem* desse ser no mundo e o *ser-em* enquanto abertura de mundo. Seguindo essa exposição, apresentaremos o que o filósofo denomina *mundaneidade* do mundo, como estrutura formal da estrutura existencial “mundo”. Após, reconstruiremos a análise sobre o *quem* do ser-no-mundo, na qual se explicitam os enunciados da socialidade: ser-com, co-existência e preocupação-com (*Fürsorge*) e o caráter impessoal (*das Man*) da existência cotidiana. Por fim, explicitaremos a estrutura do *ser-em*, na qual se evidencia que a abertura de mundo da existência é constituída co-originariamente pela *compreensão*, *disposição afetiva* e *discurso*, que na sempre eminente queda no modo de ser cotidiano se apresenta como *ambiguidade*, *curiosidade* e *falatório*. Nessa perspectiva, a socialidade cotidiana se mostra como uma posição padrão de uma circunstância normatizadora que constitui e articula a *significatividade* do mundo, ou seja, uma socialidade determinante da abertura de mundo enquanto tal.

Seguindo a exposição heideggeriana, o segundo momento de nossa análise busca explicitar a modificação existencial da cotidianidade para a propriedade, para visualizar como ocorre a relação com outros na existência própria ou autêntica. Compreendendo a totalidade estrutural da existência a partir da estrutura do cuidado (*Sorge*), Heidegger diz que a modificação existencial se dá na crise, na qual a abertura da existência ocorre na *auto-compreensão* da morte (como possibilidade da impossibilidade), aberta na *disposição afetiva* da angústia (como horizonte da assignificatividade), articulada na consciência como *discurso*. Nessa abertura de mundo, a existência assume ser fundamento de si, se responsabilizando pelas suas decisões e rompendo com a ditadura do impessoal. Na reconstrução desses caracteres da modificação existencial, apresentaremos o modo como a existência se relaciona com outros. Nessa relação, poderemos observar que *a perspectiva da segunda pessoa* não é excluída em *Ser e Tempo*, mas ela é evidenciada como horizonte no qual os existentes se mantêm em uma relação de mútua responsabilidade.

Por fim, o terceiro e último momento busca explicitar como a existência, enquanto ser-com, se gesta no “entre” o *nascimento* e *morte*. Nessa exposição, apresentaremos a temporalidade originária como o sentido ontológico do cuidado e a historicidade enquanto acontecer ou *gestar-se* (*Geschehen*) da existência. Dado que o *gestar-se* se dá no “entre” nascimento e morte, apresentaremos uma interpretação da noção de nascimento existencial, a qual possibilitará uma visualização do modo como a existência resoluta recebe e assume suas possibilidades mais próprias. No término desse capítulo, apresentaremos duas interpretações

controversas sobre a afirmação de Heidegger segundo a qual o gestar-se da existência própria ou autêntica está intimamente ligada ao gestar-se de uma comunidade. A primeira é a de Rossi (2014) que, ao interpretar o caráter social da existência em *Ser e Tempo* a partir da discussão social e política na Alemanha da primeira metade do século XX, busca fundamentar a declaração heideggeriana e acredita que a comunidade é modo próprio do ser-com. A segunda é de Crowell (2004), que segue em uma perspectiva metodológica individualista e se convence de que Heidegger comete um equívoco nessa passagem. A partir dessas interpretações, pretendemos mostrar as dificuldades de se defender à constituição de uma comunidade resoluto a partir do gestar-se da existência individual.

Antes de passar para exposição, devemos ressaltar que a base textual primária será *Ser e Tempo* (1927), para a qual utilizaremos a tradução de Fausto Castilho, publicada pela Editora Vozes no ano de 2012. Como apoio, utilizaremos a tradução de Jorge Eduardo Rivera, publicada pelo Editorial Trotta no ano de 2009. Além de *Ser e Tempo*, faremos uso dos cursos intitulados *Prolegômenos à história do conceito de tempo* (preleção de 1925) e *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (1927). Ademais, utilizaremos algumas traduções alternativas, as quais serão apresentadas ao leitor ao longo da dissertação, a saber: compreensão (*Verstehen*), disposição afetiva (*Befindlichkeit*), cuidado (*Sorge*), disponibilidade (*Zuhandenheit*), ser-lançado (*Geworfenheit*), impessoal (*das Man*), circunvisão (*Umsicht*), existencial (*existenzial*), existenciário (*existenziell*), queda (*Verfallen*), mundaneidade (*Weltlichkeit*), facticidade (*Faktizität*), em-virtude-de (*Worumwillen*).

1. SOCIALIDADE IMPESSOAL DA EXISTÊNCIA

Nesse primeiro capítulo, nosso objetivo é dissertar sobre o caráter social da existência cotidiana, conforme a análise da primeira seção de *Ser e Tempo* (1927). Essa exposição se divide em quatro momentos. Primeiro buscamos apresentar os aspectos introdutórios da questão do ser, a partir da qual se impõe ao filósofo a necessidade de produzir uma análise do existente humano. Na reconstrução dessa análise, apresentaremos os três momentos constituintes da estrutura mais fundamental da existência, denominada ser-no-mundo, a saber, *mundo*, o *quem* do ser-no-mundo e o *ser-em* (no mundo) enquanto tal. Por conseguinte, no segundo momento apresentaremos o que o filósofo denomina *mundaneidade* do mundo, como estrutura ontológica do ente humano. Após, desenvolveremos a discussão sobre o *quem* do ser-no-mundo, momento em que se explicitam os enunciados da socialidade e o caráter impessoal (*das Man*) da existência cotidiana. Por fim, explicitaremos a estrutura do *ser-em* como abertura de mundo do ser-aí. Com isso, evidenciaremos a socialidade impessoal como uma estrutura fundamental da existencial, que em sua originalidade estabelece os padrões e normas cotidianas que guiam nossos modos de ser-no-mundo.

1.1 Aspectos introdutórios da questão do ser

A questão sobre o sentido do ser será aquela que orienta e motiva a ontologia fundamental projetada por Heidegger em *Ser e Tempo*. Tendo em vista que o ente humano tem privilégio nessa questão, o filósofo busca, ao longo da obra, produzir uma análise para explicitar as estruturas existenciais desse ente. Nessa perspectiva, para que se tenha uma compreensão geral do projeto ontológico de *Ser e Tempo* e, por conseguinte, se compreenda o caráter da análise existencial, é fundamental que se apresente os caracteres introdutórios da questão do ser. Nos parágrafos introdutórios da obra (1-8), o autor apresenta questões fundamentais para a analítica existencial, tais como; diferença ontológica, primado ôntico-ontológico do ente humano e o método fenomenológico-hermenêutico a ser empregado na investigação. Nesse sentido, buscamos reconstruir os aspectos da necessidade, estrutura, primazia e o método da questão do ser.

1.1.1 Necessidade, estrutura e primazia da questão do ser

É bem conhecido dos leitores de *Ser e Tempo* que o objetivo fundamental da obra é

recolocar a questão pelo sentido do ser em geral. Logo nas primeiras páginas, Heidegger diz que essa questão propulsionou e orientou as investigações de Platão e Aristóteles, mas caiu em um gradativo esquecimento na história do pensamento ocidental, até chegar a um estado totalmente trivializado. Essa aparente irrelevância se deu porque o modo de tematização da questão foi inapropriado, o que acarretou em alguns pre-juízos à questão. Para comprovar a necessidade de repetir essa questão, Heidegger apresenta os aspectos mais fundamentais dessa abordagem equivocada.

Nesse sentido, o filósofo encontra três preconceitos no decorrer da história ocidental que foram responsáveis pelo status de irrelevância da questão do ser. Primeiro, a compreensão do ser como o conceito mais universal e vazio. O segundo é correlato, pois se o conceito de ser é mais universal e vazio ele é também indefinível. O terceiro se refere à suposta evidência implícita do conceito, que sugere que não é necessária a explicitação de seu sentido, já que sempre compreendemos o que a expressão “ser” significa.

Heidegger caracteriza esses preconceitos como dogmas que, sobre a base do ponto de partida grego, acreditava que a máxima universalidade do ser não possibilitaria sua articulação conceitual segundo gênero e espécie, tal como era entendido que ocorresse com os entes em geral. Portanto, seria impossível definir o conceito de ser e quem o tentasse era acusado de cometer um erro metodológico (HEIDEGGER, 2012, p. 35). Vejamos como Heidegger articula esses preconceitos na justificativa de reabilitar a questão do ser.

No que se refere ao primeiro, Heidegger diz que essa universalidade do ser não correspondente a encontrada nos entes, pois, a primeira transcende toda e qualquer generalidade categorial dos entes (HEIDEGGER, 2012, p. 35). Nesse sentido, o fato de que o ser se aplique a tudo e a qualquer coisa não significa que ele dispense uma investigação por sua aparente clareza. Ao contrário, atesta que esse conceito é o mais obscuro e que, portanto, carece de esclarecimento. Consequentemente, Heidegger faz objeção ao segundo preconceito, não concordando que o ser seja indefinível. De fato, o ser não pode ser definido a partir de conceitos mais gerais e nem reduzido a conceitos inferiores. Contudo, para o filósofo, isso só elucidada a diferença fundamental entre ser e ente, o fato de que não se pode pensar o ser a partir do modo como os entes são concebidos. Assim, aflora-se a carência pela elucidação da questão do ser (HEIDEGGER, 2012, p. 37-38).

Por último, o problema da evidência implícita. Heidegger considera que de fato em nosso uso linguístico sempre compreendemos o uso da expressão “ser”. Por exemplo, todos compreendem o que está sendo dito nas frases “a neve é branca”, “sou brasileiro” ou “o quarto *está* escuro”. Contudo, essas compreensões corriqueiras fazem transparecer uma

incompreensibilidade fundamental: “ela deixa manifesta que em cada comportamento ou em cada *ser* em relação a ente reside *a priori* um enigma” (HEIDEGGER, 2012, p. 39). Esse “enigma”, o fato de sempre compreendermos o ser ao passo que simultaneamente não conseguimos conceitualizá-lo, abre perspectiva e motiva a realização da ontologia fundamental. Desse modo, Heidegger estabelece sua argumentação em defesa da necessidade de restabelecer a questão pelo sentido do ser. O próximo passo é apresentar o direcionamento e esclarecer os caracteres formais dessa questão.

Nesse propósito, Heidegger busca apresentar a estrutura da questão do ser, com o objetivo de torná-la completamente evidente. Para isso, ele primeiro apresenta a estrutura geral de toda e qualquer questão. Na sua concepção, uma questão sempre busca um *perguntado* e todo o perguntar refere-se aquilo que se pergunta: o *investigado*. Pois, no perguntar já sempre há uma prévia orientação para que se estabeleça a pergunta sobre algo. Além disso, outro caráter evidente no perguntar é o *interrogado*, isto é, para aquilo que a pergunta se direciona. A partir dessa estrutura geral de um questionamento, Heidegger procura explicitar as particularidades da questão do ser. Nela, o *perguntado* é o sentido do ser, já o *investigado* é o próprio ser. Já que ser é sempre ser de um ente, o *interrogado* deve ser um ente. Com isso, percebe-se que a questão interroga o ente em seu ser. Mas, que ente seria esse? Antes da resposta, é necessário ressaltarmos um ponto fundamental dessa questão que aqui se estabelece: a chamada diferença ontológica.

Heidegger compreende que o ente como tal é determinado pelo ser, de modo que o ser é condição de inteligibilidade dos entes. Nesse sentido, devemos levar em consideração uma objeção que atravessa toda a obra, a saber, não devemos “entificar” o ser como se ele fosse derivado do ente ou tratá-lo como ente possível (HEIDEGGER, 2012, p. 43), de modo a desconsiderar a diferença ontológica. Como vimos, não considerar essa diferença causa prejuízos à questão. De tal modo, na questão pelo sentido do ser deve-se levar a cabo uma distinção fundamental entre ôntico (ente) e ontológico (ser). Em suma, não devemos conceber o ser pela conceitualização que se aplica aos entes, visto que os modos em que o ser se mostra difere-se essencialmente dos modos como os entes se mostram.

Dessa forma, Heidegger procura investigar o ser do ente enquanto aquilo que é condição de compreensão dos próprios entes. Mas, o que são os entes? Com o termo ente, se designa tudo àquilo que podemos visar e nos relacionar, inclusive nós mesmos. Nesse âmbito ôntico, utensílios, animais, pessoas, rochas e tudo aquilo que existe no espaço físico são entes. Para o filósofo, os entes possuem vários sentidos de ser (HEIDEGGER, 2012, p. 45), por exemplo: os animais possuem o *sentido de ser* da vida, diferente de um martelo que tem o

sentido de ser caracterizado como disponibilidade. Esses sentidos podem ser considerados como os demarcadores de um arquétipo ou padrão a partir do qual os diferentes tipos de entes são compreendidos. Ou seja, o ser determina¹ a identidade e o modo de apresentação dos entes particulares. Assim, diferente do ôntico, o ontológico se refere ao campo do ser, como horizonte no qual os sentidos se estabelecem.

Por um lado, nós compreendemos e podemos ter experiências com os entes como algo determinado, a partir do sentido de ser que esses possuem. Por outro, ser sempre será ser de um ente. Nessa perspectiva, como ponto de partida para a questão do ser, deve haver um ente a ser interrogado previamente. Nisso não há dúvidas, o ente que é privilegiado na pergunta pelo ser é o ente que em seus próprios *modos de ser* pode *perguntar* e *investigar*, ou seja, tem uma relação diferenciada com o *perguntar* enquanto tal. Para esse ente, Heidegger utiliza o termo técnico ser-aí² (*Dasein*), que é uma caracterização existencial do ente humano. Nas palavras de Heidegger: “esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, p. 47).

Com base no que foi evidenciado, pode-se afirmar que na tarefa de clarificar ao máximo a questão, impõem-se a necessidade de evidenciar o ser do ser-aí, isto é, suas estruturas ontológicas. Isso se justifica porque o ser-aí caminha sempre em uma vaga e mediana compreensão do ser (HEIDEGGER, 2012, p. 41). Nessa compreensão, o ser-aí se questiona sobre si mesmo e sobre os demais entes. Assim, independente do seu sentido de ser o ente é sempre compreendido, pois, em uma relação intrínseca, ser se revela na compreensão. Destarte, se o ente que sempre caminha em uma prévia compreensão do ser é o existente humano, a questão acerca do ser deve estar intimamente articulada com problemas relativos à compreensão e à existência humana. Portanto, a familiaridade compreensiva do ser-aí com os entes será o fio condutor da questão (GRONDIN, 2015, p. 21).

Não obstante, dessa relação entre ser e ser-aí, não se deve concluir que o sentido de ser deva ser deduzido desse ente (HEIDEGGER, 2012, p. 47, nota b). Pois, não se trata meramente de uma descrição analítica em busca da descrição da compreensão vaga de ser. Isso por causa da estrutura peculiar da questão, que não é simplesmente dedutiva, mas busca o

¹ Dizer que o ser é “aquilo que determina o ente enquanto ente” não significa que o ser seja a causa ou aquilo que provoca a criação dos entes, como se fosse um ente diferenciado, responsável pela criação de outros. Antes de cometer essa confusão entre ser e ente, devemos saber que determinar aqui adquire um sentido de prescrição ou regulamentação das características em geral. Ou seja, o ser não é o que torna visível o ente, mas é a partir dele que podemos caracterizar as condições de sentido que fornecem as regras pelas quais os entes aparecem como tais (BLATTNER, 1999, p. 4).

² Optamos pela tradução mais frequente na literatura do termo “*Dasein*” por “ser-aí”. Fausto Castilho opta por não traduzir o termo. Assim, em nossas citações diretas de *Ser e Tempo* o termo não estará traduzido.

ser do que está sendo referido por ela. De tal modo, na pergunta pelo ser, há um essencial estar afetado pelo perguntar que explicita ainda mais a necessidade de tal questionamento, dado que ela se refere ao próprio ser do ser-aí (GRONDIN, 2015, p. 21).

Heidegger questiona se não seria um círculo vicioso buscar determinar um ente em seu ser, para posteriormente fazer o questionamento pelo seu sentido, uma vez que na própria pergunta o ser já estaria sendo colocado. Ele nega essa objeção, dizendo que o “ente pode ser determinado em seu ser, não sendo preciso para isso que o conceito explícito do sentido do ser já deva estar disponível” (HEIDEGGER, 2012, p. 47). Além do mais, ele afirma que círculo vicioso não se aplica a essa questão, uma vez que aqui não está em jogo uma fundamentação dedutiva, mas uma exposição demonstrativa das fundações. Para o filósofo, ao “pressupor” o ser, não se pressupõe sua elaboração conceitual, mas, apenas uma visão prévia do ser, resultante dessa compreensão mediana, que faz parte da constituição essencial do ser-aí. Não há, portanto, nenhum círculo vicioso, apenas a primazia de um ente entendido como exemplar na questão. Uma vez caracterizados os aspectos gerais da questão, Heidegger busca apresentar os primados ôntico e ontológico da questão e do ser-aí.

No que se refere ao primado ontológico, Heidegger procura apresentar os motivos e a função da questão do ser, como a pergunta mais originária e de maior concretude (HEIDEGGER, 2012, p. 51). A justificativa para esse caráter é de que sempre se pressupõe a compreensão do ser nos questionamentos em geral. Destarte, na base de todo e qualquer questionamento científico está uma concepção ontológica específica. Por exemplo, tanto a biologia que se orienta a partir de uma compreensão do ser da vida, como a matemática, sobre o ser dos números, e as ciências positivas em geral, ao investigar e fixar os “domínios-de-coisa”, determinando a gama de entes em que ela irá atuar, se guia por ontologias particulares. Ou seja, a investigação científica busca tratar de um determinado domínio de entes em que ela irá atuar, contudo, ela não é a primeira a tratar desses entes, pois não é ela que elabora as estruturas fundamentais, tidas como interpretações do âmbito do ser. Para Heidegger, toda investigação das ciências positivas se ergue sobre as bases dos conceitos fundamentais (HEIDEGGER, 2012, p. 55). Para elaboração desses conceitos, é necessário elaborar uma interpretação ontológica do ente.

Nessa perspectiva, Heidegger diz que “o perguntar ontológico é, sem dúvidas, mais originário que o perguntar ôntico das ciências positivas” (HEIDEGGER, 2012, p. 57), de tal modo que a *questão do ser* deve ter o papel fundamental de tornar claro o que se encontra na base dos pressupostos científicos. Na medida em que é sempre a ontologia que oferece uma compreensão prévia do ser que possibilita uma abordagem e uma investigação, a ciência

positiva funda-se em uma ontologia particular. Não obstante, essa ontologia regional sempre necessita da ontologia fundamental, uma vez que ela carece de uma análise prévia do sentido do ser em geral. Nas palavras de Heidegger:

Toda ontologia, por rico e firmemente articulado que seja o sistema de categorias à sua disposição, no fundo permanece cega e se desvia de sua intenção mais-própria, se antes não elucidou suficientemente o sentido de ser e não concebeu essa elucidação como sua tarefa-fundamental (HEIDEGGER, 2012, p. 57).

Portanto, a investigação sobre o sentido do ser é a mais primária e concreta, pois qualquer ontologia que ignore essa questão permanece ingênua e opaca, acabando por fracassar em reconhecer seu propósito fundamental. Assim, essa questão tem um primado ontológico em relação às ontologias regionais e, conseqüentemente, sobre as ciências ônticas em geral. Contudo, esse primado não é o único, há também um primado ôntico na questão do ser, que não se refere à ciência, mas a quem é capacitado a exercê-las (GRONDIN, 2015, p. 21).

Trata-se do ser-aí que cuida de seu ser. Esse primado torna-se evidente nas características do ente humano que fazem com que ele seja o ente exemplar, a saber, o fato de ele compreender ser. Nessa compreensão pré-teórica, o ser-aí compreende a si mesmo e se preocupa consigo mesmo, de tal modo que para ele sempre está em jogo seu próprio ser. Heidegger denomina o ser ele mesmo, em relação ao qual o ser-aí sempre se comporta de alguma maneira, de *existência* (HEIDEGGER, 2012, p. 59). Nesse sentido, o compreender a si mesmo do ser-aí se dá a partir de sua existência, que como tal, é decidida pelo ser-aí. A partir disso, pode-se dizer que há uma primazia ôntica na questão do ser, já que o ser-aí é determinado em seu ser pela existência e “a questão da existência é um 'assunto' ôntico do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, p. 61).

Prosseguindo, Heidegger produz uma diferenciação terminológica utilizada para diferenciar a compreensão ôntica da ontológica. Nessa distinção, a compreensão voltada para si mesmo de caracterização ôntica é denominada existenciária. Essa se refere à realização concreta de suas possibilidades (GRONDIN, 2015, p. 21). A compreensão ontológica se diz existencial, que se refere à conexão das estruturas da existencialidade, a partir das quais se pode mostrar a existência em seus modos de ser. Essa é a análise que o filósofo pretende elaborar, uma análise que busca explicitar as estruturas mais fundamentais da existência, isto é, do que constitui a existência, denominada analítica da existencialidade da existência (HEIDEGGER, 2012, p. 61). Nessa perspectiva, a ontologia fundamental deve proceder a partir de uma *análise existencial* desse ente que compreende sua existência, para explicitar o

sentido desse ser compreendido.

Nesse sentido, Heidegger afirma que há também um primado ôntico-ontológico do ser-aí, referente ao seu caráter de determinidade-de-existência. Nas palavras do filósofo:

O *Dasein* tem, por conseguinte, uma múltipla precedência diante de todo e qualquer ente. A primeira precedência é *ôntica*: esse ente é determinado em seu ser pela existência. A segunda é *ontológica*: sobre o fundamento de sua determinidade-de-existência, o *Dasein* é em si mesmo “ontológico”. Mas ao *Dasein* pertence, todavia, de modo igualmente originário – como constituinte do entendimento-da-existência [da compreensão-da-existência] – um entendimento [uma compreensão] do ser de todo ente não-conforme ao-*Dasein*. Por isso, tem ele uma terceira precedência como condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias. Assim, o *Dasein* se mostrou como o ente que, antes de todo outro ente, deve ser em primeiro lugar ontologicamente interrogado. (HEIDEGGER, 2012, p.63, grifo nosso).

Nesse sentido, o caráter ôntico-ontológico da questão do ser se funda na precedência ôntico-ontológica do ser-aí. Nas palavras do autor: “a questão-do-ser nada mais é do que a radicalização de uma tendência-de-ser em sua essência pertencente ao *Dasein* ele mesmo, isto é, a radicalização do pré-ontológico entendimento-do-ser [compreensão-do-ser]” (HEIDEGGER, 2012, p. 67, grifo nosso). Em suma, a questão do sentido do ser passa para a pergunta pelo sentido do ser do ser-aí. Dessa forma, tendo apresentado a necessidade, estrutura e primazia da questão do ser, a preocupação de Heidegger se volta para o método empreendido na investigação que se projeta.

1.1.2 O método fenomenológico-hermenêutico

Como vimos, o ser-aí é o ente que deve guiar a questão pelo sentido do ser, porque esse ente caminha previamente em uma compreensão do ser, de tal modo que determina sua existência. Nesse sentido, a questão exige uma análise da existencialidade desse existente. Frente a isso, o filósofo procura delinear as peculiaridades do método a ser empregado na análise. Para Heidegger, a existência não pode ser interpretada como se as “categorias já estivessem previamente delineadas” (HEIDEGGER, 2012, p. 73). Mas, ela deve ser analisada a partir de si mesma, tal como ela se mostra em si mesma, como possibilidades em seus modos de ser. Assim, desvincula-se aqui de todo o modo de abordagem tradicional que tende a determinar a existência previamente como um ser subsistente. O que se pode afirmar é o existir mesmo que determina a existência. Para ter acesso à identidade desse existente, Heidegger projeta analisar os modos de ser da existência.

Essa análise existencial deve interpretar um conjunto de estruturas ontológica do

existente humano. Contudo, o ser-aí possui uma multiplicidade de modos possíveis de comportamentos intencionais para com os demais entes. Assim, fica obscuro qual o ponto de partida para a investigação. Entretanto, com o objetivo de ir “às coisas ela mesmas”, a ontologia heideggeriana parte do ser-aí em sua cotidianidade mediana, no modo como esse ente se encontra “*de pronto e no mais das vezes*” (HEIDEGGER, 2012, p. 73). Nesse âmbito, o que se busca, a princípio, são os comportamentos cotidianos e a compreensão do ser que os funda. De modo geral, o objetivo é explicitar as estruturas fundamentais da existência. Heidegger ainda salienta que essa análise tem o caráter provisório, uma vez que só busca o ser do ente e não interpreta seu sentido³ (HEIDEGGER, 2012, p. 73).

Segundo Heidegger, apresentar o ser do ente é tarefa da ontologia, não como disciplina determinada, mas como constituição de uma disciplina, a partir das necessidades de um perguntar determinado. Ademais, essa ontologia deve ser tratada e articulada de modo fenomenológico (HEIDEGGER, 2012, p. 99-101). Por que a fenomenologia é escolhida como o procedimento que possibilita a tematização do sentido de ser? Para o filósofo, a fenomenologia possui uma característica peculiar que faz com que somente ela possa levar a cabo essa ontologia. A saber, diferente das ciências particulares, como, por exemplo, a biologia, psicologia e sociologia, que estudam, respectivamente, a vida, a psique e a sociedade, o campo da fenomenologia não é delimitado previamente por um determinado grupo de entes como objeto de estudo. Além disso, diferente das ciências em geral, a fenomenologia não captura “o quê de conteúdo-de-coisa dos objetos da pesquisa filosófica, mas o seu como” (HEIDEGGER, 2012, p. 101). Ou seja, ela dá informações da maneira como o objeto da ciência se mostra. Assim, o conceito de fenômeno é de uma abrangência que o diferencia fundamentalmente das ciências particulares. No entanto, essa abrangência indica que o conceito carece de um esclarecimento. Com esse objetivo, Heidegger apresenta, no §7 de *Ser e Tempo*, uma análise do termo “fenomenologia”.

Primeiramente, o filósofo analisa diferentes significados de termo “fenômeno” e delimita em que sentido ele será tomado no procedimento metodológico da análise. O conceito de “fenômeno” pode ser dividido em três sentidos: o “vulgar”, o “formal” e o “fenomenológico”. Com base do termo grego *fainómenon*, Heidegger preserva um significado originário pelo qual todos eles devem ser compreendidos, a saber, “o-que-se-mostra-em-si-mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 111). Nessa concepção, o conceito “vulgar” de fenômeno se refere ao caráter ôntico do que se mostra em si mesmo. O conceito formal, por sua vez,

³ O sentido do ser será evidenciado como temporalidade na segunda seção.

abrange tudo o que se mostra e que podemos ter experiência, contudo, não difere se é ente, ser ou ser do ente. Já o conceito fenomenológico se vincula ao modo de tematização do que na maior parte do tempo permanece velado: o ser. Isso, porque o ser é sempre ser de um ente e, na medida em que o ser mais frequentemente permanece velado, o ente permanece acessível. Assim, o conceito fenomenológico alerta para a necessidade de se determinar um comportamento adequado para que aquilo que está oculto (o ser) seja desvelado. Nessa concepção, o ser está velado não porque não o descobrimos, mas por estar muito perto ou submersos em teorias tradicionais (INWOOD, 2002, p. 66). Esse último sentido será o mais expressivo na ontologia fundamental.

Na sequência, Heidegger procura analisar o outro elemento semântico constituinte do termo “fenomenologia”: o *logos*, para explicitar em que “sentido a fenomenologia pode ser uma 'ciência de' os fenômenos (HEIDEGGER, 2012, p. 111). Tal como fez no conceito de fenômeno, o filósofo busca a origem do termo *logos* no uso da filosofia grega. Nessa perspectiva, diferente dos vários significados que aparentemente essa expressão possui; como razão, fundamento, conceito, definição, juízo, inferência etc. Heidegger diz que essa expressão significa *discurso (Rede)*⁴. Não devemos, contudo, entender discurso no sentido de uma “lógica do dizer” (JARAN, 2015, p. 43). Ao contrário, *logos* é originariamente entendido como *apofânisis*, no sentido de *logos apofanticós*. Para os gregos, essa expressão, muito ligada a noção de verdade como desvelamento, significa “fazer ver algo”. (HEIDEGGER, 2012, p. 115). Essa concepção de *logos* se ajusta ao que foi levantado como tarefa na abordagem dos fenômenos em sentido fenomenológico, de desvelar aquilo que na maior parte do tempo permanece velado.

Buscando os significados primeiros de “fenômeno” e “logos”, Heidegger explicita o conceito de fenomenologia. As duas expressões constituintes do termo fenomenologia se relacionam internamente e resultam no significado de “fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra” ou “às coisas elas mesmas!” (HEIDEGGER, 2012, p. 119). Assim, mais originária que as ciências teológicas, a fenomenologia volta-se apenas para o modo de exibição dos objetos e como estes devem ser tematizados pela investigação das ciências objetivas. A partir da caracterização desse termo, Heidegger diz que o objeto primeiro da fenomenologia é algo que no mais das vezes não se mostra. Em linhas gerais, o objeto da fenomenologia será aquilo que está oculto no ente que se mostra, chamado na ontologia fundamental de *ser do ente* (JARAN, 2015, p. 44).

⁴ A palavra alemã *Rede* provem do verbo *reden* que possui dois significados, o dizer e o dito (JARAN, 2015, p. 43).

Conforme explicitado, a existência humana já desvela em certa medida o sentido do ser, na medida em que compreende de alguma maneira esse sentido. A fenomenologia deve, portanto, fazer ver o ser do ente que no seu mostrar-se mais imediato permanece oculto, e que, no entanto, “é ao mesmo tempo algo que pertence essencialmente ao que se mostra [...] ao ponto de até constituir seu sentido e fundamento” (HEIDEGGER, 2012, p. 121). Com isso, Heidegger defende que a fenomenologia é o único modo possível de acesso ao que deve ser tema da ontologia. Em suas palavras: “*a ontologia só é possível como fenomenologia*” (HEIDEGGER, 2012, p. 123).

No que se refere ao modo adequado de acesso ao ente exemplar, que será objeto da análise existencial, Heidegger recorda e ressalta a importância do conceito vulgar de fenômeno, que é entendido como o aparecimento ou o mostrar-se mesmo em sentido vulgar, pois, o conceito fenomenológico de fenômeno se refere ao ser do ente e não exatamente ao que é genuinamente próprio do ente. Desse modo, tomada em seu “conteúdo-de-coisa”, a fenomenologia é caracterizada como “ciência do ser do ente – ontologia” (HEIDEGGER, 2012, p. 127). Assim, é necessária uma análise desse ente denominado ser-aí para explicitar seu ser. Essa que será uma descrição fenomenológica contém um caráter metódico expresso pela noção de interpretação (HEIDEGGER, 2012, p. 127). Mais explicitamente, por nos mantermos em uma compreensão mediana e implícita do sentido de ser, o “desvelar algo” que é próprio do “logos” se dá com base nessa compreensão. Assim, desocultamento só é possível mediante a interpretação do ser de acordo com a compreensão prévia. Portanto, é necessário um regresso interpretativo à compreensão pré-ontológica, para que o ente seja tomado como algo determinado. Com isso, o “logos” ganha um caráter hermenêutico, de tal modo que Heidegger caracteriza a fenomenologia do ser-aí como hermenêutica (HEIDEGGER, 2012, p. 127).

Essa hermenêutica deve ser entendida no sentido de uma interpretação, como aquilo que possibilita a investigação ontológica, da analítica da existencialidade da existência (HEIDEGGER, 2012, p. 127). Nesse sentido, a hermenêutica é fundamentalmente o modo que possibilita a tematização adequada da dinâmica da compreensão. Dado que a ontologia fundamental quer elucidar a compreensão pré-ontológica, e que a interpretação dessa compreensão é condição para que os entes tornem-se inteligíveis, é somente com a hermenêutica que a interpretação pode ser abordada e explicitada. No que se refere a ontologia fenomenológica-hermenêutica, Heidegger diz:

Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas diversas que, ao lado de outras, pertencem à filosofia. Ambos os termos caracterizam a filosofia ela mesma, segundo

o objeto e segundo o modo-de tratamento. Filosofia é ontologia fenomenológica universal cujo ponto de partida é a hermenêutica do *Dasein*, a qual, como analítica da *existência*, fixou a ponta do fio-condutor de todo perguntar filosófico lá de onde ele *surge* e para onde ele *retorna*. (HEIDEGGER, 2012, p. 129).

Com isso, podemos ver que o conceito heideggeriano de ontologia está completamente determinado pela fenomenologia. Nessa concepção, ontologia e fenomenologia não são meras disciplinas da filosofia, mas o próprio sentido da filosofia. Assim, o filósofo apresenta, a partir da corrente necessidade de recolocar a questão do ser e analisar a existência humana, o método fenomenológico-hermenêutico que guiará sua investigação. Ou seja, delimitou-se o método a ser empregado para explicitar as estruturas fundamentais do ser-aí, denominada analítica existencial. Partiremos agora para a análise que apresentará a constituição fundamental do ser-aí humano como ser-no-mundo.

1.2 A constituição fundamental de ser-no-mundo e a estrutura da mundaneidade

Para o filósofo, ser-no-mundo é a constituição *a priori* para todo o desenvolvimento da analítica existencial. É válido enfatizar que a estrutura do ser-no-mundo é unitária e total, no entanto, para fins analíticos ou descritivos é possível visualizar essa estrutura de forma desmembrada. Em *Ser e Tempo*, Heidegger a destaca em três momentos, co-originariamente constituintes, que são o foco de sua análise fenomenológica, a saber: 1) o sentido particular do mundo, ontologicamente entendido como a mundaneidade do mundo 2) o quem desse ente que é no mundo e 3) o ser-em no mundo enquanto tal. Em nosso objetivo de explicitar a caráter social da existência cotidiana, também analisaremos esses momentos em separado. Dessa forma, a exposição que segue busca reproduzir os aspectos gerais da estrutura fundamental ser-no-mundo, como ponto de partida da análise, para em seguida, descrever o momento constituinte denominado mundaneidade do mundo, como estrutura ontológica do ser-aí.

1.2.1 Tema e ponto de partida da análise

Como já mencionamos, a analítica existencial se pergunta pelos modos de ser do ser-aí em sua cotidianidade mais imediata. A análise da cotidianidade, como se expressa no curso de verão de 1925, intitulado *Prolegômenos à História do Conceito de Tempo*, não almeja o

cotidiano ser-aí ocasional, mas a cotidianidade da ocasionalidade de ser do ser-aí⁵ (HEIDEGGER, 2006, p. 194). Nesse âmbito, a cotidianidade é inerente ao ser-aí e diz respeito ao como (*Wie*) da existência, referente ao modo como ela leva seu existir de pronto e no mais das vezes (*Zunächst und Zumeist*), caracterizado como um contentamento com o habitual (INWOOD, 2002, p. 25). Nesse sentido, a princípio, a analítica existencial busca descrever estruturas fundamentais da constituição básica do ser-aí, a partir da análise dos modos de ser da existência cotidiana.

Antes de iniciar a análise, Heidegger apresenta duas características provisórias e pré-ontológicas do ser-aí que devem ser levados em consideração em sua análise. A primeira, diz que a essência do ser-aí reside em um ter-de-ser (*Zu-sein*) (HEIDEGGER, 2012, p. 139). Ou seja, em sentido ontológico, o ser-aí reside em seu ser não como determinado, mas como um ter-de-ser ou ter que realizar-se, pois, como vimos, para o ser-aí sempre está em jogo sua existência. Não se trata de uma relação cognitiva de pensar sobre si mesmo, mas uma relação puramente ontológica, de uma determinação de seu próprio ser (RODRÍGUEZ, 2015, p. 51). Nesse sentido, Heidegger afirma que a essência do ser-aí reside em sua existência. De tal modo, que o ser-aí não se determina por propriedades subsistentes, mas por modos-de-ser e suas possibilidades (HEIDEGGER, 2012, p. 139-141). Assim, ser professor, músico ou engenheiro, não é uma propriedade do ser-aí, como a textura é propriedade de um objeto, mas possibilidades a serem executadas.

A segunda indicação diz que “o ser que, para esse ente, *está em jogo* em seu ser é, cada vez, o meu” (HEIDEGGER, 2012, p. 141). Trata-se aqui de indicar que a relação com ser, que se mostra como ter-de-ser em possibilidades concretas, não são possibilidades abstratas ou contemplativas, mas são possibilidades que me afetam e me motivam a realizá-las, na medida em que me aproprio delas (RODRÍGUEZ, 2015, p. 52). Neste sentido, o ser-aí pode “escolher” a si mesmo, seja de modo a *perder-se* ou *assumir-se* a si mesmo. Esses *modi-de-ser*, que são, respectivamente, relativos a *impropriedade* e *propriedade*, só são possíveis para um ente que escolhe ou deixa de escolher seu ser. Em suma, o ponto fundamental dessas duas características é a indicação de que o ser-aí não tem e nunca terá o modo de ser do ente meramente subsistente e, portanto, não pode ser tematizado como tal (HEIDEGGER, 2012, p.

⁵ No âmbito da explicitação da noção de “ser-no-mundo”, parece ser oportuno uma breve consideração sobre termo técnico “*Dasein*” (ser-aí). O filósofo faz uso de um termo composto: *Da-sein*. *Da* é uma partícula locativa, que designa um espaço, um “aí” ou o âmbito espaço-temporal que constitui meu ser (HEIDEGGER, 2006, p. 296, nota do tradutor). Desse modo, há também como componente a palavra o termo “ser” (*sein*): ser-aí. Mas, por que usar esse termo pra se referir aos entes que nós mesmos somos? Porque o filósofo quer destacar que há uma característica essencial do ser humano: ele não só tem, mas é o “aí” no qual habita. Portanto, o ser humano não é outra coisa a não ser o “aí” ou o mundo no qual se encontra.

143).

Frente às peculiaridades dos caracteres do ser-aí e o recorrente problema metodológico de como se levar a cabo a sua análise, Heidegger diz que a constituição primordial na interpretação desse ente é de ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*)⁶. Segundo o filósofo, as determinações de ser características do ser-aí “devem ser vistas e entendidas agora *a priori* sobre o fundamento da constituição-de-ser que denominamos ser-em-o-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 169). De tal modo, essa constituição fundamental será o ponto de partida (*Ansatz*) para a análise existencial.

Como já adiantamos, ser-no-mundo é uma expressão de uma estrutura que visa um fenômeno em sua unidade, mas que se articula em três momentos constitutivos co-origenários: o mundo, o quem e o ser-em. Em suma, o que o filósofo pretende é apresentar a constituição básica do ser-aí explicitando os momentos estruturais de um fenômeno (ser-no-mundo) em sua unidade. Nesse sentido, Heidegger apresenta um esboço da estrutura ser-no-mundo, a partir do momento constitutivo do ser-em. Segundo o filósofo, essa estrutura possui um privilégio metodológico para explicitar a co-origenariedade dos três momentos, em sua estrutura de conjunto (RUBIO, 2015, p. 73). Nessa perspectiva, antes de desenvolver a análise individuais de cada momento, ele apresenta uma compreensão geral da estrutura do ser-em.

Para Heidegger, a expressão “ser-em”, que designa a relação do ser-aí com seu mundo, deve ser compreendida existencialmente em contraste com o caráter meramente ôntico ou categorial. Esse último possui um sentido meramente físico, que caracteriza a posição ou a inclusão de uma coisa dentro de outra coisa subsistente. Por exemplo: o “dinheiro está *em* uma carteira”. Essa relação pode se estender indeterminadamente, pois a carteira está *em* uma calça, que está *em* uma pessoa, que está *em* uma cidade e assim por diante. Assim, no que se refere à existência humana, o ser-em não deve ser interpretado do mesmo modo que os entes físicos (HEIDEGGER, 2006, p. 199).

Ao contrário, interpretado existencialmente, ser-em significa habitação, *estar-junto-a* e, sobretudo, como expressão existencial e formal do ser-aí, ela designa familiaridade (HEIDEGGER, 2012, p. 173). Essa caracterização do ser-em, indica que o ser-aí é familiarizado com os entes que se apresentam no interior do mundo, com os quais ele se ocupa. Em suma, o ser-em um mundo tem o caráter de ocupar-se, como uma estrutura essencial da existência que indica que nos encontramos no “aí” do mundo, envolvidos pragmaticamente (HEIDEGGER, 2006, p. 200).

⁶ A expressão “ser-no-mundo” é uma tradução simplificada de “ser-em-o-mundo” (*In-der-Welt-sein*) (HEIDEGGER, 2012, p. 169, nota do tradutor).

O modo de ser-em, como estar-junto-a, não indica um mero movimento de coisas que sobrevêm juntas como subsistentes (HEIDEGGER, 2012, p. 175), mas refere-se ao modo-de-ser do ocupar-se. Pois, ser-em um mundo é estar familiarizado com os entes no interior do mundo, mantendo-se em uma relação essencial de ocupação junto a mundo, no sentido pré-científico de execução prática (HEIDEGGER, 2012, p. 179). Nesse sentido, vale ressaltar que ser-em não é uma “propriedade” que o ser-aí possui e pode abdicar, do mesmo modo que não se trata de assumir uma relação com o mundo. A relação acontece porque ser-aí é essencialmente ser-no-mundo e, portanto, é como seu mundo (HEIDEGGER, 2012, p. 181).

Nesse contexto, a existência cotidiana está em meio ao mundo como absorvida no mundo. Ou seja, de pronto e no mais das vezes, a existência habita no mundo, dispersa em meio à lida pragmática e competente com os entes ao seu redor (RUBIO, 2015, p. 74). Desta forma, o ser-em existencial expressa, a princípio, uma abertura compreensiva e familiar do ser-aí com os entes do interior-do-mundo, de tal modo que a existência cotidiana é íntima e determinada pelos comportamentos e costumes de uma determinada comunidade, ligada as práticas de um determinado contexto histórico-cultural, entendido como mundo.

Nesse sentido, mundo é compreendido como um horizonte histórico-cultural e prático no qual se articulam os modos de ser da existência, e não a soma maximamente abrangente dos entes em geral. Ser-em um mundo significa estar imerso em um horizonte compreensivo e pragmático, no qual o ser-aí está “lançado” e disperso em vários modos de ser. Frente a esse caráter prévio da estrutura fundamental ser-no-mundo, o filósofo procura produzir uma análise sobre o mundo como momento constitutivo dessa estrutura. Nessa exposição, ele apresenta uma caracterização fenomenológica do conceito formal de mundo.

1.2.2 A estrutura formal do conceito fenomenológico de mundo: a mundaneidade do mundo

A partir de uma caracterização prévia do ser-em, mostrou-se que o ser-aí se caracteriza fundamentalmente por habitar em um mundo, no qual cotidianamente se mantém familiarizado e absorvido na ocupação⁷ (*Besorge*) pragmática. Segundo Heidegger, o fenômeno do mundo deve ser buscado nesses modos mais imediatos e cotidianos de ser do ser-aí. Dito de outro modo, o fenômeno do mundo deve ser evidenciado nos entes

⁷ Com o termo ocupação (*Besorge*) Heidegger quer destacar que o ser-aí deve ser compreendido ontologicamente como cuidado (*Sorge*). Nesse momento, o filósofo não oferece maiores indicações sobre o termo “ocupação”, o que fica claro é que esse termo se refere a uma relação com entes em sentido instrumental, caracterizando um primeiro vínculo com o mundo previamente dado, no qual familiarmente habitamos (HEIDEGGER, 2012, p. 181, RUBIO, 2014, p. 75).

genuinamente humanos e frutos de seu fazer, isto é, nos entes próprios do mundo circundante no qual o ser-aí se relaciona de pronto e no mais das vezes. Não obstante, não será somente pela interpretação ôntica e ontológica desses entes que se atingirá o fenômeno do mundo (HEIDEGGER, 2012, p. 199). Mundo será compreendido como momento estrutural de toda a experiência, mais precisamente, como horizonte que condiciona o aparecimento de algo como determinado (RUBIO, 2015, p. 90). Portanto, mundo nessa acepção não é uma coisa que possui propriedades, nem a soma maximamente abrangente dos entes subsistente, mas é o âmbito no qual a compreensão do ser se faz possível.

Com o objetivo de explicitar a mundaneidade do mundo, como momento constitutivo do ser-aí, isto é, como uma estrutura existencial, Heidegger descreve o significado do termo “mundo” apresentando quatro conceitos correspondentes. O primeiro se refere ao conceito ôntico-categorial. É um conceito mais comumente conhecido e usual, que entende o mundo por uma totalidade dos entes.

O segundo consiste na estrutura ontológica do primeiro conceito, no sentido de uma ontologia geral que identifica as propriedades gerais dos entes. Esse conceito se expressa, por exemplo, quando nos referimos ao “mundo das ciências sociais” ou “mundo da física”. Portanto, um conceito categorial e não existencial.

Já a terceira significação é também ôntica, mas em relação ao campo de existência do ser-aí. De tal modo, sua significação é existenciária e pré-ontológica. Nessa acepção, mundo pode significar tanto mundo público como mundo circundante e “próprio” do ser-aí, no sentido de um contexto sócio-cultural concreto de habitação costumeira. Heidegger utilizará essa significação de mundo, mas por ser ôntico-existenciário, ele só pode ser tomado como ponto de partida, pois o que se busca aqui é explicitar as estruturas ontológicas do fenômeno e não apenas apresentar seu aspecto ôntico.

O quarto sentido é o conceito existencial da mundaneidade: a estrutura formal do mundo como a caracterização ontológica do terceiro significado. Esse conceito é entendido como aquele que contém em si o *a priori* de todo e qualquer mundo ôntico-existenciário em que o ser-aí habita (HEIDEGGER, 2012, p. 201-203). Esse conceito de mundo é o que Heidegger procura na descrição e interpretação ontológica do mundo entendido na terceira acepção. Por se tratar de extrair as estruturas mundanas, no qual um determinado ente habita, trata-se de um conceito ontológico e existencial.

Frente à caracterização desses significados de mundo, elucida-se uma tarefa interpretativa da passagem de um conceito ôntico-existenciário para um conceito ontológico-existencial. Nesse sentido, a pergunta pela mundaneidade do mundo deve partir da

experiência cotidiana da existência, voltada para o ser dos entes da ocupação prática-instrumental do “mundo circundante” (*Umwelt*)⁸. Ou seja, o ponto de partida para a descrição da mundaneidade está na experiência imediata que temos com entes utensiliares do interior-do-mundo⁹ na ocupação cotidiana e as obras que dela resultam. Em suma, não será uma narrativa informando o que é a mundaneidade, mas uma exposição transcendental da mundaneidade a partir do ser do ser-aí, explicitado no trato ocupacional da cotidianidade (HEIDEGGER, 2006, p. 213).

Como foi assinalado anteriormente, no caráter habitual e familiar da cotidianidade, o ser-aí se encontra imerso e absorvido em suas circunstâncias. Não obstante, a familiaridade indica certo conhecimento prático-instrumental que corresponde a um esclarecimento das circunstâncias, denominada ver-circunspecto ou ver-ao-redor (*Umsicht*). Nesse sentido, a “imediata” da cotidianidade é o nível primário da experiência em geral e o nível mais originário dirigido aos entes do interior-do-mundo (RUBIO, 2015, p. 93). O mundo não aparece em uma reflexão ou tematização, mas no estar sendo nele e ocupando-se nele (HEIDEGGER, 2006, 212). Desse modo, a estratégia a ser utilizada pelo filósofo é interpretar uma categoria de entes do interior do mundo, com os quais o ser-aí possui uma relação imediata e cotidiana, isto é, fazer uma ontologia dos entes com os quais o ser-aí pode ter relações intencionais. De imediato, isso não dará o fenômeno do mundo, mas apresentará essa característica de pertencimento ao mundo, que possibilitará tal visualização.

Nessa perspectiva, Heidegger propõe uma interpretação do domínio de entes da ocupação, os chamados utensílios (*Zeugen*), que possuem o sentido de ser da disponibilidade (*Zuhandenheit*)¹⁰. Segundo o filósofo, entes disponíveis nunca são isoladamente, há sempre um plexo onde o utensílio está inserido: “ao ser do instrumento pertence sempre cada vez um todo-instrumental, no qual esse instrumento pode ser o que ele é” (HEIDEGGER, 2012, p.

⁸ Segundo Rubio (2015, p. 92) no uso corriqueiro da língua alemã, o termo *Umwelt* refere-se ao meio ambiente vital para a vida dos seres vivos ou para caracterizar o ambiente sócio-cultural no qual um indivíduo se insere. Heidegger privilegia essa noção que se refere ao âmbito das circunstâncias do viver humano. A partícula “*Um*” (*circum*) indica o modo como o ser-aí leva sua vida cotidiana, no sentido de exercer as atividades cotidianas. Em última instância, o que está sendo ressaltado é que o existente humano, em sua *circunstância*, encontra-se envolvido e absorvido no contexto prático-ocupacional.

⁹ Heidegger produz uma diferenciação terminológica fundamental para diferenciar os entes com o modo de ser *do-mundo* ou mundanos, que é específico do ser-aí, dos entes que possuem o modo de ser pertencentes-a-mundo, como entes do interior-do-mundo ou intramundanos (HEIDEGGER, 2012, p. 203).

¹⁰ Para caracteriza os entes *disponíveis*: os instrumentos e utensílios em geral que se encontram pronto-à-mão (*Zuhanden*) ou pronto para o uso, Heidegger utiliza o termo *Zuhandenheit* ou *Zuhandensein*. No geral são entes dos quais fazemos uso para um fim ou um interesse. Mas, se refere a todos os entes que são compreendidos na perspectiva de uma utilidade prática, como animais, alimentos, objetos artísticos, entre outros. Em contraste a esse grupo de entes, há os entes que são simplesmente *subsistentes* e descontados de algum contexto imediato, os entes que se remetem somente a si mesmo e possuem propriedades alheias a lida pragmática humana. Esse grupo, Heidegger caracteriza com o termo *Vorhandenheit* ou *Vorhandensein*. Nesse momento, o mais importante é compreender a estrutura ontológica desses entes que possuem o sentido de ser da *Zuhandenheit*.

211). Assim, o que caracteriza esses entes são suas remissões a outros utensílios, ou seja, só se pode determinar a identidade de um ente utensiliar a partir de um plexo remissivo no qual ele se articula. Por exemplo, a funcionalidade do martelo (de pregar algo) depende de um prego (fixar algo) que depende de uma tábua, assim por diante. Essa serventia dos entes específicos se refere a uma totalidade dos entes utensiliares, de modo que há uma remissão de uns aos outros na lida pragmática cotidiana.

Essa totalidade não é apreendida tematicamente, logo porque o trato¹¹ ocupacional é caracterizado pelo modo adequado de lida com os utensílios, a saber, quando nós simplesmente usamos e não tematizamos ou refletimos sobre o ente utensiliar. Nas palavras de Heidegger: “o trato afeito cada vez ao instrumento é onde ele pode unicamente se mostrar genuinamente em seu ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 213). Não obstante, essa totalidade é anterior ao descobrimento de cada ente utensiliar em específico, de tal modo que a totalidade remissional fica como pano de fundo na lida pragmática com o utensílio específico. Em todo caso, na lida pragmática e competente, o ser-aí é sempre familiarizado com o para-quê ou a finalidade do utensílio (RUBIO, 2015, p. 93), mesmo que na fluência do trato ocupacional competente, o ente específico não tenha a característica de não “chamar atenção”¹² (HEIDEGGER, 2006, p. 234). Nessa perspectiva, a finalidade do utensílio é extraída de sua empregabilidade em uma determinada obra.

Nesse sentido, Heidegger afirma que o mais importante e originário não é o ente que se apresenta e é utilizado, mas a própria obra pela qual esse ente nos vem ao encontro, pois o projeto da obra sustenta o todo remissional, isto é, cada ente específico retira da obra a sua significação (HEIDEGGER, 2012, p. 215). Por exemplo, em uma determinada obra o martelo é utilizado para fixar outro utensílio denominado prego em uma superfície, já em outro momento ele pode ser útil à outra prática, como a de retirar o prego ou golpear algo. Portanto, a determinação da identidade e a finalidade do utensílio dependem do seu emprego. Nessa compreensão, tanto os entes utensiliares particulares como a obra no geral possuem o modo de ser da disponibilidade. Desse modo, mesmo que na obra se sustente uma totalidade de remissões a partir da qual os entes utensiliares são determinados, ela também ocorre no âmbito de um plexo remissivo.

¹¹ O ocupar-se ou cuidar-se do mundo do ser-no-mundo em seus modos e possibilidades de ser, Heidegger denomina “trato” (*Umgang*), que por sua morfologia está conotado a “andar em” (HEIDEGGER, 2006, p. 211, nota do tradutor).

¹² Nessa perspectiva, vale ressaltar que a natureza que se apresenta não é compreendida apenas como algo subsistente ou como força natural, mas também como campo de origem de produtos naturais que são empregados em sua disponibilidade (HEIDEGGER, 2012, p. 217). Assim, a natureza também pode ser entendida como ente disponível.

Como vimos, os entes disponíveis possuem uma finalidade. Por exemplo, a obra “residência” possui uma finalidade, a de proteger seus moradores das intempéries. Ademais, ela também possui uma remissão aos seus materiais de construção, como telhas, tijolos, cerâmicas e madeiras, que também se remetem ao ferro, solo e árvores, enquanto entes naturais¹³, que expressam uma remissão ao material de origem. Outra remissão evidente é ao usuário. Os usuários, no caso de nosso exemplo, são os moradores dessa residência: aqueles que farão uso das finalidades da obra. Segundo Heidegger, mesmo que a obra tenha a finalidade inicial voltada para um ente do interior-do-mundo, como, por exemplo, uma casinha para cães, que é para o uso de um cão, em última instância, trata-se sempre de uma obra que visa uma utilidade referida ao ente humano, como no exemplo, para deixar o local mais seguro ou organizado para ele. Outra característica importante é que na maioria das vezes, principalmente nas produções em grande escala, esse usuário pode ser qualquer um, ou seja, é indiscriminado para qual usuário se destina o produto. Isso indica que a obra não se restringe a um mundo privado, mas se refere a um mundo público (HEIDEGGER, 2012, p. 217).

A partir do que foi dito, podemos elencar três remissões fundamentais que os entes da disponibilidade possuem: 1) eles se remetem a outros entes disponíveis com os quais se articulam; 2) eles se remetem a um material de origem do qual foram feitos; 3) e em sua finalidade, o ente disponível se remete a um usuário. Essa rede remissiva é mantida pelo mundo e mostra que nele temos essa relação, com os utensílios (1), com a natureza (2) e outros existentes humanos (3). Essas remissões permanecem, de pronto e no mais das vezes, implícitas nas atividades de ocupação prática e competente que exercemos cotidianamente. Porém, não é sempre que a ocupação ocorre fluidamente, há casos em que a lida pragmática é interrompida e a atenção muda de foco, de modo a explicitar algo que se mantinha implícito.

Segundo o filósofo, o fenômeno da ruptura ou surpresa na fluência da ocupação, quando o utensílio perde sua disponibilidade momentaneamente e então “chama a atenção”, “se mostra também a conformidade-a-mundo do utilizável” (HEIDEGGER, 2012, p. 227). Ou seja, na surpresa, quando um ente não funciona direito, falta ou há outro ente atrapalhando a obra, o plexo remissivo que permanecia implícito na ocupação, torna-se onticamente expresso (HEIDEGGER, 2012, p. 227). Por exemplo, quando a faca está sem fio e não corta, nós somos obrigados a um ver circunspecto, de um olhar para a faca mesma e o que nela falta,

¹³ Nessa perspectiva, vale ressaltar que a natureza que se apresenta não é compreendida apenas como algo subsistente ou como força natural, mas também como campo de origem de produtos naturais que são empregados em sua disponibilidade (HEIDEGGER, 2012, p. 217). Assim, a natureza também pode ser entendida como ente disponível.

deixando assim de lado, mesmo que momentaneamente, a finalidade que era visada. Temos, com isso, a possibilidade filosófica de ver a conformidade-a-mundo (*Weltmässigkeit*) do utensílio, pois na ruptura aparecem suas remissões e sua pertinência ao mundo. Ou seja, quando a obra, que mais frequentemente se mantém em primeiro plano, dá lugar à totalidade dos utensílios e suas remissões características, que assim assumem a atenção do primeiro plano, pode-se observar o fenômeno do mundo como a totalidade de relações remissionais de servir-para.

Não obstante, anteriormente descrevemos o “mundo circundante” como o âmbito no qual o ser-aí exerce suas atividades. Para Rubio (2015, p. 95), a princípio, fica obscura a diferenciação entre “mundo circundante” e a totalidade remissional. Segundo o comentador, deve haver tal diferença, pois, se fosse o mesmo fenômeno, haveria uma confusão entre o modo de ser dos entes disponíveis e o mundo existencial. Antes de explicitar essa diferenciação, devemos descrever como o ser-aí se articula com as estruturas das remissões instrumentais na descrição sobre a mundaneidade do mundo que Heidegger produz no §18.

Nessa perspectiva, Heidegger busca explicitar e formular ontologicamente a mundaneidade do mundo, a partir da relação do mundo e a existência. Nesse propósito, ele diz que o ente é descoberto em seu remeter-se a algo, no sentido de conjuntar-se a algo, de tal modo, que o “caráter-de-ser do utilizável é a conjunção (*Bewandtnis*). Na conjunção, deixa-se que algo fique voltado para junto de algo. A relação do 'com...junto...' deve ser indicada pelo termo 'remissão’” (HEIDEGGER, 2012, p. 251). Dessa forma, cada ente tem sua conjunção no interior do mundo.

O filósofo prossegue dizendo que a conjunção é uma determinação ontológica do ser do utilizável, que aponta ao para-quê do seu emprego. Por exemplo, o para-quê do arado é revirar o solo. Mas, esse para-quê também possui sua conjunção, a de tornar o solo propício ao cultivo de gramíneas, que tem a conjunção de alimentar o gado, que tem a conjunção de produzir alimento para o ser-aí. Dessa forma, a finalidade última de um conjuntar-se é sempre em vista de uma possibilidade de ser da existência. Nessa concepção, diz o filósofo, “qual a conjunção que um utilizável tem é algo que está de antemão delineado pela totalidade-da-conjunção” (HEIDEGGER, 2012, p. 251). Essa totalidade, em última instância, retrocede a um para-quê junto ao qual não há conjunção, pois, seu modo de ser é de ser-no-mundo, isto é, sua constituição é a mundaneidade ela mesma. Assim, há um ponto final nas remissões instrumentais, pois o em-vista-de-quê sempre irá se referir ao ser do ser-aí, para o qual está em jogo o seu próprio ser (HEIDEGGER, 2012, p. 253).

A partir disso, em sentido ôntico, mundo pode ser caracterizado como um

encadeamento remissional, a partir do qual os entes disponíveis podem conjuntar-se em suas determinações sempre familiares ao ser-aí. Por sua vez, a existência só pode compreender ser na articulação dessa totalidade remissional. De tal modo, na concepção ontológica, mundo constitui o espaço de articulação das possibilidades de ser do ser-aí. No que se refere à relação ôntica do ser-aí com o utensílio que vem a mão, Heidegger diz que a relação é de deixar que se conjunte (*Bewendenlassen*), deixar o utensílio ser o que ele é em sua finalidade. Já na concepção ontológica, Heidegger toma esse deixar ser o que é em seu princípio, de um prévio pôr-em-liberdade o utensílio no interior do mundo por parte do ser-aí (HEIDEGGER, 2012, p. 253). Nesse sentido, o modo como se apresenta o utensílio está em uma correlação com o caráter do ser-aí de deixar que se conjunte (RUBIO, 2015, p. 97).

Nesse sentido, Heidegger diz que aquilo em que cada ser-aí se compreende, no sentido de saber operar, se remete previamente ao todo relacional, isto é, ele deixa vir-ao-encontro essas relações dos entes, como um horizonte no qual eles aparecem e vem de encontro (HEIDEGGER, 2012, p. 257). Dessa forma, experimentamos algo sempre conforme a certa finalidade, em um conjunto pressuposto de remissões que devem já estar compreendidas. Assim, o fenômeno do mundo é a perspectiva desde onde o ente pode vir ao encontro no modo-de-ser conforme a uma certa intencionalidade. De tal modo, há uma dinâmica na qual o todo relacional é o alvo para onde a compreensão se dirige, mas também, é desde onde a compreensão se compreende. Ou seja, ao passo que o ser-aí é hábil na relação que permite que o utensílio venha ao encontro, é também nessa relação que ele se compreende a si mesmo.

Dessa maneira, Heidegger apresenta uma interpretação originária e ontológica da conjunção ôntica da nossa lida pragmática cotidiana, de modo a tornar visível fenômeno do mundo. Em suas palavras:

O Dasein se remete já cada vez e sempre, a partir de um 'em-vista-de-quê', ao com-quê de uma conjunção, isto é, na medida em que é, ele deixa já cada vez e sempre o ente vir-de-encontro como utilizável. Aquilo-em-que o Dasein previamente se entende [se compreende] no modus do remeter-se é aquilo-em-relação-a-que do prévio fazer o ente vir-de-encontro. O em-quê do entender [do compreender] que se remete como aquilo-em-relação-a-que do fazer o ente vir-ao-encontro no modo-de-ser da conjunção é o fenômeno do mundo. E a estrutura daquilo a que o Dasein se remete é o que constitui a mundaneidade do mundo (HEIDEGGER, 2012, p. 257-259, grifo nosso).

Enquanto ser-no-mundo, o ser-aí está em um plexo remissivo, em um deixar-que-se-conjunte os entes ao seu redor: agir de forma competente, deixando que o utensílio flua em sua conformidade. Para que isso ocorra, deve haver uma compreensão pré-ontológica por parte do ser-aí, de modo que os elementos que estão conjuntados devem estar já previamente

compreendidos por ele. Pois, é em função de compreender-se de acordo com um certo poder-ser, de uma certa possibilidade, que se chega ao “para-quê” ou o “em-vista-de-quê” particular dos utensílios. Por exemplo, porque alguém se compreende a si mesmo como carpinteiro que as finalidades do martelo se apresentam. Este “em-quê” do ser-aí de se lançar compreensivamente a certa possibilidade, de se remeter a uma finalidade ligada aos utensílios, como projeção de sentido, Heidegger caracteriza como o fenômeno do mundo.

Contudo, o filósofo afirma que essa análise apenas mostra o horizonte no interior do qual se deve buscar a mundaneidade do mundo, e que se faz necessário evidenciar ontologicamente a remissão de si mesmo do ser-aí. Tal como ele formula:

Ao se manter na familiaridade com a abertura das relações, o entender [o compreender] as põe *diante* de si como aquilo em que seu remeter se move. O entender [o compreender] deixa-se remeter nessas relações e por elas mesmas. O caráter relacional dessas relações do remeter nós o apreendemos como *significar*. Na familiaridade com essas relações, o *Dasein* “significa” a si mesmo, dá-se a entender [compreender] originariamente seu ser e poder-ser relativamente a seu ser-no-mundo... O todo-relacional desse significar nós denominamos *significatividade*. Ela é o que constitui a estrutura do mundo, aquilo em que o *Dasein* é cada vez como tal (HEIDEGGER, 2012, p. 259-261, grifo nosso).

A partir da passagem acima, temos uma relação que captura a mundaneidade do mundo, a sua estrutura formal que é essencialmente significatividade (*Bedeutsamkeit*). Essa mundaneidade é a condição *sine qua non* para toda relação significativa com os entes e com os outros (BARASH, 1995, p. 69). Se mundo é uma estrutura da existência, esse existente vai ser significativo, isto é, em seu ponto de partida sempre há uma significatividade. A natureza dessas relações é chamada de significância (*Bedeutung*), pois é uma relação que “significa”, que tem relevância para um comportamento intencional específico. Desse modo, o remeter-se a essas relações é o que dá o significado próprio daquele que está se remetendo.

Vale ressaltar que significatividade não são apenas relações que ligam os elementos formais, pois essas relações permitem que esses elementos individuais se apresentem como algo determinado, o apresentar-se como algo determinado é o que vai caracterizar a noção de significatividade. Assim, é porque alguém se remete pragmaticamente de forma competente a um conjunto de finalidades, que aparecem as finalidades particulares, e também, os utensílios que servem a essas finalidades. O aparecer como tal e para tal é o que Heidegger chama de significatividade, o percorrer essas relações é o que dá a significação. Portanto, a significatividade não é o ponto de partida, mas ela ocorre nas modificações dessas compreensões dos significados de base. Destarte, temos uma primeira caracterização na apresentação da estrutura existencial do mundo, que é um dos elementos da composição mais

geral de ser-no-mundo: mundo é um horizonte significativo.

Nesse âmbito, podemos visualizar a relação da mundaneidade com a existência. O ser-aí, na totalidade da significatividade, se lança em seus projetos existenciais de tal modo que obtêm sua identidade, na medida em que também estrutura a rede remissiva. Essa totalidade de significações deve ser pensada aqui no âmbito das possibilidades da existência. Com base em um projeto existencial, o ser-aí humano lançado no mundo atribui significação a si mesmo. De tal modo, em função de um projeto existencial que caracteriza a singularidade de seu existir, ele articula e atribui significação também aos entes disponíveis. Por exemplo, se projeto a carreira de professor para minha existência, será em função desse projeto que colocarei papeis, canetas e computadores que serão utilizados para produzir uma aula ou estudar um conteúdo. Assim, mundo é compreendido como horizonte de sentido que mantém articuladas as remissões dos instrumentos, de modo que pode orientar tanto a auto-interpretação do ser-aí, quanto a interpretação dos entes intramundanos (RUBIO, 2015, p. 101).

Dessa forma, pela análise do mundo circundante, chega-se a estrutura do mundo como significatividade. Nesse momento, podemos resolver a questão levantada anteriormente sobre diferenciação entre a totalidade remissional e o mundo circundante. Segundo Rubio (2015, p. 101), pode-se visualizar essa diferenciação a partir da mundaneidade do mundo, pois o mundo circundante é um modo de ser *estrutural* relativo especificamente ao ser-aí enquanto agente prático. Já o todo-relacional entendido como significatividade, de modo geral, determina o caráter de significação das determinações dos utensílios, e também, das determinações do próprio ser-aí. Nesse contexto, em seu caráter significativo, as determinações instrumentais dependem do mundo circundante para que possam remeter-se umas às outras e determinar o aparecimentos dos entes enquanto os entes que são, em um dado contexto instrumental.

Assim, podemos concluir que, segundo Heidegger, mundo é a extremidade de uma relação dupla: de um lado é o horizonte no qual o existente humano se articula compreensivamente em um contexto pragmático, de tal modo que se caracteriza como estrutura fundamental da existência. Por outro, é desde onde os entes disponíveis podem aparecer significativamente enquanto os entes que são. Ou seja, no mundo se articulam relações mundanas (ligadas ao ser-aí) e intramundanas (no que se refere aos entes de ocupação). Em última instância, é no “estar-aí” dessas relações que possibilita a vinculação da existência humana com ela mesma e com os demais entes intramundanos.

Na discussão que segue em *Ser e Tempo*, Heidegger procura confrontar sua análise da mundaneidade com a interpretação do mundo de Descartes (§§ 19-21) e apresentar a relação

da espacialidade mundana com intraespacialidade intramunda (§§ 22-24). Não abordaremos explicitamente essas discussões nesse trabalho, apenas nos mantemos na compreensão de que a relação aqui apresentada: do ser-aí como ser-no-mundo e do mundo como horizonte compreensivo, não podem ser entendidas nos moldes da tradicional relação sujeito\objeto. Nesse sentido, uma vez apresentado o momento estrutural do fenômeno do mundo, o próximo passo será desenvolver o segundo momento constitutivo, na pergunta pelo *quem* desse ser caracterizado por ser no mundo.

1.3 Quem do ser-no-mundo: a dimensão social da existência cotidiana

Agora, nos dedicaremos à descrição do segundo momento constitutivo da estrutura fundamental de ser-no-mundo, na qual o filósofo explicita o quem desse ser caracterizado pela mundaneidade. Na resposta a essa questão, veremos como Heidegger compreende o caráter social da existência cotidiana. Primeiramente, apresentaremos as peculiaridades do questionamento pela identidade do ser-aí cotidiano. Posteriormente, descreveremos a estrutura existencial do ser-com (*Mit-sein*), bem como os demais enunciados fenomenológicos da socialidade, denominados co-existência (*Mitdasein*) e preocupação-com (*Fürsorge*). Por fim, descreveremos o modo de ser impessoal (*das Man*). Dessa forma, a partir de uma análise dos modos e maneiras de ser da existência cotidiana, Heidegger afirma que o ser-aí é fundamentalmente caracterizado por uma socialidade impessoal que, enquanto tal, determina e articula a significatividade do mundo.

1.3.1 Aspectos da pergunta pelo quem do ser-aí

A princípio, devemos levar em consideração que a pergunta pelo quem da cotidianidade não interroga o que é esse ser-aí no mundo, mas, sobretudo, como ele é. A questão busca preservar o modo de ser próprio desse ente que não é previamente pensado como uma coisa que possui propriedades, mas que possui modos e maneiras de ser. Nessa perspectiva, vimos no § 9 que a essência do ser-aí é marcada por um certo “ter-de-ser” (*Zu-sein*) que é sempre-em-cada-caso-meu (*Jemeinigkeit*) (HEIDEGGER, 2012, p. 139). Essa caracterização poderia oferecer uma resposta a pergunta pelo quem da cotidianidade. Contudo, Heidegger faz algumas considerações em relação a esses caracteres, fundamentais para a correta interpretação da identidade do ser-aí.

O filósofo reconhece ser um dado indubitável que o ser-aí compreenda sua existência como sua, pois é sempre um “eu” quem está na cotidianidade, os *modos de ser* são sempre meus. Contudo, ele firma que desse caráter ôntico não se pode acreditar que já esteja estabelecido o caminho para a interpretação ontológica (HEIDEGGER, 2012, p. 333-335). Se assim fosse, a existência seria equivocadamente tomada como subsistência, como sujeito que se encontra permanentemente de antemão dado e presente “aí” (RODRÍGUEZ, 2015, p. 120). Isso se enquadra na afirmação de Heidegger de que o “onticamente mais próximo e conhecido é ontologicamente mais longínquo, não conhecido e constantemente deixado de lado em sua significação ontológica” (HEIDEGGER, 2012, p. 145).

O que se estabelece aqui é uma diferença fundamental entre o dado indubitável do eu e o aparecimento do “sujeito” da cotidianidade. De tal modo, que “poderia acontecer que o quem do *Dasein* cotidiano não fosse precisamente o que sou cada vez eu mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 335). Essa afirmação ficará mais clara na descrição da existência cotidiana como impessoal, por ora, devemos estar cientes de que a compreensão do quem, entendida como um eu, se enquadra na clássica contraposição metodológica que atravessa toda obra, a respeito da concepção cartesiana do cogito como coisa subsistente (RODRÍGUEZ, 2015, p. 121). Pois, para Heidegger, o ser-aí não possui uma identidade no sentido de uma cápsula fechada que está frente ao mundo, como era suposto nas abordagens tradicionais de cunho cartesiano, mas, como vimos, ele é essencialmente *no-mundo*.

Em suma, recusam-se aqui as correntes filosóficas que compartilham da direção cartesiana, ao atribuírem papel primordial à consciência ou a mente, no questionamento sobre a identidade ontológica do existente humano. Heidegger não nega que o *ego* ou a *autorreflexão* seja uma verdade indubitável, apenas diz que isso não apresenta o modo mais originário do ser-aí na mundaneidade. Ou seja, os comportamentos adequados para guiar a interpretação da existência cotidiana não se encontram em uma reflexão a cerca da consciência, mas sim nos modos como a existência leva a cabo a individualização do seu ser-aí cotidiano.

Trata-se de uma questão metodológica, na qual se suspende a ontologia da subsistência que entende o quem como um eu e, por conseguinte, como sujeito ou substância, acabando por pensá-lo como um substrato da realidade, ignorando o fenômeno do mundo. Nesse horizonte, afastar-se de uma linha de um fenômeno formal da consciência, pois aquele que atua não se apresenta através de uma imanência da consciência ou nos modos de um ego que independe do mundo e dos demais entes (HEIDEGGER, 2012, 337). Assim, Heidegger segue o fio condutor da ideia da existência como “ter-de-ser”, de tal modo, que “*se o 'eu' é uma*

determinidade essencial do Dasein, então ele de deve ser interpretado existencialmente [existencialmente]” (HEIDEGGER, 2012, p. 339, grifo nosso).

Nesse sentido, previamente caracterizado como “ter-de-ser”, que possui maneiras e possibilidades, o ser-aí é novamente interrogado nos modos em que ele se encontra de pronto e no mais das vezes. Nesses modos, como vimos, o ser-aí se encontra guiado por um projeto existencial e absorvido no contexto pragmático da remissividade significativa de seu mundo. Na análise do mundo circundante, Heidegger explorou a relação da existência com os entes do interior-do-mundo e afirmou que o ser-aí é essencialmente mundano. Porém, há outra relação tão fundamental quanto a estrutura da mundaneidade, que precisa agora ser analisada para responder a pergunta sobre o quem do ser-no-mundo, a saber, o encontro do ser-aí com os outros que também possui os mesmos modos de ser que o seu. Nesse propósito, Heidegger produz a “fenomenologia do outro”, na medida em que descreve a estrutura fundamental da existência, denominada ser-com.

1.3.2 O modo de ser-com outros do ser-aí cotidiano

A analítica da cotidianidade examina a existência humana individual e explícita estruturas fundamentais de uma existência individual. Assim como a mundaneidade, ser-com é uma dessas estruturas. Enquanto tal, ela indica que o mundo é compartilhado (*Mit-welt*) com outros, de tal modo que o ser-aí é essencialmente social e público. Para expor esses caracteres, Heidegger retoma os aspectos pragmáticos descrito no fenômeno do mundo. Pois, para ele, na explicação do mundo é possível visualizar todos os momentos constitutivos do ser-no-mundo, de tal forma, que a pergunta pelo quem já está de alguma forma preparada (HEIDEGGER, 2012, p. 341). Como foi apresentado, na cotidianidade o ser-aí é caracterizado pelo seu envolvimento pragmático com os entes disponíveis, por estar lançado em um plexo remissivo e significativo, em vista de um projetar-se nas possibilidades de sua existência. O horizonte no qual a existência foi caracterizada por ser mundana deve tornar evidente também a estrutura do ser-com.

Essa estrutura se faz visível a partir da descrição dos modos como ocorre a relação do ser-aí com outros na cotidianidade. Nesse sentido, segundo a interpretação de Shatzki (2005, p. 234), há quatro modos básicos de relação da existência com outros: 1) como um encontrar-se fora do mundo; 2) nos modos da existência agir em direção a outros; 3) ao compartilhar o mesmo mundo e 4) quando a mundaneidade é essencialmente a mesma para todos os

envolvidos. Essas indicações explicitam a estrutura do ser-com como a estrutura do encontrar-se do ser-aí com seu semelhante. Vejamos cada um desses momentos.

No que se refere ao primeiro, no modo de encontro com outros fora do mundo, a indicação é de que a relação com outros ocorre mesmo em mundos separados. Isso se evidencia logo nas primeiras descrições do encontrar-se do ser-aí com outros:

No modo-de-ser desse utilizável, isto é, em sua conjunção, reside uma remissão essencial a possíveis usuários para cujos corpos o utilizável deve ser “feito sob medida”. De igual maneira, no material empregado vem-de-encontro seu produtor ou “fornecedor” como alguém que “atende” bem ou mal. Por exemplo, o campo, “ao longo do qual” caminhamos, se mostra como pertencente a esse ou àquele, como mantido ordinariamente por ele, o livro que se usa foi comprado em... presenteado por...etc.. (HEIDEGGER, 2012, p. 341)

Nessa passagem, vemos que o mundo circundante, no lugar de ocupação povoado por entes disponíveis, é o contexto no qual o outro me vem ao encontro, mesmo que não seja espacialmente presentes. Por exemplo, quando faço contato pelas redes sociais ou uso a internet em meu computador, acessando um *site* para compartilhar um conteúdo digital, interajo com várias outras pessoas e elas não precisam fazer parte do meu mundo ôntico para interagir comigo. Assim, há encontros com outros que ocorrem através de entes do interior do mundo, mas não necessita da presença física entre existentes.

O segundo ponto indica que a existência age em direção à outros. Nessa perspectiva, Heidegger diferencia os comportamentos para com utensílios de ocupação (*Besorge*) dos comportamentos para com outros, no qual há uma relação de preocupação-com (*Fürsorge*). Trataremos a seguir os aspectos dos comportamentos da preocupação-com. Por ora, devemos levar em consideração que essa é uma estrutura do ser-aí que expressa os comportamentos direcionados aos outros. Nesses comportamentos, inclui-se todos os modos de relação com os outros, desde os mais triviais e corriqueiros de, por exemplo, desviar do caminho do outro na rua, até os mais complexos, como o de assumir as atitudes do outro como modelo a ser seguido. Sobretudo, é evidente que na convivência cotidiana o ser-aí tem comportamentos direcionados para outros.

Já o terceiro modo de encontro com outros indica que o ser-aí divide o mesmo mundo com outros existentes. Desse modo, o outro que possui os mesmos modos de ser que o meu, também é ser em um mundo, no qual ocorre o encontro. Isso indica que o mundo é sempre compartilhado, comum a vários existentes, portanto, um horizonte público. Assim, a significatividade do mundo que habito é a mesma para os outros, ou seja, como indica o quarto modo, a mundaneidade do mundo é a mesma para todos os entes que dele pertencem.

Pois, se o que determina o aparecimento do ente como tal e para tal é a totalidade do plexo remissional do mundo, como um horizonte compartilhado, então, o caráter de utilizável de um determinado ente que chega até o ser-aí é a mesma para vários existentes.

Em suma, o outro é onde nós mesmos estamos, visto que ele tem o mesmo modo de ser que tenho. Isso não é resultado de uma dedução empírica nem de uma reflexão a partir da qual eu me reconheço como idêntico a outros. Isso justifica porque a noção de subjetividade ou consciência é inadequada para conceber o ser-aí humano, pois, não se trata de um ser autocontido independente de qualquer que lhe seja externa (DREYFUS, 1991, p. 141-151). Pelo contrário, o ser-com mostra uma estrutura fundamental que caracteriza uma abertura originária do ser-aí para com seu semelhante, de modo que não se pode descrever o ser humano desconsiderando seu caráter social.

Na medida em que é essencialmente ser-com outros, o ser-aí co-existe. Portanto, a existência do ser-aí é também uma co-existência (*Mitdasein*). No co-existir, o ser-aí possui comportamentos direcionados para o ser-aí de outros, denominados preocupação-com (*Fürsorge*). Assim, juntamente com o ser-com, a co-existência e preocupação-com são caracterizados como enunciados fenomenológicos da socialidade da existência.

1.3.3 Enunciados fenomenológicos da socialidade

Heidegger desenvolve a analítica existencial de *Ser e Tempo* em forma de enunciados, de tal modo, a resposta ao quem do ser-aí também será desse modo. Para o filósofo, esses enunciados fenomenológicos têm um sentido ontológico-existencial. Primeiramente, um enunciado existencial diz respeito ao fenômeno da existência humana, entendendo fenômeno como sentido e fundamento. Assim, esses enunciados se referem a estruturas fundamentais da existência. Pelo que foi dito, a estrutura do ser-com é uma estrutura existencial que indica que o ser-aí tem uma intencionalidade para com os outros, como estrutura específica que organiza a relação com outras pessoas. A relacionalidade não é vista como uma sequência empírica ou um fato contingente, mas como parte de todo um arcabouço ontológico da existência humana (HEIDEGGER, 2006, p. 298). Portanto, ser-com é uma estrutura fundamental da existência, considerada como aquela que viabiliza o caráter social da existência humana. A partir dela, podemos descrever os enunciados da co-existência e da preocupação-com que também caracterizam a socialidade da existência.

A partir dos modos elencados de encontro com os outros da estrutura do ser-com,

deve-se inferir que o outro é “*também e concomitantemente 'aí'*” (HEIDEGGER, 2012, p. 343). A afirmação de que o outro é também e concomitantemente “*aí'*” (*es ist auch und mit da*) deve ser compreendido como um qualificativo que busca mostrar que a existência humana possui uma relação intencional com entes que possuem os mesmos modos de ser que o seu. Segundo Heidegger, os outros que também são concomitantemente “*aí'*” devem se fazer presentes mais originariamente no âmbito prático da cotidianidade, onde seguem seus próprios projetos existenciais. Em todo caso, devemos de algum modo compreender o sentido de ser concomitantemente “*aí'*”. Do mesmo modo que ninguém conseguiria utilizar adequadamente um conjunto de utensílios sem compreender a *Zuhandenheit*, e também, sem a compreensão da *Vorhandenheit* não apareceria os entes subsistentes, sem a compreensão do concomitantemente ser um ser-*aí* não haveria comportamentos significativos para com outras pessoas. O compreender e deixar que o outro apareça como tal se refere a estrutura da co-existência.

Nesse sentido, com a estrutura da co-existência, o filósofo esboça a relação cotidiana do ser-*aí* com seu semelhante, em contraste com a presença do ente meramente subsistente.

[...] empregamos o termo “*Dasein-com*” [co-existência] para a designação *do* ser em relação ao qual os outros entes são deixados-em-liberdade no-interior-do-mundo. Esse *Dasein-com* [essa co-existência] dos outros só é aberto no interior-do-mundo para um *Dasein* e assim também para os *Dasein-com* [co-existente], porque é nele mesmo que o *Dasein* é essencialmente ser-com (Heidegger, 2012, p. 347-349, grifo nosso).

No que se refere aos termos ser-com e co-existência, é correto afirmar que o ser-*aí* próprio e individual possui a estrutura do ser-com. Já a co-existência é uma estrutura ontológica ou um sentido de ser relativo ao ser-*aí* dos outros (HEIDEGGER, 2012, p. 349). Assim, minha existência pode ser encontrada como co-existência por outros que são ser-*aí*, do mesmo modo que também encontro meu semelhantes como co-existente. Isso só é possível por que o ser-*aí* possui a estrutura existencial do ser-com (HEIDEGGER, 2012, p. 349). Ou seja, o co-existir, que designa a forma geral de relação com outros, funda-se no ser-com. Com a estrutura da co-existência, Heidegger ressalta a peculiaridade da relação ontológica entre entes que possuem o modo de ser do ser-*aí* (RODRÍGUEZ, 2015, p. 131).

Se o ser-*aí* tem comportamentos intencionais para com outros, quer dizer que na sua estrutura formal deve haver uma antecipação da compreensão do modo de ser desse ente ao qual se refere a intencionalidade.

A abertura pertencente ao ser-com do *Dasein-com* [da co-existência] de outros significa: no entendimento-do-ser [na compreensão-de-ser] do *Dasein* já reside,

porque seu ser é ser-com, o entendimento [a compreensão] de outros (HEIDEGGER, 2012, p. 357, grifo nosso).

Dessa forma, ser-com e co-existência são a base da convivência cotidiana, onde se funda a ontologia da socialidade. A partir desses enunciados, podemos dizer que do mesmo modo que não pode dar-se um sujeito sem mundo, também não há um “eu” isolado independente da relação com outros. Sobretudo, trata-se de conceitos ontológicos que devem ser interpretados existencialmente. De tal modo, essas estruturas não se referem ao acontecimento conjunto entre sujeitos, pois o ser-aí é determinado pelo ser-com mesmo que não haja um outro espacialmente presente. O estar sozinho é também ser-com no mundo, visto que somente um ente que é estruturalmente ser-com pode sentir a falta do outro (HEIDEGGER, 2012, p. 349).

A partir dos enunciados do ser-com e co-existência, fica claro que no ser-aí deve haver uma classe específica de comportamentos para com outros. Para denominar essa relação peculiar, Heidegger faz uso do termo técnico *Fürsorge*¹⁴, diferenciando os comportamentos para com outros dos comportamentos para com utensílios de ocupação (RODRÍGUEZ, 2015, p. 133). Em *Ser e Tempo*, Heidegger faz uma distinção nítida desses comportamentos. No que se refere ao comportamento pra com outros, diz Heidegger: “desse ente o *Dasein* não se ocupa, pois com ele se preocupa” (HEIDEGGER, 2012, p. 351). Na caracterização da classe de comportamentos da preocupação-com, diz Heidegger:

Ser um para o outro, ser um contra o outro, prescindir de outro, passar ao lado do outro, não se importar em nada com o outro são modos possíveis de preocupação-com. E, precisamente os *modi* da deficiência e da indiferença, nomeados por último, são os que caracterizam o cotidiano e mediano ser-um-com-o-outro (HEIDEGGER, 2012, p.151).

Heidegger afirma que entre as possibilidades de preocupação-com, duas possibilidades extremas ganham ênfase por que põe em manifesto a condição ontológica do outro como ser-aí (RODRÍGUEZ, 2015, p. 134). Uma é substitutiva-dominadora, que antecipa, substitui e toma a possibilidade do outro, de modo que ocupa seu lugar na ocupação. Já a outra é a antecipativa-liberatória, que pressupõe o outro, liberando-o para que assuma a preocupação e responsabilidade de seu próprio ser (HEIDEGGER, 2012, p. 353). Essas duas possibilidades se referem, respectivamente, ao modo de ser inautêntico e autêntico de preocupação-com

¹⁴ Na tradução espanhola de Eduardo Rivera, o termo *Fürsorge* é traduzido por “solicitude”. Castilho traduz como “preocupação-com”, provavelmente para conservar o radical *Sorge* (preocupação), que será considerado, no final da primeira seção, como o ser do ser-aí. Ademais, como vimos, o radical *Sorge* também está na palavra *Besorge* (ocupação) que classifica os comportamentos pragmáticos. Portanto, *Sorge* é o ser do próprio ser-aí, *Besorge* se refere as suas atividades no mundo e *Fürsorge* ao seu comportamento para com outro (INWOOD, 2002 p. 26).

(INWOOD, 2002, p. 27).

No “estar absorvido” da cotidianidade, a preocupação-com ocorre nos modos indiferentes e deficientes. Nesses modos, assim como na lida fluída com os utensílios onde as características utensiliares não chamam a atenção e permanecem implícitas, no cotidiano do comportar-se para com os outros, a relação é também de não surpresa (HEIDEGGER, 2012, p. 351). Sobretudo, dada a diferença essencial entre a ocorrência simultânea de outros com a ocorrência simultânea de entes subsistentes, os outros nunca aparecem como simples coisas que estão “aí” subsistindo. Nesse sentido, Heidegger diz que a preocupação-com é guiada por um ver que assume o caráter de respeito (*Rücksich*), e também, pela negligência (*Nachtsich*). Ambos podem corresponder aos modos deficientes, como falta de respeito e a indulgência, como aquela que guia a indiferença (HEIDEGGER, 2012, p. 355).

Grosso modo, preocupação-com é a matriz de possibilidades do trato com os outros (RODRÍGEZ, 2015, p. 133). Não é objetivo de Heidegger explicitar os casos específicos de comportamentos para com outros, mas sim apresentar que além de ser essencialmente ser-com, o ser-aí é em função de outros. Isso quer dizer que o outro não aparece somente como companheiro na lida ocupacional, mas ao ser em função de si mesmo o ser-aí está sendo em função de outros. Ou seja, ser em função de outros não é uma questão derivada, há uma referência a outros na minha própria referência (RODRÍGEZ, 2015, p. 135). Desse modo, ser em função de uma identidade prática é também agir em razão da identidade práticas de outros. Por exemplo, ser um professor faz com que eu interaja com alunos, supervisores, outros professores e assim por diante. Portanto, em sentido ontológico, há uma relação de interconexão compreensiva de minha existência com outros, que possibilita uma ação conjunta entre diferentes projetos existenciais.

Como vimos anteriormente, na mundaneidade do mundo como um todo de remissões da significatividade, o ser-aí familiarizado deixa que se conjunte o utilizável no interior do mundo, em vista da projeção de sua existência. Ou seja, a significatividade tem raiz no ser ele mesmo do ser-aí. Não obstante, para o ser-aí não está em jogo apenas o seu ser. Pela estrutura do ser-com, o ser-aí é caracterizado, em sua essência, por ser em função de outros. Nessa perspectiva, segundo Heidegger, os outros já sempre são abertos para o ser-aí, de tal modo que, “essa abertura dos outros previamente constituída com o ser-com também contribui para constituir a significatividade, isto é, a mundaneidade” (HEIDEGGER, 2012, p. 355-357).

O que Heidegger está dizendo é que na abertura do ser-aí para outros, ou seja, em seu caráter social, também se constitui a significatividade do mundo (BRANDON, 2005, p. 222). Dito de outro modo, os outros não são apenas entes que aparecem no mundo e com os quais o

ser-aí tem comportamentos intencionais, mas é porque há essa relação essencial com outros que surgem os significados de base, desde os quais os entes aparecem de forma inteligível ao ser-aí. Dessa forma, as normas públicas constituídas na cotidianidade mediana regulam as práticas sociais que os indivíduos compartilham. Ou seja, há padrões retirados do âmbito social que regulam os comportamentos pragmáticos de um dado contexto, que indicam quais ações e comportamentos são corretos ou incorretos, aquilo que é aceito ou não aceito. Assim, a significatividade é articulada e determinada nos modos medianos e cotianos de convivência.

O que temos é a culminância de uma espécie de saída do individualismo, visto que não é um sujeito individual que constitui o significado, eles são, como resultado ontológico, constituídos socialmente. Dessa forma, Heidegger introduz a socialidade na estrutura da intencionalidade. Todos os comportamentos têm um correlato intencional, pois, na medida em que o ser-aí os compreende, antecipa seu próprio modo de ser. As significações, nas quais aparecem os correlatos intencionais, são constituídas pela relação com o outro. Assim, a socialidade é constitutiva da intencionalidade.

Nesse âmbito, a primeira resposta ao quem desse ente que se apresenta cotidianamente nos diz que ele é estruturalmente social. A socialidade não é algo exterior que precisa ser alcançado, ao contrário, ela está dada na própria estrutura do existir, independente até mesmo de existirem outros humanos. Na sequência, Heidegger dirá que o “sujeito” da cotidianidade, além de ser fundamentalmente social, é marcado pela impessoalidade característica da estrutura do impessoal. Para elucidar a originalidade da socialidade cotidiana do ser-aí, devemos agora reconstruir a compreensão heideggeriana do modo de ser do impessoal.

1.3.4 O modo de ser do impessoal

A fenomenologia da convivência (*Miteinandersein*) cotidiana conduziu para a compreensão da estrutura do ser-com. Enquanto ser-com, o ser-aí compartilha o mesmo mundo com outros existentes, de modo que, de pronto e no mais das vezes, a presença dos demais e a minha presença frente a outros não ocorre na forma de uma individualidade singular e individual, mas, justamente sem identidade própria e pessoal, caracterizada por Heidegger como impessoal (*das Man*)¹⁵. Um dos primeiros caracteres que mancam esse modo

¹⁵ Heidegger usa o pronome alemão: *Man* que possui o significado do nosso “se”, como usamos, por exemplo, em “entrega-se” ou “comporta-se”, que indica um sujeito indefinido. Heidegger irá transformar esse pronome no substantivo definido do *das Man*, que se traduz por “impessoal”, “a-gente” ou “Uno” (INWOOD, 2000, p. 38). No presente escrito, traduziremos “*das Man*” por “impessoal” ou “impessoalidade”.

de ser é o distanciamento (*Abständigkeit*).

O ser-um-com-o-outro (...) inquieta-se com a preocupação dessa distância. Expresso em termos existenciais, ele tem o caráter do *distanciamento*. Quanto menos surpreendente esse modo-de-ser é para o *Dasein* cotidiano ele mesmo, tanto mais tenaz e originariamente é sua atuação (HEIDEGGER, 2012, p. 363).

No distanciamento, o ser-aí se preocupa em manter uma certa distância ao modo comum de ser. Na medida em que seu ser mais próprio é retirado pelo outro, sua individualidade se esvai. O impessoal é como os outros são. Assim, o quem da cotidianidade tem sua particularidade dissolvida na neutralidade da impessoalidade (HEIDEGGER, 2012, p. 365). Ademais, há outro caráter do impessoal, no qual se funda o distanciamento, denominado mediania (*Durchschnittlichkeit*). O ser-aí como impessoal busca se manter na mediania do que ocorre, do que é considerado válido ou não, daquilo que é aceito ou não (HEIDEGGER, 2012, p. 365). Nisso identifica-se um terceiro caráter, descrito como o nivelamento de todas as possibilidades de ser do ser-aí. Dessa forma, Heidegger afirma que a publicidade (*Öffentlichkeit*) é constituída pelos modos de ser do impessoal, denominados *distanciamento*, *mediania* e *nivelamento* (HEIDEGGER, 2012, p. 367). Nessa perspectiva, Heidegger diz que:

Gozamos e nos satisfazemos como a-gente [o impessoal] goza; lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte como a-gente [o impessoal] vê e julga; mas nos afastamos também da “grande massa” como a-gente [o impessoal] se afasta. Achamos “escandaloso” o que a-gente [o impessoal] acha escandaloso. A-gente [o impessoal], que não é ninguém determinado e que todos são, não como uma soma, porém, prescreve o modo-de-ser da cotidianidade (HEIDEGGER, 2012, p. 365, grifo nosso).

O caráter cotidiano da publicidade indica que estamos de antemão submetidos a regras e valores habituais (RODRÍGUEZ, 2015, p. 140). Nesse contexto, o ser-aí está desresponsabilizado, na medida em que estar disperso em meio aos outros retira de si o peso das decisões. Pois, quando as decisões estão tomadas e publicamente niveladas, não é preciso a cada instante julgar e avaliar de forma pessoal. O filósofo caracteriza isso como “alívio-de-ser”. Nesse sentido, o impessoal tem a função de estabilização das significações, de modo que não é necessário a cada instante tomar decisões sobre como se trabalha ou se relaciona com os entes em geral. Segundo Heidegger, na cotidianidade “a maior parte das coisas é feita por alguém de quem se deve dizer que era ninguém” (HEIDEGGER, 2012, p. 367). Ou seja, no mais das vezes o ser-aí é o ninguém, mas não um nada, como se explicita na citação abaixo:

Nos caracteres-de-ser já expostos do cotidiano ser-um-entre-outros: distanciamento, mediania, nivelamento, publicidade, alívio-de-ser e vir-ao-encontro, reside a imediata “constância” do *Dasein*. Essa constância não concerne à contínua

subsistência de algo, mas ao modo-de-ser do *Dasein* como ser-com. Sendo nos *modi* nomeados, o si-mesmo do próprio *Dasein* e o si mesmo do outro ainda não se encontraram ou já se perderam. A-gente [O impessoal] é no modo do não-ser-si-mesmo e da impessoalidade. Esse *modi* de ser não significam minimização alguma da facticidade do *Dasein*, assim como a-gente considerada como ninguém não é um nada. Ao contrário, nesse modo-de-ser o *Dasein* é um *ens realissimum*, se se entende “realidade” como ser conforme-ao-*Dasein* (HEIDEGGER, 2012, p. 367-369, grifo nosso).

Nessa passagem, além da explicitação dos caracteres mencionados, Heidegger diz que o si mesmo é formado, de imediato, por uma constância de si mesmo que se funda no impessoal enquanto ser-com. Ou seja, a maneira mais imediata em que se dá o ser-com é como impessoal. Entretanto, o ponto que aqui queremos ressaltar é a comparação feita entre o impessoal e *ens realissimum*. *Ens realissimum*, pensado na tradição filosófica como sendo o conjunto da inteira realidade, ou as determinações que possuem todas as propriedades, é apresentado nessa passagem de forma análoga ao modo de ser do impessoal. Na tradição filosófica, o *ens realissimum* significou o fundamento de determinação das coisas em geral, nesse sentido, o impessoal representa a fonte elementar de toda inteligibilidade (REIS, 2001). Entendendo realidade no sentido existencial das determinações, o ser-aí impessoal é o *ens realissimum*.

Dessa forma, essa afirmação de Heidegger é a chave para se entender os caracteres do o impessoal como o quem da cotidianidade. Compreendido aqui como a base desde onde se determina todas as realidades possíveis da existência. Assim, o modo de ser próprio e individual são modificações a partir de um modo de ser mais originário denominado impessoal (HEIDEGGER, 2012 p. 373). Da mesma maneira que a noção de *ens realissimum* funciona na teologia tradicional, onde todo e qualquer ente finito é compreendido como uma modificação da realidade do *ens realissimum*.

Nesse sentido, Heidegger pensa o impessoal como estrutura última desde onde é possível que se formem as individualidades próprias. Visto que a significatividade se estabelece a partir do projetar-se do ser-aí em suas possibilidade, o impessoal é desde onde a significatividade do mundo se estabiliza. “A-gente-ela-mesma [O impessoal-ele-mesmo], como aquilo em-vista-de-que o cotidiano *Dasein* é, articula o contexto-de-remissão da significatividade” (HEIDEGGER, 2012, p. 371, grifo nosso). Assim, a significatividade do mundo se constitui pela relação do ser-aí com outros, mas, de imediato e primeiramente, isso ocorre no modo de ser do impessoal. Ou seja, na cotidianidade a significatividade é constituída pela socialidade impessoal.

Não obstante, se a impessoalidade é estrutura ontológica de um ente que seu ser é ter de ser sua abertura, isto é, seu “aí” (HEIDEGGER, p. 381, 2012), ela não caracteriza apenas

os modos de ser desse ente, mas também de seu “aí”. Ou seja, a impessoalidade é uma estrutura do ser-aí e do mundo no qual ele se encontra. Como vimos, mundo é sempre compartilhado, de tal forma que deve haver vários indivíduos dividindo o mesmo mundo. O “aí” no qual a existência se encontra e projeta suas possibilidades existenciais é público. Pode-se dizer, então, que o ser-aí, em sua co-existência, descobre seu mundo como um espaço compartilhado do impessoal. Ademais, de imediato, esse é o único mundo possível para o ser-aí.

Na co-existência cotidiana, os vários indivíduos não fundam o mesmo mundo, mas apenas permanecem ou perpetuam em uma abertura já existente (SCHATZKI, 2005, p. 240). Nessa abertura, o ser-aí permanece na pluralidade das possibilidades desresponsabilizadas ou até mesmo constitui outras, a partir de um projetar de sua existência. Sobretudo, Heidegger não nega a pluralidade dos indivíduos, uma vez que as combinações de possibilidades já assumidas por cada um moldam pensamentos e modos de ser particulares, que se projetam em outras possibilidades particulares que tornam cada indivíduo único em suas características específicas. Sem citar que há uma pluralidade de espaços impessoais, espalhados, por exemplo, em gerações e culturas diferentes (SCHATZKI, 2005, p. 244).

Em suma, o impessoal determina também o mundo, que por sua vez possui uma base normativa compartilhada, na qual se estabelece uma resistência às individualidades particulares. Por esse motivo, fica por vezes clara a “valorização negativa” atribuída pelo filósofo nos caracteres de *mediania*, *distanciamento* e *nivelamento*. Pois nesses modos de ser a existência está destituída de sua propriedade e dispersa na ocupação mundana, passando incessantemente de uma coisa a outra. O que falta é a autonomia do ser-aí para se chegar a verdadeira estabilidade de si mesmo (RODRÍGEZ, 2015, p. 141). Contudo, essa negatividade fenomenológica, que despenha um papel importante no método de *Ser e Tempo*, não tem um caráter valorativo, no sentido de um mal a ser erradicado da existência.

Ademais, devemos ressaltar que o filósofo não se refere a socialidade como um tipo de fenômeno da sociedade moderna. Heidegger não está fazendo um apontamento para um fenômeno culturalmente independente. Se assim fosse, os índios da Amazônia, por exemplo, não seriam impessoais por não estarem nesse contexto social. Não se trata de uma explicitação de conceitos sociológicos, mas de uma análise fenomenológica para explicitar o modo mais originário em que a existência apresenta-se a si mesma (RODRÍGEZ, 2015, p. 141). Esse modo de ser é foi caracterizado como impessoal. Assim, na pergunta pelo quem da cotidianidade, Heidegger apresenta uma interpretação dos modos de ser da existência cotidiana, que resultam em uma discussão muito peculiar sobre a intersubjetividade cotidiana.

Como foi dito, Heidegger tematiza o fenômeno do ser-no-mundo a partir de três momentos constitutivos, a saber, a *mundaneidade* do mundo, o *quem* desse ser que *é* no mundo e o *ser-em* no mundo. Uma vez apresentado a estrutura formal do mundo e o quem desse ser que estruturado pelo mundo, falta ainda, para concluirmos a discussão sobre a socialidade cotidiana do ser-aí, reproduzir o terceiro momento constitutivo do ser-no-mundo: o ser-em enquanto abertura do ser-aí ao mundo.

1.4 Ser-em, a abertura de mundo do ser-aí

Como vimos, em uma caracterização prévia da estrutura fundamental, Heidegger apresentou o ser-em como a estrutura que se refere à familiaridade compreensiva que o ser-aí possui em relação ao seu mundo. A partir desse caráter prévio, pode-se dizer que o ser-aí enquanto ser-em um mundo já sempre possui uma abertura compreensiva para mundo. Segundo o filósofo, “por meio dessa abertura o ser-aí é para ele mesmo 'aí', unido com o ser-'aí' de mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 381). Assim, ser-em é estar aberto ao “aí”, de tal modo que é somente a partir dessa abertura que se pode estar familiarizado com a significatividade dos entes e com as práticas de um dado contexto social. Heidegger toma essa abertura do ser-em como o “aí” do ser-aí. Portanto, a pergunta pela estrutura do ser-em é o questionamento sobre os aspectos constitutivos dessa abertura.

Nessa perspectiva, Heidegger diz que são três os existenciais constitutivos da abertura de mundo do ser-aí, a saber: *compreensão*, *disposição afetiva* e *discurso*. Nosso objetivo é reproduzir o que o filósofo denomina “a constituição existencial do aí”, enquanto co-originariamente estruturada pelos existenciais da compreensão, disposição afetiva e o discurso. A partir dessa reconstrução, podemos visualizar o fenômeno da queda do ser-aí que possibilitará uma visão do todo estrutural da existência cotidiana.

Heidegger, com certa frequência, alerta seu leitor para as peculiaridades dos conceitos que estão sendo tratados. No caso do ser-em não é diferente. Para ele, o fenômeno do ser-em não se refere a um ser consciente sobre sua realidade e a realidade do mundo. Isso indica que não devemos entender esses existenciais como fenômenos da mente ou da subjetividade humana. Em última instância, afasta-se aqui, novamente, a tradicional concepção do sujeito humano frente ao seu mundo como algo exterior. De tal modo, devemos sempre estar atentos ao fato de que o ser-em ou a abertura não retrata um fenômeno de estados mentais, como um sujeito dirigido para um mundo exterior no sentido de uma esfera objetiva. Portanto, devemos

levar em consideração que as afirmações a seguir não se referem a elementos psicológicos, mas trata de estruturas que constituem o ser da existência.

1.4.1 Disposição afetiva

Para Heidegger, a abertura que caracteriza o “aí” da existência é estruturalmente fundada em uma dada sintonia na articulação do ser-aí consigo mesmo, com os entes ao seu redor e com outros existentes. A disposição afetiva ou o encontrar-se (*Befindlichkeit*) constitui e evidencia essa articulação afinada. Nessa compreensão, o ser-aí sempre já está em uma dada disposição afetiva, entendida como aquilo que possibilita qualquer estado de ânimo (HEIDEGGER, 2012, p. 385). Os estados de ânimo ou os humores (*Stimmung*) podem ser compreendidos como sentimentos valorativos que um indivíduo possui para com os demais entes. Assim, a abertura do ser-no-mundo é caracterizada, em sentido ontológico, por um dado “estado de ânimo”, ou seja, as coisas sempre aparecem para nós desde uma certa disposição afetiva como algo mais ou menos importante.

Os estados de ânimo mostram o ser mesmo do ser-aí em seus acontecimentos concretos, ou seja, situam o ser-aí em seu “aí”, de tal modo que revelam uma “carga” pela qual o ser-aí deve responder, na medida em que revela como o ele “anda ou está”, (HEIDEGGER, 2012, p. 385). Heidegger diz que o ser-aí se caracteriza por um ter-de-ser, e sendo, assume essa ou aquela possibilidade existencial. Desse modo, torna-se evidente que a existência, em seu projetar-se, deve estar envolvida afetivamente com suas possibilidades. Isso ocorre mesmo que ela não assuma, no mais das vezes, o seu ser si mesmo.

Nesse sentido, Heidegger apresenta três caracteres ontológicos essenciais para o termo *Befindlichkeit*. O primeiro se refere à abertura do ser-aí, de estar sendo em cada caso no “aí”, caracterizado com o termo técnico *ser-dejecção* ou *ser-lançado* (*Geworfenheit*). Essa expressão “significa a *factualidade da entrega à responsabilidade*” (HEIDEGGER, 2012, p. 387). A afetividade faz transparecer ao ser-aí seu ter-de-ser: coloca a existência ante si mesmo ou ante sua *factualidade* (ou *facticidade*), no modo como *encontra-se* em cada caso. O encontrar-se, que se refere aos estados-de-ânimo, indica que há um saber irrefletido na facticidade do ser-aí, como um saber que está sob sua responsabilidade (LARA, 2015, p. 147).

A disposição afetiva, como se encontra, abre o ser-aí em seu ser-lançado que de pronto e no mais das vezes ocorre no modo de um desviar que se esquiva (HEIDEGGER, 2012, p. 389). Pois, o estado-de-ânimo cotidiano tende a encobrir o ser-aí como ser-lançado. Assim, o

ser-aí não se lança no mundo voluntariamente, mas encontra-se lançado em um dado contexto já instituído, sempre ligado a certas possibilidades existenciais, a partir das quais articula sua existência, própria ou impropriamente. Em todo caso, a facticidade, que não é facticidade de um “*factum brutum de um subsistente, mas um caráter-de-ser do Dasein, assumido na existência, embora rejeitado de imediato*”(HEIDEGGER, 2012, p. 387). Ela abre um campo de possibilidades no qual o ser-aí encontra-se afetivamente lançado, com condições de assumir novas possibilidades existenciais.

Já o segundo caráter, indica que a disposição afetiva não abre apenas o ser-aí para si mesmo, mas abre tudo o que comparece. Ou seja, a disposição afetiva não abre apenas a existência, mas abre também o que foi explicitado anteriormente sob os conceitos de *mundo* e o *ser-com* (LARA, 2015, p. 147). Pois, o ser-aí se encontra sempre em um dado contexto ou situação que inclui aquilo com que lidamos ou com aquele com quem nos relacionamos. Por conseguinte, Heidegger afirma que a disposição afetiva descobre o ser-no-mundo enquanto uma totalidade. Isso é o que torna possível o direcionar-se para algo determinado (HEIDEGGER, 2012, p. 391). Portanto, a disposição afetiva abre tudo àquilo que de alguma forma ao ser-aí comparece, de tal modo que qualquer comportamento, seja a ocupação com um utensílio ou a preocupação-com outros, só é possível porque a disposição afetiva proporciona essa abertura.

O terceiro caráter, por fim, diz que, no envolvimento do ser-aí com mundo, tudo o que comparece como configurado pela disposição afetiva afeta de alguma maneira a existência. Dito de outro modo, somente porque o mundo é aberto pela disposição afetiva que algo afeta de uma maneira ou outra o ser-aí. Por exemplo, quando somos afetados por algo do mundo que nos causa temor, amor, ódio ou indiferença. Nesse sentido, Heidegger diz que a abertura de mundo é constituída pelo ser do estado-de-ânimo (HEIDEGGER, 2012, p. 393). Portanto, a descrição de um humor específico proporciona a visualização do ser-lançado do ser-aí. No entanto, as disposições afetivas não elucidam um tipo de conhecimento a cerca dos estados afetivos, mas revelam o que constitui a abertura da existência e torna visível o fenômeno do ser-lançado do ser-aí, no qual ele encontra o mundo e a si mesmo. Após a caracterização da disposição afetiva, o filósofo explicita existencial da compreensão, já que a abertura é composta também e co-originariamente por ele.

1.4.2 Compreensão

Heidegger afirma que ambos os aspectos relativos ao ser do “aí”: disposição afetiva e compreensão (*Verstehen*) são igualmente originárias. Destarte, a disposição afetiva sempre está envolvida no compreender do mesmo modo que há uma compreensão na disposição afetiva (HEIDEGGER, 2012, p. 391). Sobretudo, não há fundação de um no outro. Portanto, não se trata de um sentimento e posteriormente uma modificação que gera uma compreensão ou vice versa, tampouco de faculdades da alma como sensibilidade e entendimento no sentido de um ato cognitivo (LARA, 2015, p. 149). Pelo contrário, o existencial da compreensão é tomado como uma espécie de habilidade na ocupação dos assuntos que a existência já sempre se encontra vinculada (LARA, 2015, p. 150). Nesse sentido, visto que o ser-aí não pode ser pensado sem mundo (“aí”), pois ser-aí é ser-em, de tal modo que o “aí” é o “em-virtude-de-quê” o ser-aí é (HEIDEGGER, 2012, p. 407), a compreensão não é uma articulação teórica da existência, mas pré-teórica. Nesse sentido, no “em-virtude-de-quê” ocorre a abertura como tal, caracterizada pelo filósofo como compreensão. Além disso, Heidegger caracteriza uma intrínseca relação da abertura do “em-virtude-de-quê” e abertura da significatividade:

No entender [compreender] do em-vista-de-quê [em-virtude-de-quê] é coaberta a significatividade que nele se funda. A abertura do entender [compreender], como abertura do em-vista-de-quê [em-virtude-de-quê] e da significatividade, é aquilo-em-relação-a que o mundo, como tal, é aberto. Que o em-vista-de-quê [em-virtude-de-quê] e a significatividade são abertos no *Dasein* significa: o *Dasein* é o ente para o qual, como ser-no-mundo, está em jogo o seu próprio ser (HEIDEGGER, 2012, p. 407, grifo nosso).

Em sentido ôntico, pode-se dizer que a compreensão refere-se a um saber executar da ocupação, mas no sentido existencial, a compreensão é onde reside o modo-de-ser do ser-aí como poder-ser (HEIDEGGER, 2012, p. 409). Assim, pode-se dizer que o ser-em do ser envolvido no mundo tem o caráter de possibilidade, de tal modo que o *estar em* um mundo se revela como compreensão de possibilidades (LARA, 2015, p. 150). Portanto, pelo existencial da compreensão se revela a possibilidade de ser como uma das características mais essenciais do ser-aí. Pois, ser-aí é essencialmente o ser que escolhe a si mesmo, elegendo suas possibilidades, seja pela ação ou omissão. Além disso, o poder-ser do ser-aí se refere aos modos de ser já apresentados de ocupação no mundo e preocupação-com outros. Vale ressaltar que essas características do poder-ser da existência se mostram como mais originárias e se diferenciam fundamentalmente das possibilidades no sentido categorial de um ente subsistente.

A co-orinariedade da disposição afetiva e compreensão indica que em sua abertura o ser-aí se encontra sempre lançado em possibilidades a serem executadas e que sempre executa

possibilidades desde uma disposição afetiva (LARA, 2015, p. 150). De tal modo, o ser-aí lançado e envolvido em determinadas possibilidades compreende a si mesmo. Isso faz com que a existência seja pensada como possibilidade lançada. Embora, não signifique necessariamente que o ser-aí se situe em uma total clareza de suas possibilidades. No entanto, como Heidegger formula: “*o entender [compreender] é o ser existenciário [existencial] do poder-ser próprio do Dasein ele mesmo e isto de tal maneira que este ser abre em si mesmo o que lhe toca*” (HEIDEGGER, 2012, p. 411, grifo nosso).

A compreensão é a abertura que abrange o todo da constituição-fundamental do ser-no-mundo, que revela a existência como lançada e livre em suas possibilidades (HEIDEGGER, 2012, p. 411). Na medida em que o projetar da existência ocorre a partir das possibilidades que são reveladas na compreensão, Heidegger diz que a compreensão tem a estrutura existencial do projeto (*Entwurf*). Ademais, o filósofo afirma que o caráter-de-projeto da compreensão constitui a abertura do “aí” como poder ser e nesse modo-de-ser o ser-aí é possibilidade como possibilidade (HEIDEGGER, 2012, p. 413). De tal modo, o ser-lançado na facticidade do seu “aí” é o ser que se projeta em possibilidades. Dado que o encontrar-se do ser-aí consigo mesmo se dá a partir da facticidade, o projetar-se da existência ocorre sempre a partir de certa disposição afetiva. Vale ressaltar que o projetar não é um plano de orientação do ser-aí, ao contrário, por seu caráter originário e pré-teórico, ele possibilita esse plano.

Heidegger afirma que a compreensão pode ser tanto própria como imprópria. Porém, tanto na autenticidade como na inautenticidade, o ser-aí pode assumir suas possibilidades mais próprias, de modo que ao se instalar em uma das possibilidades não se exclui a outra (HEIDEGGER, 2012, p. 415). No entanto, na inautenticidade o ser-aí permanece guiado pelo modo impessoal e público de ser, desprovido de autonomia. Nesse sentido, pelo fato de que o compreender abrange a plena abertura do ser-aí como ser-no-mundo, Heidegger diz que o ser-aí sempre oscila entre o modo próprio e impróprio de ser, como modificações existenciais do projeto (HEIDEGGER, 2012, p. 415).

Em suma, a compreensão e a disposição afetiva compõem a abertura do ser-no-mundo, como espaço de possibilidades nas quais ser-aí se projeta. Recapitulando o que foi apresentado anteriormente, os entes utensiliares recebem suas determinações conforme a projeção específica daquela possibilidade. Assim, a compreensão abre o horizonte de possibilidades nas quais acontecem as ações no plexo significativo conforme os entes aparecem enquanto tais. Se ser-no-mundo é ser em um mundo compartilhado, de tal modo que a existência é fundamentalmente social, podemos dizer que tanto o ser-lançado para

possibilidades, do caráter-de-projeto da compreensão, como os estados afetivos, são afetados e determinados de alguma maneira pela situação particular do dado contexto social no qual a existência encontra-se situada. Aprofundando ainda mais a análise, Heidegger busca elucidar a interpretação como o desenvolver do que é compreendido

1.4.2.1 A estrutura “como” da interpretação

Ao explicitar o que é aberto na compreensão, a interpretação (*Auslegung*) se refere a estrutura do “como” ou “enquanto” (*als*) daquilo que é aberto na compreensão. Em linhas gerais, o objetivo do filósofo aqui é apresentar o papel da interpretação na experiência significativa. Pois, a interpretação torna visível e concreta as possibilidades em que o ser-aí se projeta. (HEIDEGGER, 2012, p. 421). Ou seja, ela elabora e explicita as significações compreendidas. Assim, como desenvolvimento da compreensão, a interpretação também faz ver a o que Heidegger chama de “estrutura prévia” da compreensão.

Ao dizer que a interpretação é a elaboração e apropriação das possibilidades projetadas na compreensão, Heidegger não caracteriza meramente a articulação conceitual e sistemática do ser compreendido. Mas, afirma que na interpretação o que é compreendido aparece concretamente articulado como “algo para algo” (LARA, 2015, p. 152). Dessa forma, interpretar um utilizável é tornar concreta a sua função conforme sua conjunção, que já está de algum modo previamente compreendido. Dito de outro modo, interpretar é se apropriar e realizar as possibilidades abertas na projeção.

Segundo o filósofo, no ver circunspecto, um utilizável é interpretado sempre como ente para algo. O “para quê” desse ente expressa que ele é compreendido *como* isso ou *como* aquilo (HEIDEGGER, 2012, p. 423). Por conseguinte, só se pode destacar o “enquanto quê” desse utilizável porque na abertura da compreensão esse ente já é acessível. Nesse sentido, a estrutura do “como” constitui a interpretação de um ser já compreendido (HEIDEGGER, 2012, p. 423). Portanto, a interpretação que articula e concretiza as possibilidades tem a forma de um ver o utilizável “como algo”, isso é, vê-lo em sua possibilidade de utilização atual (LARA, 2015, p. 152). Em suma, ver “algo como algo” é visualizar um utensílio e interpretá-lo em suas possibilidades de utilização, elucidando sua estrutura remissional.

Nessa perspectiva, a compreensão refere-se a uma esfera mais global da totalidade das significações, enquanto que a interpretação diz respeito a um campo ou caso particular da apropriação de possibilidades compreendidas. No caso de um utilizável, interpreta-se como

ele já se mostra compreendido em seu contexto e suas possibilidades de uso. Dessa forma, sobre as bases de um mundo familiar, a interpretação sempre parte e se move no âmbito do mundo como totalidade significativa (LARA, 2015, p. 153). A esse respeito, Heidegger deixa claro que a interpretação não projeta as significações no mundo, mas, possuindo a estrutura “como”, ela põe à mostra a conjunção que se abre na compreensão de mundo (HEIDEGGER, 2012, p. 425).

Por conseguinte, Heidegger diz que por essa dependência prévia da abertura da totalidade, a interpretação é caracterizada por um ter-prévio (*Vorhabe*). Além disso, ao articular um ente em suas possibilidades concretas “a interpretação se funda num ver-prévio que 'recorda' no ter-prévio aquilo que fica sujeito a uma determinada interpretação” (HEIDEGGER, 2012, p. 413). Ou seja, a interpretação toma o ente dependendo do seu empreendimento prévio, do que se deseja realizar nas possibilidades já abertas. A esse predelineamento da interpretação, Heidegger denomina “ver-prévio” (*vorsicht*). Ademais, ao esboçar o ente em sua utilidade e assumi-lo “como algo” no desenvolvimento concreto das possibilidades, a interpretação sempre já decidiu, definitivamente ou não, por uma determinada conceituação (antecipação de uma significação sobre algo), de tal modo que “ela se funda sobre um *conceito-prévio*” (*Begriff*) (HEIDEGGER, 2012, p. 427).

A partir dessas três características da interpretação – que explicam seu movimento e mostram que ela sempre já tem pressupostos – Heidegger identifica a estrutura prévia (*Vorstruktur*) da compreensão. É a partir dessa tríplice estrutura que algo se apresenta e é compreendido, isto é, desde onde algo manifesta-se com *sentido* (*Sinn*) (LARA, 2015, p. 153). O sentido do ente compreendido é garantido no horizonte sob o qual ele é projetado. Somente nesse horizonte, que é estruturado pela estrutura prévia, algo pode ser compreendido como algo (HEIDEGGER, 2012, p. 429).

Dessa maneira, na medida em que a compreensão e a interpretação fazem parte da constituição existencial do ser do ser-aí, Heidegger afirma que o sentido é uma estrutura existencial-formal da abertura do compreender, isto é, um existencial do ser-aí e não uma propriedade presa ao ente (HEIDEGGER, 2012, p. 429). Destarte, algo é compreendido em seu sentido no projetar-se da compreensão. Nessa projeção, a existência pode conferir sentidos aos entes ao compreendê-los, de modo que somente o ser-aí pode ser provido ou desprovido de sentido. Em suma, o conceito de sentido diz respeito a abertura como tal: ao *ser-em* como tal. Pois, ele se refere a estrutura prévia a partir da qual o ser-aí abre em cada caso aquilo de que se ocupa, e também, em suas possibilidades mais próprias, desde onde abre seu ser ou o ser em geral (LARA, 2015, p. 153). Em última instância, a compreensão abre o

mundo como horizonte estruturado de sentido, ou seja, como campo de inteligibilidade.

Seguindo na análise, Heidegger apresenta o enunciado como modo derivado da interpretação e também fundado na compreensão. Dado que o sentido é o que se articula na interpretação, o filósofo diz que a enunciação também possui sentido. (HEIDEGGER, 2012, p. 445). O sentido não é um atributo do enunciado, mas ele se dá na interpretação e pode ser recolhido em forma de enunciados (LARA, 2015, p. 155). Dessa forma, como o último momento da compreensão, que expressa e comunica o interpretado, a enunciação possui três significações que possibilitam um olhar unitário do todo desse fenômeno, a saber, a *mostração*, a *predicação* e a *comunicação*. A partir dessa significação, a enunciação é definida como “*uma mostração determinante que comunica*” (HEIDEGGER, 2012, p. 443). Em última instância, enunciar é mostrar algo no contexto de um mundo comum e de um comum estar no mundo (LARA, 2015, p. 155).

Ao dizer que a enunciação tem sua origem ontológica a partir da interpretação que compreende (HEIDEGGER, 2012, p. 447), O filósofo afirma que o discurso proposicional pressupõe uma abertura para os entes. Assim, a abertura do ser-aí não é constituída pelo discurso apofântico, mas nela está a possibilidade de expressar o modo de ser do utilizável aberto na compreensão. Nesse sentido, Heidegger produz uma diferenciação na estrutura “como”. Por um lado, o originário da interpretação do ver circumspecto compreensivo, denominado “como” *hermenêutico*-existencial, por outro, o “como” *apofântico* da enunciação (HEIDEGGER, 2012, p. 447).

Uma vez apresentada à estrutura “como” da interpretação e a estrutura prévia da compreensão, devemos agora apresentar como Heidegger caracteriza o existencial do discurso como aquele que articula a compreensão e a disposição afetiva, enquanto os existenciais co-originários da abertura do ser-no-mundo.

1.4.3 Discurso

Como já foi anunciado, o existencial do discurso (*Rede*), juntamente com a disposição afetiva e a compreensão, constitui a abertura do ser-no-mundo. Como vimos, a compreensão possui a possibilidade da interpretação, dado a originalidade entre esses existenciais, a disposição afetiva se mantém em uma compreensão, de tal modo que lhe corresponde também certa interpretabilidade. Por sua vez, o enunciado foi caracterizado por Heidegger como o derivado extremo da interpretação. A significação do enunciado denominada comunicação

conduziu ao conceito de dizer, que indica que a linguagem é aqui tematizada porque se trata de um fenômeno radicado na constituição existencial da abertura do ser-aí (HEIDEGGER, 2012, p. 453). Nessa perspectiva, o filósofo afirma que o discurso é o fundamento ontológico-existencial da linguagem. Antes mesmo da interpretação, o discurso já sempre articula a compreensibilidade, de forma que ele fundamenta a interpretação e a enunciação (HEIDEGGER, 2012, p. 455).

Em linhas gerais, o que Heidegger diz é que a dinâmica compreensiva e a situação afetiva do ser-no-mundo são articuladas expressamente pelo discurso. Nesse sentido, o discurso é concebido como a articulação da totalidade das significações, nas quais o ser-aí se encontra lançado afetivamente e compreensivamente em vista de uma possibilidade e de sua concretização. Dado que as significações sempre possuem sentido, o que se articula no discurso é o sentido (HEIDEGGER, 2012, p. 455). Segundo o filósofo, o todo-de-significação da compreensibilidade articulada pelo discurso pode ser posteriormente expresso em palavras, isto é, pela linguagem. Portanto, das significações nascem as palavras e não o contrário. Assim, a linguagem exterioriza as significações que já foram articuladas pelo discurso (HEIDEGGER, 2012, p. 455-457).

Além disso, vale ressaltar que o discurso não é compreendido apenas como a conversa, fala ou escrita como fenômenos da gramática, mas também, o *escutar* e o *calar* são considerados atos discursivos, na medida em que também comunicam algo. Portanto, o discurso é também reconhecido em gestos e expressões do ser humano. Uma vez que ele articula a compreensibilidade do ser-no-mundo, é característica do discurso articular a abertura do ser-com. Nesse sentido, o discurso deve também articular a compreensão do ser-um-com-outro. Em suma, é a partir do discurso que ocorre a *partilha* do mutuo encontrar-se e do compreender do ser-com (HEIDEGGER, 2012, p. 457). Dito de outra forma, comunicando-se discursivamente com os outros, o ser-aí cotidiano compartilha o mundo através do discurso, de modo tal que esse determina a socialidade do ser-aí.

Mostrou-se até aqui que a abertura do ser-no-mundo é constituída co-originariamente pela disposição afetiva, compreensão e discurso. Conforme indicado anteriormente, pretendemos apresentando, pelas indicações de Heidegger, como o ser-aí é aberto para o mundo em seu modo impessoal de ser, ou seja, apresentar o decair como aspecto ontológico do ser-no-mundo.

1.4.4 Decair: a abertura de mundo da cotidianidade

Até o momento, a exposição que Heidegger produz das estruturas existenciais da abertura de mundo foram indiferentes aos modos próprios ou impessoais de abertura. O decair se refere justamente a abertura do ser-aí inautêntico em seu modo cotidiano e mediano de ser. Assim, a investigação volta-se agora para a descrição do movimento que caracterizam os modos de ser do ser-aí cotidiano, enquanto absorvido no contexto pragmático e na publicidade do impessoal. Portanto, devemos nos manter na compreensão do mundo publicamente nivelado e da socialidade impessoal, tal como foram explicitados anteriormente.

Para Heidegger a publicidade caracterizada pela estrutura do ser-com é a abertura da impessoalidade (HEIDEGGER, 2012 p. 471). Tal Abertura é apresentada através da explicitação de três fenômenos, a saber, o *falatório*, a *curiosidade* e *ambiguidade*. Nessa compreensão, o *falatório* se refere paralelamente ao discurso e diz respeito a comunicação na cotidianidade. Nela, se explicita a interpretação da linguagem comum de concepções habituais. Segundo o filósofo, o ser-aí se mantém nessas interpretações que torna a ele visível, de forma concreta, o mundo e o que nele se apresenta. De tal modo, o impessoal assume e repete as interpretações já dadas e compartilhadas (LARA, 2015, p. 160). Contudo, essa repetição, em última instância, culmina em uma fala infundada e “cega”, que não tem relação objetiva com o que se fala, gerando uma ilusão de compreensão.

Com o fenômeno da curiosidade, Heidegger indica um estado de anseio por novidades no qual o ser-aí cotidiano se encontra. Relacionada e derivada do fenômeno da *visão*, no sentido da circunspecção (*Umsicht*) na compreensão do utensílio (LARA, 2015, p. 161), a curiosidade indica que a existência, no mais das vezes, está atenta a novos acontecimentos, de maneira que se perde em novas possibilidades. Nessa perspectiva, o ser-aí não tem uma compreensão clara e segura de tais possibilidades, pois não *permanece* para ver e ter uma relação de ser com o visto (HEIDEGGER, 2012, p. 485). Por conseguinte, o ser-aí cotidiano encontra-se em constante dispersão e desenraizamento, de forma que ele está em todo lugar em ao mesmo tempo em lugar algum.

Assim, o falatório e a curiosidade são modos de ser co-originários que fazem com que o ser-aí desconsidere a compreensão originária. Esses dois elementos sustentam a chamada *ambiguidade*, caracterizada como modo público de interpretar os assuntos dos quais o ser-aí se ocupa. A partir da ambiguidade, o ser-aí tem um acesso impessoal ao ente, que é característico da publicidade. Não obstante, a ambiguidade não se limita a assuntos de ocupação, mas atua também sobre as possibilidades nas quais o ser-aí se projeta, portanto, sua

relação é com o mundo, com outros e consigo mesmo (HEIDEGGER, 2012, p. 487).

Esses três fenômenos existenciais da abertura do ser-no-mundo cotidiano configuram o decair da existência. Enquanto estrutura existencial que explicita o modo mais frequente e imediato em que o ser-aí se encontra, nas tarefas de ocupação e no espaço público de convivência, o decair mostra a existência como absorvida na ocupação presente, passando incessantemente de uma coisa a outra. O problema dessa dispersão do impessoal é que no interesse por vários assuntos prontamente interpretados o ser-aí não os reconhece como possibilidades que afetam seu próprio ser lançado (LARA, 2015, p. 164-165).

Embora o impessoal, como modo de ser guiado pela interpretação pública e compartilhada com outros, seja um fenômeno deficiente, devemos reconhecer que é um fenômeno inevitável e predominante. Nesse sentido, Heidegger diz que o falatório é o modo de ser da convivência cotidiana (da socialidade impessoal), de tal modo que o ser-aí dá a ele mesmo a possibilidade de perder-se na impropriedade e decair, tanto que a existência está em uma constante tentação de cair (HEIDEGGER, 2012, p. 497). Portanto, a possibilidade de ser próprio e responsável pela sua existência só pode surgir como modificação a partir do impessoal e não como superação do decair.

Pode-se dizer que o caráter existencial do ser-aí, de pronto e no mais das vezes, se mantém enraizado no mundo como publicamente constituído, no qual ele participa de uma linguagem que possui interpretações comuns de tudo o que se apresenta. De modo tal, que ela gera uma tranquilidade de que tudo está suficientemente interpretado, que por sua vez intensifica o decair (HEIDEGGER, 2012, p. 499). No conforto da “certeza-de-si”, a existência interessa-se curiosamente por diferentes modos de interpretar a si mesma, e deixa dispor e entender-se pelos mais variados discursos sobre a vida e sobre o homem (LARA, 2015, p. 164-165). Heidegger caracteriza esse movimento do decair de *precipitar-se* a si mesmo do ser-aí, que é encoberto pela interpretação pública, de forma que essa precipitação acaba sendo interpretada equivocadamente como “ascensão” e “vida concreta” (HEIDEGGER, 2012, p. 499). Assim, o decair é um modo de levar a cabo o ter-de-ser do ser-lançado da existência (LARA, 2015, p. 166) Ou seja, isso que a disposição afetiva explicitou, apresenta-se na cotidianidade como decair do ser-aí, no qual ele encontra-se alienado por não tomar seu próprio ser e assumir suas possibilidades concretas.

Heidegger mostra, assim, os aspectos essenciais da abertura do ser-em – disposição afetiva, compreensão e discurso – e seus modos cotidianos – falatório, curiosidade e ambiguidade – como movimento de caída. A partir disso, podemos concluir que a socialidade cotidiana e impessoal do ser-aí, além de constituir e articular a significatividade do mundo, se

mostra como uma posição padrão de uma circunstância normatizadora, guiada pelo falatório, curiosidade e ambiguidade. A seguir, nosso objetivo é buscar descrever o modo como a existência modifica-se do seu modo de ser mais imediato e constante. Para isso, é necessário prosseguir na análise, na qual o filósofo procura descrever a multiplicidade dos caracteres até aqui mencionados em uma totalidade unificada.

2. O MODO DE RELAÇÃO COM OUTROS DA EXISTÊNCIA PRÓPRIA

Nesse capítulo, nossa leitura de *Ser e Tempo* busca reconstruir os caracteres que possibilitam a modificação do existir cotidiano para a existência própria, para apresentar como ocorre a relação com outros nesse modo de ser. Dado que se trata de um fenômeno de modificação existencial, os caracteres da cotidianidade impessoal, do compreender-se a partir da publicidade, descritos no capítulo anterior, devem permanecer como pano de fundo para a descrição dos modos próprios de ser. De modo geral, seguiremos o desenvolvimento dos conceitos conforme a exposição da obra.

Assim, frente à descrição das estruturas existenciais do ser-aí cotidiano, Heidegger procura alcançar a unidade estrutural do ser-aí, isto é, apresentar uma unidade que abarque todos os existenciais visualizados anteriormente. Essa estrutura, caracterizada como ser do ser-aí, é denominada cuidado (*Sorge*). Antes de caracterizá-la, o autor apresenta a disposição afetiva da angústia, como aquela que singulariza e unifica o ser-aí, na medida em que torna o plexo remissivo e os padrões publicamente estabelecidos momentaneamente irrelevantes e rompe com a interpretação cotidiana do impessoal. Uma vez apresentado o cuidado e a disposição afetiva da angústia, reconstruiremos o fenômeno da morte existencial, definida como a possibilidade – mais extrema e insuperável – da impossibilidade.

Em seguida, a consciência enquanto discurso se mostrará como o fenômeno que atesta a singularidade do ser-aí. Na medida em que ouve o apelo da consciência, o ser-aí se reconhece como fundamento de uma nulidade que deve, portanto, ser culpado e responsivo por suas decisões. Ao assumir ser fundamento, o ser-aí escolhe a si mesmo na abertura denominada resolução. Na resolução, como abertura da existência própria, se faz visível a modificação no modo de preocupação-com, que deixa o modo substitutivo-dominador e antecipa o poder-ser próprio do outro, deixando-o livre para o seu poder-ser mais-próprio, na medida em que ouve a voz do amigo. Por fim, a partir da interpretação de Crowell, buscamos explicitar o modo concreto de relação com outros no existir resoluto, que se mostra, pela *perspectiva da segunda pessoa*, como uma relação de mútua responsabilidade.

2.1 A disposição afetiva da angústia

Heidegger caracteriza a angústia como uma disposição afetiva das mais fundamentais que, enquanto tal, configura-se como uma abertura do ser-aí. Conforme visto anteriormente, a abertura do ser-aí é composta pelos existenciais da compreensão e disposição afetiva, articuladas pelo discurso. Em relação ao existir cotidiano, de imediato e mais frequentemente, a abertura é composta pelos existenciais do falatório, curiosidade e ambiguidade. Essas determinações foram concebidas sob o conceito ontológico que expressa o movimento denominado decair. Nesse movimento, o ser-aí está inclinado a uma espécie de fuga de si mesmo, na medida em que se compreende pelas normas públicas do impessoal. Nesse horizonte, a angústia se apresenta como a disposição afetiva que proporciona uma abertura originária do ser-aí, na qual ele se singulariza e pode retirar-se da dispersão cotidiana. Para caracterizar o fenômeno da angústia, Heidegger primeiro a diferencia da experiência do medo.

Segundo o filósofo, tanto o medo como a angústia são amedrontadores para o existente enquanto ser-no-mundo. Contudo, o medo, como abertura de mundo, se refere sempre a um ente intramundano que é temível. Por outro lado, a angústia é caracterizada por não possuir nenhum objeto amedrontador, nela o temível é indefinido: “*o diante-de-quê da angústia é o ser-no-mundo como tal*” (HEIDEGGER, 2012, p. 521). Nesse sentido, diferentemente do medo que possui uma relação objetiva com determinado ente, não se pode suprimir a angústia a partir de um comportamento intencional ou uma modificação dos entes intramundanos, já que o angustiado leva consigo aquilo de que ele foge.

O aspecto fundamental do fato da angústia não se situar em lugar algum e em nenhum ente específico é que sua experiência faz com que todos os entes do interior-do-mundo percam, momentaneamente, sua “relevância” ou significatividade. Heidegger caracteriza isso como a estranheza de “estar fora de casa”, onde a familiaridade com o mundo torna-se vazia (HEIDEGGER, 2012, p. 527). Ou seja, na angústia o ser-aí perde a ligação com suas ocupações corriqueiras, pois o encontro com o ente é desprovido de importância, de tal modo que o ser-aí é reduzido ao seu próprio ser e a liberdade de escolha de si mesmo (INWOOD, 2004, p. 8). Assim, o modo de sintonizar o ser-aí com o mundo da disposição afetiva denominada angústia faz com que os entes se apresentem como sem relevância.

Nesse horizonte, o que angustia o ser-aí não é um ente do interior do mundo, mas o próprio mundo em sua mundaneidade. Nesse sentido, a angústia é o horizonte da assignificatividade, de tal modo que nessa abertura o ser-aí olha para o mundo e nada lhe

afeta, importa ou tem valor (NORRO, 2015, p. 172). Diz Heidegger, que a angústia não esteja “em parte alguma [...] não significa nada, mas no em parte alguma está contida a região em geral, a abertura de mundo em geral” (HEIDEGGER, 2012, p. 523). Nessa compreensão, o fenômeno da angústia é caracterizado como a imposição do mundo em sua mundaneidade, pois o que angustia o ser-aí não é um ente do interior do mundo, mas o próprio mundo em sua mundaneidade, aberto momentaneamente como assignificativo. Desse modo, o que se mostra irrelevante na angústia não é esse ou aquele utilizável, nem o conjunto do todo da conjunção, mas a possibilidade do utilizável em geral.

Além disso, Heidegger diz que quando a angústia se “aquieta” o discurso cotidiano diz que “não era nada”. Pensado do ponto de vista do falatório que trata do utilizável isso está correto. Não obstante, esse nada não é um nada total: “o nada de utilizabilidade se funda em 'algo' mais originário: o mundo [...] isso significa que *aquilo diante de que a angústia se angustia é o ser-no-mundo ele mesmo* (HEIDEGGER, 2012, p. 523-525). Portanto, na angústia configura-se uma abertura do mundo enquanto tal. Por conseguinte, uma desestabilização do modo cotidiano e impessoal de interpretação e ordenação do mundo, pois as atividades e comportamentos padrões deixam também de fazer sentido. Em suma, a angústia abre o mundo enquanto mundo, dado que o mundo pertence ao ser do ser-aí como ser-no-mundo, a angústia abre o ser-aí para si mesmo, fazendo com que ele se reconheça como ser-lançado no “aí”.

Assim, a angústia retira do ser-aí a possibilidade de, no decair, compreender-se a partir do “mundo” e da interpretação pública. Pois, o mundo não tem nada a oferecer, de tal modo que aberto pela disposição afetiva da angústia o ser-aí “volta naquilo por que ele se angustia, seu próprio poder-ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 525). Na impossibilidade de compreender-se a partir dos padrões publicamente estabelecidos, permitida pela angústia, o ser-aí tem acesso a si mesmo e pode projetar-se em possibilidades propriamente. Esse projetar-se propriamente exige uma individualização por parte do ser-aí, que é justamente o que caracteriza o colapso com o modo de ser da cotidianidade. Em todo caso, esse isolamento existencial não elimina o mundo, mas conduz o ser-aí diante de seu mundo, condizendo-o, assim, diante de si mesmo como ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2012, p. 527). Em resumo, a disposição afetiva da angústia rompe com o movimento do decair e coloca o ser-aí diante de si mesmo, livre para escolher a si mesmo.

Nesse sentido, Heidegger diz que o horizonte da assignificatividade, proporcionado pela angústia, causa um estranhamento ao ser-aí, em contraposição com a tranquilidade do estar familiarizado com... da indicação fenomênica da constituição fundamental do ser-aí,

vistos concretamente na publicidade do impessoal como segurança do “ser-em-casa” (HEIDEGGER, 2012, p. 527-29). Nessa perspectiva, Heidegger constata que o decair foge justamente desse não-ser-em-casa, que é estranho ao ser-aí. Portanto, o estranhamento aberto na experiência da angústia, enquanto fenômeno existencial e ontológico, deve ser mais originário que a fuga desse estado, que resulta na queda no mundo familiar instituído pelas normas públicas do impessoal (HEIDEGGER, 2012, p. 531).

Em todo caso, a angústia representa um colapso no modo cotidiano e impessoal, que é a condição para que o ser-aí se reconheça como ser-lançado e livre. Isso atesta que a propriedade (ou autenticidade) e a improriedade (ou inautenticidade) são possibilidades de ser do ser-aí. Ademais, a abertura da angústia se diferencia fundamentalmente das demais aberturas, ao devolver o autêntico poder-ser-no-mundo do ser-aí. Nessa perspectiva, a angústia atesta que a identidade do existente depende de sua projeção em possibilidades de ser, a partir das quais ele chega a ser quem ele é (BLATTNER, 2006, 144).

Desse modo, a partir da experiência da angústia o ser-aí se descobre em seu desamparo fundamental, na medida em que momentaneamente a interpretação pública é suspensa. Conforme a interpretação de Duarte (2002, p. 176), a angústia mostra que a fuga ocorre justamente ante o outro do ser-aí cotidiano, da estranha singularidade do ser sem fundamento do ser-no-mundo fático, ou seja, o existente esquiva-se do outro do impessoal que ele já é. Assim, a familiaridade cotidiana da interpretação pública não deve ser considerada a dimensão mais originária da existência, mas é uma fuga ante a estranheza do não familiar, que deve ser considerado como fenômeno mais originário.

Portanto, a disposição afetiva da angústia, como horizonte da assignificatividade, revela o ser-aí em seu poder-ser mais próprio, que deve ser sempre a partir do mundo. Ou seja, a existência encontra-se sempre lançada em um dado mundo. Com isso se evidencia o aspecto da facticidade. Além da *facticidade*, o ser-aí possui outros dois caracteres ontológicos igualmente fundamentais, denominados *existencialidade* e *decair*. A exposição a seguir busca evidenciar como Heidegger compreende esses três caracteres ontológicos como a unidade estrutural do ser-aí, denominada cuidado (*Sorge*).

2.2. Cuidado como ser do ser-aí

Pretendemos analisar como Heidegger compreende a totalidade estrutural do ser-aí a partir da estrutura do cuidado, considerada como ser do ser-aí. Primeiramente, vale ressaltar

que a unidade estrutural do cuidado não é visada através de uma investigação que utiliza os modos tradicionais de abordagem, que se baseiam em modelos ônticos-espaciais. Portanto, não se trata de uma reunião de partes para chegar ao todo, como uma mera recapitulação das estruturas existenciais conquistadas na análise da cotidianidade. Ao contrário, os existenciais explicitados se articulam fundamentalmente em uma interdependência recíproca, determinados, em sua totalidade, por uma constituição ontológica mais fundamental, denominada cuidado. Assim, tanto a ocupação (*Besorge*) como preocupação-com (*Fürsorge*) são estruturas que se referem a um modo de ser concreto, determinadas pela estrutura do cuidado (*Sorge*). Destarte, cuidado é o ser do ser-aí e deve evidenciar um horizonte no qual ele se mostre como um todo unificado. Vejamos como Heidegger descreve o cuidado a partir de sua estrutura tripartidária (existencialidade, facticidade e decair).

A partir do existencial da compreensão, o ser-aí foi caracterizado como o ente para o qual está em jogo seu próprio ser. “Estar em jogo”, por sua vez, significa a projeção de suas possibilidades existenciais no poder-ser mais próprio (HEIDEGGER, 2012, p. 535). Ou seja, em sua compreensão, o ser-aí projeta suas possibilidades existenciais. No projetar-se, a compreensão antecipa as possibilidades e, por conseguinte, abre o horizonte inteligível no qual os entes (também sua existência) se apresentam como determinados. Nesse sentido, Heidegger diz que o ser-aí cada vez adianta-se em relação a si mesmo, de tal modo que o “estar em jogo” é concebido como a estrutura essencial do “ser-adiantado-em-relação-a-si” (HEIDEGGER, 2012, p. 537). Dessa forma, no projetar-se em possibilidades nas quais ele chegará a ser quem ele é, o ser-aí se antecipa a si mesmo. Para o filósofo, isso evidencia a indicada liberdade do ser-aí para ser própria ou impropriamente. Enquanto momento da estrutura do cuidado, esse é o aspecto da *existencialidade* da existência.

Por outro lado, a angústia mostra que o poder-ser só é possível para um ente que se encontra lançado no mundo, ou seja, o ser-aí já está sempre em um dado mundo, o que indica sua facticidade. A facticidade caracteriza o contexto social e histórico em que a existência está já sempre inserida. Se a existência é marcada pela facticidade de ser-no-mundo, em sua completude, o “ser-adiantado-em-relação-a-si significa *ser-adiantado-em-relação-a-si-em-um-mundo*” (HEIDEGGER, 2012 p. 537). Nesse sentido, as possibilidades não são completamente livres, pois se vinculam ao que o ser-aí cada vez já é (NORRO, 2015, p. 175). Portanto, enquanto determinações co-originárias, a *existencialidade* está marcada pela *facticidade*.

Conforme apresentado no capítulo anterior, em sua facticidade o ser-aí se ocupa com entes utensiliares e se preocupa-com outros existentes. De tal maneira, ele se caracteriza por

ser essencialmente relacional. Nessa relacionalidade, caracterizado como “estar-em-meio-de”, o ser-aí está inclinado a se absorver e se dispersar no âmbito normatizado da socialidade cotidiana. Nesse horizonte, a existência tende a se desviar do não-familiar, no movimento denominado *decair*. Assim, Heidegger diz que “no ser-adiantado-em-relação-a-si-em-um-mundo está essencialmente concluído o *ser* que decai *junto* ao utilizável do-interior-do-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 537).

Em suma, a estrutura do projeto e o caráter de facticidade da existência determinam ontologicamente as relações pragmáticas do interior do mundo e as relações com outros. Ou seja, no cuidado, como ser do ser-aí, é onde se fundam todas as relações do ser-aí cotidiano, inclusive os mais frequente de queda frente à interpretação pública. Desse modo, Heidegger define o cuidado como “ser-adiantado-em-relação-a-si-em(-o-mundo) como ser-junto-(ao-ente-do-interior-do-mundo que vem-de-encontro)” (HEIDEGGER, 2012, p. 539). Assim, o filósofo explicita a articulação da *existencialidade*, *facticidade* e *decair*, enquanto as dimensões que compõem co-originariamente a estrutura ontológica-existenciária do cuidado, enquanto a estrutura que unifica a totalidade estrutural do ser-aí.

Uma vez apresentada a disposição afetiva da angústia e a estrutura da preocupação, Heidegger da continuidade na análise da existência, na busca de um fenômeno mais originário, como fundamento ontológico que sustente a unidade das estruturas articuladas que compõe o cuidado (HEIDEGGER, 2012, p. 547). Com esse objetivo, o autor dá início à segunda seção da obra, denominada *ser-aí e temporalidade*, na qual a temporalidade é apresentada como sentido ontológico do cuidado. Para alcançar tal originalidade e conceber o ser-aí em sua totalidade, Heidegger não parte mais da interpretação da existência em sua cotidianidade mediana, mas considera os modos próprios de ser do ser-aí. Trata-se da questão pela unidade e totalidade do ser-aí, a partir da qual se explicita os modos próprios de ser-com outros. Um fenômeno decisivo que expressa esses aspectos é a morte existencial.

2.3 O conceito de morte existencial

Para dar sustentação à análise do todo estrutural do ser-aí, Heidegger apresenta o “final” e a “totalidade” (ser-um-todo) como estruturas de ser desse ente, na caracterização do fenômeno da morte. A partir da exposição dos caracteres da existencialidade, facticidade e da estrutura ontológica da compreensão, a existência é caracterizada por ser essencialmente um poder-ser, que lançada no “aí” se projeta em suas possibilidades existenciais como sempre

adiantada em relação a si mesma. A partir desses aspectos, poderia se inferir que é impossível alcançar a totalidade desse ente, uma vez que ele é identificado pela incompletude do estar sempre “adiantado-em-relação-a-si” (HEIDEGGER, 2012, p. 653). Esse aparente paradoxo é superado na medida em que o filósofo explicita o conceito existencial de morte.

Para Heidegger, a interpretação da morte no sentido de um fenômeno categorial, como morte biológica, é inadequado para os objetivos de sua investigação. Reitera dizendo que a aparente impossibilidade de alcançar a totalidade do ser-aí provém dessa interpretação categorial do ser-adiantado-em-relação-si. Frente a essa objeção, juntamente com o fato de que ninguém conhece ou experimenta sua própria morte, poder-se-ia chegar à conclusão de que o modo óbvio de explicação do fenômeno da morte se dá a partir da estrutura existencial do ser-com outros, isto é, no acesso a morte de outros. Não obstante, apesar de o filósofo admitir que o ente falecido nunca se apresente como ente disponível e que há preocupação com o outro que morreu, mas que permanece na falta, na forma de respeito por..., ele diz que não é possível ter acesso à perda de ser que o outro sofreu.

Em suma, Heidegger parte da premissa de que a morte é em todo caso e cada vez minha, não como uma relação direta, mas enquanto possibilidade. Dessa maneira, morte é tematizada aqui como aquilo que nos afeta (ou não) em nosso viver e não como algo percebido no morrer (MULHALL, 2005, p. 303). Nesse sentido, o filósofo deixa claro que para os propósitos da ontologia fundamental a investigação sobre o conceito de morte deve ter um cunho ontológico-existencial. Ou seja, uma abordagem do modo de ser do ser-aí, no qual ele está em referência ao seu final.

Em sentido ontológico-existencial, o “findar” (morrer) não significa chegar ao final, mas é um modo de ser do ser-aí: enquanto ele é, está sendo cada vez seu findar (HEIDEGGER, 2012, p. 677). Nessa perspectiva, o findar deve ser interpretado como o “*ser-um-todo* do ente que *existe*” (HEIDEGGER, 2012, p. 669), pois na medida em que no seu comportamento há uma referência ao seu findar, o ser-aí percebe a possibilidade de ser-um-todo. Isso atesta que a existência tem um modo de ser em relação à morte. Nessa concepção, diferente de um mero findar do ser-no-mundo, morte é um modo de ser-para-a-morte que determina a existência, como uma possibilidade-de-ser extrema que, enquanto tal, indica que o ser-aí se mantém em uma relação de ser com ela.

Se a morte pertence ao ser do ser-aí, então ela deve ser determinada e desvendada por referência aos caracteres fundamentais que constituem esse ser, isto é, o cuidado (HEIDEGGER, 2012, p. 689). Como vimos, esses caracteres são a existencialidade, como estar adiantado-em-relação-a-si; a facticidade do já ser-em...; e o decair, como o estar junto

a... A partir desses caracteres, Heidegger apresenta a estrutura formal da morte, para depois explicitar o relacionar-se com ela da existência.

Morte é a possibilidade extrema de não poder mais ser-aí, que se abre no projetar-se a si mesmo do ser-aí, isto é, no ser-adiantado-em-relação-a-si. Como a estrutura do projeto é constitutiva da compreensão, essa possibilidade é aberta na compreensão que projeta e antecipa as possibilidades. Dessa forma, se nunca posso morrer no lugar de outro, a possibilidade extrema da morte singulariza minha existência: somente eu posso ter relação com meu final. Assim, “a morte é uma possibilidade-de-ser que o *Dasein* tem de assumir cada vez ele mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 691). Ou seja, uma possibilidade que remete o ser-aí a si mesmo, fazendo com que ele se compreenda propriamente. Portanto, existencialmente, a morte é considerada como a possibilidade mais própria, *insuperável* e *irremissível*, na qual o ser-aí é iminentemente remetido ao seu ser mais próprio, possibilitando, em conjunto com a angústia, uma ruptura na imposição dos padrões publicamente estabelecidos.

A possibilidade de morrer é extrema e está em toda a possibilidade de ser. Assim, o estar sempre lançado em certas possibilidades de ser, indicado pelo caráter da facticidade, mostra que o ser-aí sempre se encontra lançado na possibilidade de morrer. Em sentido existencial, esse estado de lançado na morte não tem a forma de um “saber teórico”, mas remete e é aberto na disposição afetiva fundamental da angústia, enquanto abertura que indica que o ser-aí existe faticamente como ser projetado para seu final (HEIDEGGER, 2012, p. 693). Em resumo, a angústia é compreendida como a disposição afetiva da morte, que assim se mantém em sintonia com o fenômeno da morte existencial.

Como vimos, o “diante de que” da angústia é o ser-no-mundo enquanto tal, isto é, o poder-ser ele mesmo. Nesse sentido, a partir da diferença entre medo e angústia, pode-se dizer que o angustiar-se diante da morte não é medo dela, mas é angústia diante do mais próprio, irremissível e insuperável poder-ser do ser-aí (HEIDEGGER, 2012, p. 693). Portanto, a angústia abre de modo originário a relação existencial que o ser-aí se mantém com sua própria morte, isto é, abre o ser-para-a-morte do ser-aí (VIGO, 2015, p. 244).

Por outro lado, o caráter de decair da existência indica a atitude mais frequente (cotidiana) em relação à morte, na qual o ser-aí foge dessa possibilidade. Nesses modos de ser do impessoal, caracterizados como impessoais e impróprios, configura-se o ser-para-a-morte que foge e oculta à iminência dessa possibilidade. Dito de outro modo, na cotidianidade o ser-aí é amedrontado pela possibilidade de morrer, de tal modo que permanece a ele valada a morte existencial e o fenômeno da angústia, no movimento denominado decair. Assim, segundo o filósofo, o ser-aí “morre factualmente, enquanto existe, mas, de pronto e no mais

das vezes, no modo do decair” (HEIDEGGER, 2012, p. 693). Trata-se da fuga cotidiana do estar absorvido na ocupação corriqueira do estar junto a..., isto é, fuga ante o ser mais próprio para a morte.

Em suma, o ser-para-a-morte é caracterizado pelos caracteres da existencialidade, facticidade e decair, de tal modo que o morrer funda suas possibilidades ontológicas na estrutura do cuidado. Nesse sentido, “ser-para-a-morte” é a expressão que designa essa relação do ser-aí para com seu final, que pode ocorrer tanto própria como impropriamente. Heidegger prossegue desenvolvendo a característica de fuga da possibilidade da impossibilidade, ou seja, o modo impessoal do cotidiano relacionar-se com a morte (§51-52), para posteriormente alcançar uma definição do conceito de morte existencial (§53).

Para Heidegger, ser-para-a-morte ganha concreção no ser cotidiano e mediano do ser-aí, no modo público e impessoal de interpretar-se. Nessa interpretação o ser-aí encara a morte como mero “caso de morte”, isto é, como um evento do interior do mundo (intramundano). Nesse aspecto, morte não se revela como intransponível, pois quem morre é impessoal. Como foi dito no § 27, o impessoal não é ninguém, de modo que não seja precisamente eu quem morra. Ou seja, na cotidianidade, morte é um acontecimento nivelado, que afeta o ser-aí, mas não pertence propriamente a ninguém (HEIDEGGER, 2012, p. 697).

É característico da interpretação pública pensar que “a morte vem, mas por ora ainda não”. Esse aspecto demonstra a ambiguidade característica do falatório, pois, por um lado, se tem a compreensão nivelada da morte como acontecimento intramundano, como algo que não concerne, de imediato, a nada em específico. Por outro, a morte como um acontecimento futuro, que encobre o caráter intransponível dessa possibilidade. Portanto, cotidianamente não há o angustiar-se frente à possibilidade de deixar de ser, mas sim uma tranquilização frente a um acontecimento futuro, que ao aproximar-se amedronta o existente. Ou seja, o impessoal converte angústia em medo, de tal modo que a relação com a morte na cotidianidade é fuga dela (HEIDEGGER, 2012, p. 701).

Nessa descrição, Heidegger ainda sublinha o comportamento de esforçar-se para “consolar” o outro existente no leito de morte, para persuadi-lo e tranquilizá-lo, dizendo que ele escapará da morte e voltará para sua lida pragmática no interior do mundo. Esse comportamento de preocupação-com, típico da socialidade cotidiana, explicita o modo de ser do impessoal de uma “*constante tranquilização sobre a morte*” (HEIDEGGER, 2012, p. 699). Ademais, nessa acepção, morte representa um acontecimento socialmente degradante ao qual o público não deveria estar exposto (VIGO, 2015, p. 247-248). Em suma, “*a-gente [impessoal] não deixa que advenha a coragem para a angústia ante a morte*” (HEIDEGGER,

2012, p. 701, grifo nosso).

Para Heidegger, esse não é um fenômeno de todo negativo, pois, mesmo que na cotidianidade mediana o ser-aí seja indiferente e não leve expressamente em consideração essa possibilidade extrema, sempre está em jogo para ele seu mais próprio, irremissível e insuperável poder-ser, uma vez que mesmo no caráter encobridor do impessoal a morte aparece como uma certeza (HEIDEGGER, 2012, p. 705). No entanto, embora a morte seja sim certa, a certeza da interpretação cotidiana é classificada pelo filósofo como inadequada, pois, na medida em que o ser-aí se desvia dela ao focar demasiadamente no mero acontecimento intramundano da experiência empírica, ele deixa a morte existencial – como possibilidade iminente – encoberta.

Frente à interpretação cotidiana, Heidegger diz que “*a morte como final do Dasein é a mais-própria, não-relativa e certa e, como tal, indeterminada, insuperável possibilidade do Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, p. 711). Nessa concepção, o final existencial, como a possibilidade extrema da impossibilidade de ser do ser-aí, proporciona a concepção do ser-um-todo da existência. Além disso, na medida em que o ser-aí é ser-para-a-morte, sempre está nele o mais extremo ainda-não de si mesmo, característico da estrutura do projeto. Dessa forma, o filósofo conclui que o ser-adiantado-em-relação-a-si não é apenas compatível com a possibilidade de ser-um-todo do ser-aí, mas dá testemunho deste, na medida em que é o momento estrutural que possibilita o ser-para-a-morte próprio do ser-aí, em virtude do qual se obtém, primeiramente, sua possível totalização (HEIDEGGER, 2012, p. 713). Ou seja, o caráter de ameaça iminente torna concreta a unidade da existência, como projeção lançada sempre adiantada em relação a si mesma (MULHALL, 2005, p. 303).

Nesse sentido, ser-para-a-morte é ser para uma possibilidade assinalada do ser-aí ele mesmo, isto é, estar voltado no adiantar-se para essa possibilidade (HEIDEGGER, 2012, p. 717). Existencialmente, essa relação não deve ser temática ou teórica. Não há um desviar do olhar como ocorre com um ente disponível, apenas o reconhecimento de uma possibilidade sempre iminente, certa, e insuperável. Ou seja, ela não deve ser tratada como algo disponível para realização efetiva, tanto que “a máxima possibilidade do ser para a morte, como possibilidade, está o mais longe possível do efetivamente real” (HEIDEGGER, 2012, p. 719). Isso se justifica porque a morte é a possibilidade da impossibilidade do existir real do ser-aí. Se a morte é uma possibilidade que não se realiza, ela é pura possibilidade, fundamentalmente diferente do acesso às possibilidades no âmbito de ser-com-outros ou da ocupação pragmática.

Em todo caso, esse seu caráter de não relacionalidade faz com que a morte seja a

possibilidade mais própria do ser-aí. Na medida em que ela se situa na estrutura do projeto, como constitutivo da compreensão, se torna possível que o ser-aí compreenda sua existência propriamente. Portanto, ao adiantar-se para a possibilidade extrema no projetar-se de sua existência, o ser-aí lançado se compreende propriamente. Assim, desviar do ser-para-a-morte é desviar da sua possibilidade de ser o outro do impessoal.

Compreendendo-se propriamente, como ser finito, o ser-aí tem a concepção do ser-um-todo de sua existência. Destarte, a disposição afetiva que abre essa compreensão é a angústia, pois, nela as relações de ocupação e preocupação-com perdem seu sentido, de tal forma que se torna possível que o ser-aí se lance compreensivamente para suas possibilidades mais-próprias, elegendo ou renegando-as. Em suma, no projetar-se antecipador do ser-para-a-morte o ser-aí pode, diferentemente da compreensão pública do impessoal, compreender sua identidade como dependente das possibilidades nas quais ele se projeta, isto é, existir propriamente. A forma lapidar de Heidegger é:

O ser para a morte no adiantar-se é um poder-ser *do* ente cujo modo-de-ser é o adiantar-se ele mesmo. No adiantar-se desvendador desse poder-ser, o *Dasein* se abre para si mesmo no que concerne à possibilidade extrema. Mas projetar-se sobre o poder-ser mais próprio significa: poder se entender [compreender] a si mesmo, no ser do ente assim desvendado: existir. O adiantar-se mostra como possibilidade do entender [compreender] do extremo poder-ser *mais-próprio*, isto é, como possibilidade da *existência própria*. (HEIDEGGER, 2012, p 721-723, grifo nosso).

A partir do que foi apresentado, pode-se concluir que frente à possibilidade insuperável de morrer, o ser-aí reconhece seu estado de perdido no âmbito das possibilidades fortuitas que se precipitam na socialidade impessoal e pode, assim, escolher as possibilidades próprias, que se antepõem diante da possibilidade extrema. Dito de outro modo, no adiantar-se o ser-aí compreende que ele deve assumir a partir de si mesmo o poder-ser em que seu ser mais-próprio está em jogo. Dessa forma, mesmo que sempre se encontre lançado em um horizonte fático de possibilidades – estabelecidas socialmente – o existente pode abdicar, assumir, em suma, escolhe e moldar sua identidade. Assim, o ser-para-a-morte próprio isola o ser-aí (como um modo peculiar de abertura do “aí” para a existência) e evidencia a possibilidade de escolha de sua identidade. Nesse isolamento, quando o seu poder-ser-mais-próprio está em jogo, as relações com outros, bem como a significação do trato ocupacional malogram. Não obstante, vale ressaltar que esse malogro não exclui esses modos de ser do ser-aí próprio ou autêntico (HEIDEGGER, 2012, p. 723-725).

No caso da estrutura do ser-com, como apresenta Vigo (2015, p.264), o ser-aí que se compreende finitamente e individualmente não toma as possibilidade de outros para si na

interpretação equivocada do impessoal. Ao contrário, no ser-para-a-morte próprio do ser livre para sua própria finitude, o ser-aí deixa o outro livre para suas próprias possibilidades. Ou seja, enquanto possibilidade insuperável que permite o ser-aí ter posse de seu ser como próprio, a morte põe o ser-aí, enquanto ser-com, em condição de ser compreensivo para com outros. Em seu poder-ser, o ser-com fica incluso no adiantar-se-a-si compreensivo, já que no ser-para-a-morte próprio está contida a possibilidade de ser-um-todo do ser-aí. Portanto, no adiantar-se-a-si do ser-aí está também a possibilidade da modalidade própria de preocupação-com (*Fürsorge*). Para termos uma definição mais exata do modo próprio de preocupação-com, devemos reconstruir os conceitos de consciência, culpa, nulidade e ser-resoluto que são, segundo Heidegger, os fenômenos que atestam o modo próprio de ser-no-mundo.

2.4 Consciência, culpa, nulidade e ser-resoluto: o modo próprio de preocupação-com

Nos §§ 54-60 de *Ser e Tempo*, Heidegger dá continuidade a descrição fenomenológica do modo próprio de ser-no-mundo, no qual o existente elege suas possibilidades existenciais. Essa eleição das possibilidades mais-próprias se dá na medida em que o ser-aí ouve o apelo da consciência. Nesse apelo, o ser-aí se compreende como culpado pela sua existência, ao passo que se reconhece como fundamento de uma nulidade. Nessa perspectiva, o ser-aí pode ser-resoluto uma vez que a situação é aberta em cada caso a ele, podendo assim escolher suas possibilidades mais-próprias e ser responsável por elas. Na medida em que ocorre a modificação existencial da impessoalidade cotidiana para o existir autêntico ou próprio, a relação com outros também se modifica de “substitutiva-dominadora” para “antecipativa-liberadora”.

2.4.1 Consciência enquanto voz que apela

Como vimos, na medida em que a existência está lançada no mundo compartilhado e publicamente nivelado, ela não escolhe suas possibilidades e sua identidade se perde na cotidiana ocupação e preocupação-com. Não obstante, mesmo que estejamos inclinados à interpretação impessoal, a propriedade também é uma possibilidade aberta. Essa reversão se faz possível quando o ser-aí, a partir da perda na impessoalidade, busca escolher a si mesmo. Segundo o filósofo, o que torna possível a escolha de si mesmo é a atestação do poder-ser

próprio que o ser-aí já sempre é. Essa atestação é dada pela estrutura existencial denominada consciência (*Gewissen*)¹⁶. Mais exatamente, Heidegger diz que a partir da *voz da consciência* o ser-aí perdido na impessoalidade pode “achar” a si mesmo, isto é, ser mostrado em si mesmo em sua possível propriedade (HEIDEGGER, 2012, p. 737).

Para Heidegger, na medida em que abre um acesso a si mesmo, a consciência é um fenômeno que conduz ao estado de aberto da existência (HEIDEGGER, 2012, p. 741). Ademais, a caracterização da consciência como voz já indica que o discurso (*Rede*) é a dimensão na qual a possibilidade da propriedade se faz possível para o ser-aí. Dessa forma, a consciência está em conexão com o momento estrutural do discurso, enquanto o existencial que articula o que é aberto compreensiva e afetivamente.

No que se refere a seu aspecto formal, o filósofo afirma que a consciência se mostra como um *apelo* (*Ruf*) que tem o caráter de *intimação* (*Anruf*) do ser-aí, como um *despertar* (*Auruf*) para o mais-próprio poder-ser si mesmo (HEIDEGGER, 2012, p. 741). Além disso, o apelo da consciência corresponde a um possível ouvir, pois, na medida em que a existência articula a compreensão do poder-ser mais-próprio, se correlaciona com um correspondente fenômeno de apropriação de sentido do assim aberto (VIGO, 2015, p. 276). Heidegger denomina isso de “compreender o apelo”, que se manifesta no “querer ter consciência”, como a decisão para escolher a si mesmo, denominada resolução ou ser-resoluto. O que é compreendido nessa abertura da consciência é a culpa existencial, que se faz visível na reconstrução da estrutura do discurso enquanto consciência.

Para Heidegger, o discurso é caracterizado por sempre se referir a algo e a consciência como discurso intima o ser-aí se referindo sempre a ele. Essa referência se mostra na consciência como intimação do ser-aí, não como mera possibilidade específica estabelecida publicamente, mas intimação do ser-no-mundo enquanto um possível ser-próprio. Ou seja, o apelo da consciência intima o ser-aí em sua existência, e não como mera possibilidade estabelecida socialmente. Dessa forma, ao se referir ao ser do si mesmo, que frequentemente está perdido, o apelo da consciência afeta o ser-aí em qualquer possibilidade que para ele se abra, atingindo, assim, os modos de ocupação e relação com outros da cotidianidade. (HEIDEGGER, 2012, p. 749).

Nessa concepção, Heidegger diz que a consciência deve pertencer ao conjunto de

¹⁶ Segundo Alejandro Vigo, o termo “*Gewissen*” utilizado por Heidegger para se referir à consciência, designa, no vocábulo alemão, um sentido exclusivamente prático-moral, isto é, a consciência que nos atinge e nos inquieta com uma ação ou intenção particular e concreta. Diferente de consciência como *Bewußtsein*, que se refere a um conceito mais extenso no sentido teórico-**contratativo** ou no sentido geral como gênero (2015, p. 269, nota de rodapé).

fenômenos existenciais que constituem o ser do “aí”, isto é, à abertura do ser-aí. Desse modo, a análise da consciência aprofunda a investigação já elaborada da abertura do ser-aí, desde a peculiar perspectiva que abre a referência ao poder-ser mais-próprio do ser-aí (HEIDEGGER, 2012, p. 743). Não obstante, frente ao constante apelo da consciência, o ser-aí, de pronto e no mais das vezes, dá ouvidos para o impessoal, ou seja, no ser-com cotidiano ele ouve o outro e perde a si mesmo. Assim, o apelo é um fenômeno de ruptura que deve ocorrer a partir do que ele rompe, isto é, do distanciamento e perda de si mesmo. Nele, o ser-aí pode ouvir o que ficou silenciado no falatório, pois a voz da consciência é livre da ambiguidade, falatório e a curiosidade, características da publicidade. Em resumo, no apelo da consciência a existência alcança a transparência de si, na ruptura com o discurso cotidiano que encobre e negligencia seu ser mais próprio. Portanto, se evidencia uma singularização do ser-aí, semelhante à experiência aberta pela angústia e pela antecipação-de-si do ser-para-a-morte, como fenômenos que desestabilizam os padrões estabelecidos pela socialidade impessoal.

Ademais, em uma diferença fundamental do que se apresenta no falatório do publicamente articulado, no apelo da consciência não há uma transferência de informações, mas prevalece o silêncio. O que realiza o apelo não se deixa levar a nenhuma consideração nem conversação. Essa indeterminação mostra que o apelo não pretende ser pronunciado verbalmente, mas ele só apela e pretende ser ouvido. Nessa perspectiva, Heidegger diz que o ouvir da existência cotidiana e concreta pode omitir a pergunta pelo quem do apelo, mas a análise existencial não deve fazer o mesmo. Assim, ele prossegue na tentativa de explicitar a facticidade do apelo e a existencialidade do ouvir.

O filósofo parte da constatação de que o próprio ser-aí apela a si mesmo, de tal forma que o apelo provém de mim, mas por sobre mim mesmo, inclusive sem minha vontade ou expectativa (HEIDEGGER, 2012, p. 757). Não se trata de uma força externa (ôntica), mas ele deve se fazer visível como enraizamento no próprio ser-aí. Desse modo, a facticidade do apelo não é do caráter ôntico, mas se refere ao ser-aí, na abertura do seu aí factual. Esse estado de lançado é aberto no encontrar-se de uma dada disposição afetiva. Contudo, na medida em que se refugia no conforto da impessoalidade, a disposição afetiva que abre o ser-aí cotidiano tende a ocultar seu caráter de lançado, ocultando o estranhamento próprio de seu existir fático.

Não obstante, a disposição afetiva da angústia abre a inospitalidade (*Unheimlichkeit*) enquanto tal, ao passo que põe o ser-aí frente ao nada do mundo, no ser angustiado pelo seu poder-ser. Portanto, quem chama a indeterminabilidade da mundaneidade é o próprio ser-aí em sua inospitalidade. O fato de que o apelo não se confunda com o falatório que trata do ente

do interior do mundo explica porque esse apelo é primeiramente estranho ao ser-aí cotidiano. Por ser fundamentalmente oposto ao habitual modo de estar absorvido no mundo, ele não pronuncia algo para o ouvido do ser-aí ocupado, mas se limita a levá-lo ao seu poder-ser mais-próprio, no retorno ao *ser-calado do poder-ser existente* (HEIDEGGER, 2012, p. 761).

Em suma, o apelo não diz nada ao ouvido disperso na interpretação pública, dado que é um discurso que prescinde da verbalização do falatório cotidiano. Em todo caso, ele apela para que o ser-aí retorne para o ser-calado do poder-ser existente, considerando que a estranheza é o modo fundamental de ser-no-mundo, mas cotidianamente encoberta. A partir do fundamento desse ser, o ser-aí ele mesmo apela como consciência. Esse apelo, como discurso assinalado do ser-aí, vinculado à angústia, possibilita pela primeira vez o projetar-se a si mesmo por referência ao seu próprio poder-ser, quebrando o encobrimento de si mesmo. Nessa concepção, a consciência se mostra como o apelo da preocupação. Tal como afirma o filósofo:

A consciência se manifesta como apelo da preocupação [do cuidado]: o apelante é o Dasein que na dejectão [no ser-lançado] se angustia (já-ser-em...) por seu poder-ser. O intimado é precisamente esse Dasein despertado para seu poder-ser mais-próprio (adiantado-em-relação-a-si...). E despertado é o Dasein pela intimação a partir do decair em a-gente [na impessoalidade] (já-ser-junto ao mundo ocupado). O apelo da consciência, isto é, esta mesma tem sua possibilidade ontológica em que o Dasein, no fundo do seu ser, é preocupação [cuidado] (HEIDEGGER, 2012, p. 761-163, grifo nosso).

Até o momento, com o objetivo de apresentar a possibilidade e a estrutura do apelo, a partir de seus fundamentos existenciais, constatou-se que o apelo da consciência, possibilitado pelo cuidado, não enuncia nada à existência impessoal, apenas intima o ser-aí em si-mesmo, ao seu poder-ser mais próprio, convocando-o para suas possibilidades mais-próprias. Contudo, embora o apelo não informe nada ao se articular pelo silêncio, o filósofo diz que ele comunica algo para o ser-aí, ao mostrar que ele é estruturalmente culpado em sua nulidade de fundamento. Seu objetivo, assim, é apresentar essas estruturas enquanto conceitos positivos, na pergunta pelo sentido existencial do que é dito no apelo.

2.4.2 Ser culpado e nulidade de fundamento

Segundo Heidegger, o apelo mostra o ser-aí como culpado e essa culpa demonstra o caráter de nulidade ou negatividade da existência. Nesse sentido, na análise da estrutura da culpa, Heidegger procura evidenciar o que é existencialmente dito no apelo da consciência. Culpa é uma estrutura de ser do ser-aí que deve ser evidenciada na interpretação de seu ser, na

medida em que ele acusa-se como culpado. Contudo, assim como morte e consciência, culpa é um fenômeno que também se faz visível na cotidianidade.

No modo de ser-com outros da cotidianidade, posso vir a ter uma dívida com outro existente ou, em um comportamento intencional para com outro, posso me apropriar e não respeitar a propriedade alheia. Essas são atitudes passíveis de punição, nas quais o existente pode se sentir culpado. Nessa concepção cotidiana, culpa aparece conecta com a expressão “eu sou” culpado de algo ou “eu sou” culpado ante alguém (HEIDEGGER, 2012, p. 771), que é compatível com os comportamentos cotidianos de ocupação e preocupação-com. Porém, essa compreensão vulgar do ser culpado não responde a pergunta pelo sentido existencial do que é dito no apelo e não é suficiente para delimitar esse modo de “determinidade-de-ser”, uma vez que se limita a termos da ontologia da subsistência, ao se perder em meio a cálculos para quitar as pretensões (HEIDEGGER, 2012, p. 775). Tendo isso em vista, Heidegger parte para uma descrição da culpa como determinação ontológica, que, segundo ele, é a única a possibilitar a culpa em sentido cotidiano.

Em sentido formal e existencial, o ser culpado é caracterizado como ser-fundamento de uma nulidade, que remete a um ser que fica determinado por um não (HEIDEGGER, p. 777). Sobretudo, esse caráter nulo ou negativo não se refere a um defeito ou um não cumprimento de uma exigência, mas uma determinação de ser. Enquanto uma estrutura de ser, a culpa demonstra a falta de fundamento da existência. Assim, os caracteres dessa nulidade devem poder ser visualizados na estrutura fundamental do cuidado. Nessa perspectiva, o que o filósofo faz é justamente associar os existenciais do cuidado com o caráter negativo da culpa.

Pelo caráter da facticidade, o ser-no-mundo é caracterizado por ser-lançado em determinadas possibilidades. De tal forma, *não* é por si mesmo que o existente chega até seu aí. O fato de que *não* sou eu quem estabelece as possibilidades a partir das quais minha existência chega a ser o que ela é, demonstra o caráter negativo (nulo de fundamento) da existência. Destarte, *não* é o ser-aí quem põe o fundamento e, manifesto pela disposição afetiva, ele repousa como um fardo sobre o existente (HEIDEGGER, p. 779). Portanto, a existência é marcada pela nulidade, na medida em que não é fundamento de seu ser, no sentido de que ele não surge de seu projeto. Porém, isso não impede que o ser-aí seja ele mesmo o ser do fundamento, pois somente ele é um ente cujo ser deve fazer cargo do “ser fundamento” (VIGO, 2015, p. 287). Em suma, na medida em que existe, o ser-aí “é” seu fundamento lançado em si mesmo, mas, por outro lado, ele não possui domínio sobre seu fundo abismal, restando apenas assumi-lo enquanto tal.

Nesse sentido, o ser-aí só pode ser *como e a partir* de seu fundamento lançado e isso

se dá quando ele se projeta nas possibilidades nas quais foi lançado. Segundo Heidegger, ser o próprio fundamento lançado, não se assenhorando do “ser fundamento”, mas assumindo-o no existir, é o poder-ser em jogo no cuidado (HEIDEGGER, p. 779). Na medida em que é seu fundamento, o ser-aí se compreende a partir de possibilidades. Conforme a definição apresentada à estrutura do cuidado como totalidade articulada, a compreensão deve fazer-se presente como aquela que articula esse fundamento. Ou seja, o lançar-se em possibilidades específicas depende do projetar-se compreensivo em tais possibilidades. Sobretudo, o importante aqui é que a nulidade faz parte da estrutura do projeto, uma vez que o ser-aí se lança em algumas possibilidades, mas, necessariamente, *não* em outras. Dessa forma, assim como na facticidade, se faz evidente um aspecto nulo ou negativo na existencialidade. Nas palavras do filósofo:

Tanto na estrutura da dejectão [do ser-lançado] como na estrutura do projecto reside essencialmente uma nulidade. E esta é o fundamento para a possibilidade da nulidade do *Dasein* impróprio no decair em que o *Dasein* cada vez está factualmente. *A preocupação ela mesma* [o cuidado ele mesmo], *em sua essência, é permeada de nulidade de ponta a ponta*. A preocupação [O cuidado] – o ser do *Dasein* – significa, por conseguinte, como projeto dejectado [lançado]: o nulo ser-fundamento de uma nulidade. E isto significa: *o Dasein é, como tal, culpado*, supondo-se de outro modo correta a determinação existenciária [existencial] formal da culpa como ser-fundamento de uma nulidade (HEIDEGGER, 2012, p. 281-283, grifo nosso).

A consciência, como apelo do cuidado, leva o ser-aí – como fundamento do projetar-se marcado pela nulidade – a compreender que ele deve recuperar a si mesmo, a partir do estado de perdido na impessoalidade, e que, por isso mesmo, é culpado. O apelo, ao passo que leva o ser-aí a compreender sua estranheza, deve encontrar seu correlato em um determinado modo de compreensão do apelo, isto é, um modo de “ouvir”. Esse ouvir significa compreender a si mesmo, ou seja, o existente acolhe o apelo e desperta para o projetar-se no ser culpado mais-próprio, tornando possível eleger-se a si mesmo.

Em todo caso, compreender o apelo não elege a consciência, mas faz com que o ser-aí tome forma de um “querer-ter-consciência”, como pressuposição para poder tornar-se factualmente culpado (HEIDEGGER, 2012, p. 789). Isso se justifica porque, segundo Heidegger, toda ação é factualmente sem consciência, pois sobre o fundamento nulo de seu projetar-se nulo, já se tornou culpada diante deles no ser-com com outros. Ademais, o querer-ter-consciência deve assumir essa ausência de consciência. Em suma, a compreensão do apelo põe em liberdade o mais-próprio si mesmo do ser-aí, para que ele possa atuar a partir do seu próprio poder-ser que foi eleito. O termo capital utilizado para esse fenômeno é “resolução”.

2.4.3 Ser-aí como ser-resoluto

No apelo da consciência o ser-aí é intimado a assumir suas possibilidades propriamente, ao passo que se reconhece como culpado, frente à nulidade de fundamento característica de seu ser. Dessa forma, o existente passa a escolher as possibilidades nas quais ele se projeta, na medida em que a interpretação pública do impessoal é rompida. Heidegger nomeia essa abertura na qual o ser-aí assume a si mesmo e se apresenta de forma determinada como resolução. O ser-resoluto, portanto, abandona a interpretação socialmente estabelecida ao reconhecer suas condições fundamentais de ser essencialmente finito e negativo, que é aberta pela experiência da angústia, na antecipação do ser-para-a-morte e articulado pelo discurso como consciência. Nesse âmbito, o filósofo procura determinar a estrutura existencial do poder-ser mais-próprio atestada no apelo, retomando os momentos constitutivos do estado de aberto, caracterizados como compreensão, disposição afetiva e discurso.

O filósofo parte da afirmação de que o querer ter consciência, como *compreensão* do apelo, constitui um deixar atuar em si o mais-próprio si mesmo, a partir de si mesmo do ser culpado. Constata que deve haver, assim, um modo de autocompreensão que constitui uma forma muito peculiar de abertura do ser-aí, no qual ele se projeta em possibilidades fáticas do ser-no-mundo em cada caso próprias. Essa *compreensão* do apelo abre o ser-aí na estranheza de sua singularidade individual, que por sua vez é aberta pela *disposição afetiva* da angústia. Por fim, fica evidente que enquanto dá a compreender algo, o apelo é um modo peculiar de *discurso*, que nunca chaga a proferir palavras, mas ocorre no ser-calado, que coloca o ser-aí frente ao ser culpado, na medida em que interrompe o falatório da interpretação pública. Ser-resoluto é a unidade desses três momentos constitutivos, isto é, o calado projetar-se na disposição afetiva da angústia para o ser culpado mais-próprio (HEIDEGGER, 2012, p. 811).

A abertura que o ser-resoluto possibilita é denominada *situação*. Ao passo que o ser-aí abre determinada situação ele escolhe e assume suas próprias possibilidades. De tal modo, a resolução constitui a genuína abertura projetiva das correspondentes possibilidades fáticas e não é mera adoção de possibilidades indicadas do exterior da resolução. Portanto, enquanto resoluto, o ser-aí próprio se lança em possibilidades determinadas e abertas pela situação, se comprometendo com elas, na medida em que fundamenta tais possibilidades. Em suma, na concretização individual da situação, fica implícito um interrompimento com o modo de ser do impessoal, que por sua vez só reconhece a situação em geral, aberta a partir de padrões

publicamente nivelados, articulados pelo falatório, ambiguidade e curiosidade.

Vale ressaltar que essa individuação radical do ser-aí não deve ser entendida como uma fuga para um eu solipsista, como pura consciência fechada para o mundo. Para Heidegger, o que remove as possibilidades não genuínas e impróprias é o mesmo que abre as genuínas possibilidades autênticas ou próprias. Ou seja, o apelo da consciência não coloca o ser-aí frente a um ideal existencial, mas chama antecipativamente sua situação, que é sempre particularmente sua.

Nesse sentido, ao passo que a partir da experiência da angústia e da morte existencial se evidencia o caráter de finitude da existência, também se atesta a fragilidade e a delicadeza de sua identidade. Esse caráter é concretizado no fato de que as possibilidades mais-próprias podem não ter mais importância e serem abandonadas pelo existente. Ademais, reconhecendo sua fragilidade e seu caráter finito, o ser-aí antecipa suas possibilidades na resolução e escolhe as possibilidades em que irá se projetar. Assim, ao projetar-se autenticamente a partir do apelo da consciência, ele se reconhece como fundamento das possibilidades eleitas, de tal forma que se compreende como culpado pelas possibilidades que constitui sua identidade.

Nessa descrição, fica evidente que o ser-resoluto abre o “aí” total, isto é, o ser-no-mundo em sua totalidade, envolvendo tanto a compreensão do ente intramundano, no plexo remissivo, como do co-existir preocupado-com outros. Desse modo, esse ser aberto próprio modifica o ser-descoberto do “mundo” em que se funda o ser-aberto da co-existência. Dito de outro modo, na medida em que há um primado autorreferencial, o mundo utilizável não se torna outro nem os outros que me cercam são trocados por outros, mas os modos de ser ocupado e o ser-com, preocupado-com, são determinados a partir do poder-ser-si-mesmo mais-próprio. Ou seja, o ser-resoluto leva o si mesmo a se ocupar junto ao utilizável e o empurra para a preocupação-com (HEIDEGGER, 2012, p. 813-815). Nessa perspectiva, podemos evidenciar o modo próprio ou autêntico de preocupação-com.

2.4.4 O modo próprio de preocupação-com

Como vimos, o ser-aí resoluto elege suas possibilidades propriamente ao se compreender no projetar-se de sua existência, no instante da antecipação angustiada da morte. Assim, ele se reconhece como outro da cotidianidade impessoal e renuncia a interpretação pública. Para Heidegger, essa renúncia funciona como uma instância que libera as possibilidades dos outros com os quais o ser-aí se relaciona no mundo, na medida em que a morte como insuperável e irremissível faz com que a existência compreenda o poder-ser dos

outros, em sua condição de ser-com (HEIDEGGER, 2012, p. 727). Nessa perspectiva, segundo Duarte (2010, p. 3), o ser-para-a-morte resoluto e antecipador possibilita uma abertura genuína e acolhedora em relação ao outro, reconhecendo, assim, a alteridade entre si e o outro. Portanto, os demais não se tornam estranhos ao ser-aí resoluto, ao contrário, a resolução concede a ele a possibilidade de deixar os outros em seu mais-próprio poder-ser.

Dessa forma, a resolução abre o mais-próprio poder-ser dos outros, no modo “antecipativo-libertador” da preocupação-com. Conforme apresentado no § 26, Heidegger classifica o modo impróprio de ser por referência a outros da ditadura do impessoal como “substitutivo-dominador”. Nesse modo de ser-com outros da cotidianidade, o ser-aí intervém pelo outro, se apropriando do que está sob seu cuidado. Por outro lado, o também já assinalado modo próprio de preocupação-com é o antecipativo-libertador, quando o existente deixar que os outros sejam-com em seu poder-ser mais-próprio. Portanto, temos aqui a modalidade própria de ser por referência a outros, a qual tem a forma de um salto antecipativo frente ao outro, que visa restituir como o que está a seu cuidado, que não é outra coisa que seu próprio ser como existência (VIGO, 2015, p 295). Dito em outras palavras, no ser-resoluto do ser si-mesmo próprio surge, pela primeira vez, o ser-com outros próprio, na medida em que na resolução o ser-aí pode torna-se “consciência dos outros” (HEIDEGGER, 2012, p. 815).

A partir da descrição que Heidegger faz do modo próprio de relação com outros, como ser consciência do outro, parece ser evidente que a análise desenvolvida em *Ser e Tempo* não está submergida em um solipsismo existencial, que desconhece a alteridade do outro. Em justificativa dessa interpretação, Duarte afirma (2002, p. 183) que a alteridade não é pensada como um acréscimo do exterior da ipseidade, mas como aquela que pertencente ao conteúdo de sentido e faz parte da constituição ontológica da ipseidade. Assim, a consciência é pensada como a voz que apela para a possibilidade de um ser-com outros propriamente, na preocupação-com antecipativa e libertadora. Nessa compreensão, o que possibilita a co-existência e libera os outros a seu cuidado próprio é o escutar a voz estranha e silenciosa da consciência, como a voz do amigo que habita em cada um de nós.

Conforme a caracterização do fenômeno da consciência, ouvir é sempre ouvir algo em significado, isto é, ouvir algo articulado pelo discurso. Tal como Heidegger explicita no § 34 esse ouvir é também estar aberto em direção a outro.

Ouvir alguém... é o existenciário [existencial] ser-aberto do *Dasein* como ser-com para os outros. Ouvir constitui inclusive o estar-aberto primário e autêntico do *Dasein* para o seu poder-ser mais-próprio, como um ouvir a voz do amigo que cada *Dasein* traz junto de si (HEIDEGGER, 2012, p. 461, grifo nosso).

A partir dessa passagem, é possível visualizar uma referência à voz do amigo no contexto do testemunho da consciência. Bem como observa Reis (1998), no horizonte da analítica existencial, na apresentação dos elementos da hermenêutica da consciência, enquanto o fenômeno que possibilita que o ser-aí recupere seu modo próprio de ser, pode-se dizer que é no ouvir a voz do amigo onde se abre o poder-ser mais-próprio do ser-aí. Isso não significa que a voz provenha do outro que está comigo no mundo. No entanto, ao atribuir ao ouvir uma função central, Heidegger considera que a condição de estar aberto para outros é o ouvir, de tal forma que a abertura do ser-aí para si mesmo, em direção ao seu poder-ser mais-próprio é posta no ouvir. Desse modo, a voz que chama o ser-aí para seu poder-ser mais-próprio é a da consciência, porém, o ouvir essa voz, estando na condição de aberto para essa possibilidade, é o ouvir a voz do amigo. Assim, amigo é aquele que me permite ouvir a voz da consciência, quando sou capaz de ouvir sua voz. Portanto, ouviremos a voz da consciência quando ouvirmos a voz do amigo.

O fato de que o ser-aí resoluto pode se tornar “consciência dos outros”, ao liberá-los para o seu poder-ser mais-próprio na estrutura do ser-com, está em consonância com a afirmação do filósofo no § 27, de que o ser si-mesmo próprio não é uma superação ou estado excepcional do ser cotidiano e impróprio, mas uma modificação existencial a partir do modo de ser essencial da impessoalidade (HEIDEGGER, 2012, p. 373). Em suma, na análise desenvolvida não há uma oposição insuperável e intransponível entre o ser si-mesmo impróprio e o existir propriamente. Isso se estende para a estrutura do ser-com e os comportamentos para com outros.

Conforme apresentado no primeiro capítulo, em *Ser e Tempo* a questão do reconhecimento e encontro com o outro no mundo não é pensado como uma atividade especulativa do sujeito isolado. Aparentemente, no modo próprio ou autêntico de ser, podemos dizer que Heidegger compreende uma alteridade enraizada na própria ipseidade (*Selbstheit*) da existência, pois o apelo estranho é a condição ontológica do reconhecimento de si e do outro enquanto singularidade irreduzível, isto é, como alteridade. Ademais, o filósofo compreende os comportamentos de preocupação-com como dois pólos (próprios e impróprios) de uma gama múltipla de possibilidades. A partir dessa caracterização, poderemos aprofundar a compreensão do modo como se dá o ser-com na resolução, analisando a estrutura da responsabilidade, que evidencia o ser-aí como responsivo a outros.

2.5. A estrutura da responsabilidade: *a perspectiva da segunda pessoa*

A partir da exposição dos caracteres da modificação existencial da impessoalidade para a resolução, pretendemos agora oferecer algumas indicações acerca do modo como se articula o caráter social da existência resolvida. Para isso, apresentaremos a estrutura da responsabilidade ou responsabilidade (*accountability*) da existência resolvida, tal como compreende Crowell (2012). A partir dessa exposição, se evidencia que a analítica existencial de *Ser e Tempo* não se limita ao ponto de vista da primeira pessoa, mas também reconhece *a perspectiva da segunda pessoa*, como ponto de vista imprescindível para qualquer tratamento filosófico da relação com outros, que designa uma perspectiva que pode ser assumida na relação entre pessoas (REIS, 2004, p. 149). Na base desta perspectiva, o ser-aí existindo conjuntamente se mostra em uma relação de mútua responsabilidade.

É sabido que a analítica existencial de *Ser e Tempo* busca analisar o ente (ser-aí) para o qual o ser é sempre uma questão, ou seja, o ente que é fundamentalmente caracterizado por compreender ser. Destarte, a crise da cotidianidade, analisada sob os tópicos da angústia, morte e consciência, mostra o sentido próprio do que significa o ser-aí ser sempre uma questão para si. Segundo Crowell (2012, p. 36), na compreensão o ser-aí se orienta a partir da normatividade como medida. No que se refere ao modo próprio ou autêntico de ser, o ser-aí assume uma responsabilidade ao decidir “ser um fundamento” na escolha de suas possibilidades, de tal maneira que se vincula com uma prática de oferecer e solicitar razões. Para elucidar esses enunciados, devemos reconstruir a argumentação de Crowell, na qual ele apresenta a irreduzibilidade ontológica do ponto de vista da primeira pessoa e a condição limite do cuidado.

A auto-compreensão do ser-aí, denominada por Heidegger como projeto ou em-virtude-de – considerada o pivô que abre o desvendamento do mundo enquanto espaço significativo em que os entes aparecem enquanto entes que são – é compreendida por Crowell como “identidade prática”. Segundo o comentador (2012, p. 39), na medida em que o ser-aí tenta assumir uma identidade prática há um envolvimento com medidas de sucesso ou fracasso. Por exemplo, quando me lanço na possibilidade de ser um professor, tanto impropriamente como propriamente, me envolvo com normas que indicam o modo apropriado de ser um professor. Para o comentador, é justamente esse tentar o que Heidegger entende por *compreensão*: a competência de ser como existente.

Nessa perspectiva, para que o ser-aí tente ser uma identidade prática não é suficiente somente ter a intenção, mas é necessário estar com outros em um mundo público, onde o

tentar seja familiar, pois a medida para o “tentar” vem de outros. Mesmo que “o fazer como se faz” não seja uma receita, como quer o impessoal, o ser-aí não pode tentar ser uma identidade prática sem estar ligado a uma medida que indica o que é ser essa identidade prática específica. Pois, o sentido de tal possibilidade não cabe apenas a mim, mas se dá junto a outros com os quais eu sou. Tentar ter uma identidade prática é agir de acordo com uma norma; o normal é normativo (CROWELL, 2004, p. 39).

Conforme explicitado no capítulo anterior, no modo de ser cotidiano o ser-aí está absorvido em padrões publicamente estabelecidos, de tal forma que não é responsável pelas normas assumidas em seu projeto. Na resolução, ao contrário, a existência não age somente conforme uma medida, mas pega a sua medida enquanto tal. Portanto, a existência resoluta tenta ser uma identidade prática de acordo com as normas e não é simplesmente iluminado por elas. Dessa maneira, o ser-aí passa a responder por si mesmo, justamente porque foi levado a fazer no apelo da consciência. Para Crowell, essa modificação existencial implica uma irreduzibilidade ontológica do ponto de vista da primeira pessoa (2004, p. 40).

Além disso, segundo Crowell (2014, p. 41), mesmo que no apelo da consciência o ser-aí se desvincule com o falatório curioso da socialidade cotidiana, a consciência ainda articula uma inteligibilidade referente a uma identidade prática que, por sua vez, deve derivar da compreensão cotidiana. Assim, mesmo que na angústia a significatividade do mundo seja irrelevante, o correspondente “estranhamento” não quer dizer que eu não possa identificar as coisas do mundo, mas significa que essas coisas perdem a ligação comigo, de tal modo que a força normativa que era exercida se dissolve. Desta forma, na angústia se revela ao ser-aí seu poder-ser enquanto tal, imobilizando o modo que normalmente se é uma identidade prática. Não obstante, o ser-aí na angústia está no modo de ser-para-a-morte, de tal modo que é revelado em seu poder-ser mais próprio como incapaz de ser “aí”. Contudo, o colapso angustiante de todas as identidades práticas que rouba a significância do mundo não rouba toda a significância, já que na possibilidade da impossibilidade ainda resta um tipo de inteligibilidade, articulada pela consciência. Nesse sentido, a habilidade mais própria da existência é de *ser* apesar de não ser nada: o ser-aí deve ser a partir de si mesmo, individuado em sua individuação (CROWELL, 2012, p. 42).

Dado que o apelo da consciência se mostra inequívoco e sem mediação, ele remete o ser-aí a suas possibilidades próprias sem mediação de uma identidade prática que provenha de uma inteligibilidade pública. Esse apelo não afirma, mas evoca o ser-aí para seu poder-ser mais próprio, culpado por sua existência. Culpa é “ser fundamento de uma nulidade”, onde “ser fundamento” é o que determina o “ser responsável por”. Na culpa o ser-aí assume “ser

um fundamento” que em seu peso repousa sobre si mesmo. Nesse sentido, ser responsável é a habilidade de assumir “ser um fundamento”, na inteligibilidade articulada pela consciência. Assumir “ser um fundamento” é levar o meu fundamento fático a luz da possibilidade, ou seja, a luz da medida: devo agir de acordo com aquilo que se mostra como meu fundamento (CROWELL, 2004, p. 44).

Para Crowell (2004, p. 44), ser responsável significa que o ser-aí é chamado a ver os dados de sua situação, tal como são visíveis a luz do melhor e pior, como únicos modos possíveis de vê-los. O comentador exemplifica isso dizendo que quando opto por ir ver o teatro do meu filho ao invés de ir jogar bola com meus amigos (enquanto possibilidades que pertencem a facticidade) torno essa possibilidade minha razão. Portanto, ao preferir uma possibilidade devo considerá-la como normativamente melhor do que as possibilidades rejeitadas. Nessa escolha, se evidencia duas habilidades: a de ser uma identidade prática (ser um pai) e de ser um si mesmo, ao assumir meu fundamento.

Assim, na angústia o ser-aí descobre seu radical poder ser, ao passo que a consciência torna possível ao ser-aí sua existência fática. Nessa compreensão, a existência resoluta torna-se seus motivos, por meio do seu endosso a eles, à luz do que é melhor. Destarte, pode-se dizer que o ser-aí se orienta pela ideia do que é melhor, uma vez que o ponto de vista da primeira pessoa é ontologicamente irreduzível, no que se refere à compreensão do ser. Com isso, Crowell acredita (2004, p. 44) que se revela uma orientação rumo à medida que pertence ao assumir “ser um fundamento”, pois, quando se compromete com o que assume ser melhor, o ser-aí relega a escolha fora da regra a uma categoria de pior. Nesse sentido, ao escolher uma identidade prática o ser-aí estabelece certa hierarquia de normatividade e permite o mundo agir de acordo com isso.

Nessa perspectiva, a responsabilidade ou respondibilidade do ser-aí é evidenciada no fato de que a existência resoluta considera a outros e é considerada por outros em um jogo de oferecer e solicitar razões. Para Crowell (2012), p. 46-47), na propriedade o ser-aí é chamado a erguer-se frente ao seu fundamento fático, bem como a uma possível razão justificável. Desse modo, razão é relacionada com uma noção de preferência, que envolve o modo correto de ser uma identidade prática. Toda identidade prática é orientada por uma ideia de sucesso ou fracasso: o que é ser um bom professor, por exemplo. Assim, assumir “ser um fundamento” é assumir fundamentos fáticos a luz do bem, dessa medida enquanto tal (do que é melhor). De tal modo, que o ser-aí é ser uma questão no sentido normativo indistinto.

Nessa perspectiva, Crowell argumenta (2012, p. 48-49) que o “assumir ser um fundamento” é a origem ontológica da razão, de modo tal, que a apresentação de razões é

constituída dentro da estrutura da responsabilidade. Ao assumir “ser fundamento”, o ser-aí resoluto se rearticula no mundo a partir de uma identidade prática particular, de forma transparente, sem pegar as normas publicamente aceitas dessa identidade prática, como uma normatividade que independe do seu comportamento para com elas. Ao contrário, na resolução o ser-aí responde por elas. Não obstante, o comentador ressalta que isso não significa que o ser-aí esteja preso aos outros, como obrigado a prestar satisfação sobre si mesmo. O que está sendo dito é que ao ouvir o chamado da consciência o ser-aí rompe com a autoridade normativa do impessoal e coloca seu próprio endosso ou rejeição como compromisso, se tornando considerável a si mesmo. No entanto, isso não significa que ao se tornar considerável não esteja sendo chamado a ser responsável a outros e que não possa levar os outros em consideração.

Para Crowell (2014, p. 49-50), é impossível ser considerado por si mesmo sem ser considerado por outros, pois o ser-aí é essencialmente ser-com e a relação com outros está em jogo na crise e muito mais na rearticulação decidida no mundo. Além disso, ser considerável é erguer-se frente a dados e razões, que por sua vez são sempre publicamente estabelecidos. Em todo caso, ser considerado por outros não exige que o ser-aí justifique e explique suas ações, mas indica que a existência deve estar preparada para oferecer razões para a medida em jogo no comportamento de alguém. Por exemplo, quando resolvo ir à festa com amigos ao invés de ir ao teatro do meu filho, e não faço isso por impulso, mas resolutamente, torno a inclinação de ir beber (ou a identidade ser um amigo) em minha razão, uma vez que resolvi (achei melhor) ir à festa com amigos. Como ser-com, qualquer medida a qual a existência se prenda serve como exemplo, ou seja, se torna um gesto público que envolve um endossamento normativo, junto à estrutura da responsabilidade. Assim, o comportamento ganha um status de regra, uma medida que inclui uma referência ao caráter público, que pode ser contestada discursivamente em termos do que é melhor. Nesse sentido, o que é definido como melhor pode ser acessado normativamente, assegurando outras definições referentes à mesma identidade prática. Como ser-com, o bem que endosso como minha razão se torna parte de uma troca discursiva, na qual devo uma parte de mim a outros (CROWELL, 2004, p. 51).

Dessa forma, pode-se afirmar que a inteligibilidade das coisas não depende somente da projeção individual, pois mesmo que o ponto de vista da primeira pessoa seja ontologicamente irreduzível, a inteligibilidade não depende apenas dele. Com isso, é possível visualizar a *perspectiva da segunda pessoa*, que é assumida na relação entre pessoas em uma ruptura na barreira do si mesmo. Não há espaço aqui para uma análise detalhada desta noção, apenas devemos reconhecer que há no existir resoluto uma genuína relação interpessoal. *O*

ponto de vista da segunda pessoa se refere ao fato de que o ser-aí na resolução articulada no mundo está em um jogo de solicitar e oferecer razões, como reivindicação ou alegação da medida à conduta. Desse modo, *o ponto de vista da segunda pessoa* é definido por uma reciprocidade, pois a outra pessoa também faz reivindicações sobre a conduta e os desejos daquele com quem se relaciona (REIS, 2004, p. 149).

Nesse sentido, a responsabilização se mostra como elemento central nessa perspectiva, ao passo que o ser-aí que recebe essas reivindicações deve ser capaz de responder a elas, prestando contas de suas condutas e desejos. Portanto, na base *da perspectiva da segunda pessoa* há uma recíproca responsabilização, na medida em que o outro é capaz de responder, e o si próprio é hábil em prestar contas (REIS, 2004, p. 149). Em suma, devemos estar cientes de que embora a perspectiva da primeira pessoa seja ontologicamente irreduzível na analítica existencial, Heidegger não exclui *a perspectiva da segunda pessoa*.

Destarte, o ser-aí próprio, preocupado-com (*Fürsorge*) de forma antecipativa-libertadora e rearticulado resolutamente no mundo, está em uma relação com outros na forma de uma mútua responsabilização. Desse modo, podemos afirmar que a existência própria não está isolada da socialidade, mas apenas muda sua atitude frente a ela, ao reconhecer o caráter autoritário da regra padronizada pelo impessoal e decide ser um fundamento, assumindo suas possibilidades mais-próprias de acordo com a medida normativa do melhor. Uma vez apresentado este aspecto da socialidade da existência própria ou autêntica, podemos passar para o terceiro e último momento da nossa exposição, no qual buscamos elucidar o caráter de relação com outros no *gestar-se (Geschehen)* da existência temporalmente determina

3. HISTORICIDADE PRÓPRIA: O GESTAR-SE DO SER-COM

Nesse terceiro e último capítulo, pretendemos explicitar a compreensão heideggeriana da historicidade própria do ser-aí, enquanto acontecer, ou melhor, gestar-se (*Geschehen*) da existência resoluta. Nesse horizonte, apresentaremos a noção de nascimento enquanto fim existencial, para visualizar o modo como ser-aí resolutivo recebe e assume suas possibilidades enquanto ser-com. A partir disso, poderemos reconstruir algumas interpretações da afirmativa heideggeriana segundo a qual o gestar-se do ser-aí é um cogestar-se. Para isso, devemos antes apresentar a temporalidade compreendida como o sentido ontológico do cuidado.

3.1 Temporalidade como sentido ontológico do cuidado

Nesse tópico, pretendemos descrever como a temporalidade se mostra como sentido ontológico do cuidado. Não cabe aqui uma exposição exaustiva da noção de temporalidade em sua centralidade para o desenvolvimento de *Ser e Tempo*, mas apenas uma definição dos conceitos fundamentais que estão na base da definição heideggeriana da historicidade da existência. Para isso, seguiremos a espinha dorsal da exposição de *Ser e Tempo*, mais especificamente do § 65. Não obstante, teremos como apoio a leitura dos §§ 19 e 20 de *Os problemas fundamentais da fenomenologia*.

Conforme apresentado anteriormente, a resolução possui em si o próprio poder-ser-tudo do ser-aí. Junto a isso, antes da análise da temporalidade, Heidegger diz que a resolução somente pode tornar-se o que é no “ser compreendedor” do seu final, ou seja, no ser adiantado para a possibilidade extrema da morte. Somente no adiantar-se a si mesmo é que as possibilidades se abrem e a resolução pode tornar-se um originário ser para o poder-ser mais próprio do ser-aí (HEIDEGGER, 2012, p. 835). Em resumo, esse poder do poder-ser só é compreendido pela resolução se esse for qualificado como ser-para-a-morte. Esse fenômeno que possibilita a compreensão do poder-ser culpado, próprio e total, isto é, o ser-aí originariamente em sua propriedade, é denominado resolução precursora. A resolução precursora põe o ser-aí a cada vez frente ao seu aí factual, abrindo a situação e deixando a existência livre para as possibilidades factuais. Portanto o ser-aí só pode ser propriamente como resolutivo e precursor (HEIDEGGER, 2012, p. 839).

Nessa perspectiva, Heidegger diz que o ser-do-si-mesmo só pode ser compreendido no

poder-ser-si-mesmo próprio, isto é, na propriedade do ser-aí como cuidado, uma vez que a constância de si mesmo situa-se no cuidado. Pelo que foi dito, essa estabilidade de si-mesmo se refere à resolução precursora. A resolução não se funda em um si-mesmo, mas é na existencialidade, enquanto momento do cuidado, onde se dá a constituição ontológica da estabilidade-do-si-mesmo do ser-aí. Conforme a estrutura tri-partidária e co-originária do cuidado, devemos dizer que essa estabilidade pertence ao factual ser-cadente na estabilidade de si-mesmo (HEIDEGGER, 2012, p. 879-881). Portanto, o ser do ser-aí é apreendido originariamente na descrição da resolução precursora, como modo próprio de ser si-mesmo da existência.

A partir dessas considerações, o filósofo busca interpretar a temporalidade originária como sentido ontológico do cuidado. Nessa análise, duas questões ganham destaque inicial. Primeira, qual o significado da noção de sentido (*Sinn*) nessa interrogação? Segunda, como as estruturas da facticidade, existencialidade e decair, que constituem o ser do cuidado, referem-se a modos de temporalização?

Grosso modo, a noção de sentido em *Ser e Tempo* é o horizonte ou a perspectiva na qual a possibilidade de compreensão de algo se estabelece e se faz possível. Conforme a análise do § 31, a compreensão possui a estrutura do projeto, de tal modo que a “possibilidade de ser” é aberta pelo aspecto do poder-ser da compreensão projetiva. Por conseguinte, sentido não se refere a um plano teleológico ou valorativo, mas ao componente ou perspectiva a partir da qual algo é compreendido ou projetado (REIS, 2004, p. 103). Nas palavras do filósofo, “sentido significa aquilo-em-relação-a-quê do projeto primário, a partir do qual algo pode ser concebido em sua possibilidade como o que ele é” (HEIDEGGER, 2012, p. 883). Compreender, por sua vez, tem o sentido de lançar-se em possibilidades. Rigorosamente, sentido significa a perspectiva do projeto primordial de uma compreensão de ser. Destarte, a pergunta pelo sentido do cuidado busca desvendar o que faz possível ontologicamente a estrutura do cuidado, em última instância, a questão pelo fundo que possibilita a existência (RODRÍGUEZ, 2015, p. 326).

Tendo em vista que o ser-aí advém a si mesmo em sua possibilidade mais própria na resolução precursora, Heidegger se questiona sobre o que possibilita sua totalidade, enquanto conjunto articulado de suas estruturas. Uma vez que a resposta seja a temporalidade, o ser do cuidado deve ser compreendido desde um horizonte temporal. Nesse sentido, o filósofo deve explicitar a existencialidade, a facticidade e o decair como modos de temporalização, entendidos como *ekstases*. Com isso, o autor estabelece uma distinção entre modos de tempo, a partir de suas relações de modificação estrutural, o que significa que não se trata de um

tempo unitário e homogêneo, mas modalizações do tempo (REIS, 2004, p.106).

No que se refere à existencialidade, Heidegger diz que na resolução antecipadora está implícito um adiantar-se-em-relação-a-si, em sua possibilidade mais própria, que caracteriza o ser-aí como adveniente (HEIDEGGER, 2012, p. 887). Destarte, se caracteriza aqui um fenômeno originário, como um modo de temporalização denominado “porvir” (*Zukunft*). Somente enquanto porvir o ser-aí pode vir a ser sua possibilidade mais própria.

No que diz respeito ao aspecto da facticidade, o ser-aí, existindo para o poder-ser mais próprio e chamado em seu porvir, assume seu aspecto de lançado no mundo em um modo de ser que, de alguma forma ou outra, ele já foi. Esse modo de ser, que na resolução antecipadora assume seu caráter de lançado, se funda no modo de temporalização denominado “ser-do-sido” (*Gewesenheit*). Essa modalidade temporal ou ekstase indica que somente o ser-aí que é sido-aí pode adiantar-se em encontro a si-mesmo.

Já o decair mostra que a resolução antecipadora tem o modo de abertura do ser junto ao ente do interior do mundo, que na resolução se modifica para o encontrar-se a si mesmo em cada *situação*, como lançado em um horizonte de possibilidades. Enquanto modo de temporalização da temporalidade, essa determinação assinala uma “presentificação” ou “atualização” (*Gegenwart*). Dessa forma, no retorno ao que o ser-aí cada vez é (sido-aí), que se dá a partir do ser-adiantado (porvir), se constitui um movimento onde as coisas se presentificam na constituição de uma situação. Dessa maneira, Heidegger apresenta as estruturas do cuidado como modos de temporalização.

Vale ressaltar que enquanto fenômeno originário que unifica as estruturas do cuidado, a temporalidade não é a soma ou o conjunto de componentes estruturais, tampouco uma série de elementos sequencialmente distribuídos. Tempo não é um ente que possui modos de ser, da mesma forma que a temporalidade não é, mas temporaliza (*zeitigt*) os possíveis modos dela mesma, de tal maneira que temporalizar (*Zeitigen*) constitui sua temporalidade (*Zeitlichkeit*) (HEIDEGGER, 2012, p. 891-893). Assim, temporalidade é compreendida como o fenômeno primordial da unidade dos três modos de temporalização. Ou seja, um fenômeno que unifica as estruturas do cuidado, explicitadas na resolução antecipadora como modos de temporalização. Portanto, a temporalidade unifica o *porvir* enquanto *presentificação* do *ser-do-sido*, e se mostra como o horizonte no qual o cuidado pode ser compreendido em sua totalidade estrutural, isto é, se refere ao sentido de ser do cuidado. Nas palavras do filósofo:

Desta forma, esse fenômeno é um fenômeno unitário, isto é, como futuro [porvir] sendo-sido [ser-do-sido] presenciante [presentificador] nós denominamos *temporalidade*. Só na medida em que é determinado como temporalidade, o *Dasein*

possibilita a si mesmo o caracterizado poder-ser-um-todo próprio do ser-resoluto precursor. *A temporalidade descobre-se como o sentido da preocupação própria* [do cuidado próprio] (HEIDEGGER, 2012, p. 889, grifo nosso).

Em concordância com essa afirmação, em *Os problemas fundamentais da fenomenologia* Heidegger diz que a temporalidade, enquanto unidade originária, não é apenas ekstática, mas também horizontal, onde horizontal significa uma *amplitude aberta* com a própria ekstase (HEIDEGGER, 2000, p. 322). Ao dizer que a temporalidade é horizonte, como amplitude aberta, o filósofo está caracterizando o modo em que a temporalidade se temporaliza, enquanto sentido ontológico do cuidado. Nessa concepção, a temporalidade como ekstático-horizontal diz respeito tanto à temporalidade da cotidianidade, referente à compreensão corriqueira como passar de “agoras”, quanto à temporalidade originária, como a constituição ontológica do ser-aí. Assim, compreendendo a estrutura temporal do cuidado no modelo ekstático-horizontal, pode-se dizer que cada ekstase se desloca no horizonte como esquema. A unidade dos ekstases da temporalidade originária é relativa a uma unidade dos esquemas horizontais (REIS, 2004, p. 110). Em todo caso, o que determina a constituição da temporalidade ekstático-horizontal é o modo como o ser-aí se ocupa originariamente consigo mesmo, isto é, como ocupa seu tempo.

Os modos de temporalização da temporalidade originária, descritos como porvir (*Zukunft*), ser-do-sido (*Gewesenheit*) e presentificação (*Gegenwart*), são cotidianamente entendidos pelas expressões ônticas do tempo, denominadas por Heidegger como “futuro” (“*Zukunft*”), “passado” (“*Vergangenheit*”) e “presentificação” (“*Gegenwart*”). A partir disso, se estabelece uma diferenciação fundamental entre a temporalidade própria e a compreensão vulgar do tempo. Nessa diferenciação, a temporalidade imprópria é compreendida como uma derivação ou modificação da temporalidade originária (HEIDEGGER, 2012, p. 889). Com essa tese, o filósofo afirma que se pode compreender a temporalidade originária sem supor em nenhum sentido a concepção vulgar de tempo (RODRÍGUEZ, 2015, p. 335).

Na compreensão imprópria da temporalidade, o fenômeno originário do tempo não é visualizado, uma vez que o ser-aí está cotidianamente inclinado, como uma tendência habitual, a compreender o tempo como uma sequência infinita e serial de passagem de momentos homogêneos. Nesse sentido, Heidegger diferencia as modalidades próprias e impróprias de temporalização da temporalidade. Dado que a abertura da ekstase é que determina se a temporalização será própria ou imprópria, cada ekstase pode temporalizar-se de modo próprio ou impróprio.

Em seu modo próprio, o porvir se temporaliza através da antecipação resolvida. No

modo impróprio, a antecipação é substituída pela espera no envolvimento com o ente disponível, da ocupação impessoal da cotidianidade. No que se refere ao ser-do-sido, o modo próprio de temporalização é caracterizado como retomada, como reconhecimento da facticidade do estado de lançado no mundo, na medida em que assume as possibilidades já-sidas-aí. Na impropriedade, o ser-aí não retoma, mas esquece o ser-do-sido, deixando de se apropriar e assumir suas possibilidades mais próprias, pois para a existência imprópria não há uma relação do passado com o presente, de tal forma que se torna imperceptível a apropriação do passado a partir do presente, em vista do que está porvir. Por último, o modo próprio de presentificação se dá na resolução antecipadora, como ruptura com a impessoalidade e abertura do instante (*Augenblick*) da situação, que possibilita que a existência seja em cada caso própria. Em seu modo impróprio, a presentificação ocorre perdida na impessoalidade, de modo a ocultar as possibilidades mais próprias. Desta forma, a temporalização da temporalidade possibilita todos os modos de ser do ser-aí (HEIDEGGER, 2012, p. 893-895).

Nessa perspectiva, Heidegger diz que os modos de temporalização podem ser compreendidos como “fora de si”, enquanto é ser-do-sido, como “em si” na medida em que é presentificação e “para si” no que se refere ao porvir. Nessa descrição, temporalidade é pura abertura na qual o ser-aí se encontra jogado. Compreendida transcendentemente, a existência como ser fora-de-si e para-si, existe sempre a partir dessa abertura. Não obstante, como resoluto e precursora, ela é fundamentalmente adiantada-em-relação-a-si-mesma, indicando que na temporalidade originária há um primado do porvir na ocorrência simultânea e co-originária das ekstases (HEIDEGGER, 2012, p. 895).

A primazia do porvir na temporalidade originária é congruente com a determinação última da ontologia da existência, caracterizada por lançar-se projetivamente em possibilidades. Segundo o filósofo, essa primazia do porvir ocorre na medida em que essa ekstase possibilita que o ser-aí seja de tal modo que para si o seu poder-ser está em jogo (HEIDEGGER, 2012, p. 891). Portanto, a existência é sempre temporal e o privilégio do porvir indica que na resolução essa temporalidade se abre primeiramente no porvir, como possibilidade de ser para qualquer modo possível de ser.

Nessa concepção, a temporalidade originária deve ser considerada como finita. Não como se ela acabasse ou terminasse, mas em um sentido vinculado ao conceito de possibilidade, dado que a existência é determinada por possibilidades que são, conforme se apresenta no ser-para-a-morte, sempre finitas. Nessa perspectiva, a finitude da temporalidade se justifica na completude da totalidade estrutural do ser-aí próprio. Conforme mencionado, o projetar-se existencial enquanto cuidado alcança sua totalidade estrutural na decisão

antecipadora, na qual o ser-aí é evidenciado como ser-para-a-morte, o que indica que o cuidado deve ser finito. O ser-aí existe de modo finito. Assim, o porvir próprio, “que é temporalizado primeiramente por *essa* temporalidade que constitui o sentido do ser-resoluto precursor, desvenda-se, assim, também ele, *como finito*”. (HEIDEGGER, 2012, 897). Nesse sentido, como um caráter de temporalização, a temporalidade originária é considerada finita.

Em síntese, o tempo só se faz tempo, isto é, se temporaliza, no ser-aí ele mesmo em sua originalidade. Trata-se de um porvir finito, no qual o existente atualiza-se, vindo a ser o que é e como é, desde quem ele já sempre foi. Assim, a constituição ontológica do ser-aí é estabelecida na temporalização ekstática-horizontal e finita do ser-aí. Na articulação das ekstases a existência está “situada”, isto é, sempre lançada no modo de ser do porvir, que vai ao passado primordial e se presentifica como realização concreta. Já a situação aberta na resolução precursora possibilita a condição ontológica mais própria ao ser-aí. Dado que resolução precursora é ser-para-a-morte, ou seja, ser que reconhece sua finitude, na medida em que o ser-aí é ser-resoluto o tempo se temporaliza finitamente.

Assim, apresentam-se as quatro teses fundamentais da temporalidade originária, a saber: 1) originariamente, tempo é temporalização da temporalidade que, como tal, possibilita a constituição da estrutura do cuidado; 2) a temporalidade é, essencialmente, ekstática; 3) temporalidade temporaliza-se, originariamente, a partir do porvir; 4) o tempo originário é finito (HEIDEGGER, 2012, 901). A partir dessa análise, podemos observar o caráter originário da temporalidade da resolução precursora, enquanto condição última da possibilidade da existência própria e imprópria. Isso equivale a desvendar o sentido de ser do ser-aí, uma vez que se descreve aquilo que está na base de todas as formas em que a existência se realiza (RODRÍGUEZ, 2015, p. 332).

Pelo que foi dito, podemos afirmar que no modo próprio de temporalização o ser-aí antecipa decididamente e se recupera da decadência cotidiana. Nessa modificação da temporalidade, referente à modificação existencial da impropriedade para propriedade, a existência resoluta e precursora se apropria do ser-do-sido no instante da situação aberta em cada caso. Tendo compreendido a temporalidade como sentido de ser do ser-aí, podemos dar sequência e apresentar a compreensão heideggeriana da historicidade própria, entendida como modo de realização concreta da temporalidade (HEIDEGGER, 2012, p. 1035).

3.2 O gestar-se do ser-aí enquanto historicidade própria

Buscamos agora descrever a historicidade própria como a estrutura do gestar-se

(*Geschehen*) da existência humana. Somente a partir da tematização da historicidade poderemos compreender como a estrutura do ser-com se articula no gestar-se próprio do ser-aí. Até o momento, vimos que as estruturas existenciais são compreendidas em sua unidade como cuidado e que a temporalidade é a condição de possibilidade do cuidado. Agora, pretendemos apresentar a questão da historicidade própria do ser-aí como seu gestar-se. No início do questionamento pela historicidade, Heidegger indaga se com a análise antecedente foi alcançada a existência em sua totalidade. Em seguida, afirma que a análise, ao dar ênfase para o modo de ser-para-a-morte, apenas visualizou um dos termos finais que abrangem a totalidade do ser-aí. Segundo o autor, o outro final é o “começo”, ou melhor, o “nascimento” (HEIDEGGER, 2012, p. 1011). Nessa perspectiva, ele conclui que até o momento a análise permaneceu “unilateral”, na medida em que só analisou o ser-para-a-morte e não considerou o ser voltado para seu começo. Portanto, para que se apreenda o ser-aí em sua totalidade, deve-se também levar em consideração o fim existencial denominado nascimento.

Além de não ter sido considerado o fenômeno do nascimento, Heidegger constata que também não foi apreendido a “extensão” do ser-aí “entre” nascimento e morte. Nesse sentido, a questão pelo nascimento existencial está ligada à pergunta pelo “encadeamento” (*Zusammenhang*) no qual o ser-aí se mantém em sua constância de si mesmo, em outras palavras, o estender-se no “entre” o nascimento e a morte (HEIDEGGER, 2012, p. 1011). Primeiramente, buscaremos explicitar o caráter desse encadeamento, para depois visualizar como é compreendido o nascimento existencial.

Conforme a caracterização anterior, a temporalidade originária deve ser o sentido de ser de tal encadeamento e, portanto, a base que orienta tal pergunta. Na medida em que se poderia pressupor que se trata de uma sequência de acontecimentos ou vivências, a primeira resposta é negativa, pois essa interpretação é equivocada, uma vez que supõe que somente é real o acontecimento do agora, em relação a não realidade do futuro e do passado. (HEIDEGGER, 2012, p. 1013). Portanto, a totalidade do ser-aí não é uma soma de várias vivências presenciadas em uma sucessão de “agoras”, como se fosse uma mesmidade (*Selbigkeit*) que persiste em se relacionar com o decorrer das vivências. É válido salientar que o ser-aí não é algo que está aí “no tempo”, ocupando lugar na sucessão de instantes cronológicos, como se caracteriza um ente do interior do mundo. Segundo Heidegger, toda e qualquer interpretação que trate o ser-aí como ente subsistente elimina qualquer possibilidade de caracterizar o “entre” nascimento e morte. Em suma, ser-aí não é um ponto de realidade no tempo, cercado pela não realidade de nascimento e morte (HEIDEGGER, 2012, p. 1015).

Para compreendermos o encadeamento do “entre” o nascimento e morte, os conceitos

de “morte” e “nascimento” não devem se confundir com o término e início de uma vida biológica, pois, para o filósofo, o ser humano sempre experimenta sua existência como “nascida” e como “morrída” (HEIDEGGER, 2012, p. 1015). O que está sendo dito é que o ser-si-mesmo do ser-aí, no “entre” nascimento e morte, sempre se relaciona com seu “início” e com seu “fim”. Nessa concepção, o “entre” não é outra coisa se não o que foi caracterizado como cuidado. Assim, nascimento e morte se conectam no “entre” que o ser-aí é como lançado e reconhecedor de sua finitude. Não se trata do preenchimento de um trajeto, mas um estender-se que está envolvido com ambos os “limites” do existir (WALTON, 2015, p. 373).

Tendo em vista que a temporalidade é a única a possibilitar a totalidade da constituição do cuidado em sua unidade, Heidegger afirma que a elucidação ontológica do ser-aí deve ser empreendida dentro do horizonte temporal desse ente. Além disso, o filósofo nomeia *gestar-se* do ser-aí essa específica mobilidade da existência “entre” nascimento e morte. Destarte, “a pergunta pelo 'encadeamento' do *Dasein* é o problema ontológico do seu *gestar-se*” (HEIDEGGER, 2012, p. 1015). Nessa direção, a exposição do *gestar-se* do ser-aí, juntamente com suas condições de possibilidades existenciais, significa apresentar a compreensão ontológica da historicidade (*Geschichtlichkeit*) da existência, que é entendida, portanto, como o ser do *gestar-se* do ser-aí em sua mobilidade e constância (HEIDEGGER, 2012, p. 1017).

Vale ressaltar que a questão pelo *gestar-se* do ser-aí não se confunde com a pergunta pelo movimento de mudança de um ente em sua perduração. Com base no modo de ser da resolução precursora, essa tematização busca evidenciar os caracteres da estabilidade de si-mesmo (*Selbstständigkeit*) do ser-aí. Nessa perspectiva, retorna-se ao problema da constância do si-mesmo, evidenciado como modo de ser que se funda na temporalização da temporalidade (HEIDEGGER, 2012, p. 1017). Conforme apresentado, na estabilidade da temporalidade própria o ser-aí pode romper com dispersão cotidiana, de modo a ocupar-se dos entes à luz de uma existência que se reconhece como lançada na facticidade, adiantada para a possibilidade da morte, que se assume como um ser já-sido-aí. Essa constância do si-mesmo da resolução precursora se contrapõe à inconstância característica da absorção cotidiana. O *gestar-se* próprio da existência pode ser visualizado nessa modificação existencial.

Para Heidegger, a historicidade, que remonta à análise do *gestar-se* da existência, determina o lugar em que se situa o problema da história (*Geschichte*). Esse lugar está na dimensão ontológica e não em uma historiografia (*Historie*), como ciência histórica. Nessa compreensão, o *gestar-se* do ser-aí é historicamente primário, pois, somente a partir da historicidade e de seu enraizamento na temporalidade é possível compreender como essa estrutura ontológica passa a ser objeto de um saber historiográfico. Em suma, o saber

histórico só é possível porque o ser-aí já é histórico, ou melhor, temporal no fundo do seu ser (HEIDEGGER, 2012, p. 1017). Dessa forma, o filósofo acredita que não é possível chegar à historicidade pela via de uma teoria da história como ciência, uma vez que o ser-aí só existe historicamente porque é temporal no fundo de seu ser.

Entretanto, Heidegger busca caracterizar a compreensão vulgar de história, que, segundo ele, carrega uma interpretação essencial que servirá de base para apresentar o conceito existencial de historicidade. Em relação a isso, devemos levar em consideração que a compreensão vulgar de história se funda na temporalidade do ente do interior do mundo (intratemporalidade), que se refere também à compreensão vulgar do tempo que, por sua vez, provém da temporalidade originária, que é a única a possibilitar o gestar-se próprio da existência.

Nessa perspectiva, Heidegger apresenta quatro significados da interpretação vulgar do conceito de história, que unidas resulta na seguinte formação:

[...] a história é o específico acontecer do *Dasein* no seu gestar-se no tempo como existente, de tal maneira que vale acentuadamente como história o acontecer “passado” e ao mesmo tempo “transmitido por tradição”, e ainda eficaz, no ser-um-com-outros (HEIDEGGER, 2012, p. 1027).

A partir dessa concepção vulgar de história, pode-se observar que há uma primazia do passado e que o homem é o “sujeito” dos acontecimentos. Dessa forma, a história é tomada como um acontecer do passar do tempo que se orienta de acordo com um modelo de tempo linear e uniforme. Portanto, a interpretação vulgar de história está em sintonia com a compreensão vulgar do tempo. Nela, o que foi com o tempo é interpretado como passado, já o presente é compreendido como o ponto de referência para interpretar o que passou. Aqui, a tarefa da história enquanto ciência é apresentar a ligação entre passado e o presente, entendendo passado como uma dimensão na qual, por um nexos objetivo, pode-se constatar a própria realidade vivencial do mundo atual. Dessa forma, o passado é tomado como mero objeto da representação e a história como uma ciência que investiga o pensamento como representação.

Contudo, o ser-aí não é histórico porque se insere ocasionalmente em uma história, como acontecimentos que aparecem e desaparecem, pois o ser-aí não é passado (*Vergangenheit*) como os entes do interior do mundo são, mas é sido-aí (*da-gewesen*), enquanto constitutivo da unidade ekstática da temporalidade do ser-aí denominada ser-do-sido (*Gewesenheit*). Portanto, ser-aí não é histórico por que está em um curso de acontecimentos históricos, mas é histórico na medida em que existe como ser-do-sido. Assim, o ser-aí é

primariamente histórico em relação aos entes do interior do mundo, uma vez que esses só são históricos porque que pertencem a um mundo que, enquanto tal, é um momento estrutural da existência. Nesse sentido, a historicidade é uma determinação ontológica do *gestar-se do ser-aí*, entendida como primária em relação à determinação da história como acontecer do mundo histórico. Ou seja, a estrutura da historicidade possibilita a história do mundo e o pertencimento da existência a ela (HEIDEGGER, 2012, p. 1033).

Em suma, a concepção vulgar de história surge daquilo que é historicamente secundário. Somente a partir do modo de ser da história enquanto historicidade e de seu enraizamento na temporalidade, que se poderá concluir de que maneira a história pode se tornar objeto possível da historiografia. Assim, dizer que o *ser-aí* possui uma historicidade não significa simplesmente que ele está à mercê dos acontecimentos em um ponto de vista ôntico, mas que, antes disso, ele é histórico em seu ser como *sido-aí*, presentificador e adveniente, isto é, na temporalização de sua temporalidade (HEIDEGGER, 2012, p. 1031).

A partir dessas indicações, Heidegger volta sua atenção para a constituição fundamental da historicidade, enquanto *gestar-se próprio* da existência. Partindo do pressuposto que a historicidade é uma elaboração mais concreta da temporalidade, e que a temporalidade própria foi examinada de acordo com a forma própria do existir, denominado resolução, Heidegger se pergunta pelo modo no qual a resolução precursora constitui a propriedade do *gestar-se do ser-aí*. A partir dessa exposição, poderemos visualizar como o *ser-aí* assume propriamente suas possibilidades na resolução precursora.

Até o momento, a resolução foi caracterizada como o modo próprio do cuidado, enquanto projetar-se calado e angustiada para o próprio ser culpado e finito. De tal modo, lançando-se para a possibilidade extrema e insuperável da morte, que antecede todo poder-ser fático do *ser-aí*, a existência própria rompe com as possibilidades imediatas, impostas publicamente no contexto da impessoalidade, ao passo que reconhece sua individualidade no ser adiantado para a possibilidade da impossibilidade. Não obstante, as possibilidades mais próprias, abertas na facticidade, não são extraídas da morte. Fica, portanto, obscuro a origem das possibilidades nas quais a resolução precursora se projeta em cada caso (HEIDEGGER, 2012, p. 1043).

Nesse horizonte, Heidegger se pergunta de onde são extraídas, em geral, as possibilidades em que o *ser-aí* se projeta facticamente (HEIDEGGER, 2012, p. 1037). Sabemos que a existência não possui um passado, como uma propriedade que ocasionalmente se abre sobre ela, ao contrário, o *ser-aí* já sempre existe como *sido-aí*. Dessa maneira, a resolução precursora não se lança em possibilidades pré-determinadas, mas sim em um

horizonte no qual as possibilidades são abertas para seu existir próprio. Esse horizonte só pode se referir à condição de lançado do ser-no-mundo, pois, segundo o filósofo, a existência sempre retorna a essa sua condição fundamental. Ademais, o fator mais fundamental na limitação das possibilidades existenciais, em sintonia com o caráter nulo de fundamento da existência, é a limitação do estar lançado em uma situação fática, entendida como a origem de toda a possibilidade existencial do ser-aí próprio (REIS, 2016, p. 6). No entanto, essa constatação ainda não esclarece o modo como a existência própria elege suas possibilidades à luz de resolução precursora.

Sabemos que, de pronto e no mais das vezes, o ser-aí se compreende a partir de possibilidades publicamente impostas, e que na modificação desse modo ocorre uma rearticulação decidida no mundo, a partir de uma identidade prática em que o ser-aí sempre considera e é considerado por outros. Agora, no gestar-se resoluto, Heidegger complementa dizendo que a existência retorna (*zurückkommen*) a sua condição de lançada, e recebe (*überkommen*) suas possibilidades cada vez factuais, a partir de um legado ou uma herança (*Erbe*) (HEIDEGGER, 2012, p.1039). Dessa forma, na medida em que a existência assume sua herança, ocorre uma transmissão de possibilidades. Isso significa que o ser-aí próprio assume as possibilidades mediante uma transmissão ou tradição (*Überlieferung*), como herança recebida na facticidade (WALTON, 2015, p. 379). Assim, Heidegger caracteriza a historicidade própria do ser-aí, como gestar-se à luz da resolução precursora. Tal como formula o filósofo:

O ser-resoluto, no qual o *Dasein* retorna a si mesmo, abre as possibilidades cada vez factuais do existir próprio, a partir da herança que esse existir assume como dejectado [lançado]. O resoluto retorno à dejectão [ao ser-lançado] traz consigo uma entrega de possibilidades sobrevindas por tradição, embora não necessariamente como sobrevindas [...] Designamos, assim, o originário gestar-se do *Dasein* que reside no ser-resoluto próprio, gestar-se em que o *Dasein*, livre para a morte, se entrega a si mesmo por tradição, numa possibilidade herdada e, no entanto, escolhida (HEIDEGGER, 2012, p. 1039, grifo nosso).

Essa passagem expõe o modo próprio de gestar-se da existência, que se torna uma questão de como são estabelecidas e assumidas as possibilidades existenciais. A partir dessas indicações, se evidencia que as possibilidades do ser-aí próprio só podem ser extraídas de sua condição de lançado na facticidade. No existir próprio, o ser-aí se singulariza e reconhece a finitude de suas possibilidades. Assim, a partir de sua determinação temporal de já ter-sido-aí, a existência própria pode assumir suas possibilidades herdadas. Segundo Heidegger, quanto mais o ser-aí se compreende precursoramente como finito, em suas possibilidades, mais propriamente ele se resolve e menos contingente será o encontra-se por escolha as

possibilidades de sua existência. Dessa forma, ao romper com as possibilidades estabelecidas publicamente na cotidianidade, o ser-aí é levado à simplicidade do seu destino (*Schicksal*) (HEIDEGGER, 2012, p. 1039).

Assim, destino se torna um conceito central no problema do gestar-se próprio da existência em *Ser e Tempo*. No que se refere a esse conceito, devemos estar atentos ao fato de que não se trata de uma concepção usual e corriqueira, no sentido de um nexos pré-determinado de ações ou acontecimentos relativos a uma história pessoal. Tampouco é uma espécie de força cósmica determinante que abarca toda a existência individual. Ao contrário, na fenomenologia hermenêutica, destino é um modo de existir que ocorre na modificação existencial para a resolução precursora. Destarte, existir propriamente, no modo de ser como destino, é romper com as possibilidades estabelecidas publicamente e fundar a existência nas escolhas das possibilidades que lhe sobrevêm por herança. Nessa perspectiva, destino constitui a historicidade originária do ser-aí, como modo de ser da historicidade própria.

Nesse horizonte, na descrição da historicidade própria, Heidegger apresenta o modo concreto de existir propriamente, que se estabelece a partir da modificação existencial da impessoalidade. Esse gestar-se da existência exige uma individualização na formação de uma adequação a si mesmo, no sentido de uma fidelidade ao que a existência é a cada instante. Vale ressaltar, que essa individualização de ser no modo do destino só é possível na constituição-de-ser do cuidado, ou seja, na temporalização da temporalidade. Em suma, só a temporalidade própria e finita torna possível o modo de ser como destino, isto é, a historicidade própria (HEIDEGGER, 2012, p. 1043).

Podemos afirmar que na socialidade cotidiana, descrita no primeiro capítulo, o ser-aí não possui destino, uma vez que esse é um modo de existir do ser-aí resoluto e precursor. Para ser como destino é necessário que haja uma modificação existencial da dispersão cotidiana para a constância de si. Essa constância se mantém no “entre” o nascimento e a morte, de modo a incorporar essas delimitações no existir (HEIDEGGER, 2012, p. 1055). Pode-se dizer que as possibilidades se originam no caráter de facticidade lançada da existência que, dessa maneira, se comprometem com as significações, normas e com sua identidade prática, enfim, com possibilidades recebidas conjuntamente (REIS, 2016, p. 7-8). No entanto, de pronto e no mais das vezes, essas possibilidades não são escolhidas propriamente e permanecem apenas vinculadas aos modos de ser da cotidianidade.

Portanto, existir como destino exige uma individuação própria e um colapso com as possibilidades impositivas do existir cotidiano. Nesse sentido, há a necessidade de escolher por uma possibilidade, que com isso deixa de ser contingente. Essa escolha é condicionada

pela compreensão de si, a partir da morte. Além disso, há também uma necessária vinculação a uma meta plena. Temos, assim, uma escolha não contingente de possibilidades não contingentes, que dá a orientação para a existência, como uma meta ou objetivo, que, relativo à existência individual, limita as projeções. Em suma, existir como destino exige uma meta plena e incondicional, como projeção em possibilidades não contingentes e uma correspondente escolha não contingente (REIS, 2016, p. 8-9). Nesse horizonte, no modo de ser do destino o ser-aí existe como já-sido-aí, incorporando o caráter finito das possibilidades e nulidade de fundamento do projeto.

No que se refere à transmissão da herança, Heidegger diz que não é necessário que se tenha uma compreensão expressa da procedência da possibilidade na qual o ser-aí se projeta. Mesmo que a compreensão seja implícita a possibilidade ainda pode ser própria, não obstante, o ser-aí sempre tem a possibilidade de extrair explicitamente o poder-ser existencial em que se projeta. Em todo caso, a existência retrocede ao ser-do-sido e repete (*Wiederholt*) a possibilidade herdada que foi transmitida. Nessa perspectiva, Heidegger diz que “*a repetição é a tradição expressa, isto é, o retorno às possibilidades do Dasein sido-'aí'*” (HEIDEGGER, 2012, p. 1043). Desse modo, no gestar-se próprio é possível identificar uma fidelidade da existência com as possibilidades que devem ser repetidas (WALTON, 2015, p. 381).

Repetição é “o *modus* do ser-resoluto que a si mesmo se entrega uma herança e pelo que o *Dasein* existe como destino” (HEIDEGGER, 2012, p. 1045). Nesse sentido, repetição não indica uma simples retomada de uma possibilidade, como uma volta ao que outrora foi efetivamente real. Ao contrário, é uma réplica da possibilidade da existência que de algum modo já foi sida-“aí”, como reassunção de forma inovadora de uma possibilidade herdada, que implica um repúdio ao que hoje ainda atua como passado.

Por fim, Heidegger caracteriza o destino como “precursor se entregar ao 'aí' do instante que reside no ser-resoluto” (HEIDEGGER, 2012, p. 1045). Conforme apresentado na tematização da temporalidade, o instante da resolução se sustenta no adiantar-se do porvir, se presentifica como ser já-sido-aí e se abre ao mundo nesta perspectiva. Nesse horizonte, a existência não se dispersa na ocupação cotidiana, mas visa o mundo a luz do existir resoluto, como ser-para-a-morte no modo do porvir próprio, que também é retraída para sua condição de lançada no mundo como ser-do-sido originário. Com isso, na medida em que se estabelece um nexos no instante entre a transmissão do legado e na antecipação para a morte, temos na historicidade a reafirmação da unidade das ekstases temporais (WALTON, 2015, p. 383). Dessa forma, na medida em que o projetar-se da resolução precursora abre as possibilidades herdadas no ser-do-sido, o peso essencial do futuro se une a uma peculiar primazia do

passado. Para compreendermos melhor o caráter do sido-aí no gestar-se próprio e o modo como se apresentam as possibilidades herdadas, devemos apresentar uma interpretação do conceito de nascimento existencial.

3.2.1 Nascimento existencial como herança comum

A partir do que se explicitou sobre o encadeamento do “entre” nascimento e morte, podemos compreender a centralidade do significado de nascimento existencial na compreensão da historicidade própria da existência. Faremos isso apontando para o fato de que a herança do ser-aí é sempre uma herança compartilhada. Não pretendemos produzir uma exposição exaustiva da concepção de nascimento existencial, apenas uma caracterização que proporcione a compreensão do modo como o ser-com assume suas possibilidades propriamente¹⁷. Compreendido como *outro* fim da existência, o modo mais adequado para explicitação da noção de nascimento existencial é compreendendo-o de forma análoga ao conceito de morte existencial, uma vez que Heidegger não se detém à tematização do conceito de nascimento, mas descreve longas passagens acerca do conceito de morte. Por isso, recordaremos brevemente como o conceito de morte se articula na resolução precursora.

Conforme apresentado, morte não é o fim de um ente biológico, mas um modo da existência de se relacionar com seu fim, enquanto possibilidade extrema e insuperável da impossibilidade, que evidencia o caráter finito do possível. O ser-aí antecipa essa possibilidade no ser-para-a-morte e projeta sua existência sempre reconhecendo o caráter finito do possível. No adiantar-se para a morte, o ser-aí finito e reconhecedor de sua nulidade de fundamento, assume ser um fundamento, na medida em que ouve o apelo da consciência e reconhece a necessidade de uma projeção própria de sua existência. Em suma, no ser-para-a-morte próprio o ser-aí se lança propriamente em suas possibilidades existenciais, rompendo com a dispersão cotidiana e alcançando a constância de si. Essa constância se dá no “entre” nascimento e morte. Resta saber como é entendido o nascimento nessa constância de si.

Para isso, devemos lembrar que a facticidade é um caráter fundamental da existência, que indica que o ser-aí somente pode escolher as possibilidades estabelecidas nesse horizonte. Portanto, deve ser a partir da facticidade que o ser-aí recebe sua herança de possibilidades e de projetos, compreendidos como nascimento existencial (REIS, 2016, p. 7). Podendo ser modificado nos modos próprios e impróprios, o ser-para-o-início, interpretado de forma

¹⁷ Para tal exposição, faremos uso da interpretação de Reis (2004).

análoga ao ser-para-a-morte, é um modo de estar atualmente em possibilidades. Essas possibilidades, que determinam cada existente, são momentos de uma herança. Isso indica que as possibilidades que se abrem têm origem em um todo de possibilidades que já está estabelecido faticamente (REIS, 2004, p. 68-70). No modo próprio de estar nessas possibilidades, o ser-aí resoluto incorpora um lastro de possibilidades, recebidas como herança, assumindo suas possibilidades mais próprias e transmitindo um legado de possibilidades.

Destarte, a herança é desde onde se originam as possibilidades existenciais que determinam a existência em cada instante. Dado que essa herança é assumida e transmitida pela existência que é essencialmente ser-com, pode-se dizer que a herança se origina em outras pessoas, como um lastro comum de possibilidades existenciais. Portanto, a existência é determinada por possibilidades, como momentos de uma herança, que é compartilhada por vários existentes. Se a existência está em possibilidades originadas em uma herança, o ser-aí sempre está compartilhando algo de outros. Em suma, o ser-para-o-início pressupõe o compartilhamento das possibilidades em que cada existência em particular se projeta (REIS, 2004, p. 68).

Nessa perspectiva, Reis afirma que esse horizonte comum de possibilidades ganha uma característica de necessidade, na medida em que a existência sempre se encontra vinculada a uma dada herança. Assim, o ser-aí sempre está sendo em possibilidades, isto é, sempre está em uma herança recebida. No entanto, cabe a cada indivíduo ganhá-las própria ou impropriamente. Nessa interpretação, ser-a-paritir-do-nascimento caracteriza a existência no sentido de que essa herança compartilhada de nossas possibilidades é retomada, presentifica-se e exige uma resposta por parte do ser-aí (2004, p. 69). Em suma, o nascimento se mostra como uma herança de possibilidades, compartilhadas por vários existentes, que aparece como determinação que aguarda uma resposta da existência.

Na medida em que essa herança é incorporada a partir das características próprias do indivíduo em uma dada situação, o ser-aí rompe com a dispersão cotidiana do impessoal. No modo próprio de ser em relação ao seu nascimento, o ser-aí retoma ou repete suas possibilidades próprias, originadas em uma herança compartilhada. Na retomada, as possibilidades são transmitidas, ao passo em que são apropriadas e projetadas. Assim, existir como nascido depende de uma herança compartilhada de possibilidades, as quais devem ser apropriadas e projetadas para que o ser-aí encontre seu destino.

Com essas indicações do modo próprio de ser-apartir-do-nascimento, juntamente com a caracterização do ser-para-a-morte resoluto e precursor, se evidencia a totalidade do possível

para a existência. Por um lado, com o ser-para-a-morte o ser-aí retorna a si mesmo e abre a possibilidade de decisão na alternativa da propriedade ou impropriedade. Na propriedade a existência retorna a si e abre as possibilidades à luz da resolução precursora. Por outro, as possibilidades que serão projetadas só podem ser visualizadas no ser-a-partir-de-seu-nascimento. No nascimento existencial podemos observar que o ser-aí já sempre se encontra em um conjunto de possibilidade com as quais a existência poderá ter uma relação própria ou imprópria (REIS, 2004, p. 71).

Assim, enquanto ser-com, o ser-aí sempre se gesta em um lastro de possibilidades compartilhadas, retomando e assumindo ser caráter de nascido na resolução antecipadora. Portanto, mais uma vez se atesta que o existir próprio não implica em um isolamento do ser-aí. Pois, a noção de herança como nascimento existencial demonstra que a existência só existe propriamente na medida em que se apropria de possibilidades como uma herança comum, que, enquanto tal, só pode ser transmitida a partir de outros (REIS, 2004, p. 73).

Desse modo, se evidencia uma ligação fundamental com outros existentes no gerar-se próprio da existência, atestado pelo fato da existência resoluta retoma e se apropriar de uma herança comum, que transmite possibilidades existenciais para si mesmo e para outros existentes. Esse modo de relação com outros se dá na modificação existencial da socialidade cotidiana, que devido a uma relação imprópria com as possibilidades, a existência fica sujeita a uma imposição de normas publicamente estabelecidas. Assim, temos na base de toda e qualquer possibilidade uma relação fundamental para com outros existentes.

Conforme apresentado até o momento, a temporalidade é o sentido de ser do cuidado e a condição da historicidade como gerar-se do ser-aí. Nesse âmbito, foi possível visualizar o gerar-se próprio do ser-aí que, existindo como nascido e morrido, singulariza sua existência e recebe como legado um lastro comum de possibilidades. Esse modo próprio de ser é caracterizado como destino. No entanto, Heidegger afirma que o ser-aí como destino existe fundamentalmente como ser-no-mundo no ser-com com outros, de tal forma que seu gerar é também um cogestar-se que se determina como *destino comum*. Com isso, o filósofo denomina o gerar-se da comunidade (*Gemeinschaft*) (HEIDEGGER, 2012, p. 1041). A partir dessa declaração, vem à tona a questão pelo modo como o destino em sua individualidade tornar-se um destino comum, enquanto acontecer de uma comunidade. Para concluir nossa investigação, nos esforçaremos para tentar entender essa afirmação.

3.3 O gerar-se do ser-aí e o gerar-se da comunidade

A declaração de Heidegger de que o gestar-se da existência própria é um cogestar-se, como gestar-se de uma comunidade se mostra controversa e necessita de uma análise mais detida de nossa parte. Pretendemos expor duas interpretações que seguem direções opostas no que se refere à leitura dessa passagem. A primeira é a de Rossi (2014) que, ao interpretar o caráter social da existência em *Ser e Tempo* a partir da discussão social e política na Alemanha da primeira metade do século XX, fundamenta a declaração heideggeriana e acredita que a comunidade é modo próprio de ser-com. A segunda é de Crowell (2004), que segue em uma perspectiva metodológica individualista e se convence de que Heidegger comete um equívoco nessa passagem. Com a exposição dessas interpretações, elucidaremos perspectivas diferentes de leitura para essa passagem intrincada e apontaremos para as considerações que parecem ser acertadas.

3.3.1 O gestar-se do ser-aí como acontecer da comunidade

Pretendemos aqui apresentar a compreensão heideggeriana segundo a qual o gestar-se do ser-aí é um cogestar-se como acontecer da comunidade. Para isso, faremos uso da interpretação de Rossi, mais especificamente, a leitura do artigo intitulado *O acontecer da comunidade em Ser e Tempo: a revolução e a luta* (2014). Em resumo, o objetivo é apresentar uma interpretação que explique como a resolução precursora constitui uma comunidade *destinal*, mesmo que a apropriação de si dependa de uma máxima singularização por parte do ser-aí.

A partir do fato de que a constituição expositiva da análise existencial de *Ser e Tempo* se dá através do eixo da propriedade e impropriedade, Rossi inicia sua argumentação afirmando que há implicitamente na obra heideggeriana uma distinção entre as modalidades próprias e impróprias de ser-com. Seria essa diferenciação modal o que possibilitaria os modos próprios e impróprios de preocupação-com. Nessa interpretação, a socialidade cotidiana se refere ao modo impróprio de ser-com e a comunidade ao modo próprio que, como oposição ao modo de ser da cotidianidade, tem lugar na ruptura da socialidade cotidiana (2014, p. 375).

Nessa interpretação, na cotidianidade o ser-com com outros está perdido, de tal modo que é estranho a si mesmo e à sua comunidade. Assim, para chegar ao modo de ser da comunidade, o ser-aí deve primeiramente recuperação seu poder ser um todo próprio individualmente. No entanto, segundo o comentador, com o gestar-se do ser-com próprio o ser-aí transcende a sua singularidade e recupera sua própria história, denomina por Heidegger

como comunidade. Dessa forma, Rossi acredita que do mesmo modo como o ser-aí recupera sua propriedade na historicidade própria, a socialidade cotidiana deve recupera sua integridade quando chega a ser uma comunidade. Isso só pode acontecer quando o ser-aí individual abandona o modo de ser do impessoal e alcança seu destino comum, convertendo seu modo de ser em uma comunidade (2014, p. 376).

Com isso, Rossi defende que o acontecer da comunidade é análogo ao modo como o ser-aí empunha seu próprio ser, de tal forma que está presente como possibilidade do existir próprio, que para ser realizada deve haver uma modificação existencial que permita sua entrega (2014, p. 379). Nessa interpretação, a singularização implícita na resolução, na qual o ser-aí empunha seu próprio ser, é também a singularização de uma comunidade no ser-com próprio (2014, p. 380). Em todo caso, ser-com deve estar na base da constituição da socialidade cotidiana e da comunidade própria. Desse modo, Rossi afirma que Heidegger não reconhece o fenômeno do público apenas sobre o prisma da impropriedade, como se fosse incapaz de apresentar um mundo público como espaço compartilhado da existência própria. Segundo ele, essa leitura equivocada não compreende o caráter político implícito em *Ser e Tempo*, que está justamente na negação dessa publicidade cotidiana e na realização de uma nova forma de relação intersubjetiva, denominada comunidade (2014, p. 382).

O caráter social da existência, descrito nos termos da cotidianidade mediana, mostra que o ser-aí primeiramente encontra-se perdido. A recuperação de si mesmo, frente ao estado de perdido na impessoalidade, exige uma singularização da existência que recupera a si mesma. No § 25 de *Ser e Tempo*, ao dizer que não há um “eu” isolado, do mesmo modo que não há um sujeito sem mundo, Heidegger explicita o caráter relacional da existência com a estrutura do ser-com. Anos antes, em *Prolegômenos para um história do conceito de tempo* (1925), o filósofo também trata da estrutura do ser-com e diz que sobre a base dessa estrutura se conformam tanto a possibilidade da socialidade como da comunidade (HEIDEGGER, 2006, p 302). Para Rossi, essas passagens atestam essa pressuposta dicotomia, ao indicar que socialidade e comunidade são as modalizações mais básicas do ser-com, a primeira ligada à impropriedade e a segunda a propriedade (2014, p. 385).

Nessa perspectiva, Rossi afirma que a comunidade, como historicidade própria do ser-aí, se apresenta como o destino da socialidade cotidiana. Isso ocorre na medida em que a existência se resolve e escolhe seu próprio ser, possibilitando uma comunidade própria, conquistada por uma herança que é transmitida individualmente como tradição, no projetar-se que retorna ao sido-aí, enquanto apropriação positiva de sua historicidade. Com isso, o ser-aí evita as possibilidades que se oferecem de imediato e conduz sua existência a simplicidade de

seu destino, que é sempre a cada vez destino comum (ROSSI, 2014, p. 386-87).

Heidegger deixa explícito que destino comum não é soma de vários destinos individuais, do mesmo modo que ser-com não é presença conjunta de vários existentes (HEIDEGGER, 2012, p. 1041). Portanto, de acordo com o filósofo, destino comum não é o conjunto de decisões individuais pela propriedade, mas uma modificação existencial do modo cotidiano de se relacionar uns com os outros. No § 26 de *Ser e Tempo*, na exposição do modo de relação com outros da cotidianidade mediana, Heidegger faz uma rápida menção ao modo próprio de vinculação entre existentes, do que ele denomina “correta relação” ou “verdadeira união”, na qual deve haver um comum empenho à mesma causa (HEIDEGGER, 2012, p. 353). Segundo Rossi, o entregar-se à mesma causa é o destino comum. Nessa interpretação, a historicidade própria possibilita uma relação com outros que não é possível na convivência cotidiana, a saber, a preocupação-com antecipativa-libertadora, que abre uma nova convivência, denominada a comunidade do povo (2014, p. 386).

Heidegger explicita que o destino comum, como destino de uma comunidade, é liberado na comunicação (*Miteinandersein*), como participação conjunta, e na luta (HEIDEGGER, 2012, p. 1041). No entanto, o filósofo não oferece maiores indicações sobre esses conceitos em *Ser e Tempo*. Para Rossi, se a realização do destino comum está ligada à luta e a uma participação conjunta, isso implica uma espécie de companheirismo, no comum entregar-se a mesma causa (2014, p. 387). Mas qual a origem dessa luta e como ela é levada adiante? Na leitura de Rossi, o comum entregar-se a mesma causa, como um companheirismo, é resultado de uma luta comum, que se funda no ser-com. Nesse sentido, o único fenômeno do qual a luta pode derivar é da resolução ela mesma. Assim, o comentador identifica uma referência genérica do sentido de luta, que lhe possibilita supor que a luta é contra a impropriedade e que ela se origina na resolução. Nessa interpretação, a luta não é resultado do companheirismo, ao contrário, o ser-aí só descobre os demais como companheiros na medida em que são todos resolutos. Desta forma, a resolução, em seu conteúdo mesmo como verdade existencial, fornece uma orientação possível para o sentido da luta, que ganha, assim, concreção social específica e perde seu caráter abstrato (2014, p. 388).

Nesse horizonte, outro termo que não recebe uma elucidação fenomenológica em *Ser e Tempo*, que juntamente com a luta faz mediação ao acontecer da comunidade como povo, é o conceito de “geração¹⁸”. Segundo Heidegger, “o destino comum carregado de destino do

¹⁸ No uso do conceito de “geração” em *Ser e Tempo* Heidegger faz referência a Dilthey (2012, p. 1041). Nas conferências de Kassel (1925), ao argumentar que história (*Geschichte*) é o acontecer do ser-aí como movimento que decorre no mundo, no qual o porvir descobre o ser-do-sido, Heidegger, novamente se referindo a Dilthey,

Dasein na sua 'geração' e com sua 'geração' é o que constitui o pleno e próprio *gestar-se do Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, p. 1041). Destarte, o filósofo compreende que o ser-aí é *sido-aí* conforme uma geração. Na interpretação de Rossi, geração se mostra na argumentação heideggeriana como o sujeito da luta: é através da geração e pelo companheirismo correspondente que se abre o destino comum. Assim, a geração leva a luta adiante e, através dela, torna-se possível o acontecer originário do ser-aí resoluto (2014, p. 388-89).

Com essa interpretação, Rossi acredita preencher a lacuna entre o destino individual e o destino coletivo, como o *gestar-se da comunidade*. Não obstante, Crowell faz algumas objeções que vão de encontro a alguns pressupostos que estão na base dessa interpretação, ao dizer que Heidegger está equivocado quando afirma que o *gestar-se do ser-aí* é um *cogestar-se*.

3.3.2 A interpretação de Crowell da historicidade própria

Pretendemos agora apresentar a concepção de Crowell da historicidade própria, a fim de descrever sua interpretação da referida passagem em que Heidegger diz que o *gestar-se próprio da existência* é um *cogestar-se*. Para Crowell, o significado de historicidade própria se dá na compreensão ontológica do nascimento e morte, a partir da resolução precursora, onde morte é antecipação e nascimento é a escolha (2004, p. 66). Assim, historicidade própria do ser-aí é seu destino: como destino o ser-aí incorpora o nascimento e morte existindo em seu “entre” (HEIDEGGER, 2012, p. 1057). No entanto, segundo o comentador, destino não pode ser compreendido como o seguimento de uma história extraída da herança, como um modo de interpretação que chega até o ser-aí e que resolutamente a existência assume. Pois, nascimento não é a condição histórica em que o ser-aí nasceu. Normas e padrões práticos do mundo atual não equivalem à herança, mas a facticidade, como horizonte no qual se origina o nascimento. Do mesmo modo que o *ser-para-a-morte* não se direciona para um acontecimento real do porvir, o *entregar-se a si mesmo a um destino* não é um estar direcionado para o nascimento como uma situação histórica real. Se nascimento se dá no retorno à possibilidade da morte, nascimento existencial é sempre um nascimento, não como uma confirmação de uma unidade do ser-aí, mas como uma sempre presente possibilidade de conversão (CROWELL, 2004, p.

diz que o conceito de “geração” é de suma importância para o fenômeno da historicidade. Para o filósofo, cada um de nós não é somente ele mesmo, mas pertence a sua geração. Nesse sentido, a convivência com outros se dá na geração, que precede o indivíduo, está antes dele e determina sua existência. Portanto, o ser-aí arrasta seu ser-do-sido para o presente, de tal forma que há uma força retida no ser-do-sido que libera uma nova geração (HEIDEGGER, 2009, p. 94).

67).

Nessa interpretação, historicidade própria não está na clareza com que o ser-aí é a partir da sua situação histórica, mas em uma estrutura anárquica que escolhe na resolução, voltado para seu nascimento. No ser-aí próprio não está em jogo um mero engajamento em possibilidades escolhidas ou habilidades específicas, mas, sobretudo, um entregar-se a si mesmo, isto é, à resolução como tal. Seria contrária a estruturação da resolução que ela se relacione com práticas públicas ou que ela seja avaliada por critérios públicos de um dado contexto histórico. Assim, Crowell diz que a resolução como verdade da existência se mostra como uma verdade anti-histórica (2004, p. 67).

Antes de tudo, a resolução é um entregar-se a si mesmo, de tal forma que os critérios para a decisão do ser-aí não podem ser sobrevindos por uma dada tradição, pois não se trata de um ato passível de ser considerado como sucesso ou fracasso. Além disso, uma tradição pode oferecer vários critérios, os quais o ser resoluto pode também ser indiferente. Em suma, somente a partir da escolha é que se estabelece alguma autoridade de princípios ao ser-aí. Ou seja, apenas quando a existência decide por um projeto, escolhe essa ao invés daquela identidade prática, que outras possibilidades, que se relacionam com a identidade escolhida, aparecem como que autoritariamente (CROWELL, 2004, p. 67).

De fato, as possibilidades são estabelecidas publicamente e, na medida em que escolho por uma e respondo por ela, devo transformar isso em minha razão, que é sempre pública. Contudo, essas razões só têm origem na medida em que o ser-aí individual decide por assumir ser um fundamento como culpado, e isso definitivamente não é um ato que possa ser avaliado por critérios públicos. Portanto, mesmo que uma identidade prática seja uma construção pública, a decisão por “querer ser um fundamento” se refere somente à existência individual.

Nessa concepção, a resolução também não deve ser guiada por características pessoais ou por uma “identidade essencial” do indivíduo, tampouco descobre algo sobre essa identidade. Para Crowell, de modo algum há uma coerção para escolha de uma possibilidade que previamente constitui sua pressuposta “identidade essencial”. Para o comentador, essa é uma leitura equivocada, na medida em que vela o correto caráter de escolha e substancializa o ser-aí, ao pressupor que haja propriedades a serem descobertas (2004, p. 69).

Não obstante, Crowell concorda que deve haver uma fidelidade a si mesmo, como uma sintonia consigo mesmo, que se estabelece como única norma possível para sucesso ou fracasso. Em última instância, o ser-aí tem controle apenas sobre sua existência, e suas possibilidades atuam somente na situação particular que foi eleita. Portanto, a resolução não se refere, necessariamente, a um “bem comum”, como um princípio universal de escolha. A

modificação ocorre sempre a partir de uma situação particular, para recuperar, a partir da consciência, uma possibilidade herdada e nascer novamente. A resolução da historicidade própria não torna a existência inteligível, mas atesta outro tipo de inteligibilidade, que fala fora da história, no seu corpo, com seus sentimentos e em sintonia com o seu mundo atual (CROWELL, 2004, p. 69).

Nessa perspectiva, Crowell conclui que a resolução ocupa um espaço ontológico da individualidade. De tal forma, Heidegger estaria em um terreno muito instável ao passar da ideia de destino individual para a noção de historicidade de uma comunidade, entendida como destino comum. Para Crowell, o autor de *Ser e Tempo* comete um erro ao afirmar que o gestar-se do ser-aí, isto é, sua historicidade, é sempre um cogestar-se. Pois, se comunidade possui uma historicidade ela deve ser fundamentalmente diferente da historicidade do ser-aí resoluto. Pois, uma comunidade não pode escolher propriamente, uma vez que não há em sua estrutura algo que corresponda ao espaço limiar da angústia, morte, culpa, nascimento, que na existência constitui a auto-responsabilidade, que possibilita a resolução (2004, p. 69-70).

Segundo Crowell, essa falha de Heidegger em assinalar essa distinção gera duas ilusões, as quais estão na base da interpretação de Rossi. Primeira, quando o ser-aí escolhe, essa escolha é também para toda a comunidade. Segunda, o que a existência pode escolher de alguma forma é a função dessa mesma comunidade. Pela interpretação de Crowell, dizer que o ser-aí escolhe para a comunidade ou para uma geração e que minhas possibilidades sejam circunscritas em uma comunidade é totalmente incompatível com a compreensão de historicidade em *Ser e Tempo*. Pois, o âmbito em que se situa uma decisão individual não se confunde com uma ação para manutenção ou mudança de uma comunidade. Segundo Crowell, com essa interpretação do destino comum, não seria incoerente dizer que as possibilidades são ditadas por uma dada situação histórica do povo. Isso, conforme apresentado, vai contra a descrição da historicidade própria, como gestar-se no “entre” nascimento e morte. O comentador aponta que o erro fundamental de Heidegger foi acreditar que houvesse uma relação necessária entre a escolha individual que possa ser subscrita por demandas atuais do destino de uma comunidade ou de um povo. Para Crowell, a conclusão mais fundamental da historicidade própria é que não há tais demandas (2004, p. 70).

3.3.3 Síntese das interpretações

As duas interpretações apresentadas indicam posições divergentes na interpretação do modo próprio do ser-com. Para Rossi, a comunidade é a modalidade própria do ser-com e a

historicidade própria da existência só pode ser apreendida se considera a partir dela, o que estaria em sintonia com a afirmação heideggeriana de que o *gestar-se do ser-aí* é um *cogestar-se*. Já Crowell, que faz uma leitura a partir da perspectiva metodológica da individualidade, essa afirmação de Heidegger é equivocada, ao passo que não condiz com a caracterização da historicidade do *ser-aí* resoluto. Para Crowell, por mais que o nascimento indique que o *ser-aí* se gesta a partir de um lastro comum de possibilidades, o único critério para a resolução é a própria escolha, que diz respeito somente ao *gestar-se* da existência individual e não possui uma relação necessária com um comum *gestar-se*. Desse modo, mesmo que haja uma relação fundamental com outros na existência resoluto, Crowell se convence de que o *ser-com* resoluto não significa que o *gestar-se* é um *cogestar-se*.

Rossi não diz que os elementos da angústia são encontrados na comunidade, mas ele acredita que o rompimento de uma socialidade cotidiana para uma comunidade deve ser análogo ao significado da ruptura permitida pela angústia. Para ele, do mesmo modo que a existência própria é o poder ser do *ser-aí*, a comunidade é o poder ser de um povo. Nessa interpretação, na medida em que o *ser-aí* busca os elementos da angústia se elucida a ele um “ideal fático”. Acreditamos que seja nesse sentido em que Rossi afirma que na resolução o *ser-aí* transcende sua individualidade. Na medida em que é resoluto, se revela a existência o ideal fático que é comum aos indivíduos de uma convivência.

No entanto, estamos inclinados a concordar com Crowell de que, conforme a exposição de *Ser e Tempo*, a resolução não evidencia ao *ser-aí* seu lugar na história, ou seja, a resolução não pode levar o *ser-aí* a um “ideal fático”. Seria contrária a sua definição que a resolução tenha uma articulação necessária com uma situação histórica. Parece ser evidente que a resolução não pode ser universalizada. De tal forma, fica difícil compreender como poderia ocorrer algo assim como uma comum união de vários indivíduos resolutos, unidos a uma mesma causa. Pensar o rompimento da socialidade cotidiana de forma análoga ao rompimento do existir cotidiano exige a pressuposição de que a resolução do *ser-aí* seja transmitida e possa ser repetida, de tal modo que o *gestar-se* seja também um *cogestar-se*. Mesmo que Heidegger descreva isso, acreditamos, junto a Crowell, de que ele comete um erro.

Isso porque, a partir do que se apresenta na descrição da historicidade própria e da resolução precursora da existência, não há como estabelecer uma relação necessária entre a escolha da existência individual com o *gestar-se* de uma comunidade. Mesmo que as possibilidades que sobrevêm na herança sejam constituídas publicamente, àquilo a que o *ser-aí* se resolve em cada caso deve dizer respeito somente a existência individual e a situação em

particular. Assim, parece ser insustentável a afirmação de que o ser-aí escolhe para uma comunidade ou para uma geração. Em suma, aceitamos que a resolução em *Ser e Tempo* é tematizada como espaço ontológico da individualidade e mesmo que haja espaço para a compreensão de um destino comum, enquanto comunidade, esse não deve ser pensado nos termos em que se compreende a existência resoluta, por motivos óbvios de que uma comunidade não deve ter a estrutura ontológica da existência.

Em todo caso, ao fazer a leitura de *Ser e Tempo* em conjunto com o debate político e social do período em que a obra foi escrita, Rossi mostra que os conceitos que Heidegger utiliza na exposição da historicidade própria não são aleatórios, mas carregam um significado fundamental para os debates teóricos vigentes na primeira metade do século XX. De fato, como explicita Rossi, Heidegger parece pensar na diferenciação entre modos próprios e impróprios de ser-com em *Ser e Tempo*, como socialidade e comunidade, em sintonia com o debate político e social de sua época. Desse modo, Rossi abre uma nova perspectiva de interpretação e nos faz pensar sobre as intenções de Heidegger ao se valer de tais conceitos em um momento tão decisivo de sua obra, indicando uma possível leitura política de *Ser e Tempo*. No entanto, mesmo que ser-com seja uma estrutura fundamental da existência e seus traços perpassam todos os modos de ser do ser-aí, devemos assumir que, a partir da leitura de *Ser e Tempo*, a defesa de um nexos necessário entre o gestar-se individual e um cogestar-se enfrenta obstáculos difíceis de serem superados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pelo que foi apresentado, pode-se concluir que em *Ser e Tempo*, mesmo que Heidegger não se proponha a produzir uma ontologia social, na medida em que caracteriza a estrutura existencial do ser-com, apresenta a existência humana como sempre determinada por uma relação essencial com outros. A partir de nossa exposição, se evidencia que a estrutura do ser-com se articula de modo fundamental e determinante tanto nos modos próprios ou autênticos como nos modos impróprios ou inautênticos da existência. No entanto, entendemos que seja problemática a afirmação de que a partir da estrutura do ser-com o gestar-se como destino do ser-aí esteja intrinsecamente articulado a um cogestar-se.

Com a análise fenomenológica da estrutura do ser-com cotidiano e impróprio, foi possível observar que há um sentido social em cada comportamento no modo de ser que denominamos socialidade cotidiana. Pois, os comportamentos em geral são de manipulação e execução de sentido, os entes que nessa perspectiva aparecem só podem ser compreendidos no horizonte dos comportamentos intencionais que com eles são executados. Por sua vez, a intencionalidade é um sentido referencial que acontece em um plexo remissivo, do qual os outros sempre fazem parte, mesmo que não estejam espacialmente presentes. A intencionalidade, assim entendida, mostra que todo comportamento em seu sentido é compartilhado, isto é, social, de tal forma que o ser-aí sempre existe em um mundo público, onde os outros sempre são pressupostos como referência. Em suma, na exposição do ser-com impróprio ficou evidente que a significatividade do mundo é constituída e articulada socialmente, como uma posição padrão de uma circunstância normatizadora.

No segundo capítulo, na descrição do cuidado como totalidade própria do ser-aí, vimos que a preocupação-com modifica-se de substitutiva-dominadora para antecipativa-libertadora, na medida em que o ser-aí ouve a voz da consciência como a voz do amigo que habita em si. Dessa forma, mesmo na modificação existencial para a resolução o ser-aí é determinado pelo ser-com, sobretudo quando se rearticula decididamente no mundo, ao assumir resolutamente uma identidade prática. A partir da interpretação de Crowell, vimos que o ser-aí resoluto é também ser respondível a outros, de tal forma que, no apelo da consciência, a existência se envolve em um jogo público de oferecer e solicitar razões, que indica que o ser-aí sempre se orienta a partir de uma normatividade como medida. Isso não significa que tal medida seja simplesmente imposta publicamente ao ser-aí, como quer o modo de ser do impessoal, mas que, ao se considerar a si mesmo na escolha resoluto, sempre considera a outros e é considerado por outros. Em suma, há sempre uma normatividade

prática que orienta o comportamento, pois o sentido de ser uma identidade prática só se dá junto a outros com os quais eu sou. Portanto, para que o ser-aí se torne aquilo que é, seja própria ou impropriamente, não basta ser hábil e ter intenção para tal, mas é necessário estar com outros em um mundo público.

No terceiro capítulo, essa relação fundamental do ser-com com outros na resolução é evidenciada no gestar-se próprio do ser-aí, isto é, na historicidade enquanto exposição concreta da temporalidade originária, que por sua vez é entendida como sentido ontológico do cuidado. Na resolução precursora, a existência se gesta no “entre” os “fins” existenciais, denominados nascimento e morte. Existindo como *nascido e morrido*, o ser-aí se lança na possibilidade insuperável da morte e retorna para sua condição de lançado, como já-sido-aí. Nesse sentido, foi elucidado o caráter do nascimento existencial, no qual o ser-aí recebe uma herança de possibilidades, no retorno ao seu “aí” factual, a partir das quais pode se escolher resolutamente. Na medida em que é essencialmente ser-com com outros, essa herança de possibilidade é comum a vários existentes.

Nessa perspectiva, Heidegger diz que o gestar-se do ser-aí é, devido sua estrutura de ser-com, um cogestar-se, como gestar-se de uma comunidade. Rossi faz uma interpretação muito pertinente do eixo em que *Ser e Tempo* parece se articular na tematização implícita da estrutura do ser-com e contextualiza essa declaração com a discussão política da época. Contudo, concordamos com Crowell de que esse modo do ser-aí se resolver a partir de possibilidades sobrevindas como herança, caracterizado como destino, não deve ter uma relação necessária com um destino-comum, entendido como gestar-se de uma comunidade. Mesmo que o ponto de vista ontologicamente irreduzível da primeira pessoa não exclua uma relação necessária e fundamental com outros, aceitamos o argumento de que aquilo a que o ser-aí se resolve a cada vez não deve ter uma relação necessária com a constituição de algo assim como uma comunidade de indivíduos próprios. Por mais que as identidades práticas em geral se constituam a partir de uma concepção pública, que resulta em uma universalização do modo apropriado de ser uma identidade particular, não podemos dizer que a resolução ocorra a partir de uma orientação conjunta, pois a resolução se resolve a cada vez a partir da existência ela mesma, de tal modo que seria contrária a sua estrutura uma universalização.

Assim, foram dissertados alguns dos aspectos mais fundamentais do modo como a existência humana se mantém em uma relação fundamental e originária para com outros, conforme as indicações apresentada por Heidegger em *Ser e Tempo*. Por vezes, essa se torna uma questão polemica e controversa entre os estudiosos. Mesmo que essa exposição não aborde interpretações de outros filósofos sobre o modo fundamental em que o ser humano se

relaciona com outros, devemos estar atentos para o fato de que a “questão do outro” ganha cada vez mais espaço entre os debates do século XX e, por vezes, Heidegger aparece como interlocutor, por conta de suas considerações sobre a estrutura ser-com. Acreditamos que a exposição do modo como Heidegger compreende a originalidade dessa relação, com respeito ao seu método e os objetivos em questão, é de suma importância para as discussões posteriores acerca dessa temática. Nesse horizonte, nossa investigação abre perspectiva para uma possível tematização mais detalhada, no que diz respeito a Heidegger, e mais abrangente, no que se refere ao contexto da filosofia do século XX e XXI, do problema da relação da existência humana com seu semelhante.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLATTNER, W. **Heidegger's Temporal Idealism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- BRANDOM, R. **Heidegger's Categories in Being and Time**. In: **A Companion to Heidegger** (Editores: Hubert Dreyfus, Mark Wrathall), Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- CROWELL, S. **Authentic Historicallity**. In: D. Carr, & C.-F. Cheung, *Space, Time, and Culture*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, p. 57-71. 2004.
- _____. **Ser Respondível: A apresentação de razões e o sentido ontológico do discurso**. In: **Heidegger e a tarefa da filosofia: Escritos sobre ética e fenomenologia**. Trad. Paulo Roberto Remião. Ed. 1, Viaverita. p. 35-64. 2012.
- DREYFUS, H. **Being in the World: A comentary on Heidegger's Being and Time**. Massachusetts: MIT, 1991.
- DUARTE, André. **Heidegger e o outro: a questão da alteridade em Ser e tempo**. *Natureza Humana* 4(1): 157-185, jan.-jun. 2002. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302002000100005. Acesso em 24 de Nov. 2016.
- _____. **O acolhimento silencioso: ética e alteridade em Ser e Tempo**. In: **A morte e a origem: em torno de Heidegger e de Freud**. Ed. Irene Borges Duarte. Lisboa, Portugal: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008. 211-226. Disponível em: http://www.academia.edu/243691/O_acolhimento_silencioso_%C3%A9tica_e_alteridade_em_Ser_e_Tempo._In_A_morte_e_a_origem_em_torno_de_Heidegger_e_de_Freud._Ed._Irene_Borges_Duarte._Lisboa_Portugal_Centro_de_Filosofia_da_Universidade_de_Lisboa_2008._211-226. Acesso em 24 de Nov. 2016.
- GRONDIN, Jean. **La destrucción hermenéutico-fenomenológica de la pregunta por el ser (§§ 1-6)**. En: **Ser y Tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico**. Madrid, Tecnos, p. 15-37. 2015.
- _____. **El trabajo de investigación de Dilthey y La lucha por una concepción histórica del mundo (Conferencias de Kassel)**. In: **Tiempo e historia**. ISBN: 978-84-9879-036-8. Madrid: Trotta. 2009.
- HEIDEGGER, M. **Los problemas fundamentales de la fenomenología**. Trad. Juan José García Norro. Madri, Trota, 2000.
- _____. **Prolegómeno para una Historia del concepto de Tiempo**. Trad. Jaime Aspiunza, Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- _____. **Ser e Tempo**. Trad. Fausto Castilho. - Campinas, SP: Editorada Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.
- _____. **Ser y Tiempo**. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago do Chile, editorial universitária. 2005.

INWOOD, Michael. **Heidegger**. São Paulo: Loyola, 2004.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Trad. de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

JARAN, F. **El método científico de la ontología y la idea de la fenomenología (§7)**. En: **Ser y Tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico**. Madrid, Tecnos, p. 37-51. 2015.

LARA, Francisco. **El ser-en como tal (§§ 28-38)**. En: **Ser y Tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico**. Madrid, Tecnos, p. 145-167. 2015

NORRO, J.J.G. **El cuidado como el ser del Dasein (§§ 39-44)** En: **Ser y Tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico**. Madrid, Tecnos, p. 167-197. 2015.

MULLHAL, S. **Human Mortality: Heidegger on How to Portray the Impossible Possibility of Dasein**. In: **A Companion to Heidegger** (Editores: Hubert Dreyfus, Mark Wrathall), Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

REIS, R. R. **O ens realissimum e a existência: notas sobre o conceito de impessoalidade em Ser e Tempo, de Martin Heidegger**. *Kriterion*, v.42, n. 104, Belo Horizonte, jul./dez. 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/kr/v42n104/6.pdf>>. Acesso em: 29 de jul. 2015.

_____. **Historicidade e necessidade existencial em Ser e Tempo de Martin Heidegger**. *Filosofia Unisinos*, v. 12, p. 1-11, 2016. Disponível em: <<http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/11070/5526>>. Acesso em: 20 de Nov. 2016.

_____. **Heidegger: Origem e finitude do tempo**. In: *Revista Dois Pontos*, Curitiba, v.1, n.1, p.99-127, 2004. Disponível em <<http://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/1921/1606>>. Acesso em: 20 de Nov. 2016.

_____. **O outro fim para o Dasein: o conceito de nascimento na ontologia existencial**. *Natureza Humana* V. 6 (1), p. 53-77, 2004. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v6n1/v6n1a03.pdf>>. Acesso em: 20 de Nov. 2016.

_____. **Verdade e sacrifício na intencionalidade social**. O que nos faz pensar, nº 34. PUC-Rio, 2014. Disponível em: <http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/import/pdf_articles/OQNFP_36_9_robson_ramos_dos_reis.pdf>. Acesso em: 15 de Jan. 2017.

RODRÍGUEZ, R. **El ser-en-el-mundo como co-estar y ser sí mesmo. El uno (§§ 25-27)**. En: **Ser y Tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico**. Madrid, Tecnos, p. 119-144. 2015.

_____. **El poder ser entero del dasein y La temporalidad como sentido ontológico del cuidado (§§ 61-66)**. En: **Ser y Tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico**. Madrid, Tecnos, p. 303- 338. 2015.

ROSSI, L. A. **El acontecer de la comunidad en ser y tiempo: la revolución y la lucha.** Síntese - Rev. de Filosofia v. 41 n. 131, p 373-391, 2014. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2959/3098>>. Acesso em: 20 Nov. 2016.

RUBIO, R. G. **El estar-en-el-mundo em general como constitución fundamental del Dasein (§§ 12-13).** En: **Ser y Tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico.** Madrid, Tecnos, p. 71-89. 2015.

_____. **La mundaneidad del mundo (§§ 14-24).** En: **Ser y Tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico.** Madrid, Tecnos, p. 89-119. 2015.

SCHATZKI, T. R. **Early Heidegger on Sociality.** In: **A Companion to Heidegger** (Editores: Hubert Dreyfus, Mark Wrathall), Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

VIGO, A. G. **El posible “ser total” del Dasein y el “ser para (vuelto hacia) la muerte” (§§45-53).** En: **Ser y Tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico.** Madrid, Tecnos, p. 219-269. 2015

_____. **La atestiguación, em el modo de ser del Dasein, de un “poder-ser” próprio y el “estado de resolutivo” (§§54-60).** En: **Ser y Tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico.** Madrid, Tecnos, p. 269-303. 2015.

WALTON, J. R. **Temporalidad e Historicidad (§§ 72-77).** En: **Ser y Tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico.** Madrid, Tecnos, p. 371-396. 2015.