

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM FILOSOFIA

EZILDO ANTUNES

**APÓS A ANGÚSTIA:
SOBRE PROPRIEDADE E IMPROPRIEDADE NA ANALÍTICA EXISTENCIAL DE
HEIDEGGER**

**TOLEDO
2017**

EZILDO ANTUNES

APÓS A ANGÚSTIA:
SOBRE PROPRIEDADE E IMPROPRIEDADE NA ANALÍTICA EXISTENCIAL DE
HEIDEGGER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e conhecimento

Orientador: Prof. Dr. Roberto Kahlmeyer-Mertens

TOLEDO
2017

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.
Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

A636a

Antunes, Ezildo

Após a angústia: sobre propriedade e impropriedade na
analítica existencial de Heidegger / Ezildo Antunes. -- Toledo, PR:
[s. n.], 2017.
103 f.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Kahlmeyer Mertens

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual
do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de Ciências
Humanas e Sociais.

1. Filosofia moderna - Dissertações 2. Heidegger, Martin,
1889-1976 - Crítica e interpretação 3. Angústia 4. Fenomenologia
existencial 5. Existencialismo 6. Ontologia I. Kahlmeyer Mertens,
Roberto, orient. II. T.

CDD 20. ed. 193

EZILDO ANTUNES

Proposta de dissertação do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação parcial da dissertação submetida à banca de qualificação em ___/___/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens (Orientador)

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE

Prof. Dra. Irene Borges Duarte

Universidade de Évora -UÉ

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE

DEDICATÓRIA

Dedico às minhas duas primeiras professoras
Rosane e Elenice

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço à CAPES por ter proporcionado, através da bolsa de pesquisa, o desenvolvimento desta pesquisa.

Agradeço também o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE, por ter acolhido a proposta de trabalho a qual agora se torna realidade.

À minha família, especialmente minha esposa Ane e nossas duas filhas Bruna Poliana e Maria Olívia, por estarem sempre ao meu lado me incentivando e acreditando que era possível a realização deste trabalho.

Ao corpo docente do PPG-UNIOESTE pela postura de seriedade com que conduziram todas as disciplinas as quais que cursei

Um agradecimento cordial à Prof^ª. Dr^ª. Irene Borges-Duarte (Universidade de Évora – Portugal), por sua atenção e colaboração para com o trabalho, tanto no momento de sua qualificação, quanto em sua defesa.

Especialmente agradeço ao Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens que, na condição de meu orientador, prezando sempre pelo melhor, apresentou-me os rigores da pesquisa em fenomenologia.

Por fim, agradeço a todos que de uma forma ou de outra, auxiliaram no êxito do presente trabalho.

“A angústia [...] consiste, sem mais, em reconduzir energicamente o homem ao encontro consigo mesmo. Cabe a ele depois definir uma motivação que lhe permita cientemente orientar-se pelo labirinto do praticamente possível”.

(Jean Beaufret)

Antunes, Ezildo. Após a angústia: *sobre propriedade e impropriedade na analítica existencial de Heidegger*. 2017. 103 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, Toledo, 2017.

RESUMO

Pautado principalmente na obra *Ser e tempo* do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976), o objetivo desse trabalho é responder à pergunta: *O que vem após a angústia?* Para que esse objetivo seja atingido, o trabalho transita por temas da *analítica existencial*, subprojeto da investida maior de Heidegger, a saber, a *ontologia fundamental*. No subprojeto em questão, Heidegger apresenta-nos o *ser-aí*, o ente que compreende o ser e, por isso, insinua-se como ente privilegiado. Na busca pela caracterização total desse ente, Heidegger vai apresentando, nas páginas da obra predita, as estruturas constitutivas do mesmo, as quais denomina de existenciais. Nos capítulos iniciais desse trabalho, após realizar as considerações preliminares da analítica existencial, partimos para identificação desses existenciais. Em primeiro lugar, *ser-aí* salta por sobre o conceito tradicional de homem, isto é, por ser através da existência responsável pelo seu próprio ser. Assim, *a partir* da compreensão disso, *ser-aí* se movimenta em existencialidade em busca do seu caráter maior, a saber, ser um ente de *poder-ser*. Deste modo, a existencialidade do *ser-aí* se configura sempre no mundo ao qual este fora lançado, e é no mundo que *ser-aí* vai inaugurar seus primeiros comportamentos existenciais. *A partir* dos diversos modos de ocupação, *ser-aí*, através do uso que faz dos utensílios, vai experimentar a totalidade do mundo, a saber, a significância. Desse modo, o *ser-aí* é *ser-no-mundo* o qual vai existir na maioria das vezes de forma imprópria, isto é, na lida com os utensílios, nas ocupações cotidianas e tutelado pelo caráter ditatorial do *impessoal*. Assim, escapa-lhe a verdade de sua existência, isto é, a possibilidade de se ‘reconhecer’ como um *ente-de-poder-ser*. De sorte que este ente, para além de sua existência pautada na decadência, possui em sua constituição as assim denominadas tonalidades afetivas, as quais vão direcionar o modo pelo qual *ser-aí* se vê afinado com o mundo. Dentre as várias tonalidades afetivas, Heidegger apresenta exatamente no §.40 de *Ser e tempo a angústia* como tonalidade afetiva *fundamental*. Ela possui o caráter de fundamental, porque vai colocar o *ser-aí* de frente com o seu próprio ser, suspender os *mobilizadores ocupacionais* e, mais do que isso, será na crise da angústia que *ser-aí* pode redescobrir-se como ente de poder-ser que ele é. Passada a crise da angústia, que decisão pode tomar o *ser-aí*? Como vimos, *ser-aí* é um ente de possibilidades, isto é, mesmo depois de ser suspenso diante do nada que é, através da ‘noite clara’ da angústia, *ser-aí*, como possibilidade, pode decidir pelo caráter de *impropriedade* de sua existência se, por um lado, intensificar sua existência na cotidianidade mais banal, isto é, submergir-se cada vez mais nas ocupações sendo tutelado pela *impessoal* e assim fugindo sempre do encontro com seu próprio ser. Por outro lado, se *ser-aí* decidir-se pela *propriedade* como modo de existir, ele tende a buscar a verdade de sua existência, orientando-se por aquilo que ele é em essência: *cuidado*. Sendo assim, *ser-aí* se movimentará numa lida cuidadosa com a própria existência, ressignificando seus projetos de forma autêntica.

Palavras chaves: Angústia, Analítica existencial, Propriedade, Impropriedade, Cuidado.

Antunes, Ezildo. *After the anguish: about property and impropriety in Heidegger's existential analytic*. 2017. 103 p. Dissertation (Master's degree in Philosophy) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, Toledo, 2017.

ABSTRACT

Guided by mainly in the book *Being and time* from the German philosopher Martin Heidegger (1889-1976), this book aims to answer the question: What comes after the anguish? In order to carry out this aim, the work considers the themes from existential analytic, subproject from the biggest study to know the fundamental ontology. In the subproject in question, Heidegger presents us the being-there, the entity who comprehends the being and, for that insinuates like privileged being. Seeking for total characterization of this entity, Heidegger is presenting on the pages of the work mentioned, the constitutive structures by himself, nominated of existential. In the initial chapters of this work, after realizing the preliminary consideration of existential analytic, we will go to the identification of these existential. **First of all, being-there, stands out about the traditional conception of human being, it is, through out the responsible existence by himself. Thus, the comprehension about this being-there, goes on in existential seek out of this biggest character to know, being an entity of power-be. In this way, the existentiality of being-there is always in the world to which he was launched, and it is in the world to being-there it will inaugurate its first existential behaviors.** From now on in the diverse ways of occupation, being-there, thought out of the use that he does of the tools, will go experienced the entire world to know, the significance. In this way, the being-there is being in the world who will exist in the most of the time improper use, it is in the way of work of the tools, he will experience the totality of the world to know the significance. In this way, the being-there is to being in the world who will go existent in the most of times in order to, it is in the use of anyone object, in the occupations and protected by the dictatorial character of the impersonal. In this way, escape the truth of its existence, it is, the possibility of "recognize" by himself like a being the power-being. The opportunity that this entity beside its existence guided in decadence, has in your constitution nominated affective tone, which will go straight the way as the being-there look himself connected with the world. Among the many affective tones Heidegger presents exactly in the paragraph forty the *Being and time* the anguish such as the fundamental affective tone. It has the fundamental character, because he puts the being-there in front of himself, suspend the occupational mobilizers and, more than that, it will be in the anguish crisis that the being-there can rediscover like being the power-being that it is. Passed the anguish crisis, what decision can take the being-there? As we have seen, being-there is an entity of possibilities, that is, even after being suspended before the nothingness that is, through the 'clear night' of anguish, being-there, as a possibility, can decide by the character of impropriety of its existence if, on the one hand, to intensify its existence in the most banal everyday, that is, to submerge himself more and more in the occupations, being guarded by the impersonal and thus always fleeing from the encounter with its own being. On the other hand, if the being-there decided by propriety as a way of existence, he tends to search for the truth of its existence, guided by that who it is in essence: care. Therefore, being-there will develop a careful handle with its own existence, redefine its projects in the authentic way.

Key-words: Anguish, Existential analytic, Propriety, Impropriety, Care,

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAP. I – A ANALÍTICA EXISTENCIAL COMO CONTEXTO PRÓPRIO À DESCRIÇÃO FENOMENOLÓGICA DA ANGÚSTIA	17
1. Considerações preliminares sobre a analítica existencial	17
1.2. Ser-aí: O ente de poder ser	23
1.2.1. Existencialidade	23
1.2.2. Compreensão	25
1.2.3. Poder-ser	29
1.3. Do caráter prático utensiliário dos comportamentos do ser-no-mundo	35
1.3.1. Totalidade utensiliária; totalidade referencial e totalidade significativa	39
CAP. II – SER-NO-MUNDO E IMPROPRIEDADE: Decadência, Cotidianidade mediana e o “se” (<i>Das man</i>)	46
2.1. Ser-no-mundo e cotidianidade	47
2.2. Ser-aí e o caráter do Impessoal	51
2.3. Tonalidades afetivas e facticidade	56
2.4. Angústia como tonalidade afetiva fundamental	62
2.4.1. Propriedade e impropriedade: possibilidades fundamentais do pós- angústia	68
CAP. III – O CUIDADO COMO ESTRUTURA ONTOLÓGICA FUNDAMENTAL DO SER-AÍ	73
3.1. A Configuração pré-ontológica do cuidado no ente de poder-ser	75
3.2. O cuidado como a essência do ser-no-mundo: A concreção da possibilidade de existir autenticamente	82
3.2.1. A temporalidade como estrutura possibilitadora do cuidado	90
CONCLUSÃO	96
BIBLIOGRAFIA	102

INTRODUÇÃO

A presente dissertação se ocupa de uma temática circunscrita ao projeto filosófico da *analítica existencial* elaborada pelo filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) em sua obra *Ser e tempo* (1927). Dizer isto, no entanto, ainda não exprime especificamente o que será tratado no âmbito deste projeto filosófico heideggeriano, já que não se reconstrói, mesmo em linhas gerais, o que o filósofo empenhou-se em fazer nessa que é considerada uma de suas obras mais importantes. É preciso delimitar, portanto, desde o início, qual o tema de nossa investigação, seus objetivos e problema, para que o leitor possa se situar em nossa proposta e acompanhar nosso movimento de exposição em seus tópicos de desenvolvimento com uma orientação mínima de leitura.

O tema central a ser tratado nessa pesquisa é o que se dá *após* a experiência da angústia se pensada na chave existencial tal qual na referida obra de Heidegger. Declarar isso significa inserir-se, desde já, no âmbito de tematização da *angústia* como tonalidade afetiva fundamental do *ser-aí*¹, tal como apresentada na obra *Ser e tempo* de Martin Heidegger. Declarado o tema e caracterizado seu engaste mais próprio, pode-se apresentar tal problemática a partir de uma breve explanação do projeto filosófico heideggeriano, a saber, a analítica existencial.

De início, deve-se dizer que o primeiro problema apresentado, pelo menos em *Ser e tempo*, é a *questão do ser*². Afinal, desde as primeiras páginas desta obra, Heidegger assevera que toda a tradição filosófica moveu-se sempre no sentido de evitar trazer à tona a questão do ser, ou desviando-se do mesmo, conceituando-o como o mais *universal*; postulando sua *indefinibilidade* ou mostrando sua *autoevidência*.

Rejeitando essas interpretações que, segundo Heidegger, teriam distorcido a questão do ser, o pensador alemão retoma tal questão imprimindo-lhe novo significado e é justamente nesta nova abordagem que Heidegger identifica o ente humano como aquele que é capaz de trazer a lume o tema até então esquecido pela tradição, pois o ente que nós mesmos somos é aquele que dentre outras muitas coisas pode *compreender ser*. Neste sentido, é o próprio

¹ O termo utilizado já de início *ser-aí* é uma derivação conceitual aplicada ao termo original de Heidegger: *Dasein*. No texto desse trabalho vai se utilizar o termo *ser-aí* mesmo nas citações retiradas da tradução brasileira de *Sein und Zeit (Ser e tempo)* realizada por Márcia Sá Cavalcante Schuback, como também em qualquer outra citação da bibliografia secundária.

² Mais do que a questão do ser, Heidegger pergunta pelo sentido do ser. Já nas primeiras páginas de *Ser e tempo*, esse pensador cobra a ‘necessidade de uma retomada explícita da questão do ser.’ Se há necessidade de uma retomada é porque caiu no esquecimento de toda a tradição filosófica o objetivo de um investigação que esclarecesse de forma conclusiva esse tema. Dessa forma, diz Heidegger: “Assim, cabe colocar novamente a *questão sobre o sentido do ser*.” (p. 34, 2009).

Heidegger quem apresenta a essência do humano no horizonte de sua existência (= *ser-aí*) como ponto de partida para tratar da questão do ser. Seria, para Heidegger, necessária a realização de uma analítica da existência desse ente e de suas estruturas que estão entrelaçadas em seu modo existencial de ser, as quais, Heidegger denomina: *existenciais*. Assim, no Capítulo VI de sua obra mais relevante (mais especificamente em seu §. 40), o filósofo alemão elenca a *angústia* como um desses existenciais e esta, por sua vez, desempenhará papel importante no que diz respeito à relação do ser-no-mundo e a verdade de sua existência.

É com esse panorama em vista que se questiona: Mas por que este ente que existe se angustia? E ainda, diante do que tal existente se angustia?

Em resumo, podem-se enumerar pelo menos três questões centrais ao nosso trabalho:

1. Em que medida a angústia é necessária ao ser-no-mundo?
2. Qual a relação entre angústia e decadência?
3. O que se pode esperar da existência do *ser-aí* depois da experiência da angústia?

Essas três questões constituem a problemática do presente trabalho e é a partir delas que o desenvolvimento temático dessa dissertação deverá se orientar, levando em consideração também os objetivos já apresentados.

Objetiva-se, de modo geral, investigar a angústia como *tonalidade afetiva* fundamental, e, a partir daí se enraízam outros objetivos mais específicos, a saber: a) explicitar em que sentido Heidegger propõe a necessidade da angústia para o ser-no-mundo; b) tematizar em que medida há uma relação entre angústia e decadência e, por último, c) tentar descrever fenomenologicamente o que pode se engendrar “depois da angústia”.

Após a apresentação da problemática, faz-se necessário apresentar, de forma breve, o cenário no qual a angústia se manifesta como um dos temas mais relevantes no temário de *Ser e tempo*. Diga-se, assim, de saída, que o que Heidegger pretende em *Ser e tempo* é desenvolver a chamada ontologia fundamental, na qual se encontram outros subprojetos como, por exemplo, uma *hermenêutica da facticidade*, a *destruição da história da ontologia* e a *analítica existencial*. (HEIDEGGER, 2009).

A presente dissertação, por sua vez, está primordialmente ancorada no último subprojeto elencado, ou seja, é a partir do horizonte da existência de um ente que compreendendo o ser a partir de sua constituição como ser-no-mundo, existe sempre mediado por seus comportamentos. Acrescente-se a isso o fato de o *ser-aí*, para Heidegger, ser exatamente um ente marcado pelo caráter de *poder-ser*, isto significa que, não possui determinação substancial como os outros entes simplesmente dados. Não se pode neste

sentido, dirigir-se a ele objetivando uma quiddidade, tampouco atribuir-lhe caráter de um ente qualquer, pois *ser-aí* é antes de tudo um existente. Neste sentido, deve-se dizer que o que é essencial no *ser-aí* é sua dinâmica de existir, isto é, ele se faz e se torna o que é no exercício de sua existência. Assim, os demais entes são simplesmente dados no mundo e apenas o *ser-aí* a partir de sua existência pode se tornar aquilo que é. Pertencendo desde sempre ao mundo fático ou histórico, o *ser-aí* vai abarcar em si as possibilidades de existência do mundo ‘limite’ ao qual desde então foi jogado. É a partir de sua unidade com um mundo, isto é, em um *aí* é que o *ser-aí* pode ser-no-mundo e ser um ente de possibilidades. (FIGAL, 2016).

Como ainda detalharemos, ao existir no mundo, através de certos modos de ocupação, o *ser-aí* vai aos entes intramundanos que lhe vêm, de variadas partes, ao seu encontro. Essa relação se dá sempre pela via do manuseio com esses entes, que, por sua vez, se apresentam sempre como utensílios para o uso por parte do *ser-aí*. Pretendemos mostrar que, no início e na maior parte das vezes, ocupado cotidianamente com esses utensílios, o *ser-no-mundo* se esquece de sua marca fundamental, a de ente de poder-ser e passa a interpretar-se como também um ente intramundano com os quais já sempre lida.

Ao tomar a si mesmo como um ente-simplesmente-dado (*Vorhandenheit*), o *ser-aí* perde de vista sua constituição mais original, isto é, a de ser um ente de *poder-ser*. Além desse fator obsedante exercido pelos entes simplesmente dados, também deve-se mencionar outro modo de o *ser-aí* encontrar-se em decadência, é quando este está tomado pela impropriedade caracterizada pelo *impessoal* (*das Man*), isto é, o *ser-aí* é na maioria das vezes aquilo que ele não é, mas é em detrimento ao *impessoal*, assim, não revelando sua ipseidade.

A partir da evidência da situação de decadência do *ser-aí* – e isso procuraremos detalhar ao longo do desenvolvimento temático de nosso trabalho – faz-se necessário que ele encontre em sua própria existência uma experiência que lhe mostre o estado de ‘não verdade’ de sua existência, pois, segundo Heidegger, há uma fuga do *ser-aí* de si mesmo e por isso é mais confortante permanecer no estado de decadência. Heidegger confirma isso quando diz: “[...] chamamos de ‘fuga’ o *decair* da *presença* no *impessoal* e no mundo das ocupações.” (HEIDEGGER, 2009, p. 252).

Depois de devidamente caracterizado, será nesse cenário que a angústia comparecerá em nosso horizonte conceitual como um dos temas de destaque da analítica existencial. Será, afinal, a angústia que lançará *uma sombra sobre o mundo* e que, a partir disso, o *ser-aí* verá suspenso os sentidos de seu mundo fático. É desse modo que, como melhor descreveremos, o *ser-no-mundo* se angustia diante do aberto de seu próprio mundo. No entanto, há no próprio mundo um imenso esforço para calar o que não deve ser calado, isto é, a situação angustiante

que é inerente ao próprio *ser-aí*. De qualquer forma, o *ser-aí* de repente se angustia e é a partir dessa experiência que este pode voltar-se para si mesmo em busca de seu próprio ser. (KAHLMAYER-MERTENS, 2015).

Com essas remarcas da filosofia de Heidegger, que nos fornecem uma contextualização preliminar do tema aqui focado, é possível agora indicar metodicamente como será construído o texto da dissertação não perdendo de vista o tema central e a problemática nela suscitada.

Já no capítulo que segue, teremos uma explanação mais abrangente da analítica existencial com o objetivo de caracterizá-la como o “pano de fundo” da temática da angústia. Logo em seguida (tópico 1.2.), trataremos de caracterizar, através de três pontos interligados, que, em primeira mão, oferecem a existencialidade do *ser-aí*, a saber: a *compreensão*, o *poder-ser* e a *existência*. No item seguinte (1.3.), desenvolveremos o caráter *prático-utensiliar* do *ser-aí* como tema que se refere justamente ao primeiro comportamento do *ser-aí* enquanto *ser-no-mundo*. E como “fecho” deste primeiro capítulo, abordaremos (1.3.1) os conceitos de totalidade utensiliar, totalidade referencial e totalidade significativa.

A partir dessa apresentação (caracterização do *ser-aí* e seus primeiros modos de ser) é que podemos adentrar no Segundo Capítulo desse trabalho que terá como tema inicial o *Ser-no-mundo e impropriedade*. A *impropriedade* será trabalhada a partir do que descrevemos em (2.1.) *ser-no-mundo* e cotidianidade; (2.2.) *ser-aí* e o caráter do *impessoal*. Descrevendo o *ser-aí* a partir desses modos, encontramos outro importante tema anunciado acima, a saber, a decadência do *ser-aí*. E já finalizando o segundo capítulo, faremos a explanação sobre as *tonalidades afetivas* e *facticidade* (2.3.), encontrando dessa maneira a *angústia* como *tonalidade afetiva fundamental*.

Encontramos, assim, mais propriamente a problemática desse trabalho, a saber, a tentativa de responder a pergunta: *o que vem depois da angústia?* Como bem indica o título que nomeia o problema dessa dissertação, perguntamos pela possibilidade do que se daria depois da experiência da angústia? Uma resposta a essa questão-problema é o que se pretende dar com base nas posições oferecidas por Heidegger em sua analítica do *ser-aí*.

Enfim, no *Terceiro Capítulo* desta dissertação objetivamos responder os questionamentos suscitados acima, levando em consideração outro importante existencial do *ser-aí*: o *cuidado*.

Após o *ser-aí* ter sido tomado pela tonalidade afetiva fundamental da angústia, pergunta-se *o que vem depois da angústia?* Que possibilidades se mostram ao *ser-aí* após a experiência radical da angústia? Haveria uma reformulação dos projetos existenciais por parte

do *ser-aí*, ou este, por não querer passar novamente pela crise angustiante tende a se refugiar ainda mais no seu estado de decadência, evitando um encontro com si próprio? São essas questões que darão o tom do nosso último capítulo. Como já anunciado acima, e, seguindo os passos dados por Heidegger em *Ser e tempo*, o cuidado é posto como uma possível solução às questões que ora direcionaram este trabalho, sendo a principal delas: *O que vem após angústia?*

A resposta para tal pergunta será apresentada levando em conta pelo menos três momentos: Em primeira mão, realizamos uma breve introdução resgatando o conceito de angústia o qual já tinha sido apresentado em suas linhas gerais no capítulo anterior (foi necessário realizar esse resgate para que pudéssemos de forma assertiva, realizar o encadeamento angústia-cuidado). Após, termos revisitado o conceito de angústia, como um modo do encontrar-se-em fundamental do *ser-aí* e sua importância dentro da construção analítica existencial, descrevemo-la como estado revelador do mundo enquanto tal ao ente de poder ser. (CRITCHLEY, 2016).

Chegamos, então, ao item 3.1., no qual destacamos a *configuração pré-ontológica do cuidado no ente de poder-ser*. O item mencionado acima se fez necessário uma vez que Heidegger, a partir de uma alegoria, prevê o cuidado como aquele responsável em tomar conta do homem enquanto este existir. Portanto, através da fábula latina do “cuidado” (*Cura*), Heidegger dá o primeiro passo (configuração pré-ontológica) para descrever aquele que é, segundo a analítica existencial, a essência da existência do *ser-aí*, a saber: o cuidado. Mas, como veremos, a fábula em si ainda não dá conta de apresentar a estrutura total do *ser-aí*, pois nela está contida apenas a sentença de que o ente existente seria tomado pelo cuidado “enquanto vivesse”, mas não emite nenhuma pista de como se movimentaria esse ente enquanto existir. É por esse motivo que Heidegger vai apresentar logo em seguida os caracteres fundamentais do ente de poder ser, a saber: *existencialidade, facticidade e decadência*. Também esses temas estarão em nossa pedra de toque.

Foi apenas a partir da apresentação desses caracteres fundamentais do ente de poder-ser que passamos ao item 3.2, destacando *o cuidado como a essência do ser-no-mundo*. É colocando o cuidado como essência do ser-no-mundo que pudemos chegar ao ponto alto do trabalho de pesquisa encontrando assim uma resposta para a questão que ora foi colocada no início deste. Falando com as palavras de Heidegger (2013): “O modo próprio de ser mesmo num mundo é o cuidado.” (p.107). Isso quer dizer que o *ser-aí* a partir do cuidado como (*Sorge*) se empenhará em cuidar de si mesmo, não no sentido de um fechar-se no próprio ‘eu’ e elevando-se a uma esfera de distanciamento do mundo que é o seu. De sorte que para além

do cuidado de si mesmo, o *ser-aí* também é (*Besorge*), ou seja, cuida de ser quem é a partir do modo mais comum de sua existência que é exatamente comportar-se sempre em ocupação. No entanto, o *ser-aí* não existe de forma a relacionar-se apenas com os entes intramundanos que se achegam do mundo circundante e que são peças centrais na constituição da significância. *Ser-aí* também é um ente que existe sempre em um mundo compartilhado (= ser-com), isto é, outro ente como a mesma configuração que a sua o afetará e com este *ser-aí* estabelecerá uma relação de preocupação=solicitude. (*Fürsorge*).

Concluída então a configuração do cuidado como essência da existência do *ser-aí* adjunto a essa tríade derivada do cuidado enquanto tal, passamos ao último item do nosso trabalho apresentando outro existencial fundamental na analítica, sem o qual não seria possível tomar o cuidado como *essência do ente de poder-ser*. O existencial anunciado é exatamente a característica da temporalidade (item 3.2.1), na qual está a origem do cuidado. Nela, passado-presente-futuro fundem-se numa reciprocidade em que de certa forma *existencialidade* está inclusa no *porvir* (= futuro); *facticidade* instaurada no passado como *vigor de ter sido* (= sido) e a *decaência* sendo o modo com que o *ser-aí* se movimenta no *presente*. (GREAVES, 2012).

Tendo introduzido nossos temas, questões e objetivos de pesquisa, julgamos que o leitor ao percorrer as páginas que se seguirão terá uma visão, ainda que em linhas gerais, da constituição do *ser-aí* descrita na analítica existencial heideggeriana. O mesmo leitor ainda verá que, sendo-em-um-mundo, o *ser-aí* se vê decaído no mundo fático carregando consigo o peso do *impessoal* até que este mundo que sempre o condiciona tenha seu sentido suspenso pela angústia. Isso porque, angustiando-se, o *ser-aí* pode se reposicionar diante de seus projetos existenciais.

CAPÍTULO I

A ANALÍTICA EXISTENCIAL COMO CONTEXTO PRÓPRIO À DESCRIÇÃO FENOMENOLÓGICA DA ANGÚSTIA

1. CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES SOBRE A ANALÍTICA EXISTENCIAL

Ao começar a tarefa da analítica existencial, Heidegger intenciona esquivar-se da leitura tradicional de todos os temas que formavam o corpo da ontologia na história da filosofia. Dessa forma, ao propor uma nova abordagem na explicitação da questão do sentido do ser que ora, segundo o próprio pensador alemão, se mantinha encoberto; faz-se, assim, necessário apresentar um ente privilegiado. Este privilégio pode ser mais bem caracterizado quando Heidegger diz: “Visualizar, compreender, escolher e aceder são atitudes constitutivas do questionar e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, *daquele* ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos.” (HEIDEGGER, 2009, p. 42). Heidegger, portanto, apresenta o ente que tem primazia dentre tantos outros e que apenas esse, a partir de tal primado, que ao perguntar pelo seu próprio *ser*, pode também questionar o sentido do *ser*.

Após ter indicado, já no início de *Ser e tempo*, qual ente seria esse, o filósofo alemão prossegue sua descrição e a partir de uma interpretação fenomenológica, abre um território até então insuspeitado, qual seja: abandonar o regime do *logocentrismo* de maneira a demarcar o território fenomenológico existencial é apresentada a figura do *ser-aí*, que não mais se enquadra no modelo da tradição filosófica, a qual se assegura nas noções de sujeito, consciência e até mesmo o *cogito* para um conceito fixo de homem, a saber, aquele que segue a ordem da configuração tradicional (LÉVINAS, 1967), isto é, um homem que se pretendia vidente das coisas, pois era capaz de conhecimento, sem antes deixar que os próprios entes viessem de maneira livre ao seu encontro. (TAMINIAUX, 1995).

Diante disso, algumas perguntas não podem ser evitadas. São indagações que requisitam clareza sobre: Como se constitui o *ser-aí*? Como ele se faz o tal ente privilegiado mencionado por Heidegger? E, antes de tudo, como Heidegger concebe este ente que de início parece estar envolvido com os utensílios e a partir da abertura de mundo já compreendeu ali um sentido? E, por fim, por que partir do *ser-aí* e não de outro ente?

Para começar a responder tais questões recorre-se ao que diz Heidegger (2009): “Designamos com o termo *ser-aí* esse ente que cada um de nós mesmos sempre somos e que, entre outras muitas coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar.” (p. 42-43). O ente

que Heidegger apresenta como privilegiado é o “humano”, no entanto, o que Heidegger intenciona quando indica o humano é sua essência, a qual ele compreende como: o *ser-aí*. Isso é o que se pode compreender quando se lê em sua obra *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, “Na determinação indicativa que fizemos do tema da hermenêutica, ou seja, da facticidade, nosso ser-aí próprio em cada caso, foram evitadas inicialmente expressões como o ser-aí ‘humano’ ou ‘ser do homem’.” (HEIDEGGER, 2013 p. 28). Na passagem, vemos Heidegger afastando-se de denominações tradicionais que concebiam o homem como *animal racional*, ou como *criatura de Deus* com propriedades específicas, isto é, o homem como figura tripartite: *corpo-espírito-alma*. Também em *Ser e tempo*, Heidegger evita, como fez na obra citada acima, os termos *vida e homem*. É o que se pode conferir quando o pensador escreve: “Não é por capricho terminológico que evitamos o uso desses termos bem como das expressões ‘vida’ e ‘homem’ para designar o ente que nós mesmos somos.” (HEIDEGGER, 2009, p. 90).

É nesse terreno aplainado pela análise do *ser-aí* que Heidegger vai de forma peculiar descrevendo os vários *existenciais* que compõem esse ser. Longe da nomenclatura das antigas e persistentes categorias, Heidegger concebe o *ser-aí* como um ser de possibilidades, isto é, a partir de sua estada repentina no mundo e depois de assumir-se como ser-no-mundo, coloca-se em movimento e no mesmo momento que se faz, o ser *é*, e, ao *ser* também se faz. Em outras palavras e dizendo com Heidegger (2009, p. 85): “A ‘essência’ deste ente está em ter que ser. A quiddidade (*quidditas*) deste ente, na medida em que dela se possa falar, há de ser concebida a partir de seu ser (= existência).” Isso quer dizer que nosso ser se determina por meio do nosso *aí*, isto é, o *ser-aí* existindo é o seu *aí*. (RICHARDSON, 2007).

Mas ao existir, no sentido de que só esse ente privilegiado existe, o *ser-aí* já o faz desde modos de ocupação. Ocupa-se com tudo o que se achega do mundo e não é capaz, por sua vez, de perceber os pré-conceitos que estão obstruindo o sentido do ser. Isso significa dizer, que em qualquer tempo o *ser-aí* existe absorto nas demandas do mundo, mais focado no uso do ente do que propriamente pensar em seu significado. Não se está de forma alguma valorando negativamente os modos de ocupação, pois é nela que o ente se vê primeiramente submerso e, por isso mesmo, Heidegger destina uma boa parte de sua obra em descrever quão importante é o modo de ser da ocupação (muitas das vezes são utensiliares) para que o *ser-aí* possa se constituir enquanto ente de existência. Mas, não há dúvida que ao se referir à utensiliaridade, Heidegger está apenas preparando o território para ir além da mera utilização dos utensílios. Isso porque, se a estada do homem no mundo for apenas de mero operador de

utensílios, o *ser-aí* terá sua existência orientada pelo modo de ser da *impropriedade*. (NUNES, 2012).

Existir de forma imprópria é deixar ser levado pelo mundo dos afazeres e na ocupação junto às coisas intramundanas, é permitir que o esquecimento do sentido do ser ainda continue pulsante no cotidiano; do mesmo modo, é não perceber que o *ser-aí* já desde então através de uma familiaridade compreende mundo e que ao compreender mundo o próprio *ser-aí* se compreende. Essa compreensão leva o *ser-aí* a apreender a significação das coisas que se achegam de todas as partes. A impropriedade, assim, se sedimenta ainda mais quando o *ser-aí* no seu *aí* (= mundo fático) não percebe o todo das relações e das referências que trazem para si significância do nexo de ligação e correspondência de todas as coisas.

Mas como buscar o sentido mais próprio de existir, se o *ser-aí* está acomodado no modo de ser impróprio? Em que momento é possível um “descolamento” desse modo que petrifica o *ser-aí* no mundo das ocupações? É quando, de repente, toda a significância de mundo perde o sentido, isto é, esvazia-se na frente do *ser-aí*. É quando o projeto de sentido se esvazia diante do nada que somos, que buscamos renovar nossos horizontes de sentido. Mas como se dá essa busca por novos horizontes de sentidos? É nesse momento, e, especificamente no §. 29 de *Ser e tempo* que Heidegger apresenta o *ser-aí* como disposto a ele mesmo e conceitua como: “O que indicamos *ontologicamente* com o termo tonalidade afetiva é, *onticamente*, o mais conhecido e o mais cotidiano, a saber, o afeto, o estar afinado numa tonalidade afetiva.” (HEIDEGGER 2009, p. 193). É evidente que esses “humores” *não se tratam de simples tracejos psicológicos ou sentimentais*, mas ao contrário, como nos instrui o próprio Heidegger (2009, p. 193): “[...] trata-se de ver este fenômeno como um existencial fundamental [...] para a constituição do *ser-aí*.”.

No entanto, é preciso se perguntar qual será então a tonalidade afetiva fundamental privilegiada para que o *ser-aí* se volte para si próprio e que de forma originária, busque o seu ser no sentido mais próprio de existir?

Heidegger, precisamente no §30 de *Ser e tempo*, apresenta então o “temor” como um modo de encontrar-se *em*. Mas em que medida o temor pode agir como tonalidade afetiva que auxiliará o *ser-aí* na quebra do subterfúgio das coisas mundanas e levá-lo a constituir novos projetos de sentidos? Assim, para recorrer a uma resposta satisfatória para essa questão citamos mais uma vez Heidegger (2009, p. 200): “O de que se teme, o ‘temível’, é sempre um ente que vem ao encontro dentro do mundo e que possui o modo de ser do que está à mão, ou do ente simplesmente dado ou ainda da existência compartilhada.” Isso quer dizer que o temor, o temer algo que vem ao encontro não fará diferença no que diz respeito ao voltar-se

para si mesmo do *ser-aí*, pois o temor não se atenua de forma a remeter o *ser-aí* para realização de um despertar em meio à imersão da qual este está sedimentado. Através da citação acima se percebe que Heidegger propõe outra afinação para além do temor, embora este seja uma tonalidade afetiva respectiva ao ser do *ser-aí*, esta não basta para o propósito indicado acima como questão, isto é, qual tonalidade afetiva seria fundamental para o *ser-aí*, após a perda total da significância do mundo em quanto tal, realizar uma retomada dos projetos de sentido?

Poderíamos recorrer a outras disposições descritas por autores dentro dessa perspectiva, ou seja, uma tonalidade afetiva que arremessasse o *ser-aí* para seu vácuo existencial, isto é, o lançasse para o nada. Quais seriam essas disposições que poderiam ser investigadas aqui? Em resposta a esta pergunta poderíamos citar de início, entre outras, o próprio *tédio* descrito em *Conceitos Fundamentais da Metafísica* (1929-1930) outra importante obra de Heidegger.

A tonalidade afetiva citada acima até desperta a curiosidade, pois parece ter o seu valor dentro da perspectiva em que se desenvolve este trabalho, a saber, a de descrever a tonalidade afetiva fundamental no âmbito de uma análise existencial, tonalidade essa que levaria o ente de poder-ser ao reencontro consigo mesmo. No entanto, como elegemos a obra *Ser e tempo* para ser a linha mestra de nossa pesquisa, deixamos outras disposições que por ventura se fizessem pertinentes aqui para tarefas futuras e nos concentramos naquela que dá o tom para o desenvolvimento do nosso trabalho, a saber, a *angústia*.

Em linhas gerais, a angústia é a *tonalidade afetiva* que se apresenta não como um traço ôntico na constituição do *ser-aí*, mas que é (como será explicitado ao final do segundo capítulo) a tonalidade afetiva fundamental de caráter ontológico que exerce papel crucial na perspectiva de que o *ser-aí* carece de algo que o remeta a totalidade de sua existência como ser-no-mundo.

Faz-se necessário dizer, além disso, que não há, ao contrário do temor, algo concreto para que o ente existente se angustie. Assim não há *nada* para se angustiar e ao mesmo tempo há o todo. Como passar pelo estado da angústia é invariavelmente penoso, e muitos não querem sofrer tal experiência, é por isso mesmo que o *ser-aí* apela para a fuga de si mesmo, ou em outras palavras, evita a própria angústia. Isso se constata quando Heidegger escreve em sua obra *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*:

O ser-aí fala de si mesmo, vê-se a si mesmo deste ou daquele modo e, contudo, isso é apenas uma *máscara* pela qual ele se encobre, a fim de não espantar-se diante de si mesmo. Trata-se de uma prevenção 'da' angústia. (HEIDEGGER, 2013 p. 40).

É importante ressaltar que essa fuga do espantar-se de si mesmo não será de forma alguma perene, pois *sendo* em existência o *ser-aí* em algum momento passará pela experiência estranha que terá como alavanca propulsora a angústia. Em algum momento da existência, o *ser-aí* será transpassado pelo caráter de inconsistência da angústia. Diferente do temor que, como já dissemos, provém sempre de um ente intramundano ou ainda do outro *ser-aí*, a angústia não possui em si mesmo algo concreto e determinado que a faça aparecer enquanto experiência, ou modo de ser. Se por vezes nos angustiamos, e se não for uma pequena ansiedade, logo não se sabe o motivo preciso de tal estado.

Esse caráter de indeterminação da angústia desempenhará papel importante no que diz respeito a pelo menos três aspectos da existência do *ser-aí*: a manifestação do nada, evasão do sentido do ente na totalidade e a pura presença do *ser-aí*. Mas o que isso quer dizer? Em que medida a angústia pode efetivar esses três aspectos?

Em relação ao primeiro aspecto mencionado no §. anterior, ou seja, a manifestação do nada é Heidegger mesmo que, em um texto posterior, evidencia em seu *O que é Metafísica* (1929) que: “A angústia torna manifesto o nada”. (HEIDEGGER, 2008 p. 122). Essa manifestação do nada, no entanto, não quer dizer exatamente que se possa de certa maneira identifica-lo como algo conceitual, mas ao contrário disso, o nada é apresentado como possibilidade enquanto instância necessária para que a própria angústia apareça enquanto estado de humor afetando assim o *ser-aí*. Por isso, no mesmo texto já citado acima, Heidegger ainda afirma:

O fato de nós procurarmos muitas vezes, na estranheza da angústia, romper o silêncio vazio com palavras sem nexos é apenas o testemunho da presença do nada. Que a angústia revela o nada é confirmado imediatamente pelo próprio homem quando a angústia se afasta. Na posse da claridade no olhar, a lembrança recente nos leva a dizer: Diante de que e por que nós nos angustiamos não era “propriamente” – nada. Efetivamente: o nada mesmo – enquanto tal – estava aí. (HEIDEGGER, 2008 p. 122).

Para compreender o segundo aspecto mencionado acima, a “evasão do ente”, é necessário apresentar aqui o termo *suspensão*. Ao mesmo tempo em que na angústia se constata uma indeterminação pelo que estamos angustiadados, e por isso mesmo ela nos remete ao nada, assim, também a angústia nos suspende em relação ao próprio mundo ao qual o *ser-aí* é desde então. Isso quer dizer que os entes se nos mostram indiferentes, e a possibilidade de um uso pragmático desses em meio a ocupações cotidianas se esfuma de modo a não restar qualquer apoio. É neste momento em que nos vemos suspensos, no sentido de não termos

mais nenhum projeto que sustente nossas ocupações com os entes e, por conseguinte, nossas realizações existenciais. Os entes se evadem do nosso redor, mesmo sem perderem, por assim dizer, sua concretude, sua significação. O que de fato acontece nessa experiência é que não vemos sentido algum nos entes, pois “na angústia, o ente em sua totalidade se torna caduco” (HEIDEGGER, 2008, p. 123), no entanto, todos os entes continuam aí, não destituídos de sua originalidade enquanto entes que constituem mundo, mas, como bem assinala Werle (2003): “[...] não encontramos sossego em nenhum ente.” (p.107). Isso quer dizer que não há uma aniquilação dos entes, mas é antes de tudo o mundo enquanto tal carregados de todos os entes que de repente nos arremessa para o estado de suspensão e, nesta, todos os entes perdem então o sentido pelos quais antes estávamos tão apegados. É por isso que Heidegger afirma:

Todas as coisas e nós mesmos afundamos em uma indiferença. Isto, entretanto, não no sentido de um mero desaparecer, mas em se afastando elas se voltam para nós. Esse afastar-se do ente na totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém – na fuga do ente – este “nenhum”. (HEIDEGGER, 2008 p. 122).

Resgatando, assim, o terceiro aspecto iniciado acima, a saber, a ‘pura’ presença do *ser-aí*, pode-se dizer que através dessa experiência de evasão do ente na totalidade, é que parece não sobrar nada para o *ser-aí* a não ser ele mesmo enquanto elemento central dessa experiência. Se há a manifestação do nada; há a suspensão do próprio *ser-aí*; há o esfumar-se dos entes na totalidade, a pergunta que se pode fazer agora é o que sobraria para o *ser-aí*? Qual apoio teria após essa impactante experiência na existência? A resposta para essas questões é dada pelo próprio Heidegger (2009): “Somente continua presente o puro *ser-aí* no estremecimento deste estar suspenso onde nada há em que se apoiar.” (p. 122). Neste sentido podemos dizer que a partir dessa experiência provocada pela angústia é que o *ser-aí* pode se deparar com ele mesmo, no sentido de que não mais lhe sobra outra coisa a não ser ter que enfrentar-se e, assim, partir para uma resignificação dos projetos que até então permeavam seu existir, ou pelo contrário, por não mais querer passar pelo estado angustiante que a existência lhe impõe, busca ainda mais subterfúgios no mundo das ocupações.

O que se apresentou acima foi uma aproximação preliminar ao tema central do trabalho de pesquisa. Neste sentido, é necessário realizar uma abordagem a fim de caracterizar melhor o *ser-aí*, trabalhando temas que seriam cruciais para que a *angústia* aparecesse como tonalidade afetiva fundamental. Quais características são essas? É o que veremos no item seguinte.

1.2. Ser-aí: O ente que *pode-ser*

Acima já se desenhou, provisoriamente, alguns traços característicos do *ser-aí*, mas que ainda são insuficientes para delinear o que realmente forma a estrutura desse ente. Seguindo a indicação do subtítulo acima, pode-se dizer que o que está em jogo é um afastamento daquilo que pode ser compreendido como um ente de propriedades, isto é, como marcas substanciais do sujeito, como queria a ontologia tradicional. Para tornar compreensível como se configura esse ente de poder-ser, faz-se necessário que se aborde um *tripé* sem o qual seria impossível chegar a tratar do tema proposto neste item. O tripé em vista é formado pelos seguintes existenciais: a) existencialidade; b) compreensão e c) poder-ser.³ Diante do fato de tal ordem de exposição poder ser vista sendo prescrita pelo próprio autor de *Ser e tempo* (HEIDEGGER, 2009, p. 203), passemos ao exame do primeiro existencial em pauta.

1.2.1. Existencialidade

Trataremos neste primeiro momento da *existencialidade* do *ser-aí*. O que se entende por *existencialidade*? Qual é sua importância enquanto tema no tripé acima citado?

Como vimos já na introdução deste capítulo, o *ser-aí* se diferencia dos demais entes pelo fato de que ele realmente existe. A essência do *ser-aí* está em, existindo, se constitui sempre com característica que são modos possíveis de ser. Logo fica demarcado que seu modo de ser se dá sempre junto aos outros entes intramundanos. *Ser-aí* é sempre marcado pelas suas possibilidades de existência e isso o caracteriza também como ente de *poder-ser*⁴. Todos os outros entes apenas constituem presença, isto é, são enquanto entes dotados de propriedades ou atributos na constituição do mundo e por isso mesmo se diferenciam do *ser-aí*. Quanto a isso Heidegger expõe que:

A “essência” do *ser-aí* está em sua existência. As características que se podem extrair deste ente não são, portanto, “propriedades” simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela configuração. As características constitutivas do *ser-aí* são sempre modos possíveis de ser e somente isso. Toda modalidade de ser deste ente é primordialmente ser. Por isso, o termo “*ser-aí*”, reservado para designá-lo, *não* exprime a sua quiddidade como mesa, casa, árvore, mas sim o ser. (HEIDEGGER, 2009 p. 85 -86).

³ A separação que fizemos aqui é apenas com o objetivo de demarcar didaticamente os três temas. No entanto, pode-se ler também em forma de hifenização (existencialidade-compreensão-poder-ser), já que os termos acima estão intimamente correlacionados.

⁴ Sobre *poder-ser*, conferir o tópico 2.1.3 desta seção.

Nesta perspectiva, e, seguindo o que Heidegger nos oferece, o *ser-aí* não pode ser comparado a um ente simplesmente dado porque não possui determinações prévias que o demarcariam substancialmente. As características desse ente acompanham seu movimento existencial, pois em existência, o *ser-aí* é seu poder-ser⁵. É exatamente em existência que *ser-aí* confirma sua “essência” e assim sendo não pode ser equiparado ao um ente qualquer, por não se apresentar com *quid* necessário, justamente por que este ente se faz em existência e o que está em jogo quando se necessita configurá-lo são suas possibilidades, estas, não como etapas a serem vencidas a fim de encontrar no ente um ápice de realização. (GREAVES, 2012).

Assim, o *ser-aí* salta-nos sempre da concepção tradicional a qual visava os entes. *Ser-aí*, portanto, se configura exatamente em existência e, por se configurar em existência, faz de sua própria existência sua marca mais genuína. Portanto, o *ser-aí* se apresenta como sendo o ente privilegiado, para o qual as concepções de *ideia*, *forma* ou *espécie* estão definitivamente descartadas enquanto ente central de toda a ontologia fundamental.

Isso quer dizer que uma pedra é, enquanto *existentia*, que entendido como uma postulação da ontologia tradicional é o mesmo que um ente simplesmente dado. Uma árvore é, mas não se configura como ente existente. Neste sentido, só do *ser-aí* se pode falar em *existencialidade*, que segundo Heidegger, é “[...] a constituição de ser de um ente que existe”. (HEIDEGGER, 2009, p. 49). Mas o que significa essa afirmativa heideggeriana?

Ou seja, o que está em jogo quando tratamos do *ser-aí* é o seu próprio ser, isto é, a sua constituição fundamental, que, explicando de outra maneira é sua própria existência. Por que então falamos de *existencialidade* e não de existência no tripé temático acima citado? A *existencialidade* é o que abarca o todo existencial do *ser-aí*, é nela que se movimenta a existência como núcleo do *ser-aí*. Isso quer dizer que na *existencialidade* estão estruturas que formam a própria existência, as estruturas que configuram o *ser-aí*.

É como se na *existencialidade* estivesse ocorrendo um jogo entre a própria existência e as estruturas constitutivas do *ser-aí*. Nesse sentido, a existencialidade é a própria *existência se existencializando*, isto é, a existência como ser do *ser-aí* se colocando em movimento, não por conta própria, mas porque o *ser-aí* que possui esse ímpeto questionador vai se perguntando pelo sentido do ser e ao compreender o sentido do ser é levado a questionar e compreender o seu próprio ser. Essa compreensão do seu próprio ser leva a compreensão deste, como ser de possibilidades que, dessa forma se projeta para fora de si mesmo.

⁵ A partir do subitem 2.1.3 (poder-ser), apresentaremos mais enfaticamente como se caracteriza esse o ente de poder-ser.

Para aclararmos, assim, ainda mais a *existencialidade*, citamos Heidegger (2009): “Chamamos de existencialidade o conjunto dessas estruturas. A análise da existencialidade não possui caráter de uma compreensão existenciária e sim uma compreensão *existencial*.” (p. 48-49). Significa dizer que o que se considera na *existencialidade* não é, em primeira mão, a estrutura ôntica na qual se movimenta na maioria das vezes o *ser-aí*. Isso também não significa que seja descartada a forma existenciária em que *ser-aí* se encontra, pois a priori é nessa que acontece em princípio a compreensão. Mas não se pode permanecer nesse terreno existenciário a analítica existencial, pois como bem afirma Heidegger: “A analítica existencial, por sua vez, possui em última instância raízes *existenciárias*, ou seja, *ônticas*.” (HEIDEGGER, 2009, p. 50). O que Heidegger confirma é que a *existencialidade* tem seu núcleo em uma compreensão existencial que remete sempre a uma compreensão das estruturas que compõe o ser do homem a partir da existência em seus desdobramentos advindos do *ser-aí*.

Dessa forma, pode-se dizer que na *existencialidade* estão abarcados a própria existência, a forma existenciária que configura a existência e por último as estruturas existenciais provindas dos dois antes citados. Uma dessas estruturas existenciais é justamente a *compreensão* que se apresenta como um modo de ser do *ser-aí*, assim, como bem explica Heidegger: “O *ser-aí* é um ente, que em seu ser relaciona-se com esse ser numa compreensão.” (HEIDEGGER, 2009, p. 98). Isso indica que a compreensão é de fato uma das estruturas mais fundamentais para o *ser-aí* enquanto ente de existência. De fato, sem a compreensão o *ser-aí* poderia ser tomado como um ente simplesmente dado, do qual, por ele mesmo nada poderá instituir-se como ser-no-mundo. É este modo fundamental de ser do *ser-aí* que explicitaremos a seguir.

1.2.2. Compreensão

O termo compreender ou compreensão deve ser tratado à luz da constituição existencial do *ser-aí* não como um simples *entender* ou o *alcance do que sou* ou do que as coisas no interior do mundo são, nem tampouco como uma *faculdade mental* que permite ao ente achar-se como tal. O compreender é, antes de tudo, uma condição básica para o *ser-aí* constituir-se como tal, e essa constituição se dá no existir. Dizer isso implica também afirmar que a compreensão se diferencia de qualquer aspecto cognitivo ou gnosiológico, afinal, como nos assegura Dubois (2004): “Este é o sentido da compreensão: o si mesmo aberto em projeto como ser-no-mundo. O compreender não é, portanto, uma capacidade teórica do *ser-aí* [...]”.

Trata-se muito antes de uma estrutura de seu ser, de sua existência como poder-ser [...]” (p. 37). A partir disso, pode-se evidenciar que a compreensão é a própria *abertura* do ser-no-mundo como tal e é através desta que o *ser-aí* se lança no campo fenomenal se deparando com o todo significante (significância) e então, a partir disso está a possibilidade de o *ser-aí* encontrar seu próprio ser. O que foi dito acima, afinal, nos é lícitado pelo próprio Heidegger, quando propõe: “É a partir da significância aberta no compreender de mundo que o ser da ocupação com o manual se dá a compreender, qualquer que seja a conjuntura que possa estabelecer com o que lhe vem ao encontro.” (HEIDEGGER, 2009, p. 209). Disto deriva que, mais que simplesmente um dar-se conta de sua situação no mundo e da própria evidência de um mundo (respectivamente, *compreensão de si* e *compreensão de mundo*), o compreender é sempre uma *compreensão de ser*, uma compreensão ontológica que o *ser-aí* tem do sentido desses fenômenos. Isso também é indicador de que a compreensão se difere de um simples conhecer no que diz respeito ao conhecimento em relação ao mundo, pois a relação do *ser-aí* com o mundo é uma relação de unidade, portanto não dualista como a relação sujeito-objeto, por exemplo. (HEIDEGGER, 2009).

Falando de outra maneira, ao movimentar-se diante do campo fenomenal que desde sempre se abriu, o *ser-aí* carece de um modo de ser que lhe favoreça certa estruturação desse campo existencial. Essa estruturação, até então, foi permeada pela vinculação ou interpretação ôntica como forma cotidiana da existência do *ser-aí* e a permanência neste modo de ser, a saber, a forma existenciária, vela a possibilidade do *ser-aí* desprender-se da experiência onticamente estabelecida. (STEIN, 2001). Deste modo, a compreensão desempenhará papel importante na dinâmica que, não só desvela para o *ser-aí* seu ser e o mundo, como também o leva a um patamar acima do já tão sedimentado conhecimento formal. Com mais clareza Heidegger reforça isso que acabamos de indicar, quando escreve:

Ser-no-mundo é uma constituição fundamental do *ser-aí* em que ele se move não apenas em geral, mas, sobretudo, no modo da cotidianidade, então o *ser-aí* já deve ter sido sempre experimentado onticamente. Permanecer totalmente velado seria incompreensível, principalmente porque o *ser-aí* dispõe de uma compreensão ontológica de si mesmo, por mais indeterminada que seja. Mas logo que “o fenômeno do conhecimento do mundo” se apreende em si mesmo, sempre recai numa interpretação formal e “externa”. Um indicador disso é a suposição, hoje tão corrente, do conhecimento como uma relação de “sujeito e objeto”, que se mostra tão “verdadeira” quanto vazia. Sujeito e objeto não coincidem, porém com *ser-aí* e mundo. (HEIDEGGER, 2009 p. 106).

Atentos para a última frase da citação acima, é possível dizer que o que está em jogo aqui não é uma simples relação de conhecimento entre sujeito-objeto, mas a relação *ser-aí*-mundo perpassa essa dualidade até então aceita como baliza no que diz respeito à relação homem-mundo. Essa não coincidência indicada pelo filósofo é a porta de entrada para trazer à tona a importância de ter a compreensão como modo de superação da dualidade sujeito-objeto, mas, sobretudo porque com compreensão se dá a estruturação do campo fenomenal no qual o *ser-aí* é desde sempre.

Tendo assim, a compreensão como peça chave da estruturação do campo fenomenal, ela não só estrutura, como vai inaugurar o espaço de realização das possibilidades do *ser-aí*. Isso se deve pelo fato de que o *ser-aí* não é um ente previamente estabelecido nem constituído em suas determinações ontológicas, mas que só se determina, na medida em que se possa falar em determinação, por meio de sua própria existência, e, a compreensão é um dos constitutivos primordiais da dinâmica da própria existência. (STEIN, 2001). Esse seu caráter primordial se dá especificamente porque a compreensão, como já se assinalou acima, não é apenas um traço geral da existência do homem, não se dá através da compreensão algo como se o *ser-aí* fosse alcançar certo tipo de clareza intelectual sobre um conceito que constitui certo objeto, assim como categorias ou qualidades do ser do homem, por exemplo.

Mas, se entendermos o *ser-aí* como algo não determinado, essa premissa de compreender no sentido de descobrir, apreender e depreender não terá sentido. Ao contrário, a maneira como a compreensão é colocada aqui, quer dizer exatamente um modo de ser. É o que caracteriza com um modo de existir e cada modo de existir traz compreensão de nós mesmos e do mundo.

Enquanto existencial, o compreender também possui em si o papel fundamental de abertura tanto para o *ser-aí* enquanto ente de existência, como abertura de mundo e sua mundanidade. Em relação ao compreender como abertura do próprio ser, Heidegger diz que: “Compreender é o ser existencial do próprio poder-ser do *ser-aí* de tal maneira que, em si mesmo, esse ser se abre e mostra a quanta anda seu próprio ser.” (HEIDEGGER, 2009, p. 204-205). Isso significa dizer que em primeira mão, a compreensão está diretamente e originariamente ligada ao modo de encontrar-se em.

O fato de que na citação acima Heidegger exprime a frase: ‘*mostra a quantas anda seu próprio ser*’ e isso pode ser interpretado como *encontrar-se em*, favorece a abordagem das tonalidades afetivas.

As tonalidades afetivas neste trabalho serão tratadas com mais ênfase à frente, mas aqui é pertinente fazer uma breve introdução já que segundo Heidegger ‘toda tonalidade afetiva sempre possui sua compreensão’ e ainda ‘o compreender está sempre afinado pelo afeto’.

Em relação à compreensão como abertura do mundo enquanto tal, pode-se dizer que não só o *ser-aí* se compreende enquanto ser-no-mundo, mas que toda a estrutura da mundanidade é possível a partir do modo de ser compreensivo. Mundo se abre através da compreensão e isso altera a forma com que o *ser-aí* lida com o mundo, ou seja, sua lida não se resume ao conhecimento do mundo como objeto a ser conhecido, mas na compreensão *ser-aí* já se compreende como ente de poder-ser e isso porque o mundo se apresenta, compreensivamente, como o horizonte do próprio poder-ser. Assim Heidegger explica que:

Como abertura, o compreender sempre alcança toda constituição fundamental do ser-no-mundo. Como poder-ser, o ser-em é sempre um poder-ser-no-mundo. Este não apenas se abre como mundo, no sentido de possível significância, mas a liberação de tudo que é intramundano libera esse ente para suas possibilidades. (HEIDEGGER, 2009 p. 205).

É nesse sentido que o filósofo distingue o *compreender* do *explicar*, pois, além do seu caráter de abertura, compreender também é, a partir da abertura de mundo como horizonte de possibilidades, uma estrutura ligada à dinâmica do projeto da existência, é um *existencial* do *ser-aí*. Assim, por ser o horizonte no qual os projetos de sentido da existência são, a compreensão, no contexto da analítica existencial, não permite sua interpretação como entendimento, intelecto ou como qualquer outra leitura que a associe a uma operação mental.

Além disso, pode-se dizer, a partir da citação acima, que a compreensão atua em dois sentidos no que diz respeito ao ser-no-mundo. Por um lado, ela se mostra como *abertura* (= descerramento) em que ser-no-mundo compreende fundamentalmente como tal; o que revela o tipo de ente *ser-aí* é. Por outro, (diferenciando-se de conhecimento objetivo do mundo) a compreensão libera em sentido a significação de tudo que aparece entalhado no mundo pertencente ao ser-no-mundo. Seria essa mesma liberação que coloca *ser-aí* afetado pelos entes do interior do mundo, como ente que realiza sua existência se comportando de acordo com suas possibilidades.

É possível, assim, descrever a compreensão, no presente caso, como uma dimensão originária da abertura do *ser-aí* que ao *ser-em* (isto é, ao *ser-no-mundo* desde sempre) se lança compreensivamente para o mundo e para o seu próprio ser descobrindo-se assim como um ser de possibilidades. Através da compreensão desvela-se para o *ser-aí* uma dimensão correlata entre *ser*, *compreender* e *poder-ser* em que o: “Compreender é o ser desse poder-ser, que

nunca está ausente no sentido de algo que simplesmente ainda não foi dado, mas que, na qualidade de essencial de nunca ser simplesmente dado, ‘é’ junto como o ser do *ser-aí*, no sentido de existência.” (HEIDEGGER, 2009, p. 204).

Como vimos nos esforçando por evidenciar, a compreensão, à luz da analítica do *ser-aí*, deve ser compreendida longe da conceptualidade tradicional que, invariavelmente, a toma como uma faculdade racional ou como uma operação da mente. Isso porque, como já dissemos, é um modo de ser fundamental do *ser-aí*, pois é através da compreensão de ser e do ser que é permitido ao *ser-aí* ser caracterizado como ente de *poder-ser*. Por isso, *ser-aí* compreende o mundo e suas próprias possibilidades; compreende que ser é o que se dá sempre na medida em que a partir do solo fenomenal em qual se ‘situa’ é projeto, é sempre projeto de si mesmo e para si mesmo, pois uma vez existindo, o *ser-aí* sempre compreende a si mesmo e isso é realizado em função de suas possibilidades.

Para uma melhor sistematização do que foi introduzido antes, é possível ressaltar ao menos três nuances da compreensão enquanto um *existencial* do ser-no-mundo. *Em primeiro lugar*, a compreensão deve ser tomada como compreensão existencial, isto é, o *ser-aí* se compreende como o único ente existente, e, a existência como seu próprio modo de ser. *O segundo aspecto* que pode ser destacado em relação à compreensão é que, ao auxiliar o *ser-aí* a compreender-se como ser existente, este compreende ser, ou seja, o seu próprio ser, o qual pode ser entendido como o seu *poder-ser*. *Em terceiro lugar*, após a compreensão de que o *ser-aí* é ente de existência e existir leva-o a compreender ser, isto é, o seu próprio ser o qual está em jogo seu *poder-ser*, *ser-aí* compreende a si mesmo. Assim: “O *ser-aí* sempre se compreende a si mesmo a partir de sua existência, de uma possibilidade própria de ser ou não ser ele mesmo.” (HEIDEGGER, 2009, p. 48).

Com isso, observando especialmente essa última forma de compreensão, chegamos ao terceiro ponto do tripé temático de caracterização do *ser-aí* como ente de *poder-ser*. De antemão, discorreremos sobre a *existencialidade* e, através dela, empenhamo-nos na explicitação da *compreensão* e esta, nos encaminha para o ser de possibilidades, isto é, o *ser-aí* como ente de *poder-ser*.

1.2.3. Poder-ser

Vimos que um fator fundamental para a caracterização do *ser-aí* é a diferenciação deste em relação aquilo que denominamos *simples presença*. Confirmou-se que este ente que cada um de nós é desde sempre, é aquele que possui primazia frente aos outros entes e esta

primazia se dá indicada pela própria característica de ser existente do *ser-aí*. Os outros entes que estão presentes junto ao *ser-aí* são autosubsistentes, a eles nada pertence e nada pode vir a pertencer, por não possuírem o caráter de ente existente, reservado apenas ao *ser-aí*.

Pode-se dizer então, que aos outros entes por não possuírem a dimensão existencial, faltam-lhes também a compreensão e a projeção. Ao contrário disso, como se lê em *Ser e tempo*: “O *ser-aí* não é algo simplesmente-dado que ainda possui de quebra a possibilidade de poder alguma coisa. Primeiramente, o *ser-aí* é possibilidade de ser. Todo *ser-aí* é o que pode ser e o modo em que é a sua possibilidade.” (HEIDEGGER, 2009, p. 203). Esse fragmento de *Ser e tempo* vem confirmar a diferença entre ente simplesmente dado dos quais até pode-se falar em uma atualização, por terem um potencial e o *ser-aí*, que, ao ser-no-mundo é tomado por infinitas possibilidades. Em outras palavras, e inscrevendo aqui o conceito da chamada *diferença ontológica* definido como a ‘separação’ conceitual do que quer dizer *ente* e do que quer dizer *ser*⁶, não se pode colocar no mesmo patamar fenomenal o *ser-aí* e os outros entes em geral. (ESCUADERO, 2009). Só o *ser-aí* se apresenta com uma estrutura ontológica a qual falta aos outros entes simplesmente dados. Mas essa estrutura ontológica manifesta-se a partir da compreensão que *ser-aí* tem do mundo e de si mesmo como um ente de possibilidades que por compreender-se, também compreende ser. Assim, sendo em existência (seu ser), o *ser-aí* é puramente possibilidade, porque se compreendendo vê-se diferente dos demais entes pois como assinala Heidegger: “O ‘ser’ não é nenhum ente, nenhuma coisa e nenhuma propriedade coisal, nenhum ser-simplesmente-dado”. (HEIDEGGER apud INWOOD, 2002, p. 43).

A configuração de um ente de *poder-ser* passa pela compreensão e pela visão daquilo que o ente é a partir do seu estado como ser possível, dessa forma, toda e qualquer possibilidade se delimita no espaço fenomenal em que o *ser-aí* sempre é. Apesar da delimitação fática a possibilidade está incessantemente jogando/dialogando com esse espaço previamente delimitado. Mesmo assim, as possibilidades não são caminhos previamente delineados que se apresentam de maneira extrínseca como possíveis e que só recebem, assim, tal denominação pelo fato de ainda não terem sido atualizadas. As possibilidades desse ente de poder-ser nascem, pois, juntamente com a delimitação do espaço de realização de seu ser que é o próprio espaço fático-histórico compreensivamente tomado de constituição desse ser. Heidegger nos dá pista dessa demarcação do espaço histórico de possibilidade quando já no §. 8 de *Ser e tempo* ele escreve:

⁶ Segundo Heidegger (2009): “[...] ser não é o gênero dos entes, embora diga respeito a todo e qualquer ente. A sua “universalidade” deve ser procurada ainda mais alto. O ser e a estrutura de ser acham-se acima de qualquer ente e de toda determinação ôntica possível de um ente.” (p. 78).

É no ser-aí que se há de encontrar o horizonte para a compreensão e possível interpretação do ser. Em si mesmo, porém, o ser-aí é ‘histórico’, de maneira que o esclarecimento ontológico próprio deste ente torna-se sempre necessariamente uma interpretação ‘referida a fatos históricos’. (HEIDEGGER, 2009, p.79).

Ao apresentar o ser que cada um de nós é desde sempre, como ser histórico, Heidegger não se refere à história cronológica que coloca o homem frente a determinismos impostos pelo tempo histórico com efeitos sócio-antropológicos, a história como o ‘acontecer de-história-universal’, mas a conotação de ser histórico está sempre ligada à sua *historicidade* (*Geschichtlichkeit*).⁷ É nesse espaço em que se encontra o *ser-aí* que estão todas as possibilidades, não como lacunas que o *ser-aí* vai preenchendo durante sua dinâmica de existência, mas estão implicitamente aderidas na própria constituição do *ser-aí*.

Isso significa dizer que o *poder-ser* do *ser-aí* não se acentua apenas pelo “espaço” em que este está postado desde sempre, mas a própria estrutura do *ser-aí* que ao ser lançado neste “espaço” se apresenta como ser de possibilidades. É por isso que a partir da cotidianidade o *ser-aí* se caracteriza estruturalmente como um ente de poder-ser. Isso se dá, porque o *ser-aí* se encontra perante um complexo de possibilidades as quais, por um lado, não carecem ser todas realizadas, mas por outro, não se deve menosprezar nenhuma delas. Esse jogo de lida com as possibilidades enquanto estrutura do próprio *ser-aí* e as possibilidades abertas no mundo traduzem a existencialidade do *ser-aí*.

A possibilidade neste caso, que parece apresentar uma ambiguidade no que diz respeito a um determinado sujeito que tem o mundo na frente como objeto a ser transformado ou conhecido, na verdade se caracteriza exatamente por que o *ser-aí* não é um ser dentro do mundo, mas é um *ser-em-um-mundo*. Isso quer dizer que o *ser-aí* não reage como se estivesse esperando para completar certas possibilidades, mas estas estão sempre em movimento para aceitação ou rejeição; para aproximação ou afastamento dependendo da dinâmica existencial em que o *ser-aí* escolhe ou se projeta.

Podemos dizer então, como bem assinala Vattimo (1996):

A possibilidade é, com efeito, o próprio sentido do conceito de existência. Descobrir que o homem é o ente que é enquanto está referido ao seu próprio

⁷ *Geschichtlichkeit* é o termo que Heidegger usa para falar de *historicidade* do ser-aí. Isso pode ser conferido a partir do que o próprio Heidegger escreve em *Ser e tempo*: “A determinação de historicidade é anterior ao que chama de história (o acontecer de história universal). Historicidade significa a constituição-de-ser do ‘gestar-se’ do ser-aí como tal, sobre cujo fundamento é unicamente possível assim com a ‘história’ universal e o histórico a ela pertencente.” (HEIDEGGER, 2012 p. 81).

ser como à própria possibilidade, isto é, que *é* só quando pode ser, significa descobrir que o caráter mais geral e específico do homem e sua ‘natureza’ ou ‘essência’, é existir. (p. 24).

De fato, na medida em que se possa falar em *natureza* ou *essência* do homem, dois termos importantes para a tradição filosófica, não se pode deixar de dizer que o que os marca de fato na reconstrução filosófica realizada por Heidegger é exatamente a de que a natureza ou essência do *ser-aí* é *poder-ser* e isso implica afirmar que o *ser-aí* não possui natureza, esta, lida e compreendida aos moldes da tradição. Isso explica também a opção de Heidegger pelo termo *ser-aí* pelo qual é indicado essa diferenciação deste com os demais entes, no sentido de que esse termo exprime sempre uma não *quiddidade* como ocorre nos outros entes como quando se diz lápis, pão, árvore. Mas não é esta diferenciação que forma o núcleo de configuração deste ente. O que solidifica ainda mais a reconstrução heideggeriana é a confirmação de que este ente, além de não possuir uma natureza, como a já foi citado, é em si mesmo constituído de possibilidades, isto é, a resolubilidade da existência deve ser sempre entendida em suas possibilidades.

A possibilidade neste sentido sempre estará atrelada ao existir propriamente dito, pois como já se esclareceu acima, o *ser-aí* não pode ser entendido como um *Vorhandenheit*, um ente-simplesmente-dado, pois um de seus modos de ser é a possibilidade e não aquilo que geralmente se conhece como realidade. É isso que distingue o *ser-aí* dos demais entes, em suma, a possibilidade e não existir como realidade simplesmente dada, como simples presença, mas estar sempre aberto para, existindo sempre para fora de si mesmo, se (des)substancializando.

Heidegger é bastante incisivo ao reconfigurar o sentido da palavra existência, a qual serve apenas ao *ser-aí* como ente de poder ser. E ele faz isso começando pela recuperação do sentido etimológico da palavra existência:

A ek-sistência, pensada ek-staticamente, não coincide nem seu conteúdo nem segundo a forma com a *existentia*. Segundo seu conteúdo, ek-sistência significa postar-se para fora na verdade do ser. *Existentia* (*existence*), ao contrário significa *actualitas*, realidade efetiva, em distinção do que é o homem. Ek-sistência designa a determinação do que é o homem no destino de verdade. *Existentia* continua sendo o nome para designar a realização daquilo que algo é, ao se manifestar em sua ideia. A frase “o homem ek-siste” não está respondendo à indagação que pergunta se o homem efetivamente é ou não, mas responde acerca da ‘essência’ do homem. (HEIDEGGER, 2008, p. 339).

A citação acima é bastante reveladora no que diz respeito ao modo como o ente de poder-ser precisa ser caracterizado. Além disso, atribui-se um novo sentido à palavra existência, marcando-a com o viés ontológico, apresentando-a com um novo significado. Diferente de *existentia*, termo esse já utilizado acima o qual se refere exatamente à realidade externa ao sujeito o qual em ato capta os entes em geral, existência cabe aqui exclusivamente ao *ser-aí* como ente de existência.

Existência conforme ‘etimologicamente’ apresentada acima revela algo ulterior à simples presença dos entes. Tomada com o prefixo *ek-* o qual sugere mais que uma abertura para o ser, remete também à característica do ente que cada um de nós é uma dimensão de existência para fora de si mesmo. Mas o que pode ser compreendido quando dizemos *existir para fora de si mesmo*? Significa dizer que o homem como ente existente, não se fecha em si mesmo como um conceito postulado e que pode ser definido assim como qualquer outro ente e suas propriedades. Existir para fora de si mesmo “[...] significa o ser si mesmo do homem à medida que este está relacionado não com o si mesmo individual, mas com o ser e a relação com o ser.” (HEIDEGGER apud INWOOD, 2002, p.59).

Partindo dessa nova configuração da palavra existência, reservando-a apenas para o ente que existindo, existe para fora de si, é que podemos confirmar nessa dinâmica a possibilidade aí engendrada. Nesse sentido, existência e possibilidade ‘conjugadas’, associam-se e movimentam-se no mesmo feixe estrutural do *ser-aí* de forma que sendo, ou existindo o *ser-aí* é possibilidade, se projeta escolhendo sempre o possível. É neste propósito que já no § 9 de *Ser e tempo*, na ‘análise preparatória do *ser-aí*’ Heidegger já confirma esse entrelace da existência e possibilidade dizendo que:

O ente, em cujo ser, isto é, sendo, está em jogo o próprio ser, relaciona-se e comporta-se com o seu ser, como sua possibilidade mais própria. O *ser-aí* é sempre sua possibilidade. Ele não “tem” a possibilidade apenas como uma propriedade simplesmente dada. E porque o *ser-aí* é sempre essencialmente sua possibilidade ele *pode*, em seu ser, isto é, sendo, “escolher-se”, ganhar-se ou perder-se ou ainda nunca ganhar-se ou só ganhar-se “aparentemente”. O *ser-aí* só pode perder-se ou ainda não se ter ganho porque, segundo seu modo de ser, ele é uma possibilidade *própria*, ou seja, é chamado a apropriar-se de si mesmo. (HEIDEGGER, 2009, p. 86).

Visto anteriormente, e reforçado aqui pela citação de Heidegger, o *ser-aí* se apropria de si mesmo no sentido de tornar intensa a relação com o seu próprio ser. O termo *ser* deve aqui ser entendido como a própria existência do *ser-aí*. Todavia, na dinâmica de existir, o ente que

se apropriada não encara o seu próprio ser como algo determinado, mas pode livremente e em possibilidades tomar várias direções no sentido de poder escolher-se e escolher.

Escolher-se diz respeito à possibilidade mais própria do *ser-aí*. Como já preconizado antes, a possibilidade não se apresenta ao *ser-aí* como etapa possível que ora, após ser concluída deve repentinamente passar para a próxima e assim sucessivamente. Possibilidade própria é exatamente o que marca a diferença deste ente como ente de existência dos demais entes em geral, pois o que se considera é o seu próprio ser que, a partir de uma relação direta com o seu próprio ser, o ente de poder-ser se apodera de si mesmo movendo-se sempre no sentido de que é de sua responsabilidade na existencialidade, buscar apreender a estrutura ontológica que o caracteriza como ente de poder-ser. (NUNES, 2012).

Desta maneira podemos finalizar a explicitação do tripé temático citado no início deste subitem: a existencialidade, a compreensão e o ente de poder-ser. Mesmo colocando em destaque cada um dos pontos abordados, citamo-los no começo dessa explanação utilizando uma hifenização (existencialidade-compreensão-poder-ser) para reafirmar a congruência destes na estrutura constitutiva do *ser-aí*. Explicando de forma mais enfática, pode se dizer que na existencialidade que é exatamente a ‘constituição’ de ente que existe está o poder-ser enquanto ente de possibilidades, que só pode ser um ente de possibilidades na medida em que compreendendo o mundo, compreende a si mesmo e ao compreender a si mesmo se projeta para fora de si.

O que objetivamos com esse tripé temático, foi precisamente apresentar de forma sumária, o que Heidegger apresenta no §.4 de *Ser e tempo*, onde podemos encontrar a partir do ‘privilégio ôntico’ que envolve o *ser-aí* o fato de que ele possui uma estrutura ontológica, que é marcada primeiramente pela *existência* que é o próprio ser com o qual *ser-aí* está sempre se relacionando daquela ou desta maneira. Além disso, e, relacionando-se consigo mesmo, *ser-aí* parte sempre de uma pré-compreensão e de forma *existenciária*, isto é, não está bem clara a total estrutura ontológica desse ente, mas que já, a partir de uma pré-compreensão, o mesmo já se adianta como ente de poder-ser.

Por fim, neste mesmo §. inscreve-se como fundamental malha para o poder-ser e a compreensão tornaram-se existenciais cruciais para a existência do *ser-aí*: a *existencialidade*. Assim a analítica do ente de poder-ser só poderá avançar se adentrarmos em um tema relevante à proposta Heideggeriana, isto é: “Assim, a compreensão de ser, própria do *ser-aí*, inclui de maneira igualmente originária, a compreensão de ‘mundo’ e a compreensão do ser dos entes que se tornam acessíveis dentro do mundo.” (HEIDEGGER, 2009, p. 49).

Então, passamos para o próximo tema deste capítulo apresentando o *ser-aí* como *ser-no-mundo*. Existindo em um mundo, *ser-no-mundo*, de primeira mão terá que estabelecer necessariamente uma relação como o mundo, deverá apresentar certo comportamento. *Ser-no-mundo*, portanto, é um dos modos possíveis do *ser-aí* existir.

Mas que comportamento apresentará a partir desse modo *ser*? A resposta para essa pergunta parece estar naquilo que podemos denominar de comportamento prático-utensiliar e é disso que tratará o item que segue.

1.3. Do caráter prático-utensiliar dos comportamentos do *ser-no-mundo*

Para adentrarmos na explicitação desse item é necessário, antes, que apresentemos o *mundo* tal como fenomenologicamente descrito por Heidegger em sua analítica da existência. Isso se faz pertinente partindo da posição de que não há existência do *ser-aí* sem um mundo. Mas como se configura a estrutura do mundo para o *ser-aí*?

Antes de adentrarmos na chamada “fenomenologia do utensílio”, tal como chamada por Dubois (2004), faz-se necessário aqui percorrer o itinerário da analítica existencial em *Ser e tempo*, principalmente o que é apontado no §.14 dessa obra, onde Heidegger estabelece ali os desdobramentos sobre os possíveis ‘conceitos’ de mundo.

Neste caso, e, para caracterizar o *ser-no-mundo*, é preciso desvencilhar-se da multiplicidade de conceitos que a palavra “mundo” denota. Assim, Heidegger apresenta pelo menos quatro⁸ diferentes significações para aclarar qual a relação estabelecida do *ser-no-mundo* com cada uma delas. Em primeiro lugar encontramos a conotação do mundo como *ôntico*, o qual pode ser entendido como a totalidade dos entes que estão no interior do mundo físico; em seguida é apresentado por Heidegger o mundo com o termo *ontológico* que, resumidamente é a possibilidade de encontrar o *ser* dos entes que estão no mundo. Neste sentido, pode-se falar da *naturalidade* da natureza, por exemplo. Em terceiro lugar, Heidegger apresenta o conceito de mundo que pode ser compreendido como *ôntico-existenciário*, isto é, indicando o ‘contexto em que’ cada *ser-aí* se movimenta existencialmente – mundo próprio.

Por fim (e em destaque), nos é apresentado o conceito *existencial-ontológico*, isto é, a *mundanidade* do mundo. Isso quer dizer que cada *ser-no-mundo* traz consigo a possibilidade de identificar a estrutura do mundo como de modo próprio. (NUNES, 2012).

⁸ Para não se tornar exaustivo suprimimos as citações no que diz respeito às quatro diferentes significações. Elas, portanto, fazem parte do § 14, nº 65, que na tradução aqui utilizada, encontram-se na pág. 112.

Ora, a tradição sempre pensou o mundo como uma exterioridade, isto é, existe o sujeito que em seu ego pensa de dentro para fora e reconhece a dimensão espaço-territorial em que este habita. Por esse ângulo, estaríamos sempre forçando uma pseudocompreensão de mundo, pois forçosamente realizar-se-ia o antigo esquema de que o sujeito consciente ‘vai’ ao objeto, procura certa quiddidade dos entes que formam o mundo externo e esses são remetidos de volta à consciência que por sua vez teria a suprema representação de qualquer presentidade.

Heidegger rompe com esse modelo até então insuspeitado pela tradição no que diz respeito à ontologia. Para o filósofo não há possibilidade de uma autocompreensão de si mesmo e depois uma compreensão do mundo como algo externo, mas definitivamente estamos imersos no mundo e por isso mesmo urge a necessidade de caracterizar o *ser-aí* como *ser-no-mundo*. Como explica Borges-Duarte (2014):

Ser e tempo introduzira na linguagem laboriosa e intensa do pensar a questão da diferença ontológica entre o ser e os entes e sua localização no horizonte da instituição de sentido característica do ex-sistente humano. Este revela, assim, um modo peculiar de ser, distinto do ser-sujeito, que a tradição metafísica moderna lhe atribuíra. [...] designa-o como ser-aí, situado, *geworfen*, ser-no-mundo [...]. (p. 40).

O que pode ser pensado a partir daqui é que não há dissociação do ente que cada um de nós é com o mundo que sempre se apresenta aí. Como já se assinalou acima, um dos equívocos da tradição e também dos limites no que tange o conhecimento, é a tentativa de uma explicitação teórica dos entes e dos objetos, além de tentar enquadrar o ente humano numa rigidez conceitual, como por exemplo, animal racional.

Dessa maneira, considerando um avanço na perspectiva conceitual de mundo, Heidegger propõe com a indicação composta *ser-no-mundo* que o *ser-aí* é desde sempre aberto ao mundo e por isso não há uma relação entre continente-conteúdo, algo que ocupa um determinado espaço demarcado como, por exemplo, objetos dentro de uma gaveta. Como o próprio Heidegger explica já no início do §. 12 de *Ser e tempo* “a expressão composta ‘ser-no-mundo’, já na sua cunhagem mostra que pretende referir-se a um fenômeno de *unidade*.” (p. 98). Segundo o que se lê em seguida, neste mesmo parágrafo de *Ser e tempo*, somos levados a considerar os outros entes, a saber, as entidades não ‘humanas’, como mundanas ou no mundo, possuindo assim uma mundanidade e isso é um erro. Essas entidades estão “dentro do mundo”, isto é, são intramundanas, pertencentes a um mundo. Portanto, só o *ser-aí* é *ser-no-mundo*; é marcado por essa *unidade* indicada acima, que, pela *compreensão* junto à; pela *abertura* e *facticidade* o *ser-aí* descortina o mundo como horizonte a partir do qual pode

assumir um comportamento em relação aos intramundanos. (KAHLMAYER-MERTENS, 2015).

Nesse momento o foco é evidenciar como se dá esse comportamento. Por meio da existência, o *ser-aí* se projeta em um mundo fático que a ele compreensivamente se descerra; o *ser-aí*, assim, é tocado por múltiplos entes que lhe vêm ao encontro, cada um num sentido específico e desse modo, o *ser-aí* nunca reage de forma a requerer uma lida categorial com cada ente, mas requer sempre um uso dos mesmos, de modo que ao entrar em contato com todos os objetos *aí* (limite do mundo fático) dados, o *ser-aí* estabelece sempre uma relação de manuseio destes entes. É o que se pode ler na obra⁹ de Lévinas, *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*, onde ele escreve:

As coisas no meio das quais o *ser-aí* existe são, ante do mais, objetos de cuidados, de solicitude (*Das Besorgte*); elas oferecem-se à mão, convidam ao manuseamento. Elas servem para qualquer coisa: machados *para* rachar madeira, martelo para martelar o ferro, punhos para abrir portas, as casas para nos abrigar, etc. Em sentido lato, são *utensílios* (*Zeuge*). (LÉVINAS, 1967, p. 80).

Aqui, o intérprete nos indica que Heidegger aponta *ser-aí* em seu ser-junto aos demais entes. Estes entes uma vez ‘encontrados’, são, por assim dizer, disponíveis ao *ser-aí* ocupado. Com eles à mão, *ser-aí* investe com os mesmos sempre numa relação utilitária, logo, já não são mais simples entes passivamente presentes, tornaram-se úteis para alguma ação do *ser-aí*, passam do estado de objetos, para serem de fato *utensílios* (*Zeuge*).

É por meio do uso desses utensílios que se marca, definitivamente, o modo com que o *ser-aí* se move sempre em certa “orientação prática”, (CERBONE, 2006), isto é, desde seu mundo o *ser-aí* se vê sempre no manuseio dos utensílios, pois estes neste estágio já não são mais, pelo menos para o *ser-aí*, *Vorhandenheit*, ou seja, os seres simplesmente dados que estão aí diante do *ser-aí*. Eles passam imediatamente, pelo manuseio, a serem *zunhanden*, por estarem sempre à mão indicando o seu *ser-para*, sua serventia. Então, diferentemente de apenas ‘pensar’ os objetos, de requerer deles uma relação que depreenda deles propriedades ou demais traços substanciais, o *ser-aí* estabelece de forma familiar uma relação prático-utilitária com os mesmos. E é justamente nessa relação de uso que tais entes se revelam tal como são, já, por estarem prontos para o manuseio, se apresentam como manuais, enquanto utensílios.

⁹ São dois estudos publicados na *Revue Philosophique*, um em 1940 sobre a obra de Edmund Husserl na sua totalidade, e outro, mas antigo, em 1932, sobre Martin Heidegger.

Entende-se por meio do que já foi dito que, não é subordinar as coisas a um uso fixo e determinante, como por exemplo, garrafas só estão aí para serem cheias de líquido, ou ainda, canetas estão aí apenas para escreverem. Se assim fosse, reduziríamos o ser-para dos utensílios a simples objetos, com propriedades observáveis independente da sua significação na circunstancialidade de seu mundo. Se assim fosse, esse computador que agora uso para digitar o presente texto seria apenas um objeto para digitar, mas não o é; em seguida posso, nele, conferir meus e-mails, assistir um vídeo, ou escutar uma música. Neste sentido, explica Greaves (2012):

As coisas que nós encontramos já estão subordinadas a esse “ser-para”, mas isso não significa que esse caráter pertença a elas como uma de suas propriedades, tal como, por exemplo, o ser azul. Um *ser-aí* que não está de maneira nenhuma engajado em escrever pode *encontrar* uma caneta. (p. 51-52).

Se não prestarmos atenção no sentido da colocação da palavra “encontrar” da citação acima, corre-se o risco de não haver nenhum sentido na frase. Canetas não são para escrever?

Em seu comportamento prático-utensiliar, o *ser-aí* não requer *intencionalmente* certo uso dos objetos como explica Lévinas (1967): “[...] o manuseamento não é consecutivo a uma representação.” (p. 80). A caneta não é apenas representação de um objeto que serve para escrever propriamente dito, mas *encontrar* uma caneta significa, estando ela à mão, fazer qualquer tipo de uso, como a extensão da mão para alcançar um molho de chaves que caiu atrás da mesa, por exemplo. Assim, o uso que se faz de certos utensílios, depende da ocupação que o *ser-aí* desempenha em meio à malha de afazeres de seu mundo. Todavia, a significação dos utensílios, portanto seu modo de ser é o que se faz e deixa ver a partir das ocupações que desempenhamos com os entes no mundo.

Enfim, esse comportamento se dá de maneira a concretizar a própria dinâmica existencial do ser-no-mundo, pois o *ser-aí* se move sempre em modos de *ocupação*. Na ocupação, o *ser-aí* se vê no interior de uma complexa malha, compreendendo assim, que seu modo *prático-utensiliar* não se resume no *encontro* que este tem com cada um dos utensílios, mas o uso que se faz de um dentre todos, o leva a descobrir que há uma *totalidade utensiliar-referencial-significativa*. O aspecto *utensiliar* dessa totalidade é que enfocaremos no item a seguir.

1.3.1. Totalidade utensiliar; totalidade referencial e totalidade significativa

O comportamento do ser-no-mundo é o prático que este trava com os objetos; em sua existência cotidiana o *ser-aí* está sempre em lida e, por isso mesmo, vai requerer sempre a utilidade desses objetos, descobrindo assim seu ser-para, sua serventia. Mas, a partir do primeiro contato com os entes intramundanos, descobre que ao fazer uso de um utensílio, cada qual configura uma correlação imediata aos outros entes que são correlatos ao mesmo ato. Isso quer dizer que na medida em que fazemos o uso de um dos utensílios, outros destes aparecem também em cena. Desse modo, pode-se dizer que o *ser-aí* é sempre ser-no-mundo, e sendo em um mundo, *ser-aí* é junto aos outros entes com os quais constitui uma maneira prática de lida cotidiana, esses entes são sempre entes à mão, por isso manuseáveis no modo de ser da *ocupação*¹⁰.

Neste sentido, o que se considera no modo de ser na ocupação é a lida que o *ser-aí* tece com os tantos outros entes que se achegam provindos do mundo circundante. Primeiramente, o *ser-aí* se vê envolvido com o todo e que o seu fazer se concretiza com o modo de ser da ocupação. Pode-se afirmar que os mais variados afazeres do *ser-aí* o remetem sempre ao *ser-em*. Para se obter compreensão melhor disso cita-se Heidegger (2009):

Pode-se exemplificar a multiplicidade desses modos de ser-em, através da seguinte enumeração: ter o que fazer com alguma coisa, produzir alguma coisa, tratar e cuidar de alguma coisa, aplicar alguma coisa, fazer desaparecer ou deixar perder-se alguma coisa, empreender, impor, pesquisar, interrogar, considerar, discutir, determinar [...] Estes modos de ser-em possuem o modo de ser da ocupação. (p. 103).

Mas tudo isso só será possibilitado ao *ser-aí* se este tiver uma relação no todo conjuntural com o denominado ente-à-mão (*Zunhanden*). Este *à mão*, o que está posto *aí* para o *ser-aí*, sempre está presente e disponível para ser utilizado. O ente-à-mão está sempre em “stand-by”, o que não significa, que este se apresente sem ou perca sua utilidade. O *ser-aí* não confere utilidade aos utensílios por assim dizer, a utilidade subjaz no utensílio e é apenas ao se relacionar de maneira prática com esses utensílios, que a utilidade destes vêm à tona.

¹⁰ O termo ocupação poder ser mais bem compreendido com as palavras de Kahlmeyer-Mertens (2015) em que escreve: “[...] ocupação”, assim, alude à dinâmica existencial do ser-no-mundo, de um comportar-se num espaço constitutivo que traz o caráter do próprio ser-aí, premissa que parte da consideração do mundo enquanto horizonte significativo primário de realização desse ente. Deste modo, o ser-no-mundo realiza-se enquanto existente a partir de “modos de ocupação”. (p. 88-89).

Ressalta-se, nenhum utensílio (*ente-à-mão*) é autossuficiente, ele carece que o próprio *ser-aí* que é aquele que compreende mundo possa então, de maneira ‘familiar’ atribuir certo uso aos mesmos. Neste sentido um utensílio sempre vai se referir ao outro para que sua utilidade se confirme, mas quem sabe dessa referência é sempre o *ser-aí*, pois o martelo sozinho, por exemplo, não tece relação nenhuma com outros utensílios da mesma ação do *ser-aí*. A relação imediata com pregos, ou tábuas é uma indicação referencial submetida apenas ao *ser-aí*, que diferente do *ser-simplesmente-dado*, pode compreender a si mesmo e compreender o mundo com outros intramundanos que se apresentam nos instantes de vivências.

A partir do momento em que há uma interferência do *ser-aí* no modo de ser dos outros entes (instrumentos, utensílios) por meio do manuseio e uso desses utensílios é que se abrem e se correlacionam diversas redes de significações. Por exemplo, citando Heidegger (2009): “ao abrir a porta, faço uso do trinco.” (p. 115). Esse ‘uso’ realizado do trinco para a ação de abrir pode ser denominado de utensiliar. Como diz Heidegger (2009): “Rigorosamente, *um* utensílio nunca é.” (p. 116), pois é preciso que se saiba neste, o seu ‘ser para’ (*Um-zu*), ou seja, por exemplo, saber qual é sua aplicabilidade.

Ao fazermos uso de um utensílio, um gigantesco aparato de outros utensílios se fazem presentes a partir da lida na práxis com o primeiro. É o que mostra Nunes (1992):

Usando a caneta, descobrimos o que ela é: descoberta que difere de conhecimento a respeito do objeto, de sua natureza, de suas propriedades. O escrever revela a *serventia*, o *ser disponível*, à mão, do utensílio. Por outro lado, a *serventia* não é apenas o manejo físico da caneta; o simples uso dela estende-se ao emprego adequado de outros meios e utensílios, que não existem isoladamente: a tinta e o papel, a mesa e a cadeira encadeadas no serviço que prestam, cada qual como termo de uma práxis remetendo aos outros, e todos, em conjunto, formando um *complexo referencial*. (p. 91).

Percebe-se que não é apenas o caráter utilitário do utensílio, mas o próprio escrever, que por sua vez levanta uma rede de referências que configuram o ser do utensílio. Portanto, cabe ao *ser-aí* ao fazer o uso dos utensílios, dar-se conta não só da *serventia* (o para quê) destes, mas ainda percebê-los nessa complexidade em que um utensílio não se dá de forma isolada, mas ao aparecer, aparece sempre carregado de outros utensílios que não apenas se aplicam na práxis, mas que já estão de certa forma a priori à práxis.

Com o que escrevemos até aqui sobre as três totalidades preditas no título acima, saltam-nos aos olhos, as totalidades utensiliar e referencial.

A fim de delimitar e diferenciar essas duas totalidades, afirmamos que o conceito de *totalidade utensiliar* se faz presente quando caracterizamos a partir do modo de ser da ocupação a relação que o *ser-aí* estabelece com os utensílios à sua volta. Isso quer dizer a *totalidade utensiliar* é um conjunto de utensílios ligados entre si no contexto de um a fazer. Assim, como escreve Heidegger (2009): “[...] o utensílio sempre corresponde a seu caráter utensiliar a partir da pertinência a outros utensílios: utensílios para escrever, pena, tinta, papel, suporte, mesa, lâmpada, móvel, janela, portas, quarto.” (p.116).

No entanto, a partir da *totalidade utensiliar*, isto é, de variados utensílios que aparecem e se ligam para uma determinada tarefa, ainda nos é permitido falar em *totalidade referencial*.

Mas como de fato é caracterizada a *totalidade referencial*? Em que ela difere da *totalidade utensiliar*? Em resposta a essas duas indagações pode-se dizer que a grande diferença entre a primeira e a segunda é que na primeira são utensílios que aparecem e se prestam para um determinado a fazer, isto é, no momento é que escrevo (a fazer), aparecem para mim no mesmo ato, computador, mouse, mesa, cabo de energia... Todos esses utensílios estão ligados entre si por uma *totalidade utensiliar* a partir do meu a fazer. O que sugere que haja uma *totalidade referencial* é justamente porque cada um desses utensílios se refere aos outros que uso no momento em que escrevo.

Dizendo de outro modo, o computador no qual escrevo, refere-se diretamente à *escrivaninha* a qual ele está apoiado; a *escrivaninha*, por sua vez está diretamente referida às paredes (frontal e lateral), assim como também referida à janela da parede lateral, a qual se refere diretamente à luminosidade necessária para escrever. Sem entrar em digressão no intuito de descrever as diversas nuances do campo referencial vasto que cada utensílio nutre com outros, pode-se resumir que em um *a fazer* (digitar, por exemplo) se estende uma rede de referências na qual se poderia visualizar uma malha bem composta do “em virtude de”, que, referidos entre si, os utensílios se integram como mobilizadores de um propósito maior, como por exemplo, escrever uma página a mais nesse texto de dissertação.

Num sentido mais complexo dessa malha (isto é, partindo das *totalidades utensiliar* e *referencial*) podemos passar para a caracterização mais pontual da *totalidade significativa* (= *significância*). Partindo de uma leitura do §. 18 de *Ser e tempo* e recorrendo a uma das frases do início desse §. em que diz Heidegger (2009): “Em todo o manual, o mundo já está ‘presente por aí’.” (p. 133), é que damos início a exposição que segue.

Percebe-se que o próprio mundo como mundo pode estar ligado ao uso que fazemos dos utensílios, isso porque de uma simples referência, pode-se reportar a *totalidade das coisas*. Sendo assim, pode-se dizer que é o mundo como (*Umwelt*), isto é, onde o *ser-aí* está

ambientado, o mundo à sua volta vem à tona quando de repente, na ocupação, o *ser-aí* se cerca de uma gama de utensílios que, do uso de um deles, se abarca um todo estrutural e isso pode ser compreendido como a mundanidade (*Weltlichkeit*) do mundo, a estrutura ontológica do mundo, compreendida como *significância*.

O uso que se faz de um utensílio, pode desencadear um todo de significações e, isso, não se dá de forma estranha para o *ser-aí*, mas ao contrário, tudo se perfaz pela familiaridade que o *ser-aí* desde então já estabeleceu com o mundo, com os entes simplesmente dados e os entes à mão. Isso quer dizer que não é preciso um esforço para tornar transparente essa teia de relações entre a ação do *ser-aí* com os utensílios que se achegam ao seu campo de ser. Quando mundo se abre, tudo já está abarcado e, não é preciso que se estabeleça o ato de (re)conhecimento como queria a metafísica empirista. Os entes se achegam e não é preciso uma análise demorada para que o *ser-aí* os compreenda e se compreenda. Falando com as palavras do próprio Heidegger, pode-se dizer que:

O *ser-aí* está originariamente familiarizado com o (contexto) em que, desse modo, ele sempre se compreende. Tal familiaridade com o mundo não exige, necessariamente, uma transparência das remissões que constituem o mundo como mundo. Na familiaridade com o mundo, constitutiva do *ser-aí* e que também constitui a compreensão de ser do *ser-aí*, funda-se a possibilidade de uma interpretação ontológico-existencial explícita dessas remissões (HEIDEGGER, 2009, p. 137).

Partindo então dessa familiaridade que o *ser-aí* possui com o mundo, onde a partir do qual o *ser-aí* se compreende, este vai realizando ações de significar, ou seja, no tecido concreto da rede de relações, confirma Heidegger (2009): “[...] o *ser-aí* significa para si mesmo, ele oferece o seu ser e seu poder-ser a si mesmo para uma compreensão originária, no tocante ao ser-no-mundo.” (p. 137). É essa junção de instantes de significação que formam a *significância*, ou seja, é nessa rede de relações de significado que o mundo se dá como mundo estrutural. Assim, falando com Inwood (2002): “[...] as coisas se entrelaçam, formando um mundo unificado pela significação.” (p. 120). Portanto, o desencadeamento desse tipo de relação (isto é, o entrelaçar-se dos “utensílios”, a autocompreensão do *ser-aí*, a compreensão que este tem de mundo) vai tecendo a configuração de uma totalidade na qual estão relacionados *ser-aí* e utensílios num horizonte mundano.

Reportando-se, assim, mais uma vez a *Ser e tempo*, para compreender o que Heidegger chama de *significância*, encontramos o fragmento em que está escrito: “Chamamos de *significância* o todo das remissões dessa ação de significar (*Bedeuten*). A *significância* é o que

constitui a estrutura de mundo em que o ser-aí já é sempre como é.” (HEIDEGGER, 2009, p. 138). Sendo assim, não há como falar de *significância* sem ligá-la com o conjunto da análise empreendida por Heidegger sobre a existência, de maneira que quem quiser pinçá-la para tentar trazer à luz apenas a sua configuração, no mesmo momento terá que lidar com uma gama de outros aspectos que estão de certa forma conjugados à *significância*, tais como: referência, conjuntura, familiaridade, entre outros. É o que se pode observar nas palavras de Nunes (1992):

A referencialidade de ser-aí corresponde à relação de constante familiaridade com o mundo expresso pela locução ser junto (*sein bei*). Estando no mundo – junto e não dentro dele – e sendo, portanto, capaz de apreender os entes que se incluem no mundo sob determinada perspectiva, o Dasein (ser-aí) compreende previamente os nexos referenciais, ou seja, abrange uma multiplicidade de relações. A esse todo relacional, em que se mantém o Dasein (ser-aí), Heidegger chama de *significância* (*Bedeutsamkeit*) a condição ontológica das significações. (p. 94).

Todavia, a *significância* desempenha importante papel na descrição própria à analítica existencial (como vimos no parágrafo acima), pois é a partir dela que o *ser-aí*, mesmo que pré-ontologicamente, pode compreender os nexos referenciais que formam o seu campo fenomenal constituído, i.é, o seu *aí*. Com isso conseguimos mostrar a significância (= totalidade significativa), a partir do uso do utensílio e das três totalidades as quais denotam a priori o modo de ser do *ser-aí* em ocupação. Mas, antes de encaminharmos esse item para a finalização, faz-se necessário, aqui (mais que relacionar a importância da significância com a analítica existencial, como prenunciado), realizar uma breve análise da relação desta com o tema principal dessa dissertação, a saber, a angústia, ou *o que vem depois dela*.

Como se pode observar na caracterização das totalidades culminando com a significância, vimos que o mundo se apresenta e se descerra ao *ser-aí* como um campo vasto para sua atuação enquanto ente que é de uma forma ou de outra tocado pelos mais variados utensílios que se achegam de diversos lugares. Na lida com esses entes e através do significado por eles abertos ao *ser-aí*, este se depara com o mundo enquanto tal não como “soma das coisas individuais”, mas de fato *ser-aí* ‘conhece’ a mundanidade do mundo, esta cheia de sentido e significados.

Qual, de fato, é a relação que se pode tecer entre a significância do mundo com angústia? Em que medida as duas estão conectadas para que careçam de uma atenção já nesse primeiro capítulo? É na significância que o *ser-aí* conhece a mundanidade do mundo; é através dela que a ocupação (modo primário de ser-no-mundo) se sustenta pelo uso dos

utensílios. A *significância* sempre aponta para um sentido específico em que ora, *ser-aí* existe e, por isso, deve ser entendida como ponto referencial na existência do *ser-aí*. No entanto, como diz Heidegger (2009): “[...] a própria significância, com o *ser-aí* sempre familiarizado, abriga em si a condição ontológica da possibilidade do *ser-aí* [...]” (p. 138).

Sendo assim, e recorrendo a essa citação, principalmente quando Heidegger identifica a significância como *condição ontológica da possibilidade do ser-aí*, caracterizando-a como o existencial básico para conferir também ao *ser-no-mundo* outro existencial essencial, a saber, a possibilidade, é que se pode trazer para a discussão o entrelace entre significância-angústia.

Como já assinalado, a angústia é exatamente o estado em que se encontra o *ser-aí* no qual toda essa significância do mundo enquanto tal, parece esfumar-se, o que não quer dizer que todo o mundo perca sua significação enquanto mundo concreto no qual o ente de possibilidade existe. Mesmo os entes intramundanos continuam ‘lá’ presentes de alguma forma, mas o ‘*a fazer*’, o ‘*em virtude de...*’, parecem não mais fazer sentido algum para *ser-aí*.

Finalizando, assim, o presente subitem, afirma-se que foi feito aqui um pequeno recorte das totalidades: utensiliar, referencial e significativa, e apontou-se como a experiência da angústia está, de algum modo, relacionada ao todo significativo, observando a importância das totalidades já referidas.

Tendo dito isso, pode-se igualmente fazer um apanhado geral do capítulo que também termina aqui. O mesmo iniciou-se com uma apresentação da “analítica existencial” ainda que em sua constituição preliminar, a qual mostrou-nos o terreno pelo qual a angústia é fenomenologicamente abordada. A partir disso, caracterizamos o *ser-aí* a luz da tríade: existencialidade-compreensão-poder-ser. Em seguida, explanou-se o modo com que *ser-aí* se apresenta enquanto ente que existe, sua constituição enquanto ente situado ‘dentro’ do caráter prático-utensiliar. Descrevendo-o assim, pode-se visualizar as totalidades: utensiliar, significativa e referencial ‘fechando’, deste modo, a caracterização da existência do *ser-aí* como na maioria das vezes ele se apresenta.

Mesmo caracterizando as referidas totalidades de modo a não só conceituá-las (mas, precisamente, descrevê-las e diferenciá-las), isso ainda não nos traz a clareza quanto ao modo com que se movimenta o *ser-aí* numa primeira aproximação, ou seja, a partir desse comportamento utensiliar-referencial-significativo. Contudo, ainda é necessário focalizar outros temas da analítica heideggeriana, a fim de observarmos como de fato *ser-aí* existe. Para tanto, faz-se necessário abordar temas como a *cotidianidade*, a *impropriedade* e a *decadência*. A consideração desses pontos deve abranger a compreensão do ente em questão (= *ser-aí*), levando-nos a encontrar o objetivo do tema proposto. De forma que, desde o modo

de visar da fenomenologia existencial, o *ser-aí* não se apresenta apenas como ente ocupado, mas que como sinalizado acima, movimenta-se apresentado outras características as quais desenhavam como é de fato a existência desse ente.

CAPÍTULO II

SER-NO-MUNDO E IMPROPRIEDADE: DECADÊNCIA, COTIDIANIDADE MEDIANA E O “SE” (DAS MAN)

O *ser-aí* é aberto à facticidade de um mundo que é o seu, trata-se de um mundo no qual ele se comporta, ocupação que se dá junto aos entes intramundanos. Ao travar contato com os entes, o *ser-aí* não apenas o faz em vista de seus afazeres, mas o uso que se faz de cada um dos utensílios remete sempre a outros utensílios que formam uma malha referencial, que se estende de maneira complexa, e é por meio dessa que o *ser-aí* pode chegar a uma miríade de significações.

Cada vez que o *ser-aí* faz uso de um utensílio, este, tem diretamente conexão com outros utensílios colocados em um ambiente, permitindo, que uma atividade seja concretizada no afazer cotidiano de cada *ser-aí*. No entanto, a ligação utensílio-utensílio, não é a única forma de referência infundida no *aí*, quando um utensílio aparece na abertura do mundo traz consigo também uma relação com o material do que ele foi feito, bem como quem fez tal utensílio e ainda mais, pode-se também descobrir no uso do utensílio para qual usuário ele foi feito ou para qual atividade ele se presta. Desta maneira, pode-se dizer que na totalidade utensiliar-referencial-significativa, está implicitamente marcado o poder ser do *ser-aí*.

Para entender o que foi dito acima, faz-se necessário dizer que (para além do simples uso dos utensílios e das conexões referenciais-significativas do mundo) o *ser-aí* existe desde projetos existenciários aos quais vai se lançando. *Que papel desempenha, então, verdadeiramente, um utensílio na realização desses projetos existenciários?* A resposta a essa pergunta pode ser encontrada com uma passagem de *Ser e tempo* em que Heidegger (2009) escreve: “O ‘para quê’ (*Wozu*) primordial é um ser em virtude de. ‘Em virtude de...’, porém, sempre diz respeito ao ser do *ser-aí*, uma vez que, sendo, está essencialmente em jogo seu próprio ser.” (p. 134-135). Isso quer dizer que não basta saber o que um utensílio é, mas deve-se compreendê-lo a partir do projeto existenciário que cada *ser-aí* em seu mundo vai constituindo. Por exemplo, para uma artesã não basta apenas saber o que a tesoura é, mas ela vai fazer uso da tesoura com vistas a uma atividade e em virtude de um fim. É nesse sentido que Heidegger indica esse *em-virtude-de...* como um “mobilizador ocupacional” (*Worumwillen*), pois, cada utensílio, no momento em que se mostra ao ser-no-mundo, já se

inscreve num contexto utilitário mobilizado por determinados propósitos em meio ao que é projetado e das demandas próprias a este projeto existencial.

Neste caso, ao encontrar-se jogado em determinado campo existencial, o *ser-aí* lida com os utensílios orientando-se na teia de referências que remete significativamente à atividade em vista de seus projetos. Deste modo, o *ser-aí* se vê sempre nas demandas cotidianas de seu mundo realizando seus projetos de ser-no-mundo, ou seja, se comportando conforme seus projetos de existência. Como se dá essa dinâmica existencial na cotidianidade? Como a cotidianidade influencia a estada do *ser-aí* junto ao mundo? É o que veremos agora a partir dessa breve introdução que fizemos acima. Para começarmos uma elucidação dos aspectos que envolvem a cotidianidade, deve ser dito que esta é ponto sobre o qual recai a descrição fenomenológica por meio da qual se desenvolve a analítica do *ser-aí*.

2.1. SER-NO-MUNDO E COTIDIANIDADE

Já no §. 5 de *Ser e tempo*, Heidegger indica que o papel das modalidades de acesso e interpretação do *ser-aí* devem: “[...] mostrar o *ser-aí* tal como ele é *antes de tudo* e na *maioria das vezes*, em sua *cotidianidade* mediana.” (HEIDEGGER, 2009, p. 54). Nota-se que, nos itálicos destacando as ideias de ‘antes de tudo’ e de ‘maioria das vezes’, se indica que na interpretação do *ser-aí* que Heidegger propõe, a cotidianidade é decisiva e contém em si, como se lê no mesmo parágrafo citado acima, as “estruturas essenciais” para a interpretação da dinâmica existencial do *ser-aí*. Mas o que significa cotidianidade mediana? Qual é a postulação indicada com esses termos?

Se fizermos o uso desavisado desses termos corremos o risco de cair em erros de interpretação no que diz respeito à dinâmica existencial dos *ser-aí*. Ao entrar em contato com o termo cotidianidade parece vir à tona um modo de ser definido, o qual seja, o como ‘vive’ o *ser-aí* todos os dias, ou ainda como os dias vão se passando (em somatório) de forma comum e pacata nos simples afazeres do *ser-aí*. Ao contrário disso, *cotidianidade* (*Alltäglichkeit*) é um modo de ser em que estão em jogo todos os comportamentos desenvolvidos a partir da existência fática do *ser-aí*. Em outras palavras, cotidianidade: “[...] significa claramente aquele modo de existir que o *ser-aí* observa ‘todo dia.’” (INWOOD, 2002, p. 25). Diz-se “mediana”, pois, tomado pela cotidianidade, *ser-aí* interpreta a si mesmo como um ente simplesmente dado, perdendo assim seu caráter de ente de poder ser. Assim, falamos de cotidianidade mediana, pois não se interpreta o *ser-aí* a partir de um modo diferente e

determinado de existir, mas ao contrário, como bem explica Heidegger (2009): “Deve-se, ao invés, descobri-lo pelo modo indeterminado em que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, ele se dá.” (p. 87). Essa marca de indeterminação e indiferença do modo de existir do *ser-aí*, no entanto, segundo Heidegger, não é uma ameaça ou uma postulação negativa, mas um traço constitutivo do ser desse ente. Assim escreve Heidegger (2009): “Denominamos esta indiferença cotidiana do ser-aí de *medianidade*.” (p. 87).

Temos então que a medianidade do *ser-aí* constitui um modo de ser do mesmo e isso significa que ela é um existencial? Entendemos que ela é um modo existencial de este interpretar e tomar o mundo que é seu e, isso implica dizer que na cotidianidade mediana o *ser-aí* atua com uma compreensão pré-ontológica de seu próprio ser. Nesse sentido, o *ser-aí* envolvido por demais com a dinâmica de seu existir, não abre espaço, na maioria das vezes, para um questionamento explícito sobre o ser dos entes em geral. Essa premissa de *Ser e tempo* é algo que pode ser observada até mesmo nos anos posteriores, como se tem na preleção de 1929-30: *Conceitos Fundamentais da Metafísica (mundo-finitude-solidão)*; ali, nos diz Heidegger (2006): “De início e na maioria das vezes, na *cotidianidade* de nosso ser-aí, deixamos muito mais o ente se aproximar de nós em uma estranha indistinção e ser um ente simplesmente dado.” (p. 315). Aqui temos a indicação de que frente ao fruir e fluir do modo de ser do *ser-aí*, este se acha absorvido pelas ações cotidianas e perdendo a clareza quanto a seu próprio modo de ser existente. Não bastasse esse “esquecimento”, o *ser-aí* não só não se percebe como deixa também de perceber o ser dos entes em geral.

Dessa forma, o que é tão próximo para o *ser-aí* no campo ôntico se torna ontologicamente largo e espreado. É isso que se lê quando escreve Heidegger (2009):

Porque a cotidianidade mediana perfaz o que, em primeiro lugar, constitui o ôntico deste ente, sempre se saltou por cima dela e sempre se o fará nas explicações do ser-aí. O que, onticamente, se é conhecido e constitui o mais próximo é, ontologicamente, o mais distante, o desconhecido, e o que constantemente se desconsidera em seu significado ontológico. (p. 87).

Como é possível ver na citação, é na cotidianidade que *ser-aí* se caracteriza na maioria das vezes. A cotidianidade se torna fundamento da existência do *ser-aí* o determinando muitas vezes como algo que ele de fato não é. Assim, como podemos perceber na citação acima, faz-se uma interpretação implausível da cotidianidade quando a tratamos apenas no domínio do ôntico. Desconsiderar o caráter ontológico da cotidianidade é endossar um preconceito de que *ser-aí* se movimenta medianamente como um ente qualquer, não assumindo assim o caráter ontológico, a saber, a ‘condição’ de ente de poder-ser.

Perceber-se, aqui, que essa dimensão pré-ontológica não constitui em si uma marca negativa para a existência do *ser-aí* em geral, pois cada *ser-aí* é a partir do mundo que é dele. Se não há essa travessia do modo de ser mediano na cotidianidade para uma compreensão ontologicamente completa, não há problema algum em relação à (com-)fusão deste ente com o mundo que é seu. Não há conotação negativa no que diz respeito à falta da busca pelo que está mais distante, isto é, o caráter ontológico do qual se desvia o *ser-aí*. A existência funda-se exatamente na medida em que este ente movimenta-se no seu entorno, buscando realizar suas tarefas dentro de um perímetro confortante. Absorvido junto às coisas que o cerca, *ser-aí* se determina como um ente que não alcança o horizonte de ser, mas permanece num distanciamento do seu caráter que o diferencia dos demais, isto é, o caráter ontológico.

A cotidianidade, neste sentido, se caracteriza como o primeiro ponto de partida para a existência do ser-no-mundo e não pode ser, mesmo em sua caracterização ôntica, uma marca negativa para o *ser-aí*, pois é a partir dessa cotidianidade que o *ser-aí* se projeta e como assinala Borges-Duarte (2013):

A existência é ser-no-mundo, que se inicia no ver-em-torno da labuta cotidiana. Pragmático, o ver-em-torno (*umsichtiges Bersorgen*) seleciona as coisas e as gentes em virtude (*worumwillen*) da sua utilidade ou inutilidade para servir os fins do homem, na sua entrega ao que há de fazer. Entregue à presença das coisas, o ser-aí perde-se no meio delas e esquece-se, vivendo, da sua dignidade ontológica como “aí-do-ser”. É mais uma forma do encobrimento inerente ao descobrir-se do ser: coisificando, o ser-aí coisifica a si próprio, circunscrevendo a compreensão de si mesmo à sua dimensão antropológica. (p.13-14).

Tudo isso indica que há, no modo de ser da cotidianidade mediana, apenas um *engessamento*¹¹ da prerrogativa: *ente de poder ser*. Isso é evidente na medida em que Heidegger coloca outro modo de ser que integra a constituição do modo de ser da cotidianidade, isto é, a *impropriedade*. Conferimos isso quando o filósofo escreve em *Ser e tempo*: “Os dois modos de ser *propriedade* e *impropriedade* [...] fundam-se em o ser-aí determinar-se pelo caráter de ser sempre meu.” (HEIDEGGER, 2009, p. 86). Mas qual é a configuração desse modo de ser *impróprio*? Será uma visão da conduta moral nas vivências dos *ser-aí*?

¹¹ Aqui, o termo *engessamento* pode parecer contraditório, já que se explicou acima que a medianidade não tem nenhum aspecto negativo para a existência do *ser-aí*. Ora, se há engessamento então temos algo que impede o *ser-aí* de buscar a verdade de sua existência e, portanto, o caráter mediano pode se referir a algo negativo. Para solucionar o que parece dicotômico citamos Safranski (2000) o qual parece descrever bem essa luta do *ser-aí* em que ao mesmo tempo em que tem raízes bem profundas na cotidianidade, pretende alargar horizontes ontológicos. O autor citado então escreve: “O *propriamente* herói carrega como Atlas o peso do mundo e ainda deverá ser capaz da habilidade de andar ereto e de ter um projeto audacioso de vida.” (p. 202).

Ao que parece, Heidegger não indica nenhuma conotação moral ao modo ser impróprio. Em seus escritos, Heidegger não se preocupou em descrever o *ser-aí* como um sujeito dotado de condutas éticas e morais, nem tampouco indicou um patamar a ser alcançado por práticas de virtudes. O caráter de ser impróprio parte exatamente da dinâmica da ocupação e não tem nenhuma vinculação com valoração moral. O *ser-aí* existe a partir do mundo que é dele e através do modo que este se vê na cotidianidade mediana é que ele pode conferir a si mesmo tal impropriedade. Como bem explica Heidegger (2009): “A impropriedade do ser-aí, porém, não diz ‘ser’ menos e tampouco um grau ‘inferior’ de ser. Ao contrário, a impropriedade pode determinar toda a concreção do ser-aí em suas ocupações, estímulos, interesses e prazeres.” (p. 86). Assim, o que há no modo de ser da impropriedade é apenas um velamento (*Verhüllung*) das condições ontológicas que o *ser-aí* pode alcançar dentro da dinâmica de sua existência.

Em sua projeção cotidiana o *ser-aí* na maioria das vezes não realiza o desvelamento necessário e ex-siste cada vez mais buscando subterfúgio nas relações medianas, permanecendo, portanto em tal obscurecimento em relação ao seu caráter mais originário que é ser um ente de possibilidades.

Neste sentido, pode-se dizer que enquanto existente que é, *ser-aí* existe na maioria das vezes imerso junto ao mundo das ocupações e isso se revela como ‘uma fuga de si mesmo’ amalgamando ainda mais o modo de ser da impropriedade. Mas isso não se caracteriza como um traço deficiente ou de perda total do caráter de poder-ser do *ser-aí*, mas impropriedade é apenas umas das possibilidades em que o *ser-aí* se movimenta ao existir, o que não o limita como um “destino-fixo” ou o determina verticalmente a perder seu caráter mais importante, a saber, ser um ente de poder-ser.

Mas, o modo de ser da impropriedade, não diz respeito apenas ao fato de o *ser-aí* ser atraído cotidianamente pelos utensílios na ocupação junto a eles (= ser-junto). Como já se sabe, o *ser-aí* é constituído por vários existenciais e um destes caracteriza o *ser-aí* como *ser-com* (*Mitsein*). Isso significa dizer que ao ser-no-mundo, o *ser-aí* não se movimenta solitariamente no mundo, pois, a partir da compreensão de mundo, que é mundo sempre seu, vai perceber que mundo também é mundo compartilhado (*Mitwelt*).

Nesse sentido, a existência do *ser-aí* não se fundamenta e nem se caracteriza apenas pelo fato de estar inserido num contexto de uso dos utensílios, modo de ser primário configurado pela cotidianidade mediana, mas *ser-aí* também se vê afetado pelo outro enquanto ente com a mesma configuração existencial que a sua. Destarte, explica Heidegger (2009):

O mundo do ser-aí libera, portanto, entes que não apenas se distinguem dos utensílios e das coisas, mas que, de acordo com o seu modo de ser *de presença*¹², são e estão ‘no’ mundo em que vêm ao encontro segundo o modo de ser-no-mundo. Não são algo simplesmente dado e nem algo à mão. São *como* o próprio ser-aí libertador – *são também ser-com*. (p. 174).

A partir da citação, que traz uma indicação sobre a conexão do ser-no-mundo *com* os demais *seres-aí*, se evidencia, além do fenômeno dos entes intramundanos, outra relação que é exatamente compartilhar mundo com outro ente que compartilha da experiência de mundo, com outro ser-no-mundo.

Desse modo, o ser-com (os outros) pode se apresentar de duas formas primordiais: *no primeiro caso*, é o encontro que o *ser-aí* estabelece com os entes em geral, e que de forma utensiliar se ocupa com eles. Na lógica da ocupação, há, pois um envolvimento entre *ser-aí* e utensílios de forma que cotidianamente o *ser-aí* não se percebe como ser de possibilidades e por isso mesmo permaneça na existência de forma imprópria. *No segundo caso*, o encontro se dá com outros entes que não se apresentam simplesmente como itens utensiliares na dinâmica cotidiana, não sendo portanto, simples presenças, mas são de fato existentes, pois possuem a mesma caracterização do *ser-aí*.

Quem pode ter a mesma caracterização do *ser-aí* são os outros *seres-aí*, os quais convivem, relacionam-se e compartilham mundo. Neste caso, também há um desvio por parte do *ser-aí* na busca pelo seu sentido mais próprio, pois ao receber influência do outro, o *ser-aí* apresenta um comportamento não mais originário de ser sempre seu, pois como bem assinala Heidegger (2009): “[...] não é ele mesmo que *é*, os outros lhe tomam o ser.” (p.183). Assim, a impropriedade ganha força quando se torna *impessoalidade*. Mas o que significa impessoalidade? Como se dá essa relação com o outro que de início parece realizar uma espécie de desaparecimento do caráter próprio de *ser-aí*? Para respondermos a tais questões faz-se necessário a análise do *ser-aí* e o caráter do *impessoal*.

2.2. Ser-aí e o caráter do *Impessoal*

Indicamos acima que uma das estruturas constitutivas do *ser-aí* é a de ser-com. O *ser-com* não deve ser compreendido como uma estrutura “social” dos homens, pois em sua

¹² No início de nosso trabalho afirmamos que substituiríamos o termo presença, por *ser-aí*, termo que melhor traduziria a palavra alemã *Dasein*. No entanto, nesta citação, a palavra presença possui o significado de estar presente, estar no *aí* compartilhando mundo, isto é, o ser-com (*Mitsein*) se fazendo presente no mundo junto ao *ser-aí*.

filosofia Heidegger nunca considerou seriamente o pensamento social. (LÖWITH, 1993). Tal preocupação não seria ontológica, mas própria às ciências como a antropologia ou a sociologia. *Ser-com* neste caso diz respeito a uma estrutura fundamental do *ser-aí* e, portanto não está fundada onticamente.

Como não há, ao *ser-aí*, um conhecimento de seu próprio eu para, depois, haver o re(conhecimento) do mundo, o mesmo ocorre em relação ao outro, aos demais *seres-aí*. Não há primeiramente a autoevidência daquilo que sou e, depois, uma ida ao encontro do outro. A partir do momento em que *ser-aí* existe, já faz parte de sua constituição fundamental o ser-com os outros, como o autor indica em *Ser e tempo*, (HEIDEGGER, 2009, p. 183) “*co-ser-aí*” na vivência cotidiana.

Para melhor caracterizar esse “*co-ser-aí*”, indica-se que ele terá implicações existenciais diretas na economia do *ser-aí*. Se, em relação ao ente à mão, o *ser-aí* já é afetado, pois o próprio *ser-aí* em seu *em-virtude-de...* descobre uma utilidade para os mesmos e essa utilização o mantém muitas vezes medianamente comparado a esses entes, agora em vista do existencial *ser-com*, o *ser-aí* alimenta ainda mais essa não volta para si mesmo como descerramento do seu ser mais próprio. Heidegger, a esse respeito, nos diz que:

O próprio *ser-aí*, bem como a *co-ser-aí*, vem ao encontro, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a partir do mundo compartilhado nas ocupações, ou seja, também no ser-com os outros, o *ser-aí* também é o que ele próprio não é. Quem é, pois que assume o ser enquanto convivência cotidiana? (HEIDEGGER, 2009, p. 182-183).

Esse aceno heideggeriano indica que tanto os entes intramundanos como também o outro ser-no-mundo influenciam o *ser-aí* no que diz respeito ao seu modo de existir. Assim, sem perceber, o *ser-aí* assume um caráter de *não ser exatamente o que é*. Com vistas aqui à pergunta de Heidegger da citação acima, objetivamos agora esclarecer qual é a caracterização que assume o *ser-aí* a partir da influência especificamente do ser-com.

O ser-com vai exercer certo domínio ‘protetor’ sobre o *ser-aí*. Como bem explica Heidegger: “[...] o *ser-aí*, enquanto convivência cotidiana, está sob a tutela dos outros.” (2009, p. 183). Isso significa dizer que na esfera da convivência cotidiana o *ser-aí* se desvia do seu caráter mais próprio, isto é, de seu si mesmo e se movimenta em meio a um *quem* que é *neutro*, o *impessoal*. Mas quais são as características desse impessoal? Como ele se constitui?

Antes mesmo do turno de *Ser e tempo*, Heidegger já dava pistas de que a caracterização existencial-fática do ente de poder-ser, passaria pelo crivo do ser-com. É o que se vê em seu *Ontologia – hermenêutica da facticidade (1923)*, ali o pensador alemão escreve que: “É inerente à cotidianidade do ser-aí, o ‘impessoal’, em que se mantêm encobertas a singularidade e a possível propriedade do ser-aí”. (HEIDEGGER, 2013, p. 90).

Embora breve, a passagem bem se presta a indicar que há na cotidianidade um modo de ser que se caracteriza exatamente pela força que o outro exerce sobre a constituição do ser-si-mesmo do *ser-aí*. Tal modo de ser, contudo, não chega a anular a situação do *ser-aí* enquanto ente de poder-ser. O que se tem, a princípio, é o encobrimento exatamente desse caráter. Neste sentido, ao iniciar essa explanação sobre o impessoal, dizemos que assim como modo de ser cotidiano mediano, perfaz o primeiro passo para a existência do ser-no-mundo, assim também o impessoal é introduzido na análise heideggeriana como mais uma das possibilidades que vai dar o tom do momento em que este ente entra em contato com o outro que possui a mesma configuração que a sua.

Ao considerarmos isso, e recorrendo ao texto central da pesquisa, a primeira resposta para essas perguntas pode ser aquela apresentada pelo próprio Heidegger, quando diz: “O impessoal é um existencial e, enquanto fenômeno originário, pertence à constituição positiva do ser-aí”. (HEIDEGGER, 2009, p. 186). Assim, a partir tão somente da constatação de que o existencial *impessoal* é algo que pertence positivamente na constituição do *ser-aí*, seguimos a explanação no intuito de clarear quais são as implicações que este caráter imprime na dinâmica existencial do *ser-aí*.

Aparentemente *ser-aí* comporta-se segundo o que instituído pelos outros fazendo o que os outros fazem sem se dar conta que em si mesmo há, por vezes, encoberto o caráter central de sua constituição. Isso significa dizer que o ‘eu’, ou o poder ser de cada *ser-aí* se transfere aos outros e esse caráter de ser de possibilidades é subtraído na forma anônima do impessoal. Anônimo aqui não deve ser lido como algo de impossível apreensão e compreensão, mas o que marca esse caráter de anonimato do impessoal é que, segundo Heidegger (2009), ele “[...] não é este ou aquele, nem o si mesmo do impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos.” (p. 83).

Quando se afirma que o ente de poder-ser é subtraído pelo coletivo, não significa também que o *ser-aí* esteja vinculado a determinados grupos específicos que com certo estatuto ético ou moral privam o *ser-aí* do seu ser-si-mesmo, pelo contrário:

“Os outros” são *todos* que compartilham um mundo cotidianamente; do mesmo modo são *ninguém*, por afinal não possuir identidades nesse constructo que prescreve tacitamente diretrizes de conduta e modos padronizados de se portar nas muitas demandas do mundo cotidiano. (HEIDEGGER *apud* KAHLMEYER-MERTENS, 2015, p. 92).

Assim, “o impessoal encontra-se em toda a parte” (HEIDEGGER, 2009, p. 183) e ao mesmo tempo cada *ser-aí* específico não consegue, na maioria das vezes, isolar-se e deflagrar uma ação constatadora da concretude do mesmo. A força publicizante do impessoal “obscurece tudo, tomando o que assim se encobre por conhecido e a todos acessível.” (HEIDEGGER, 2009, p. 185). Neste sentido, quando subtraído é o *ser-si-mesmo* do *ser-aí* na indeterminação do impessoal, ou seja, em meio a esse “*todos nós... ninguém*”¹³ ou ainda como se apresenta hermeticamente uma das frases de Heidegger, “*Todo mundo é o outro e ninguém é si mesmo*” (HEIDEGGER, 2009, p. 185), o *ser-aí* vai se eximindo de responsabilidades diante do mundo que *aí* se apresenta. É como se, e se referindo aqui a um traço de cotidianidade bem banal, o *ser-aí* ‘vivenciasse’ o que *se* fala em relação ao cuidado com as coisas *públicas*: o que é de *todos*, parece não ser de *ninguém*.

Mesmo assim, o impessoal é um traço positivo na constituição do *ser-aí*. Por estar submerso na impessoalidade e, portanto no modo impróprio de ser no mundo, não quer dizer que isso traga uma carga negativa para a existência do *ser-aí*. Muito pelo contrário, como escreve o filósofo “este modo de ser não significa uma diminuição ou degradação da facticidade do *ser-aí* [...]” (HEIDEGGER, 2009, p. 185), mas significa dizer que o caráter do impessoal é a marca constitutiva em que o *ser-aí* permanece na maioria das vezes, pois absorto pelo impessoal o *ser-aí* assume cotidianamente aquilo que Heidegger (2009) chama de o “*impessoalmente-si-mesmo*” (p.195). Assumindo esse caráter do impessoalmente si mesmo, o *ser-aí* se esquece de seu caráter mais próprio, o de tornar-se propriamente si mesmo. Nesse sentido, a se ver ‘protegido’ pela imperceptível força confortante do impessoal e pelo esquecimento pela busca de ser si mesmo, o *ser-aí* requer para si um caráter de subjetividade, pois na vivência cotidiana vê-se disperso e carecendo, portanto, encontrar-se a si mesmo.

Neste contexto é elementar dizer que a força impositiva do impessoalmente-si-mesmo, leva o *ser-aí* a uma compreensão de mundo aos moldes do que impessoalmente se compreende. Esse movimento plural no qual está imerso o *ser-aí* decorre de uma familiarização do *ser-aí* consigo mesmo enquanto está imbuído nas diversas ocupações que

¹³ Título de uma obra sobre Martin Heidegger apresentada por Dr. Solon Sapnoudis, traduzida e comentada por Dulce Mara Critelli. O Título completo é: *Todos nós... Ninguém: um enfoque fenomenológico do social*.

este desempenha em sua vivência cotidiana mediana. Assim, dizendo com as palavras de Heidegger (2009):

Numa primeira aproximação, “eu” não “sou” no sentido do propriamente si mesmo e sim os outros nos moldes do impessoal. É a partir deste e como este que, numa primeira aproximação, eu “sou dado” a mim mesmo. Numa primeira aproximação, o ser-aí é impessoal, assim permanecendo na maior parte das vezes. (p. 187).

Mas será que o *Einebnung*¹⁴ de todas as possibilidades do ente de poder ser exerce ação totalmente petrificadora sem que haja nenhuma possibilidade de movimentação do *ser-aí* em busca de ser-si-mesmo? A partir da citação acima parece que não. Pela expressão ‘primeira aproximação’, Heidegger parece deixar em curso que o *ser-aí* pode, a partir de seu caráter impessoal e, portanto impróprio, assumir uma postura de “*rompimento das distorções*” (HEIDEGGER, 2009, p. 187) do modo do impessoal em que ele está disperso. Todavia, como escreve Kahlmeyer-Mertens (2015), “impropriedade, significa um não próprio e não uma negação da existência possível.” (p. 94), e, portanto, o caráter do impessoal fornece abertura para que o *ser-aí* a partir do momento em que se dá conta de sua confortante estada no impessoalmente-si-mesmo, como cápsula ‘protetora’, possa ressurgir quebrando os limites sedimentados pelo impessoal. Assim, como escreve Heidegger (2009):

Quando o ser-aí descobre o mundo e o aproxima de si, quando abre para si mesmo seu próprio ser, este descobrimento de “mundo” e esta abertura do ser-aí se cumprem e realizam como uma eliminação das obstruções, encobrimentos, obscurecimentos, como um romper das distorções em que o ser-aí se tranca contra si mesmo. (p. 187).

Enfim, numa primeira aproximação, *ser-aí* é sempre a partir do modo que o impessoal lhe impõe. *Ser-aí* desde a imposição desse caráter de impessoal, ‘vive’ de forma imprópria por se acomodar em meio ao impessoalmente-si-mesmo sedimentado pelas ocupações medianas que o *ser-aí* está empenhado na cotidianidade. Isso não é de forma alguma uma conotação limitadora final para a existência do *ser-aí*, é apenas um modo de ser que na maioria das vezes *ser-aí* se encontra e interpreta mundo e, portanto também o contexto referencial de significatividade. Sendo um ser de possibilidades, pode se dizer que uma das possibilidades mais predominantes, neste caso é aquela em que o *ser-aí* se desvia de si mesmo

¹⁴ Ação reguladora e niveladora que o *impessoal* exerce sobre o *ser-aí*. É mais precisamente, segundo o texto original de *Ser e tempo*, nivelamento.

e por isso permanece muitas das vezes no modo impróprio e decadente¹⁵ a partir da impessoalidade.

Ressalta-se que a característica anônima do impessoal, que se apossa sutilmente do destino do ser-no-mundo, ainda endossa o caráter de existência mediana na cotidianidade deste. Heidegger, ao formular uma ‘conclusão’ sobre a tutela exercida pelo impessoal sobre o *ser-aí*, nos diz que:

Com a interpretação do ser-com e do ser-si-mesmo no impessoal, respondeu-se à pergunta *quem* da convivência cotidiana. Essas reflexões propiciam, ao mesmo tempo, uma compreensão concreta da constituição fundamental do ser-aí. O ser-no-mundo tornou-se visível em sua cotidianidade e em sua medianidade. (HEIDEGGER, 2009, p.187).

Para além da visualização do ser-si-mesmo no impessoal e sua força imobilizadora exercida sobre o *ser-aí* oferecida na citação e além da caracterização de como se movimenta o ser-no-mundo em sua cotidianidade mediana, necessita-se dizer que neste sentido o impessoal contribui para o encobrimento do caráter de poder-ser do *ser-aí*, reforçando a diluição do ente de poder-ser entre os outros entes simplesmente dados. Portanto, a partir daqui, procuraremos uma resposta sobre o que poderia possibilitar a retirada desse encobrimento que entulha, no início e na maioria das vezes, o caráter de poder-ser do ente em questão.

Assim, se há a possibilidade de ‘desviar-se’ há também a possibilidade de um ‘*aviar-se*’¹⁶. Do mesmo modo que o caráter do impessoal favorece o desvio do encontro consigo mesmo, é perfeitamente possível que haja a possibilidade do encontro com o ser-si-mesmo.

Em que medida se dá esse encontro com o ser-si-mesmo? Como o *ser-aí* busca estar afinado consigo mesmo e com o mundo? A partir desses questionamentos buscar-se-á adentrar àquilo que podemos previamente indicar como marca da facticidade do *ser-aí* em que este, segundo Heidegger, é sempre permeado por *tonalidades afetivas*.

2.3. Tonalidades afetivas e facticidade

Caracterizado o *ser-aí* como um ente de poder-ser que (devido a sua relação direta com os outros entes intramundanos na convivência do ser-com.) possui, por assim dizer, um esquecimento do seu caráter mais próprio (isto é, o de ser um ente que tem como

¹⁵ O termo é o mesmo utilizado por Heidegger como expressão alemã *Verfallen* e indica uma das estruturas ontológicas-existencial do *ser-aí*.

¹⁶ A utilização desse termo deve ser entendida aqui como aquele mesmo utilizado por Heidegger em sua Conferência: *O que significa pensar?* Conferência essa pronunciada em maio de 1952, na rádio da Baviera.

possibilidade a busca de ser si-mesmo). Adentramos no presente tópico, que tem como objetivo apresentar esse mesmo ente (que ao mesmo tempo em que existe na cotidianidade mediana de forma imprópria) conduzido pelo impessoal. Em outras palavras, apesar de toda a sedimentação no mundo fático, o *ser-aí*, por sua própria conta, pode buscar se desvencilhar de tudo isso na medida em que a partir do *ser-junto-ao-mundo*, do *ser-com* e da configuração imprópria do *seu si-mesmo* também é abertura de si mesmo. Neste sentido, *ser-aí* já possui em si mesmo a dimensão da *pré*-configuração do seu *aí* mais próprio. Nas palavras de Heidegger (2009): “A expressão ‘aí’ refere-se a essa abertura essencial. Através dela, esse ente (*ser-aí*) está junto ao *ser-aí* do mundo, fazendo-se *ser-aí* para si mesmo.” (p. 191).

Além disso, e utilizando os termos centrais desse tópico (tonalidades afetivas e facticidade), indicamos que é justamente no *aí*, na *facticidade* que *ser-aí*, ao *ser*, se deixa tomar por certas tonalidades afetivas as quais o “afinam” no mundo que é seu. Neste caso, as tonalidades afetivas vão mostrar como se encontra o *ser-aí* no mundo, no seu *aí*, em sua *facticidade*, enfim. No entanto, antes de passar a tratar especificamente do papel das tonalidades afetivas na existência do *ser-aí*, faz-se necessário aqui ainda voltar ao tema da abertura essencial. (BORGES-DUARTE, 2013).

No texto de *Ser e tempo* pode-se verificar que, especificamente no §.28, Heidegger escreve que: “O *ser-aí* é seu descerramento.” (p.192). Com isso, ele indica que o próprio *ser-aí* abarca em si mesmo a dimensão de abertura. O que se pergunta neste caso é: *qual existencial que permeia originariamente essa abertura?* Já no §.18, Heidegger introduz o compreender como “abertura prévia” no momento em que o *ser-aí* se volta para o todo como significância. (HEIDEGGER, 2009).

Mas é exatamente no §.31 de *Ser e tempo* que Heidegger apresenta o *ser-aí* como *compreensão*, indicando que a compreensão também de forma originária constitui o ser desse ente. Assim, podemos dizer que antes de tomar as tonalidades afetivas como principal dimensão de abertura, deve-se indicar que de fato, em primeira instância, *ser-aí* é ente de abertura pela compreensão. É o que Heidegger indica quando escreve:

Nesse em virtude de, o *ser-no-mundo* existente se abre como tal. Chamou-se essa abertura de compreensão. Na compreensão desse em virtude de, abre-se conjuntamente a significância nela fundada. Enquanto abertura do em virtude de e da significância, a abertura da compreensão diz respeito, de maneira igualmente originária, a todo o *ser-no-mundo*. (HEIDEGGER, 2009, p. 203).

Acompanhando o movimento expositivo dessa citação, pode-se afirmar que sim, a compreensão ocupa lugar de supremacia no que diz respeito à abertura do mundo realizada pelo *ser-aí*. A compreensão é, portanto, agente constitutivo fundamental para o *ser-aí* que em seu caráter projetivo sempre estará em compreensão, neste caso dele mesmo, do mundo como ser-no-mundo. Por isso que: “Como abertura, a compreensão sempre alcança toda a constituição fundamental do ser-no-mundo.” (HEIDEGGER, 2009, p. 205).

Sendo assim, é possível agora trazer as tonalidades afetivas para perto desse primeiro modo de abertura, de descerramento do ente de poder-ser. No texto de *Ser e tempo* Heidegger é incisivo em afirmar que o *ser-aí* é sua própria abertura, seu próprio descerramento, o *ser-aí* possui ‘naturalmente’, em ‘essência’, o caráter de ser iluminado, mas não por luz provinda da exterioridade, é ele mesmo que se diz *clareira*¹⁷.

Esse descerramento, que reafirmamos ser próprio do *ser-aí*, o constitui como agente de seu próprio descobrimento. Assim, se pretendemos buscar uma estrutura constitutiva do *ser-aí* a qual se prestaria ao trabalho de trazer a *lúmen* o sentido mesmo do ser do *ser-aí* e do mundo enquanto tal, previamente indicamos essa estrutura, a saber, o *descerramento*.

Pergunta-se: como se constitui o descerramento? Quais dimensões ele abarca?

Numa primeira aproximação (e com respaldo no que já escrevemos acima), parece mesmo ser a compreensão que pode desempenhar o papel de abertura existencial. Essa característica da compreensão, como abertura para o mundo do *ser-aí*, implica em outros dois caracteres essenciais para este ente, a saber, a possibilidade e o caráter projetivo do mesmo. Isso fica evidente quando assinala Heidegger (2009): “O caráter projetivo da compreensão constitui o ser-no-mundo no tocante à abertura do seu *aí*, enquanto *aí* de um poder-ser.” (p.205).

Após essa retomada da compreensão como caráter essencial do *ser-aí*, podemos retornar ao tema indicado nesse tópico, a saber, as *tonalidades afetivas*. Para isso, recorremos a uma frase de Heidegger na explicitação e organização dos pontos que darão forma à constituição existencial do *aí*: “Encontramos os dois modos constitutivos do ser do *aí*, igualmente originários, nas tonalidades afetivas e na compreensão [...]” (HEIDEGGER, 2009, p.192). Assim, a partir dessa chave heideggeriana, pode-se agora indicar que o *ser-aí* se constitui enquanto ente existente que é, no sentido de estar vinculado a duas modulações, a saber, *ser-*

¹⁷ Optamos por manter esse termo encontrado nas duas traduções em língua portuguesa de *Ser e tempo*, mesmo que *clareira* seja um termo tardio de Heidegger, por exemplo, utilizado em sua preleção intitulada *Parmênides* (1942/43) referindo-se a verdade (*ἀλήθεια*) como *clareira*: “Nós denominamos isso a ação de auto iluminar-se e a iluminação, a *clareira*.” (HEIDEGGER, 2008, p. 155).

ai é ao mesmo tempo compreensivo-afetivo e vice-versa. Seguindo essa mesma ideia, citamos Kahlmeyer-Mertens (2015):

[...] além de compreensivamente aberto ao mundo, o *ser-ai* também se vê afetivamente ‘afinado’ por essas tonalidades que já definem o modo com que ele se acha no mundo e junto aos entes e suas demandas cotidianas (ou seja, o modo de o *ser-ai* estar no mundo é compreensivamente-afetivo). (p. 97-98).

A partir daqui, podemos dizer que o *ser-ai* abrindo mundo pela compreensão, pode, afetado por tonalidades afetivas, clarificar o modo como se encontra no mundo. Sendo assim, de que modo as tonalidades se efetivam na relação: (*mundo*)-*ser-ai*?

Tal como predito, o mundo (pelo menos na analítica existencial) não é a totalidade dos entes presentes à vista, a qual se pode aceder por um processo meramente geral, mas mundo é a amplitude total do horizonte a partir do qual o *ser-ai* incessantemente se relaciona com os entes intramundanos, com os outros *seres-ai* e consigo mesmo. Portanto, não será através de uma mera representação que o *ser-ai* poderia, de imediato, realizar o desvelamento do mundo enquanto tal, isto é, deve haver outra maneira pela qual *ser-ai* pode encurtar o processo de uma, usando uma emblemática expressão heideggeriana, *abertura do ente na totalidade*. (HEIDEGGER, 2009).

A *tonalidade afetiva*¹⁸ é o modo pelo qual o *ser-ai* se vê *afinado* com o mundo, ou seja, trata-se do modo que este é afetado sempre por uma *tonalidade afetiva* (*Stimmung*) a qual designa o modo com o qual *ser-ai* se encontra no mundo. (BORGES-DUARTE, 2013). Encontrar-se-em-mundo não é, como já mencionado, uma mera constatação gnosiológica entre sujeito cognoscente e mundo externo, mas é antes de tudo entrar em contato com a própria *facticidade*, isto é, experimentar o caráter de *ser-lançado*. Portanto, tal experiência leva o *ser-ai* a compreender que ele só pode ser a partir de um mundo que é dele, ou seja, *ser-ai* só pode movimentar-se em um *ai* no qual ele fora lançado. Não há, neste sentido, a possibilidade de escolha do próprio *ser-ai* sobre o seu *ai*; não há força de decisão anterior ao seu lançamento, ou seja, *ser-ai* não lança a si mesmo, é lançado. O fato de “*que é*” e de que “*tem de ser*” já desde determinado *ai* independe da escolha ou decisão do *ser-ai* e por isso mesmo este não é fundamento de si mesmo.

¹⁸ Esse termo já fora prescrito nas páginas introdutórias do I capítulo, não requisitando, portanto que haja uma nova explicitação do mesmo, já que nas páginas mencionadas descrevemos com as próprias palavras de Heidegger qual é a constituição do termo *tonalidade afetiva*.

Assim, encontrar-se-em determinada tonalidade afetiva é achar-se em contato com a própria *responsabilidade* em ter que se projetar existencialmente desde a ocasionalidade fática própria *aí* no qual ele já foi lançado. (HEIDEGGER, 2013). Apresentou-se o primeiro modo de descerramento ao *ser-aí* através das tonalidades afetivas, qual seja, o caráter de estar-lançado, assumir-se na facticidade. Para confirmar isso, recorre-se ao texto heideggeriano para mostrar que:

A expressão estar-lançado deve indicar a facticidade da responsabilidade. Esse “que é e [comporta um] ter de ser”, aberto no encontrar-se em do ser-aí, não é aquele “que”, o qual do ponto de vista ontológico-categorial exprime fatualidade pertencente ao ser simplesmente dado. Esse só se faz acessível numa constatação observadora. Em contra partida, deve-se conceber esse aberto na afinação, como determinação existencial deste ente que é no modo de ser-no-mundo. (HEIDEGGER, 2009, p. 194).

A partir da primeira determinação (ou o primeiro modo de abertura) das tonalidades afetivas (= afinação), qual seja a experiência da facticidade (= estar-lançado), podem elas também realizar a abertura do ser-no-mundo em sua totalidade? Como isso seria possível?

A princípio, devemos dizer que não há uma espécie de fragmentação entre a experiência da facticidade e a abertura do ser-no-mundo em sua totalidade, pelo contrário as duas surgem simultaneamente devido às tonalidades afetivas constituírem um modo ser-no-mundo. Outro aspecto que merece ser ressaltado é que as tonalidades afetivas não são como atos que surgem no interior de cada ente, como processos psíquicos, que tivessem raízes na esfera ‘intrapessoal’ e depois por obrigatoriedade tivessem de ser externados ‘*dando cor às coisas e pessoas*’ (HEIDEGGER, 2009, p. 196), mas as tonalidades afetivas conferem ao ente que cada um de nós é um modo de ser. Assim, configura-se o segundo ponto fundamental das tonalidades afetivas, como reafirma Heidegger (2009): “Nisto mostra-se o *segundo* caráter essencial da tonalidade afetiva: ela é um modo existencial básico da *abertura igualmente originária* de mundo, de co-presença e existência, pois também este modo é em si mesmo ser-no-mundo”. (p. 196).

Para além dessas duas primeiras determinações, segundo Heidegger, deve se considerar ainda uma terceira. E qual dimensão seria essa? Como ela se configura e se relaciona com as duas primeiras antes observadas?

Seria impossível pensar o ser-no-mundo sem mundo, pois quando se tira mundo, se obscurece o ser (e vice-versa). Necessita-se que na afinação da tonalidade afetiva que o mundo também se revele como constituído por entes que, diferentemente daquilo que se

denomina *ser-em*, exprimissem a sua *fatualidade*¹⁹, que se configurem frente ao *ser-aí* com o caráter de ser-simplesmente-dado.

O que antes nominamos de envolvimento, na verdade é o que Heidegger chama de *ser tocado* (HEIDEGGER, 2009, p. 196) por entes que se achegam do interior do mundo fático de cada *ser-aí*. A relação que cada *ser-aí* estabelece como os mais variados instrumentos, objetos, utensílios não é uma mera constatação do sujeito em relação aos objetos, ou ainda, uma simples *sensação ou observação* (HEIDEGGER, 2009, p. 196), mas é antes de tudo como explica Heidegger (2009): “Numa ocupação dotada de circunvisão, deixar e fazer vir ao encontro tem o caráter de ser atingido, como agora se pode ver mais agudamente a partir da tonalidade afetiva.” (p. 196).

Decorrente desse ‘*ser tocado*’ apontado por Heidegger, é que o mundo juntamente com entes por ele abarcado, pode chegar até o *ser-aí* como ameaçador. Como mundo não pode, como já dito ser captado por meros tracejos racionais, e por tanto não podemos identificar em que medida o mundo nos ameaça, resta dizer que é apenas a partir de uma tonalidade afetiva, o temor, por exemplo, que o mundo torna-se para nós algo ameaçador. Isso significa, como explica Heidegger, que (2009): “[...] devemos em princípio deixar a descoberta primária do mundo ao *simples afeto*.” (p. 197). Neste sentido, anular-se-ia qualquer possibilidade de focar o mundo como ameaçador através de uma “*intuição pura*” (HEIDEGGER, 2009, p. 197) ou qualquer coisa que brotasse do viés racional.

As chamadas *Stimmungen*, enfim, afinam o *ser-aí* no mundo fático que é o dele porque primeiramente promovem a experiência do encontro do *ser-aí* com a facticidade (= *aí*). Além disso, elas também se caracterizam como um modo de ser-no-mundo enquanto tal, ao possibilitarem o encontrar-se do *ser-aí* no mundo através de certa afinação, ainda há sempre uma tonalidade afetiva “afinando” o *ser-no-mundo* enquanto este se comporta de modo a realizar sua existência. As tonalidades afetivas são, por último, como indica Heidegger, (ao lado da compreensão) o modo primário através do qual descerramos mundo, este com tudo que nele contém e, é a partir desse descerramento do mundo e do encontro com os entes intramundanos é que somos *afetados* por eles e por isso mesmo incidem sempre em nós como ameaçadores ou não.

Caracterizando de forma mais adequada essa ‘última’ característica das tonalidades pode-se afirmar segundo Heidegger que: “*Nas tonalidades afetivas subsiste existencialmente um liame de abertura com o mundo, a partir do qual algo que toca pode vir ao encontro. Do*

¹⁹ Diferente de *facticidade*, *fatualidade* diz respeito à característica do ente simplesmente dado, isto é, a configuração dos entes intramundanos que se achegam e afetam de certa forma o *ser-aí*.

ponto de vista ontológico-existencial, devemos em princípio deixar a descoberta primária do mundo ao ‘simples humor’.” (HEIDEGGER, 2009, p.197).

Esse “[...] algo que toca pode vir ao encontro” não quer dizer que seja de fato ameaça para o *ser-aí*. Em caráter ontológico a ameaça é apenas possível. Mas, como podemos ler em *Ser e tempo*, “Esse ser tocado funda-se nas tonalidades afetivas, descobrindo o mundo como tal, no sentido, por exemplo, da ameaça.” (HEIDEGGER, 2009, p.197). É desde esse modo de visar que destaca-se o temor como um exemplo pelo qual, sendo considerado um estado de humor, pode constituir-se como abertura de mundo.

Seria, portanto o temor a *tonalidade afetiva* fundamental descrita em *Ser e tempo* já que através deste poder-se-ia ir de encontro com o mundo e com os entes contidos no mesmo? Se a resposta para esta pergunta for afirmativa, então deve-se perguntar: a) Do que *ser-aí* se amedronta? b) Como o temor se constitui como tonalidade afetiva? Pela indicação que o próprio autor de *Ser e tempo* traz, pode-se responder tais questionamentos dizendo com as palavras deste pensador que: “O fenômeno da tonalidade afetiva, no modo determinado do *temor*, será demonstrado agora de modo ainda mais concreto numa relação com a tonalidade afetiva fundamental do *ser-aí*, a angústia. ” (HEIDEGGER, 2009, p. 199). Esse pequeno fragmento indica que o temor tem certa relevância enquanto tonalidade afetiva do *ser-aí*, mas, ao que parece, pelo menos em *Ser e tempo*, não é essa a tonalidade afetiva central da analítica existencial. Heidegger indica, a *angústia* como tonalidade afetiva fundamental para o *ser-aí*.

2.4. Angústia como tonalidade afetiva fundamental

Ao rememorar o que foi dito na introdução do *Primeiro Capítulo*, encontramos a pequena menção ao que agora trataremos com mais intensidade. Trata-se de caracterizar a *angústia* como *tonalidade afetiva fundamental* partindo do texto de *Ser e tempo* especificamente do §.40. Para que essa caracterização seja mais precisa, elencamos a seguir quais tópicos devem ser apresentados:

Pretende-se, em primeiro lugar, apresentar a angústia como tonalidade afetiva; em seguida, caracterizá-la como tonalidade afetiva fundamental. Após essa indicação da angústia como tonalidade afetiva fundamental, acrescenta-se que é exatamente na experiência da angústia que os *em-virtude-de...* (= mobilizadores ocupacionais) são suspensos e, por último, é através da experiência da angústia que o *ser-aí* pode redescobrir-se como ente de poder-ser que originariamente é.

Visto anteriormente que as tonalidades afetivas são experiências que traçam como o *ser-aí* se encontra no mundo. Melancolia, anseio, temor e tédio são exemplos de tonalidades afetivas.²⁰ Dentre tantas tonalidades afetivas possíveis, se inscreve nesse rol também a angústia. Mas a angústia difere das demais justamente pelo que *ser-aí* se angustia. Por exemplo, se anseio, anseio com algo; se me entedio, me entedio com alguma coisa. (STEIN, 1976). Assim também é para o temor, afinal, o que temo (o temível) é sempre algo correlato a meu temor, geralmente um ente intramundano que me afeta, por isso temo. Corroborando a isso, nos diz Cerbone (2006): “A angústia é qualitativamente semelhante ao temor [...], embora difira do temor no seguinte aspecto crucial: o temor sempre tem um objeto [...], mas à angústia falta um”. (p. 94).

Aqui, portanto, já se tem uma pista sobre o porquê da angústia ser diferente das demais tonalidades afetivas, é justamente porque não se trata de uma tonalidade com um objeto específico, mas, de fato, ela emerge precisamente de ‘nada’.²¹ É por esse motivo que Heidegger a coloca em destaque reservando para a mesma um parágrafo (§.) de sua obra. É neste §.40 que ele a denomina *tonalidade afetiva fundamental*. Mas por que, afinal, Heidegger a denomina de tonalidade fundamental? É desse questionamento que nos ocupamos agora. Através da busca de uma resposta razoável, passamos para o segundo item de caracterização da angústia anunciado acima.

Para iniciar essa explanação pode-se afirmar que a angústia é uma tonalidade fundamental porque coloca o *ser-aí* em confronto com o seu próprio ser. Isso quer dizer que na experiência perturbadora da angústia, o *ser-aí* é de certa forma ‘desnudado’ de tudo o que o cerca e ele mesmo sem querer passar por essa experiência, se coloca diante de si mesmo. Assim, cita Heidegger (2009): “O *porquê* a angústia se angustia desvela-se *com o que* ela se angustia: o ser-no-mundo”. (p. 254). Ser-no-mundo então, se coloca em contato direto com aquilo que ele é. Sua essência, isto é, a sua existência é confrontada. Nada mais aparece e o que sobra é apenas o seu rosto e de uma forma ou de outra terá que encará-lo. Heidegger no §.

²⁰ Daí, também esta (= angústia) se afasta de qualquer tipo de sentimento, por exemplo, a ansiedade germinada a partir de condições puramente psicoafetivas, permanecendo assim numa esfera das denominadas ciências positivas, que como se sabe são ‘insuficientes’ para abarcar o cunho ontológico que constitui o *ser-aí* e a relação deste com a angústia como tonalidade fundamental.

²¹ O conceito de angústia heideggeriano nesse sentido, isto é, de não ter um ‘*ante o que*’ a angústia se angustia, parece aquele iniciado pelo teólogo dinamarquês Søren Kierkegaard (1813-1855), que em sua obra *O Conceito de angústia* (1844) a apresenta como temor sem um objeto determinado, ou seja, o que nos causa angústia não pode ser identificado dentro do campo existencial. Talvez a diferença no que diz respeito a esse tema entre esses dois pensadores, é que Kierkegaard tem uma visada diferente em relação à tomada de decisão após o estado angustiante, ou seja, o ente angustiado deve recorrer à fé entregando assim seu porvir “Àquele a quem tudo é possível.” (KIERKEGAARD *apud* ABBAGNANO, 1970, p. 60).

em questão, coloca o *ser-aí* no momento em que passa pela experiência da angústia como ‘*solus ipse*’, isto é, o que sobra é apenas o *ser-aí* enquanto ente existente que é.

Mas esse voltar-se para si próprio, esse confrontar-se com o seu próprio ser, não significa que o *ser-aí* encontre uma espécie de *ego puro*, ou, por outro lado, seja apresentado, na hipotética condição de sujeito que seria a essência de sua subjetividade. Pelo contrário, é a própria estrutura de ser-no-mundo que é confrontada em si mesma. *Ser-aí*, de fato, mergulha em sua ‘sala de espelhos’, na qual (não de forma mística ou esotérica) vai ao encontro com seu caráter mais essencial, a saber, ser um ente de poder ser. É com vistas a isso que afirma Heidegger (2009):

Esse ‘*solipsismo*’ existencial, porém, não dá lugar a uma coisa-sujeito isolada no vazio inofensivo de uma ocorrência desprovida de mundo. Ao contrário, confere ao *ser-aí* justamente um sentido extremo em que ele é trazido como mundo para o seu mundo e, assim, como ser-no-mundo para si mesmo. (p. 255).

Nessa afirmativa encontramos um ponto relevante no que diz respeito à caracterização da angústia como tonalidade afetiva fundamental. O autor de *Ser e tempo* aclara isso indicando que é justamente no angustiar-se que o ‘sentido extremo’ tanto de mundo se faz presente na existência do *ser-aí*, quanto o próprio ser-no-mundo enquanto tal se mostra verdadeiramente para o mesmo. Ao se dizer isso, passa a fazer sentido aquela recomendação heideggeriana que diz assim: “Aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo enquanto tal.” (HEIDEGGER, 2009, p. 152). Isso quer dizer que angústia, mais do que possibilitar um encontro do ‘eu’ do *ser-aí* enquanto escala de autoconhecimento, ou, como elucidada Cerbone (2005): “[...] na angústia o *ser-aí* confronta o fato de sua própria existência particular, assim como o modo particular de existência, precisamente como ser-no-mundo [...]” (p. 95).

Com essas considerações, concluímos o segundo ponto de caracterização da angústia, colocando-a como uma tonalidade afetiva fundamental, justamente por ser ela a tonalidade afetiva que, de certa forma, “sacudirá” o *ser-aí* e o retirará das sedimentações impostas pelo cotidiano. Quando se vê confrontado consigo mesmo, o *ser-aí* pode, através da angústia, retomar seus projetos existenciais, pois, é na crise da angústia que se clarifica o seu ser enquanto poder-ser e o mundo enquanto horizonte fático para realização de suas possibilidades. No entanto, para que o *ser-aí* se confronte com o seu próprio ser, é preciso que o mundo como mundo e os entes que nele estão postos não se mostrem mais como submissos ao uso.

O *ser-aí*, enquanto existente, movimenta-se sempre num mundo em que a ocupação tangencia seus projetos. Para a realização de tais projetos, *ser-aí* se utiliza de mobilizadores ocupacionais (*Worunwillen*), isto é, através do uso de utensílios, *ser-aí* está sempre existindo em função de um *em-virtude-de*.

O que acontece, afinal, com a angústia diante dos referidos mobilizadores ocupacionais?

Ao responder essa pergunta, passamos para um dos pontos cruciais para a caracterização da angústia, a saber, a angústia como agente suspensivo da malha utensiliar até então tida como totalidade mais imediata de comportamento do *ser-aí* no mundo. Na angústia, tudo o que se prestava para a realização dos projetos existenciais do *ser-aí* se esfuma diante dele. De repente, tudo o que o ocupava torna-se irrelevante no sentido da serventia dos mesmos. O *ser-aí* “perde o chão”. Dele é tomada a familiaridade com seu mundo, este que passa a não mais ser base para sustentação dos projetos que até então eram derivadamente interpretados como ‘verdadeiros’ por força do impessoal e pela confortável permanência na cotidianidade mediana. (KAHLMAYER-MERTENS, 2003).

O que se dá a partir da crise da angústia não é um vazio abstrato. O mundo enquanto horizonte de realização continua ali com sua significância preservada, são exatamente os propósitos de minhas ocupações, e o sentido do ente que se mostra no mundo que se recolhem. Por isso, os entes-simplesmente-dados estão todos ali com suas formas e prontos para serem utilizados, mas, angustiado, o *ser-aí* não vê nenhuma serventia nos mesmos, não se prestam mais para aquilo o que *ser-aí* tendia a realizar. Sobre isso, nos diz Heidegger (2009):

A angústia pode surgir em situações mais inofensivas. Também não necessita de escuridão onde alguma coisa comum facilmente se torna estranha. Na escuridão não há ‘nada’ para se ver especialmente, embora mundo esteja *ainda e de maneira mais importuna por aí*. (p. 256).

A angústia acontece de repente, sem que haja um motivo declarado para tal. Repentinamente, no que *ser-aí* encontrava apoio para sua existência, torna-se obsoleto e assim *ser-aí* se depara desvinculado de suas ações enquanto ente ocupado. Não são só os entes intramundanos que não fazem sentido para as práticas cotidianas do ser-no-mundo, mas o próprio ser-com também cai em radical indiferença para os projetos que até então o *ser-aí* estava incumbido em realizar. Heidegger descreve a não viabilização de qualquer tipo de ocupação que o *ser-aí* realizava dentro do mundo em que fora lançado. “Na angústia se está *estranho*.” Nada se afirma como ente concreto e pronto para o uso dentro do mundo, assim

ser-aí a partir da estranheza, “não se sente em casa” e a crise da angústia no seu sentido mais próprio o leva a um “rompimento da familiaridade cotidiana”. (HEIDEGGER, 2009, p. 255).

Assim, o recorte acima auxiliou na compreensão de que o mundo como mundo ainda continua aí, o mundo continua com todos os seus constituintes, com todo o aparato mundano, mas, o *ser-aí* é, como indica Kahlmeyer-Mertens (2015): “Suspensão das conjunturas ocupacionais e significativas do mundo fático sedimentado e, em decorrência disso, desincumbido das azáfamas da existência cotidiana [...]” (p. 100). Afastado totalmente daquilo que dava sentido aos seus projetos existenciais, *ser-aí* se defronta ainda mais consigo mesmo e este é chamado de volta ao mundo que é o seu para, quem sabe, se reestruturar com novos projetos, investindo em outros modos de ocupação que darão novamente sentido a sua caracterização de ser mundo.

A partir desse novo contexto, já passada a crise angustiante a qual *ser-aí* se viu submetido, é possível então que haja *duas* investidas por parte do *ser-aí*. Ele pode: a) por não mais querer passar pelo crivo da angústia, voltar-se ainda de forma mais intensa para os afazeres cotidianos; ou b) dizendo com Cerbone (2012): “A angústia serve [...] como um tipo de ‘chamada para despertar’ para o *ser-aí* se confrontar com sua própria existência.” (p. 94). Desse modo, se o *ser-aí* optar pela primeira possibilidade e, isso pode acontecer, pois *ser-aí* é possibilidade e também escolha, *ser-aí* estará reforçando o seu estado decadente aliado ao “fugir” de si mesmo. De fato, Heidegger sinaliza que há desde o embrenhar no impessoal e também o seu caráter de ente ocupado, podem reforçar e até confirmar a fuga de si mesmo como a escolha mais confortante.

Sobre a possibilidade de fuga de si mesmo, escreve Heidegger (2009): “Imergir no impessoal junto ao ‘mundo’ das ocupações revela algo como uma *fuga* do si mesmo do *ser-aí*, e isso enquanto seu próprio poder-ser propriamente. [...]. Pois nessa fuga, o *ser-aí* *não* se coloca diante de si mesmo.” (p. 250). Assim, *ser-aí* pode escolher permanecer sempre fugindo de si mesmo, e, por assim dizer, evitando uma nova crise de angústia. Neste caso, *ser-aí* se mantém no impessoal e sempre envolvido nas lidas do ‘mundo’ das ocupações.

Visto que um dos fatores que permanece no esquecimento e no encobrimento a partir da forma decadente em que se movimenta o *ser-aí* é exatamente a possibilidade deste ver-se como o ente de poder-ser, ou seja, permanece velado sempre esse caráter essencial da constituição do *ser-aí*. Acima quando indicávamos que *ser-aí* poderia, a partir da angústia, ter dois ‘caminhos’, duas escolhas, é exatamente essa possibilidade (indicada acima no item *a*) que depois da angústia, como crise existencial, o *ser-aí* retomasse seus projetos de sentido, redescobrando assim seu caráter de poder-ser.

Em que medida isso é possível? Como ocorreria esse rearranjo por parte do *ser-aí*?

Destaca-se que a angústia traz consigo uma articulação entre *ser-aí* e o seu caráter de poder-ser. Ela rompe a tendência produzida pela decadência e impede o prosseguimento da simples fuga de si mesmo por parte do *ser-aí* imerso no mundo das ocupações cotidianas. Isso evidencia um dos papéis fundamentais da angústia: o de impulsionar o *ser-aí* para além daquilo que a forma decadente do mesmo o configurava. É como se no momento da angústia, *ser-aí* ao confrontar-se consigo mesmo pudesse resgatar aquilo até então velado, isto é seu caráter de poder-ser. (KAHLMAYER-MERTENS, 2003). Como mostra a citação acima, há uma articulação direta entre a angústia e as possibilidades mais genuínas do *ser-aí*.

O papel fundamental da angústia, em relação ao redescobrir-se como ente de poder ser, fica claro quando nos diz Heidegger (2009):

No *ser-aí*, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o *ser-livre para* a liberdade de escolher e acolher a si mesmo. A angústia arrasta o *ser-aí* para o *ser livre para...* (*propensio in...*), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. O *ser-aí* como *ser-no-mundo* entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser. (p. 254).

Aqui temos, portanto, o papel revelador da angústia: o ser se faz presente ao *ser-no-mundo*, assim como sua característica de poder-ser. Diferente da primeira investida do *ser-aí*, a de permanecer submerso no mundo das ocupações, essa por sua vez o torna novamente livre, no sentido de escolher sempre ‘para’, isto é, pode retomar sua propriedade e através desta realizar-se como ente possível de realização.

O outro aspecto importante colocado por Heidegger, pelo menos nessa citação, é que o *ser-aí* retomaria para si a responsabilidade de ter que ser. Responsabilidade se constrói a partir do mundo fático em que este ente de possibilidade fora jogado. Por meio da responsabilidade reforça-se o encontro com o si mesmo do *ser-aí*, e essa ‘individualização’ torna-se ainda mais tenaz no sentido de que só *ser-aí* que torna-se responsável em tornar-se o que é. Como explica Greaves (2012): “Isso me deixa (deixa o *ser-aí*) vir a ser a base das minhas decisões.” (p. 84).

Como já foi dito, o *ser-aí* se angustia como *ser-no-mundo* que é, e, aderente a esse caráter soma-se também o de poder-ser, mas que pelas várias estruturas do cotidiano, *ser-aí* vai perdendo de vista esse caráter. É exatamente através da experiência angustiante pela qual *ser-aí* foi transpassado é que há (mas nem em todos os casos) a quebra da fuga de si mesmo. É diante da própria angústia que *ser-aí* se volta para si mesmo e poderá, talvez, a partir disso,

realizar uma reestruturação no que diz respeito àquela passividade até então tomada como a mais pura existência do *ser-aí*.

Heidegger, já finalizando o §.40 de *Ser e tempo* deixa uma pista do que a experiência da angústia pode trazer para o *ser-aí* enquanto tomada de decisão no que diz respeito ao seu modo de ser. Assim, o filósofo diz:

Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada uma vez que ela singulariza. Essa singularização retira o *ser-aí* de sua decadência, revelando-lhe a propriedade e a impropriedade como possibilidades de seu ser. Na angústia, essas possibilidades fundamentais do *ser-aí*, que é sempre meu, mostram-se como elas são em si mesmas, sem deixar desfigurar pelo ente intramundano a que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, o *ser-aí* se atém. (HEIDEGGER, 2009, p. 257).

Encontramos, assim, a justificativa pela qual Heidegger propõe, pelo menos em *Ser e tempo*, a angústia como tonalidade afetiva fundamental. Ao se diferenciar do temor ou de qualquer outra tonalidade, ela de fato possui papel fundamental dentro de toda a analítica existencial e constitui sim umas das principais estruturas existenciais do *ser-aí* justamente, pelo que foi anunciado com a citação do pensador, porque a angústia possibilita ao *ser-aí* um desvelamento do seu estado de decadência. Mas não só isso, a angústia permite uma abertura como um todo, permitindo assim que *ser-aí* se encontre efetivamente em todos os seus momentos constitutivos compreendendo todas suas possibilidades de ser como definitivamente são.

Mas, apesar dessa chave heideggeriana sobre o papel da angústia na existência do *ser-aí*, isto é, a angústia como reveladora das possibilidades mais fundamentais da existência do *ser-aí*, ainda não nos impede de perguntar: em que medida se constata essa abertura privilegiada citada acima? Como acontece esse desvelamento originário dos modos de ser do *ser-aí*? O que pode ter dito Heidegger quando falou em singularização? Portanto, uma questão ainda pode ser mais bem aprofundada: *O que vem depois da angústia?*

2.1.1. Propriedade e impropriedade: possibilidades fundamentais do pós-angústia

Após a caracterização da angústia, pretende-se iniciar a busca para uma resposta ainda que não estanque para a pergunta que finaliza o tópico anterior. Acima ao caracterizar a angústia já fornecemos algumas pistas do que pode acontecer a partir da passagem pela

tonalidade afetiva fundamental da angústia: indica-se pelas menos duas possibilidades que podem ser tomadas como ‘saída’ após a incidência da angústia.

No que diz respeito as duas possibilidades indicadas acima, não há pelo menos no texto de *Ser e tempo*, uma cobrança definitiva da angústia em tornar *ser-aí* imediatamente resoluto, isto é, como explica Beaufret (1976): “A angústia nada nos ensina sobre as regras de boa conduta. Não funda nenhuma ética no sentido kantiano da palavra. Sua função consiste, sem mais, em reconduzir energicamente o homem ao encontro consigo mesmo. (p. 23).

É preciso ressaltar que a característica fundamental do *ser-aí* é ser um ente de possibilidades. Neste caso, após a crise da angústia, o *ser-aí pode*, ao se confrontar consigo mesmo, retomar seus projetos de sentido, ou, simplesmente submergir ainda mais nas profundezas da cotidianidade mediana.

Mas, se *ser-aí* é em essência ente de poder-ser, isto é, confirmando como ente de possibilidades, não seria arriscado deixar apenas duas indicações para que livre, a partir da angústia, o *ser-aí* pudesse escolher? Portanto, ainda é preciso explicitar melhor em que medida Heidegger ao finalizar o §. 40 indica que há a partir da angústia uma ‘singularização’ e esta além de retirar o *ser-aí* de sua decadência, revela-lhe suas possibilidades fundamentais, a saber: a *propriedade* e a *impropriedade*.

Como já mencionado, propriedade e impropriedade apresentam-se como modos em que *ser-aí* se movimenta enquanto ente existente. Mas por que Heidegger afirma que após angústia essas possibilidades são reveladas como fundamentais? Ao buscar a resposta para essa pergunta cita-se Heidegger (a partir da tradução de CASTILHO, 2012), que: “Essas possibilidades fundamentais do *ser-aí*, que é cada vez meu, mostram-se na angústia como são em si mesmas, não deturpadas pelo ente do-interior-do-mundo ao qual *ser-aí* se agarra de pronto e no mais das vezes.” (p.533).

Essa chave de leitura nos direciona hermeneuticamente para um ponto crucial no que diz respeito o *pós-angústia*. Na angústia essas duas possibilidades de postura existencial do *ser-aí*, denominadas por Heidegger de fundamentais, revelam-se em essência. Em que medida? Até então, *ser-aí* existia sempre de forma decadente sem perceber o velamento que os entes ‘do-interior-do-mundo’ exerciam sobre o seu existir próprio ou impróprio. Como bem explica Heidegger no fragmento acima, os entes ‘do-interior-do-mundo’ deturpam, ou seja, desfiguram essas duas possibilidades.

Vivendo de forma imprópria *ser-aí* não se dá conta de sua impropriedade, pois até então, esse modo de existir não se revelou para o mesmo como impropriedade. É por esse motivo que é preciso que a angústia como, já foi dito acima, suspenda esses entes ‘do-

interior-do-mundo’, para que *ser-aí* frente-a-frente consigo mesmo possa identificar o seu modo impróprio de existência. Da mesma forma, se o *ser-aí* considerasse seu modo de existir como modo próprio, mesmo assim a propriedade como possibilidade fundamental também não se revelava.

Sem o peso da influência dos entes no que diz respeito a visualização de suas possibilidades fundamentais, pode agora, *ser-aí*, decidir, a parir da angústia e impulsionado pela ‘voz da consciência’ requerer para si a liberdade de poder escolher com responsabilidade. É a partir da angústia que *ser-aí* pode escolher-se como existente na impropriedade ou mesmo nem escolhendo exista de forma própria. Parece que esse movimento entra em contrariedade no momento que, em possibilidade, *ser-aí* (após a revelação das duas possibilidades fundamentais), mesmo podendo existir de forma própria toma a existência imprópria como o que ‘está em jogo’, a saber, o seu próprio ser.

Isso se dá na medida em que reafirmando o que nos observou Heidegger (2009): “[...] a impropriedade pode determinar toda a concreção do *ser-aí* em suas ocupações, estímulos, interesses e prazeres.” (p. 86). Portanto, a partir da visualização clara das duas possibilidades fundamentais reveladas pela angústia, *ser-aí* ainda pode tomar a impropriedade como o modo de existir mais prazeroso. E nesse sentido, Beaufret (1976) confirma que: “Mesmo a mais escrupulosa virtude não é autêntica se aquele que a pratica não passou pela prova da angústia. Mesmo a conduta menos aceita escapa a inautenticidade se for penetrada pela angústia”. (p. 24).

Parece que ao finalizar esse capítulo e tentar responder à pergunta posta no final do tópico anterior entramos em *απορία*, isto é, temos como saldo um ente de poder-ser que após angústia tem diante de si propriedade e impropriedade como modo de existência e, no entanto, não é capaz de decidir-se pelo “modo autêntico” de existência.

De forma direta e desvencilhando-se desse assombro *aporético*, deve reincidir aqui que o *ser-aí* é um ente em que sendo, está em jogo o seu próprio ser, este ente se projeta sempre para o seu poder-ser mais próprio. Com Heidegger, ainda dizemos que:

Esse poder-ser é o em virtude de, onde o *ser-aí* é sempre como ele é. Em seu ser, o *ser-aí* já sempre se conjugou com uma possibilidade em si mesmo. É na angústia que a liberdade de ser para o poder-ser mais próprio e, com isso, para a possibilidade de propriedade e impropriedade mostra-se numa concreção originária e elementar. (HEIDEGGER, 2009, p. 258).

Significa dizer que é somente a partir da experiência da angústia que se concretiza o poder-ser do *ser-aí*. Não ‘um’ poder-ser, mas sim ‘o’ poder-ser. Nesse sentido, dois caracteres

fundamentais estão ligados intimamente a esse poder-ser: a possibilidade e a liberdade. Concretamente o poder-ser é ou será o *em virtude de* que *ser-aí* em possibilidade e em liberdade escolherá para sua existência. Além disso, como se lê na citação acima, não só o poder-ser ganha concretude, mas os dois modos de ser (impropriedade e propriedade) mostram-se originariamente de forma fundamental.

Assim, existir de forma autêntica, originariamente em propriedade é apenas uma possibilidade do *ser-aí*, mas com um diferencial de cunho ontológico, ou seja, ele é a partir da experiência da angústia. Isso também vale para o modo inautêntico de existência. Existir de forma inautêntica também é uma possibilidade no pós-angústia, mas que a partir dessa tonalidade afetiva esse se revela como modo originário de ser, até porque Heidegger adverte que: “A impropriedade do *ser-aí*, porém, não diz ‘ser’ menos e nem tampouco um grau ‘inferior’ de ser”. (HEIDEGGER, 2009, p. 86).

Portanto, não é necessário que haja essa obrigação da retomada dos projetos existenciais do *ser-aí* e este tomar isso como o mais próprio modo de existir. O certo é que de uma maneira ou de outra, em certo momento da existência, *ser-aí* vai ter que se confrontar com a estranheza provocada pela angústia. Mesmo que haja mais de uma alternativa para o *ser-aí*, é bem provável que a ‘certeza tranquila de si mesmo’ enquanto mundo familiarizado, através da angústia pode em certo momento desabar.

Essa não decisão da retomada dos projetos de sentido pelo *ser-aí* não retira a importância do que estamos tratando aqui, que é o traço fundamental que angústia desempenha em toda a formulação da analítica existencial. Aliás, a angústia não é só importante para a análise existencial de Heidegger, ela é um tema expressivo à filosofia contemporânea. Haja visto que já no início do século do nascimento de Heidegger, Kierkegaard (1813 – 1855), foi quem trouxe o conceito de angústia à baila. Assim, sem nos distanciarmos do que estamos descrevendo aqui, o pensador dinamarquês diz que: “[...] a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 45).

De fato, Søren Kierkegaard em o seu *O conceito de angústia* (1844) dedica vários capítulos no objetivo de expor o tema, mesmo que em viés quase que estritamente teológico. Bem resumidamente, pois o objetivo não tratar da angústia desse filósofo, o que angústia heideggeriana traz do pensador dinamarquês, é exatamente o caráter do ‘indeterminado’ como aquilo que causa angústia. Tanto o primeiro como o segundo, não indicam um *ante o que se angustia*. A respeito disso, diz-nos Kierkegaard: “[...] pois não há nada contra o que lutar. Mas o que há, então? Nada. Mas nada que efeito tem? Faz nascer angústia.” (KIERKEGAARD,

2013, p. 45). Como já anunciado, Heidegger também parece aproximar-se, pelo menos na questão do *nada*, de Kierkegaard quando elabora sua filosofia da angústia.

No intuito de realizar uma transição para o próximo capítulo e mais que isso, indicar mais uma possibilidade para o pós-angústia, defendemos que, mesmo que haja a possibilidade originária do se projetar após a angústia na forma imprópria, *ser-aí* pode claramente como possibilidade concreta restaurar seu caráter projetivo a partir do modo de existir próprio. Até porque, como explica Kahlmeyer-Mertens (2015): “[...] escolher a superação da experiência da não verdade reinterpretando a facticidade de mundo a partir de novos projetos de sentidos alinhados à maneira própria de ser-no-mundo existir.” (p.102) pode ser sim o modo mais indicado para existir na propriedade originária.

No entanto, um esclarecimento precisa ser feito aqui, isto é, em que medida o *ser-aí* pode avaliar qual seria de fato a existência no modo próprio em seu sentido ontológico? A resposta para essa indagação parece passar por aquilo que como decisão levasse o *ser-aí* a partir do chamado da consciência decidir por um projeto existencial, este, construído a partir da noção de cuidado. Se, de fato, tal resposta, precisamente a de escolher um projeto existencial que se perfaça como cuidado, for a escolha mais correta (ou a que se aproxime daquilo que indicamos como propriedade), mesmo assim é preciso indagar: Como se caracteriza o cuidado? Qual é sua importância na busca pelo que Heidegger chama de ‘totalidade do todo estrutural’ do ente de poder-ser? É com essas questões que passamos agora ao capítulo final desse trabalho.

CAPÍTULO III

O CUIDADO COMO ESTRUTURA ONTOLÓGICA FUNDAMENTAL DO SER-AÍ

Nos capítulos anteriores perpassamos por temas que nos deram suporte para descrevermos, ainda que não em sua completude, as estruturas que formam o *ser-aí*. Como já indicamos nas páginas antecedentes, utilizando as palavras de Heidegger (2009): “Os caracteres ontológicos fundamentais desse ente são existencialidade, facticidade e decadência.” (p. 258). De maneira sucinta pode-se afirmar que na *facticidade* à qual foi lançado o *ser-aí*, este se movimenta em sua *existencialidade* na maioria das vezes de forma *decadente*. Na decadência, *ser-aí* se deixa absorver pela cotidianidade na qual já se encontra envolvido, de maneira que existe sempre “desviando-se” de si mesmo, ou seja, na lida ocupada (em que *ser-aí* se movimenta) e pressionado pelo impessoal, *ser-aí* se esquece do seu modo de ser mais originário, a saber, que ele é fundamentalmente ente de possibilidades.

Pode-se dizer que na tríade existencial apresentada acima (facticidade-existencialidade-decadência), o *ser-aí* pouco pode fazer em relação às duas primeiras. Em outras palavras, *ser-aí* é lançado em determinado mundo fático sedimentado e é exatamente *aí* que este deve dar conta de atribuir ‘cor’ à sua existencialidade. No que diz respeito à decadência, é possível que em certo momento da existência, *ser-aí* possa compreender-se como ente em estado de decadência e recuperar sua cadência enquanto ente de possibilidade.

E qual é o momento em que *ser-aí* torna concreta a possibilidade de compreender-se enquanto ente decadente? Ao final do capítulo anterior indicamos, segundo a proposta da Analítica existencial, que é exatamente a partir da experiência da angústia que *ser-aí* é confrontado com o seu poder-ser. Como bem explica Heidegger (2009):

Na angústia perde-se o que se encontra à mão no mundo circundante, ou seja, o ente intramundano em geral. O ‘mundo’ não é mais capaz de oferecer coisa alguma, nem sequer o co-ser-aí. A angústia retira, pois, do ser-aí a possibilidade de, na decadência, compreender a si mesmo a partir do ‘mundo’ e da interpretação pública. Ela remete o ser-aí para aquilo por que a angústia se angústia, para o seu próprio poder-ser-no-mundo. (p. 254).

A citação acima contém aspectos importantes que nos encaminham para o desfecho que presumimos poder dar ao nosso trabalho, após constatarmos quão importante é a crise existencial da angústia na analítica do *ser-aí*. Em primeira mão, a passagem supra confirma o que já prenunciamos antes que é na angústia que tudo o que está *à mão*, isto é, os *entes*

intramundanos se perdem, não servem para mais nada, não se prestam para o nosso *em virtude de*. Além disso, não são só os entes, mas como bem escreveu Heidegger o *mundo* enquanto tal e o *ser-com* não nos afetam, embora se façam presentes em suas constituições originárias.

Mas, o que mais nos alarma é que Heidegger afirma claramente que a angústia retira a possibilidade de compreensão do *ser-aí* de si mesmo a partir estado decadente e da força tracionante do impessoal. Significa dizer que se *ser-aí* não experimentar radicalmente a tonalidade afetiva fundamental da angústia, ele não se compreenderá com ente de poder-ser. Aliado a isso, e esse é o argumento chave para nosso trabalho, angústia remete o angustiado justamente para aquilo que ela mesma se angústia, a saber, remete o *ser-aí* para seu próprio poder-ser-no-mundo. (KAHLMAYER-MERTENS, 2003).

Prestemos atenção na palavra *próprio* do §. anterior. A interpretação que fazemos desse termo pode orientar-se por duas direções. A primeira delas é que o *próprio* é inscrito aqui como pertencendo a *ser-aí* mesmo. A partir da angústia, *ser-aí* se abandona em si mesmo e só a ele pertence o sentido mais original de seu existir (responsabilidade em ser). (GUIGNON, 2008). Por outro lado, podemos hermeneuticamente dizer que o sentido de *próprio* neste caso tem direta ligação como o sentido autêntico de *ser-aí* existir, isto é, quando a angústia remete o *ser-aí* para o seu próprio poder-ser-no-mundo, cobra deste, exatamente o modo próprio de existir, a saber, a propriedade (possibilidade fundamental).

A questão que deve ser colocada nesse momento é: em que medida *ser-aí* então escolhe a propriedade, como modo de existir autêntico? Recorrendo o que nos diz Heidegger sobre esse questionamento, ele nos adverte que: “Naquilo por que se angustia, a angústia abre o *ser-aí* como *ser-possível* e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se na singularidade”. (HEIDEGGER, 2009, p. 254).

Isso quer dizer que a partir da angústia há o descerramento do *ser-aí* como ser de possibilidades e, além disso, é somente a partir dele mesmo que este pode se compreender em abertura como ser possível. É após essa compreensão que *ser-aí* toma para si sua dimensão projetiva, percebe que ele difere de outro ente qualquer e é tomado pela responsabilidade de ser em existência aquilo que projeta.

Um dos projetos mais originários que o *ser-aí* pode empreender é exatamente, após o desterro da superficialidade do *ek-sistir* no cotidiano; mesmo com a compreensão de que reencontrará as limitações do mundo fático, *ser-aí* vai, a partir de a angústia atentar pelo fato que o seu existir é pura possibilidade e ao realizar isso, percebe que existir como ser possível é exatamente *cuidar* para que sua existência seja autêntica.

Aponta-se, assim, a discussão para um *existencial* que parece ser aquele que permitirá trazer para o corpo do texto uma resposta razoável à pergunta de início. Destarte, apresentaremos, a seguir, ao *ser-aí* como cuidado (desde o §. 42 de *Ser e tempo*) a partir de sua interpretação pré-ontológica. Depois, o segundo ponto a ser apresentado neste último capítulo é exatamente a confirmação heideggeriana de que *ser-aí* é essencialmente *cuidado*, isto é, apresentaremos a dimensão ontológica do cuidado. Ao fim do capítulo, apresentaremos a temporalidade como sustentáculo a partir do qual cuidado é possível (possibilidade do cuidado como modo autêntico de existir).

3.1. A configuração pré-ontológica do cuidado no ente de poder-ser.

Antes de adentrar no tema do *cuidado* como *a estrutura fundamental* do *ser-aí* e também como *possibilidade* de existir de forma autêntica é pertinente expor como já pré-ontologicamente o *cuidado* se faz presente na existência do *ser-aí*. Dizendo de outro modo, o tópico que aqui iniciamos, tem por objetivo mostrar (junto com Heidegger) que o *cuidado* – como *possibilidade* de existência autêntica – está presente para o *ser-aí* mesmo antes de esse ser descrito fenomenológico-ontologicamente.

Isso quer dizer que, neste contexto, deverá aparecer com mais frequência a palavra ‘homem’ a qual Heidegger por várias vezes quer se distanciar, pois segundo ele, essa palavra é carregada de nomenclaturas que não correspondem ao *ser-aí* a partir do próprio conceito de facticidade. Para conferir isso, basta aproximar-se de duas obras²² de Heidegger: *Ontologia – Hermenêutica da Facticidade* (1923) e *Carta sobre o Humanismo* (1946), em que ambas vão tentar desvencilhar a filosofia heideggeriana do conceito de homem posto pela tradição filosófica. Isso quer dizer que, desde os textos anteriores a *Ser e tempo* (assim com posteriores), Heidegger buscava desfazer uma compreensão de homem enquanto ser dotado de substancialidade (hipostasia do humano). É Heidegger mesmo que, em *Ser e tempo*, confirma isso afirmando: “[...] a análise teve de seguir, desde o princípio, a direção do ponto de partida, ontologicamente não esclarecido e em seu fundamento questionável, legado na definição tradicional de homem”. (HEIDEGGER, 2009, p. 264). Mais tarde (como na segunda obra mencionada acima), o filósofo ainda reforça este pensamento, a saber, o de distanciar-se

²² Na primeira, Heidegger tenta a partir do §. 4 tratar do conceito de “homem” na tradição bíblica, assim como faz no §.5, onde trata do conceito teológico e o conceito de “animal rationale.” Já na segunda, com a emblemática frase: “Se o homem quiser voltar a se encontrar novamente nas cercanias do ser, porém, então ele precisa antes aprender a existir sem-nome.” (HEIDEGGER, 2008, p. 332), ele volta pôr em questão a essência do humano, perguntando: “A partir de onde e como, contudo, se determina a essência do homem?” (HEIDEGGER, 2008, p. 332).

do conceito até então prenunciado pela antiga ontologia. Contudo, em *Ser e tempo* quando Heidegger no §.42 escreve sobre o *cuidado* a partir da interpretação pré-ontológica do *ser-aí*, percebemos – pelo menos na correta tradução de Márcia Sá C. Shuback – a nomenclatura homem vir à tona entre aspas como aparece no original (*Mensch*).

Todo esse resgate bibliográfico oferece âncora para dizer que mesmo que a analítica existencial busque em sua origem descrever as estruturas existenciais do *ser-aí* com uma abordagem que saltasse do ôntico para o ontológico, podemos assegurar que a parte ôntica, isto é, como o ‘homem’ existe de fato no mundo pode ser sim o ponto de partida para que Heidegger hermeticamente fosse ‘desenhando’ as complexas estruturas que formam o todo estrutural do *ser-aí*. Neste sentido, Heidegger mais uma vez surpreende ao deixar claro no parágrafo que acabamos de citar, ao pôr a tradição histórica acima das interpretações teóricas sobre o homem seja ela provinda da ciência, da religião e até mesmo da filosofia. Heidegger vê um ‘modo originário’ da concepção de *cuidado*. Ele diz: “Se, com base em seu ser, o ser-aí é ‘histórico’, então um enunciado oriundo de sua história e que a ela remete, sendo anterior a toda ciência, possui um peso particular, embora, sem dúvida, não seja um peso puramente ontológico.” (HEIDEGGER, 2009, p. 265).

O ‘modo originário’ ao qual Heidegger se refere é exatamente a forma metafórica, isto é, com base nos escritos com viés mítico-poético pelo qual os antigos gregos expuseram por primeiro seu ‘pensamento filosófico’. Isso é claro em sua preleção intitulada *Parmênides* onde indica já no começo da obra que há um pensar originário justamente provindo de pensadores originários: o primeiro segundo Heidegger é Anaximandro juntamente com Heráclito e o outro que dá nome a preleção já predita acima. E de onde partem esses pensadores, se não de certa problemática inscrita na mitologia do seu povo? Em resposta a essa pergunta, Heidegger assevera ainda que:

No decorrer das épocas da história ocidental, o pensamento posterior afastou-se do seu início não apenas cronologicamente, mas, também, e antes de tudo, com respeito ao que é pensado. As gerações posteriores dos homens tornaram-se mais e mais estranhas ao pensar antigo. (HEIDEGGER, 2008, p. 14).

Por meio dessa passagem podemos assegurar que sim, Heidegger tem predileção especial por esse pensamento originário, e ao que parece, o Heidegger da chamada *viragem*²³,

²³ De fato, vários intérpretes de Heidegger, atestam um segundo ciclo do pensamento desse filósofo. Benedito Nunes, um desses intérpretes, assevera que houve o que ele chama de: “[...] *retorno aos gregos*.” (NUNES, 2012) ainda escreve que: “As palavras dos pensadores gregos, de Anaximandro, de Heráclito e de Parmênides,

sempre está resgatando esse pensamento que por muito tempo a tradição não só esqueceu como tornou-o dispensável, pois com a postura de enrijecer o ente enquanto objeto e dessa maneira dominando-o, a tradição esquece-se que, como cita Heidegger (2008): “pensar é a atenção para o essencial.” (p. 16). É nesse mesmo sentido, isto é, da valorização do pensar originário que Borges-Duarte (2014) corrobora com o que o pensador alemão apresenta e escreve que: “[...] o pensamento de Heidegger, nas suas diversas facetas, manifestou ser conservador: almeja recuperar e guardar o vínculo com a origem (a terra, a língua, o divino...), um ‘passo atrás’[...]” (p.36).

Assim, por um lado, Heidegger explicita que para uma ontologia fundamental é necessário, que se mude a configuração da palavra homem ou humano para a configuração de *ser-aí*. Além da nomenclatura *ser-aí*, tem-se, por exemplo, *ser-no-mundo*, ente-de-poder-ser... entre outras variações para designar aquilo que pode-se denominar de *ser* do homem. Por outro lado, como podemos notar na apresentação do resgate do pensamento originário, Heidegger, proporciona uma abertura para podermos pensar também o homem a partir daquilo que lhe é mais originário, mesmo antes da religião (institucionalizada), da política, da ciência e da filosofia, a saber, o arcabouço mítico-poético com que os antigos tinham contato e que a partir dali expuseram sua maneira de pensar, entrelaçando por vezes o poema com a denominada “doutrina filosófica”.

É possível justificar mais a busca de Heidegger ao antigo pensamento, quando em *Heráclito*, conferência de 1946, o pensador trata com autoridade sobre *aletheia* adjunto ao conceito de *clareira* já exposto nesse trabalho pelo menos no que diz respeito ao *ser-aí* como clareira de si mesmo, no sentido de que *ser-aí* ilumina a si mesmo retirando-o do modo enclausurado em que se encontra. Ser clareira de si mesmo é para Heidegger muito mais que ser um ente de abertura, mas é ser portador da própria abertura volvida em própria luz.

Assim, de maneira a não mais abreviar aquilo que é objetivo desse item, vamos direto ao ponto. Heidegger no § 42, como já mencionado, apesar de em boa parte de seus textos apresentar o peso ontológico de interpretação, recorre à mitologia latina para de forma metafórica (re) compor a configuração do *cuidado* como possibilidade e fundamento pré-ontológico do *ser-aí*. Ele se reporta a uma fábula do séc. V atribuída a Higino para demonstrar isso, e, que de uma forma bem desvinculada do aspecto ontológico de interpretação, pode ser considerada como a ‘criação’ do humano.

mas também de Platão e Aristóteles, obtêm a primazia nessa relação dialogal presidindo e regulando a matéria da interpretação e a visada hermenêutica.” (p.16).

Assim, Heidegger a cita em latim²⁴ em seguida a tradução da mesma:

Certa vez, atravessando um rio, Cuidado viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a dar-lhe forma. Enquanto refletia sobre o que criara, interveio Júpiter. O Cuidado pediu-lhe que desse espírito à forma de argila, o que ele fez de bom grado. Como o Cuidado quis então dar seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter o proibiu e exigiu que fosse dado seu nome. Enquanto Júpiter e Cuidado disputavam sobre o nome, surgiu também a Terra (*tellus*) querendo dar o seu nome, uma vez que havia fornecido um pedaço de seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão, aparentemente equitativa: ‘Tu, Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito e tu, Terra por teres dado o corpo, deves receber o corpo. Como, porém, foi o Cuidado que primeiro o formou, ele deve pertencer ao cuidado enquanto viver. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve chamar-se Homo, pois foi feito do húmus. (HEIDEGGER, 2009, p. 266).

Com esta fábula, Heidegger ainda não está dando os passos finais para a configuração do cuidado enquanto fundamento essencial do *ser-aí*, mas buscando trazer à tona a ideia de que o homem enquanto viver está entregue ao cuidado. Essa ideia prefigura que em épocas passadas o *ser* do homem já era marcado pelo cuidado. Além disso, Heidegger quer de fato distanciar-se da configuração do homem de qualquer contexto metafísico, especialmente o teológico que emprega a constituição do homem nos termos de uma simples composição, como por exemplo, corpo/alma. Dessa forma, como diz Carrilho (s/d): “A condição humana não é cunhada nem pelo espírito, nem pelo corpo (que são emprestados ao ser humano e que depois se dissolvem), mas sim por aquilo que dá forma: o cuidado. Este se mantém enquanto há vida, há vivência, há relação.”²⁵

A alegoria alimenta ainda, mesmo que metaforicamente a nova constituição do homem, isto é, o homem para vir à existência carece de um sustentáculo originário-criador, a saber, o cuidado. Mas o cuidado não faz tudo sozinho, ele precisa que outros três ‘elementos’ também participassem dessa constituição: Júpiter, Terra e Saturno.

A sentença decisiva, aparentemente justa, para o ‘destino’ do homem é dada por Saturno (deus do tempo): Para Júpiter retornaria o espírito, para a Terra o corpo. Mas qual é o papel do tempo que, mesmo atribuindo ao cuidado a pertença do que fora criado, parece ter papel fundamental sobre o ‘destino’ do homem?

²⁴ A versão em latim encontra-se na edição de *Ser e Tempo* utilizada para esta pesquisa, p. 265.

²⁵ Essa citação foi retirada de um vídeo em que a autora está apresentando o conceito de cuidado em Heidegger. No entanto, a autora realiza uma citação (o que nos obrigaria o uso do *apud*). Como o áudio não deixa claro qual o nome do autor da citação que Carrilho (s/d) faz, transcrevemos quase que na íntegra, sem, no entanto, saber o nome do verdadeiro autor da passagem em questão. Deixaremos, para os interessados, nas referências bibliográficas o link do site em que se encontra a referida apresentação.

A resposta para essa questão não será apresentada aqui de forma completa, pois no tópico final desse capítulo após interpretar o cuidado não mais como aspecto pré-ontológico, mas definitivamente como fundamento ontológico do *ser-aí*, retomar-se-á um tema de grande peso para a constituição da analítica existencial: a *temporalidade*. No entanto, Heidegger (2009) nos diz que: “A determinação pré-ontológica da essência do homem, expressa na fábula, visualizou, desde o início, o modo de ser em que predomina seu *curso temporal no mundo*.” (p. 266).

Por agora, como é objetivo deste item, faz-se necessário algumas exposições no intuito de esclarecer o sentido do cuidado como aspecto pré-ontológico nos perguntando: Qual é o significado do cuidado enquanto vigência incessante na existência humana? Como de fato se dá essa relação em que o cuidado parece ser uma tensão entre o poder-ser do homem e a sua condição enquanto ser jogado em um mundo e que por vezes torna-se como que ‘escravo’ das coisas que o mundo lhe oferece e este toma como verdade de sua existência?

Neste sentido, como já mencionado, a alegoria ainda que didaticamente nos remeta a uma evidência da forma com que o homem é concebido pela tradição originária, pode-se ir além dessa configuração pré-ontológica. Esta oferece apenas a base para uma interpretação posterior, a saber, a interpretação com cunho ontológico. Essa interpretação de viés ontológico nos cobra uma investida ou mesmo uma retomada dos temas mais profundos da analítica existencial. (KAHLMAYER-MERTENS, 2003).

O homem como ser-no-mundo ao mesmo tempo em que ek-siste com as implacáveis nuances que o mundo fático lhe impõe, também ocorre em si a busca por uma dinâmica que lhe dê suporte para a não perpetuação daquilo que ele encontra em tal mundo. A angústia é, como vimos, um primeiro suporte para que essa dinâmica comece a se alinhar diante da existência do ser-no-mundo. No entanto, só a angústia como tonalidade afetiva, não completa o ciclo de uma verdadeira retomada de todos os aspectos que envolvem o projeto de existência do *ser-aí*.

Poderia o *ser-aí*, após a angústia, investir apenas na *ocupação* como sinônimo de segurança para sua existência ou essa investida o transformaria apenas em fragmento de uma práxis voltada para uma significância com horizonte atingível? Se a investida do *ser-aí* fosse exatamente cuidar apenas da lida que este sempre está, o próprio cuidado como exposto na fábula não o tomaria por completo, tendo em vista que *ser-aí* não é apenas ente ocupado, mas também ente de projeto. Em que medida então é possível evitar essa possível configuração fragmentária do *ser-aí*? Como se dá todo o processo de existência do *ser-aí* sem que um dos existenciais seja a principal preocupação desse ente?

Essas perguntas nos remetem a busca de uma, reutilizando o termo heideggeriano, *clareira*, em que todas as cartas que estão em jogo pudessem ser vistas em sua completude, isto é, toda a engrenagem que sustenta a configuração do *ser-aí* pudesse de forma multidimensional ser conferida. Não apenas como se configura a engrenagem, ou seja, a sua forma estática, mas toda a engrenagem em movimento.

Talvez, a busca pela visualização dessa engrenagem em todos os seus movimentos, possa ser entendida como um elemento unificador que ao mesmo tempo em que é estrutural, também seja estruturante. *Estrutural* é a forma com que se dão as diversas linhas que perpassam a existencialidade desse ente e *estruturante* seria o movimento a partir desse todo estrutural. Não seria descabido aqui indicar que o cuidado como o ser desse ente enquanto existir (recorrendo mais uma vez à alegoria) agisse como essa clareira, onde em abertura completa se vislumbrasse como se dá o mover-se do todo que ao mesmo tempo é estrutura, mas também é de certo modo estruturante.

Em outra perspectiva, para além da investida na ocupação, o *ser-aí* poderia simplesmente buscar um modo originário de existir perpassando assim seu estado de decadência, isto é, enquanto ente de poder-ser, *ser-aí* empreenderia todos seus projetos a fim de ser pôr em cadência. Mas o que é pôr-se em cadência?

Como já visto²⁶, a decadência é fundamentalmente marcada pela impropriedade em que o *ser-aí* se movimenta na condição de ente-simplesmente-dado devido a sua lida com os vários utensílios e também pela forma em que o caráter do impessoal se impregna o desviando de ser do que realmente ele é.

Colocar-se em cadência é procurar alternativas de existência em que fosse se dissolvendo o caráter adotado pelo *ser-aí*, isto é, de ser comparado e até mesmo tomado como única alternativa o caráter de *Vorhandenheit*. Colocar-se em cadência é poder, a partir de um distanciamento, tomar nota de que *ser-aí* não pode, apesar de fazer uso de tudo que está à mão, ser equiparado àquilo que incessantemente se presta para realizar seus afazeres cotidianos. Ao considerar decadência em seu sentido original *Verfallen*, pode-se notar que expressões como *decair*, *declinar*, *definhar* podem traduzir o real sentido desse modo de ser do *ser-aí*. A partir dessas definições, pode-se dizer que colocar-se em cadência é ascender, é recuperar-se, é colocar-se em vigência novamente. Portanto, no que diz respeito à primeira forma de colocar-se em cadência é superar a equiparação do ente simplesmente dado porque justamente esse tipo de ente possui categorias, as quais não serve para o ente que existe e só

²⁶ Reveja os dois primeiros tópicos do Capítulo II.

por esse aspecto *ser-aí* já poderia dar um salto a partir de sua diferente forma de ser no mundo.

Por outro lado, para que o cadenciar enquanto ente de possibilidade que o *ser-aí* é fosse completo, *ser-aí* também teria que resvalar sorrateiramente entre as farpas do impessoal. O que significaria isso? *Ser-aí* deveria recuperar sua característica de ser-si-mesmo frente aquilo que impessoalmente parece definitivo enquanto maneira de existir. Para escapar da ruína decadente experimentada pelo *ser-aí*, seria preciso quebrar a inebriante força exercida pelo impessoal, pois enquanto o *ser-aí* se vê como mais um em meio ao emaranhado de condições impostas pelo impessoalmente si mesmo, a decadência toma mais força e esta o acompanharia por todo seu existir. (KAHLMeyer-MERTENS, 2003).

Não perdendo de vista o *cuidado* como aspecto pré-ontológico e que poderia atuar como um alento para a visualização da engrenagem em que se mantém o *ser-aí* enquanto ente ocupado, e, ainda mais, pudesse levá-lo a distanciar-se do seu estado decadente levando em consideração os dois aspectos desse estado, a caracterização do *ser-aí* como um ente simplesmente dado e seu caráter de permanência no impessoal; mesmo dessa maneira o *cuidado* agiria de forma fragmentária com a possibilidade do cuidado bipartir-se em *cuidado-ocupado* e *cuidado-preocupado*.

Mas o que significa dizer que o cuidado agiria de forma fragmentária? Justamente porque, segundo Heidegger, tanto a ocupação quanto a decadência (juntamente com a facticidade) são modos de ser do *ser-aí* que não podem ser apreendidos de forma separada, ou seja, o cuidado não poderia ser destinado a dar conta de um par depois do outro, mas sim, deveria dar conta de estar simultaneamente perpassando a totalidade da existência do *ser-aí*.

Como então resolver essa previsão de que o cuidado não pode se fragmentar no que diz respeito a maneira com que *ser-aí* existe?

Retoma-se aqui, duas frases de fundamental importância para a passagem que pretende-se fazer do aspecto pré-ontológico, para o aspecto ontológico. A primeira é a frase central da fábula exposta acima: “*Como, porém, foi o Cuidado quem primeiro o formou, ele deve pertencer ao Cuidado enquanto viver.*” A segunda frase posta por Heidegger no §.41 “Os caracteres ontológicos fundamentais desse ente são existencialidade, facticidade e decadência.”

Por que essas duas frases são de extrema importância para o encadeamento mencionado aqui?

A frase da fábula ao introduzir as palavras *enquanto viver* indica como já citado acima o curso temporal de existência do homem. O que a fábula não esclarece é como se dá esse

viver; a fábula não elenca a linhas fundamentais do existir do homem, apenas sabe-se que a existência terá uma duração.

Após a leitura de Heidegger tem-se um salto, não no sentido de pular etapas, mas de construir uma ponte entre o pré-ontológico e o ontológico do cuidado, vê-se que Heidegger indica quais são os caracteres fundamentais da existência; diferentemente da fábula, Heidegger explica que ser-no-mundo necessariamente por inerência não dissociável é constituído pela existencialidade-facticidade-decadência.

Porém, Heidegger ressalta: “[...] em sua essência, o ser-no-mundo é Cuidado.” Como então relacionar Cuidado e os três caracteres fundamentais da constituição do *ser-aí* citados por Heidegger?

Uma resposta hermética para essa pergunta poderia ser aquela que, sintetizando a caracterização do *ser-aí*, nos dá Beaufret (1976):

Tracemos, pois, a fórmula completa do existente cujo ser é preocupação (cuidado). Sabemos que a preocupação reúne em si os três caracteres da existencialidade, da facticidade e da queda. Por pouco que se o desenvolva, isto resultaria mais ou menos assim: ser-para-a-frente-de-si-já-lançado-em-um-mundo-onde-se-se-deixa-*abarcar*²⁷-por-objetos-de-encontro. (p. 27).

Aqui, o pensador francês, acompanhando o movimento expositivo de Heidegger, indica em sua obra que o pensador alemão chegaria agora, após a análise e junção das estruturas que compõe esse ente de existência, a uma ‘fórmula’ que indica o todo estrutural-estruturante do *ser-aí*. Contudo, depois desse fragmento de Beaufret, algumas questões ainda poderão ser postas: a) O Ser do *ser-aí* como escreve o autor francês é preocupação? b) Será mesmo que o *cuidado* descrito em *Ser e tempo* pode ser entendido como *preocupação*? b) O que essa junção de palavras hifenadas significa? Retomando então o título inicial deste capítulo e com a âncora do §.41 de *Ser e tempo*, apresenta-se a seguir o que quer dizer quando se lê que o ser do *ser-aí* é cuidado.

3.2. O cuidado como a essência do ser-no-mundo: A concreção da possibilidade de existir autenticamente.

Em mais de uma vez em nosso trabalho, já nos referimos aos chamados “caracteres ontológicos fundamentais” do *ser-aí*, a saber, existencialidade, facticidade e decadência. No

²⁷ Na tradução brasileira ao texto de J. Beaufret (1976) consta *açambarcar*. Tomamos a liberdade de, com grifo nosso, substituí-la por *abarcar*.

entanto, é preciso que se visualize a partir desse tópico, como o *cuidado* enquanto possibilidade unificadora desses três caracteres essenciais traz à tona a existência de forma própria.

Como já posto no item acima, quando apresenta-se a característica pré-ontológica do cuidado através da fábula de Higino, afirma-se que sim, o cuidado é aquele ao qual a existência do homem está entregue e também defendemos que mesmo que a existência do homem esteja de fato entregue ao cuidado, não é apresentada na mesma fábula quais são os caracteres fundamentais dessa existência. No entanto, Heidegger no §.41 de *Ser e tempo* além de apresentar esses caracteres, ainda coloca o cuidado como *o modo de ser do ser-aí*.

Em primeiro plano, pode-se dizer que esses caracteres essenciais da existência do *ser-aí* não podem ser tomados como partes independentes, como peças de um quebra-cabeça que tivessem definições estanques como que apresentando linhas limitadoras tornando-os territórios sem nenhuma ponte com os demais. Nesse sentido, não se pode falar de uma determinação exclusiva de cada uma delas, mas deve-se tomá-los como um todo integrado onde o cunho originário de cada um deles também é o extensivo do outro.

Não há uma demarcação que os enclausure, pelo contrário há uma trama bem tecida entre eles em que não se pode falar de existencialidade sem facticidade e vice-versa, nem há decadência sem facticidade... enfim, estes caracteres movem-se sempre em unidade. Além disso, por moverem-se sempre em unidade é que se pode desenhar ontologicamente a ‘essência’ do ente em questão. É nesse sentido que afirma Heidegger (2009):

Essas determinações existenciais, no entanto, não são partes integrantes de um composto em que se pudesse ou não prescindir de alguma. Ao contrário, nelas se tece um nexos originário que constitui a totalidade procurada do todo estrutural. Na unidade dessas determinações ontológicas do ser-aí é que se poderá apreender ontologicamente o ser como tal. (p. 258).

É nessas determinações que se articulam entre si, que pode-se chegar assim, depois da compreensão do *ser-aí* de sua condição de ser constituído por esses caracteres, é que *ser-aí* pode ser decidir pela existência de forma própria. Isso significa dizer que é precisamente na compreensão do sentido dessa forte ligação dessas determinações ontológicas, é que *ser-aí* descobre o *cuidado* como possibilidade de existência autêntica.

Em outras palavras: a ‘totalidade’ anunciada no fragmento de *Ser e tempo* citado acima, somente se configura na medida em que os caracteres ontológicos fundamentais do *ser-aí* são apreendidos para além da semântica ôntica que envolve o existir do mesmo. Isso significa

dizer que o suporte em que estará ancorado o campo onde o próprio ser do *ser-aí* está em jogo, só pode ser construído na medida em que estes caracteres que de antemão fundiram-se, auxiliem o *ser-aí* na compreensão de que, enquanto ente de existência ele é em si mesmo seu próprio *distanciamento*, isto é, como explica Benedito Nunes: “[...] esse descobrimento mostra que o *ser-aí*, conduzindo-se relativamente ao poder-ser que ele mesmo é, existe para além de si (*über sich hinaus*), sem encerrar-se num sujeito de inerência.” (NUNES, 2012, p. 113). Mas o que significa dizer que o *ser-aí* está sempre além de si mesmo?

Com leitura mais minuciosa do §. 41 de *Ser e tempo*, pode-se notar que Heidegger insere a expressão *vorweg* que dentre outras acepções do termo podemos resguardar tão somente o significado de *atiandado* ou até mesmo *anteceder*. Desse modo, os termos utilizados acima ‘distanciamento’ e ‘além de’ devem ser tomados como indicação de que o *ser-aí* existencialmente falando, está sempre *ante* as possibilidades que de forma não definidas se apresentam no seu campo existencial. Mas, o que não pode deixar de ser esclarecido aqui é que esse adiantar-se, esse anteceder a si mesmo preconiza sempre o que se pode configurar na esfera futura da existência do *ser-aí*, pois como o próprio Heidegger explica o prefixo *ante*²⁸ remete-se sempre ao *porvir*. Então, estar adiantado em relação a si mesmo é colocar-se “não como um comportamento relativo a outros entes que ele não é, mas como ser para o poder-ser que ele mesmo é.” (HEIDEGGER, 2012, p. 535-537).

Mas, Heidegger vai além da configuração do ente de poder-ser no que diz respeito ao *estar em jogo*. *Ser-aí* não é somente ente que se antecipa a si mesmo. Heidegger amplia a estrutura de “*anteceder-a-si-mesmo*” para “*anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-em-um-mundo*.” Heidegger parece chegar neste ponto na máxima configuração do ente de poder-ser, isto é, *ser-aí* é (n)essa unidade de modos de ser. Desde a apresentação do ente em que deve ser lido o sentido do ser (§.2.): *ser-aí*, e, acrescentado neste uma expressão composta (§ 12.): *ser-no-mundo*, culmina agora no *todo* da constituição do *ser-aí*.

Ao destacar a relação entre os três caracteres ontológicos essenciais, pode-se a partir dessa junção dos vários modos de ser, perceber que há, indubitavelmente, um entrelace muito bem construído em que - como encontramos em alguns intérpretes de Heidegger em *Ser e tempo* - estão inclusos (mas abertos) os três caracteres já mencionados. Respeitando a ‘fórmula’ fenomenicamente posta por Heidegger em que a forma hifenada representa uma

²⁸ Para explicar de forma mais enfática e acertada o significado do prefixo *ante*, recorremos ao que Heidegger escreve em *Ser e tempo*: “*Ante (Vor)* e *anteceder (Vorweg)* indicam o *porvir* que, como tal, os possibilita, de maneira que possa dar-se um ente em que está *em jogo* seu poder-ser. O projetar-se em virtude de ‘si-mesmo’, fundado no *porvir*, é um caráter essencial da *existencialidade*. *O seu sentido primário é o porvir.*” (HEIDEGGER, 2009, p. 412).

unidade indissolúvel, os mesmos intérpretes²⁹ de forma didática tendem a fragmentar a junção para mostrar como estão de fato distribuídos os caracteres ontológicos essenciais.

Apresentando, pois, os caracteres ontológicos essenciais de maneira que em fusão sejam específicos e que, em cada especificidade estejam entrelaçados, alcança-se agora, junto à cadência textual de *Ser e tempo*, a totalidade do todo estrutural procurada. É nesse momento que de forma enfática Heidegger parece indicar o desfecho de tudo aquilo que parte por parte fora antes aplainando o terreno, isto é, é chegada a hora de demarcar o *quem* do ente do qual toda a analítica se ocupa em caracterizar. Assim, falando com as palavras de Heidegger (2009):

A totalidade existencial de toda a estrutura ontológica do ser-aí deve ser, pois, apreendida formalmente na seguinte estrutura: o ser do ser-aí diz anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vem ao encontro dentro do mundo). Esse ser preenche o significado do termo *cuidado*, aqui utilizado do ponto de vista puramente ontológico-existencial. Fica excluída dessa significação toda tendência ôntica [...]. (p. 259-260).

Portanto, nesse momento, encontra-se não somente a caracterização ‘final’ do *ser-aí* realizada por Heidegger, mas também nos é apresentado o *ser* do mesmo. É a partir de uma junção de variados modos ser que há agora uma canalização para um modo de ser específico. Esse modo de ser específico é exatamente o cuidado que trans-perpassa a totalidade do todo estrutural do *ser-aí* e é por isso mesmo que Heidegger o chama de “essência do ser-no-mundo”.

Assim, o cuidado está de certa forma amalgamando toda essa estrutura formalmente colocada por Heidegger. A primeira evidência disso, está na citação acima com a palavra *preenche*. A palavra *preenche* remete aqui o cuidado como unidade de sentido. É assim que Nunes (2012) entende: “Como todo estrutural o cuidado é a unidade de sentido em que se libera a auto compreensão pré-ontológica nativa do homem por si mesmo.” (p. 113).

Pode-se agora realizar a junção da proposta evidenciada pela fábula de Higinio com a formulação dos caracteres essenciais do *ser-aí*. É baseada na sentença fenomenológica de que o homem enquanto existência estará entregue ao cuidado que emerge também sua facticidade,

²⁹ De fato alguns especialistas tendem a fragmentação da ‘fórmula’ apresentada por Heidegger. É o caso de M. Inwood em sua obra *Dicionário Heidegger* (2002) em que escreve: “Assim sendo o cuidado unifica os três aspectos centrais de ser-aí: existencialidade ou “ser-à-frente-de-si-mesmo”, facticidade ou “ser-já-em-um-mundo”, e decair ou “ser-junto-a” entes dentro do mundo.” (p.28). Seguindo essa mesma tendência, B. Nunes em sua obra *Passagem para o poético* (2012), escreve que: “Já sendo lançado no mundo (*Schon-sein-in-liner-Welt*), ele é aí cadente, em seu estar junto aos entes (*Sein-bei*), mas como projeto, adiante de si mesmo (*Sich-vorweg-sein*), enquanto poder ser.” (p. 113).

sua existencialidade e decadência. O cuidado só se apresenta e faz sentido como possibilidade, se o ente de poder-ser estiver de fato vinculado em seu mundo enquanto ente ocupado; o cuidado só pode ‘atender’ esse ente se, através dos existenciais que o configuram, a existencialidade se colocar em movimento e, por fim o cuidado só poderá ser completo se o ente assumir de fato sua facticidade, isto é, (re)lançar-se projetivamente no horizonte em que ora fora lançado.

O parágrafo acima parece oferecer suporte para uma interpretação em que o próprio cuidado em si pode também sofrer fragmentações. Pode-se a partir do que foi exposto nas linhas de *Ser e tempo*, indicar um fracionamento nessa essência apresentada por Heidegger. Fracionar o cuidado não é o mesmo que despedaçá-lo tirando-o sua característica de ser ‘o’ modo de ser que em essência *ser-aí* é constituído, mas sim, o fazemos para ver em que medida outras nuances perpassam o cuidado em sua originária e original forma.

Do que se tratam essas nuances?

É o próprio Heidegger, que no §. 41 indica, além do cuidado como essência do ser-no-mundo, outras formas em que cuidado pode ser apresentado: “[...] pode-se compreender, nas análises precedentes, o ser junto ao manual como *ocupação* e o ser como co-presença dos outros nos encontros dentro do mundo como *preocupação*.” (p. 260).

No entanto, é preciso que se empenhe numa explicitação dos termos elencados acima. Tem-se então, o próprio Heidegger elencando diferentes derivações do cuidado notando-se assim, pelos menos três diferentes vieses pelos quais se pauta uma possível fração do cuidado. O que tem que ser respondido é se: o cuidado enquanto essência perde seu significado? E, mesmo se nessa fragmentação um dos sentidos em que cuidado é posto possui primazia em relação aos demais, ou seja, é possível visualizar aí uma escala em que um pode estar sendo base para que os outros se sustentem como especificidade própria?

Para iniciar a explicitação cobrada acima, deve-se dizer que há três esferas em que o cuidado pode ser concebido:

- a) Encontra-se o termo alemão *Sorge*. Nesse termo está impresso o que há de mais fundamental na existência do *ser-aí*. *Sorge* pertence única-exclusivamente ao *ser-aí*, no sentido de que o modo de ser básico do *ser-aí* é que em seu ser está em jogo o seu próprio ser. É o “cuidado de si mesmo” não no sentido de um voltar-se para si excluindo os outros aspectos que formam o todo existencial do *ser-aí*. Heidegger no § 41 enfatiza isso quando escreve: “O cuidado não indica, portanto, primordial ou exclusivamente, uma atitude isolada do eu consigo mesmo.” (p.260). Isso significa dizer que mesmo parecendo ter um peso maior em relação às outras formas, o cuidado

enquanto tal deve ser tomado não como modo de ser a parte do todo estrutural do *ser-aí*, mas sim, deve apresentar-se como o próprio ser do *ser-aí* que envolve os outros demais modos não tomando inteira responsabilidade enquanto modo de ser, mas se envolvendo como uma espécie de espelhamento dos demais modos.

- b) A outra esfera em que cuidado pode ser entendido, e que é uma derivação do primeiro, é exatamente o termo alemão *Besorge*; o modo em que na maioria das vezes *ser-aí* está disposto, ou seja, mantendo-se em *ocupação*. *Besorge*, portanto diz respeito ao ser-junto-a, em que pautado sempre pela circunvisão, *ser-aí* desenvolve as mais variadas lidas no mundo ao qual fora lançado. Mas, não se pode tomar *Besorge* como simplesmente uma *práxis* passiva do *ser-aí* em seu mundo, mas sim, como uma investida que tomando os utensílios mais próximos (à mão), *ser-aí* encontra a significância do mundo numa rede de remissões manifestada a partir do projeto que este ente escolheu.
- c) E fechando a tríade das formas em que cuidado pode ser apreendido, ainda tem-se *Füßsorge*. Esse termo refere-se exatamente ao modo com que *ser-aí* está relacionado com o outro ente que possui a mesma estrutura existencial, a saber, o outro *ser-aí*. Nesse sentido, *ser-aí* é *preocupação* (= solicitude) com o outro (*Mitdasein*).

Mesmo apresentando a tríade da concepção de cuidado, ainda devemos manter *Sorge* como elemento central e ao mesmo tempo em conexão com os demais. Nesse sentido não se pode falar do cuidado exclusivamente como *Sorge* (cuidado), sem que *Besorge* (ocupação) e *Füßsorge* (preocupação) estejam presentes. É assim que entende Biemel (*apud* INWOOD, 2002):

Ocupação e preocupação são constitutivas de cuidado, de tal forma que quando usamos simplesmente o termo ‘cuidado’ sempre nos referimos a ele, e nas nossas explicitações concretas o compreendemos, como cuidado ocupado-preocupado [*besorgend-füßsorgende Sorge*], onde com cuidado queremos dizer, em um sentido enfático, que nesta ocupação e preocupação como cuidado, o próprio ser que cuida [*das sorgende Sein*] está em questão. (p.26-27).

A partir da citação acima dá-se um passo importante para a caracterização mais globalizante do cuidado como essência do ser-no-mundo. Essa caracterização mais abrangente pode-se ser embasada quando comprovamos com Heidegger que o cuidado enquanto *ocupação* e *preocupação* não são suportes isolados que às vezes são requisitados e conectados ao mesmo. Isso pode ser conferido quando o pensador alemão escreve em *Ser e tempo* que:

“A expressão ‘cuidado de si mesmo’, de acordo com a analogia de ocupação e preocupação, seria uma tautologia.” (HEIDEGGER, 2012, p. 260).

Todavia, o cuidado não responde tão somente pelo voltar-se em ipseidade total, desvinculando assim *ser-aí* do mundo em que fora lançado. É justamente no *aí*, a partir do horizonte do mundo fático que *ser-aí* deve se movimentar e é através do estar ocupado-preocupado que cuidado como sua essência deve ser tomado. O cuidado nesse sentido não está de forma alguma atrelado a um patamar de distanciamento da cotidianidade do *ser-aí* no sentido de que este ente de poder-ser possa buscar uma forma elevada de existência sem o contato com aquilo que lhe é mais próprio: manter-se existindo a caminho, com os pés calcados no *tellus* buscando sempre através da ocupação realizar seu ímpeto de ente que projeta.

É certo que na maioria das vezes *ser-aí* segue sempre fugindo de si mesmo, pois na maior parte de sua existência a ocupação pesa ao extremo em seus ombros e este parece não perceber seu estado decadente. Ainda mais, o que o impessoalmente lhe proporciona é uma estada confortante em que condensa ainda mais a fuga de si, como também a fuga da estranheza em relação ao mundo. Além da aceitação da calma que envolve sua existência na qual não lhe é cobrada o reencontro consigo mesmo, muito menos nada parece ser estranho, há também um estado de latência da angústia.

A latência da angústia não significa um estado estéril dessa tonalidade afetiva. De certa forma *ser-aí* se vê angustiado e tudo o que lhe era velado como que num flamejar tudo se ilumina diante do *si*. É nessa dimensão reveladora causada pela angústia que (re) coloca o *ser-aí* frente ao seu mundo e a partir da retomada de seus projetos de sentido que o cuidado como essência toma a existência desse ente como modo de ser autêntico.

A partir do cuidado é que *ser-aí* pode escolher em liberdade. Escolher em liberdade é recuperar o sentido autêntico de sua existência em que se transmuta a semântica da cotidianidade mediana; em que o caráter coercivo da impessoalidade vai perdendo força e *ser-aí* se vê cada vez mais decidido a realizar aquilo que, como ente de possibilidades, é responsável em realizar. No entanto, a liberdade na qual se escolhe não pode ser desvinculada da mais profunda responsabilidade; a existência cobra sempre do *ser-aí* um ato de decisão, pois ser um ente de possibilidades e estar envolvido nas próprias possibilidades que o mundo fático o impõe.

O ato de decidir preconizado acima, é uma resposta mesmo que não imediatamente ao que angústia de certa forma cobra do *ser-aí*. Tomar decisão e retomar o curso da existência pautada sempre na ressignificação dos projetos, que até então, estavam sedimentados pelo

estado decadente em que se encontrava o ser-no-mundo. Decidir, portanto, é cuidar para que o estado de ocupação-preocupação contemple a recuperação do poder-ser mais próprio, mais autêntico do *ser-aí*. Decidir é buscar efetivar as razões que *ser-aí* possui para ser o que é enquanto se move em existência.

No entanto, há para além do estado revelador da angústia que coloca definitivamente o *ser-aí* diante de seu mundo, outro aspecto que integra também nesse processo de retomada dos projetos de sentido. Um aspecto que motiva o *ser-aí* a colocar-se em posição de escolha e decisão. Antes que *ser-aí* se volte para o refúgio confortante do seu estado de decadência, isto é, manter-se na tranquilidade dos afazeres sem passar pelo fio cortante da angústia, por também não querer encontrar-se consigo mesmo e fugir incansavelmente da estranheza, é necessário que haja algo que apele; que interpele; que cobre; do *ser-aí* essa decisão. Exatamente no §.57 de *Ser e tempo* Heidegger coloca a ‘consciência’ como uma ancora do cuidado para cobrar do *ser-aí* uma decisão. Assim, escreve Heidegger (2009):

A consciência revela-se como apelo do cuidado: quem apela é o ser-aí que, no estar-lançado (já-ser-em...), angustia-se com o seu poder-ser. O interpelado é justamente esse ser-aí apelado para assumir o seu poder-ser mais próprio (anteceder-se...). Apela-se o ser-aí, interpelando-o para sair da decadência no impessoal (já-ser-junto-ao-mundo-das-ocupações). O apelo da consciência, ou seja, dele mesmo, encontra sua possibilidade ontológica em que, no fundo de seu ser, o ser-aí é cuidado. (p. 356-357).

Após esse apelo que soa como uma “voz estranha” *ser-aí* retoma sua temporal tensão entre aquilo que a facticidade lhe cobra e o que as possibilidades podem lhe revelar. O apelo da (*Stimme des Gewissens*), soa como uma vocação, um chamado, para que *ser-aí* se empenhe no interior do mundo que é seu, não mais com o peso da armadura do impessoalmente-si-mesmo, mas com a resolubilidade que resulta na recuperação do poder-ser mais próprio.

Enfim, como que num reagrupamento de tudo isso que foi apresentado, pode-se traçar uma linha que perpassa o *ser-aí* no que diz respeito a sua existência: *Ser-aí* ek-siste exposto decadentemente no mundo fático, onde há na maioria das vezes a fuga de si-mesmo e o afastamento da estranheza. Angustiado, *ser-aí* tem revelado diante de si seu mundo, sua liberdade. Liberdade, assim, é transcendência que lhe põe diante de um mundo fático que já pressupõe um projeto de sentido e as decisões que engendraram a este. A decisão só é tomada através do apelo constante da voz da consciência que cobra sempre do *ser-aí* o alcance daquilo que: sendo ainda não é, e, não sendo se põe em movimento para poder-ser o que ainda

não é. O que direciona e (trans) perpassa tudo isso? O cuidado. *O cuidado é o próprio fundamento do ser-aí, é o seu próprio ser, é sua essência de sua existência.*

Mas, o que faz com que o cuidado seja o modo de ser do *ser-aí* (existência)? Para responder essas questões deve-se adentrar agora na apresentação de outro importante existencial da proposta heideggeriana, saber, a temporalidade (*Zeitlichkeit*). É sobre essa elementar característica que passamos a tratar no item que segue.

3.2.1. A temporalidade como estrutura possibilitadora do cuidado

Até aqui percorreu-se um longo caminho para, a partir da tonalidade afetiva fundamental da angústia, esboçar uma indicação para o questionamento inicial sobre a possibilidade de um ‘após’ a angústia. Em outras palavras, o questionamento volta-se para a obtenção de uma resposta razoável sobre o que *ser-aí* pode experimentar depois da crise angustiante e este o pusesse literalmente diante de seu mundo em quanto tal.

Como resposta para esse questionamento e, acompanhando a complexa configuração e descrição do *ser-aí*, chegamos até o existencial do *cuidado* ao qual nosso filósofo reserva dois parágrafos de sua densa obra. O cuidado é tomado por ele como um dos temas centrais de *Ser e tempo*, o qual se apresenta como cunho ontológico e por isso mesmo o modo originário de ser do *ser-aí*. Verifica-se isso quando Heidegger assinala que: “O cuidado, porém, no sentido de preocupação em ocupações, abrange o ser do *ser-aí* de modo tão originário e total que se deve pressupor como o todo, em qualquer distinção entre atitude prática e teórica.” (HEIDEGGER, 2009, p. 382).

Fica evidenciado que o cuidado inscrito em *Ser e tempo* distancia-se do conceito vulgar de cuidado, no sentido “ôntico como cuidado ou descuido”. Em obras após *Ser e tempo*, Heidegger volta a exaltar o cuidado quando ainda tem que responder críticos que por vezes tentaram refutar sua analítica da ek-sistência do *ser-aí*. Por exemplo, em sua preleção de 1949 - Introdução à *O que é metafísica?*, respondendo ainda sobre o que significa existência, Heidegger (2008) escreve: “A palavra designa um modo de ser e, com efeito, do ser daquele ente que está aberto para a abertura do ser, na qual ele se situa, enquanto se sustenta. Esse sustentar é experimentado sobre o nome de ‘cuidado’.” (p. 386).

Observa-se, então, que mesmo para além de *Ser e tempo*, Heidegger ainda defende o cuidado como sustentáculo para a existência enquanto modo de ser do *ser-aí*. É acompanhando essa valorização do cuidado, que no item anterior, mesmo sem ter exaurido todas as nuances em relação a esse tema, pode-se colocá-lo como uma das respostas possíveis

para a pergunta com a qual iniciou-se esse trabalho. Mas como *tempo* e *cuidado* se relacionam para que a existência do *ser-aí* se configure como temporal?

Não é preciso realizar uma leitura exaustiva na produção filosófica de Heidegger, para dar-se conta que o *tempo* é um tema central em filosofia, haja vista que já em 1924³⁰, o filósofo ilustrava seu interesse sobre o tema. Amadurecendo o tema como âncora para os propósitos da constituição da ontologia fundamental e dos caracteres constituintes do *ser-aí*, o tempo passa a ganhar destaque quando se transformará em *temporalidade*, que com seus *ekstases* se envolve intimamente com as ‘atividades’ do *ser-aí*. Além disso, mais tarde Heidegger volta à temática do tempo como que numa inversão daquilo que ora dera impulso para o seu percurso como pensador, não do tempo, mas da verdade do ser. O Heidegger tardio como já anunciado antes se ocupa não mais com *Ser e tempo*, mas inscreve uma nova leitura: *Tempo e ser*.³¹

O próprio título de sua principal obra já nos indica como que numa pré-leitura o que vamos encontrar ao abrir sua obra e se pôr a investigá-la. Mas como Heidegger entende a questão do tempo em sua obra? Em que sentido o tempo se torna como que ‘lugar’ do possível; como o tempo assume a forma de uma linha existencial, na qual *ser-aí* se equilibra pautado na orientação do cuidado?

Para adentrar a esse tema, é preciso dizer já de início que Heidegger especificamente no § 65 de *Ser e tempo*, coloca a *temporalidade* para além do *conceito vulgar de tempo*. Vamos nos deter no segundo para depois retornarmos ao primeiro.

Numa primeira aproximação, e na maioria das vezes, por seu estado de decadência e de envolvimento com os entes intramundanos, e pela sua própria condição de ente ocupado, *ser-aí* apreende o tempo de forma imprópria, e isso ocorre com vistas ao próprio ritmo em que acontecem as coisas no cotidiano ocupado de *ser-aí*, este vai tomando o tempo como que uma divisão objetiva tendo como parte crucial o presente, como aquele instante em que parece tudo estar ali, sem uma preocupação por aquilo que foi, muito menos como a possibilidade do tempo futuro. Segundo Heidegger, é dessa compreensão descompromissada do *ser-aí* que nasce um inapropriado conceito de tempo: *o conceito vulgar de tempo*.

Resguardando, portanto, a *temporalidade*, Heidegger assevera que: “O uso terminológico dessa expressão deve, de início, manter distantes todos os significados impostos pelo conceito vulgar de tempo como ‘futuro’, ‘passado’ e ‘presente’.” (2009, p.

³⁰ Conferir *Der Begriff der Zeit* (1924), mas publicada apenas em 1989. Essa obra pode ser encontrada traduzida para a língua portuguesa por Irene Borges-Duarte (2003).

³¹ Veja-se *Zeit und Sein*, (1962). Essa obra pode ser encontrada traduzida para a língua portuguesa por Ernildo Stein (2000).

411). Mas qual é então a natureza da temporalidade, já que de primeira mão Heidegger enfatiza a necessidade de afastar-se do uso mais comum do tempo como a tríade posta acima? Em que medida a temporalidade assume uma nova forma em que se pretende um conceito para além de uma usual fragmentação do tempo?

Para encontrar uma resposta para estas perguntas, é preciso lembrar aqui como que formalmente Heidegger ‘pintou’ o *ser-aí*. Assim, o filósofo escreve: “O anteceder-se-a-si-mesmo funda-se no porvir (*futuro*). O já-ser-em... anuncia em si o vigor de ter sido (*passado*). O ser-junto-a encontra possibilidade na atualização (*presente*).” (HEIDEGGER, 2009, p. 312).

Para iniciar a compreensão que não é o tempo em seu sentido vulgar, mas é a temporalidade que permite a unidade originária da estrutura do cuidado, é preciso que a caracterização com forma hifenada possa ser vista e testada em partes. Divisão é colocada aqui no sentido que não há uma quebra da corrente formal da estrutura do *ser-aí* como cuidado, ou seja, despedaçando-o e rompendo o elo fortemente construído entre as denominações presentes em hifenização, mas, pelo contrário essa ‘divisão’ se faz preservando o todo estrutural do cuidado em aderência com a temporalidade.

É nesse sentido (preservação do todo estrutural) que Heidegger nos adverte que: “O fundamento ontológico originário da existencialidade do *ser-aí* é a temporalidade. A totalidade das estruturas do ser do *ser-aí* articuladas no cuidado só se tornará existencialmente compreensível a partir da temporalidade.” (HEIDEGGER, 2009, p. 307). Nota-se que há uma preocupação de Heidegger, em se distanciando do conceito vulgar de tempo, reafirmar a necessidade de uma articulação dessas estruturas (partes) onde ideia de ‘*unidade ekstática*’ está presente.

À estas ‘partes’ Heidegger nomeia de “*ekstases* temporais”; é na ocorrência da *temporalização* em que a essência desta é unidade desses *ekstases*. Atrelado a esses *ekstases*, pode-se visualizar os caracteres fundamentais do ente de poder ser, a saber, a tríplice configuração do cuidado enquanto tal: existencialidade, facticidade e decadência.

Podemos dizer que a existência do *ser-aí* em sua totalidade está vinculada ao cuidado e este por sua vez se origina na temporalidade. Dizendo de outra forma, *ser-aí* enquanto ente existente é marcado pelo traço temporal no qual os *ekstases* temporalizam-se não em justaposição, mas em conexão recíproca onde a partir dessa conexão, temporalidade é constituída. É somente a partir dessa conexão recíproca entre os *ekstases* que se pode tomar conta que *ser-aí* não é fixo em um ‘pedaço’ de tempo, como, por exemplo, no presente, em

que se (re) memora apenas o que ora ocorreu e enlevado nas ocupações, *ser-aí* projeta pouca coisa para o futuro.

Em co-pertença os *ekstases* configuram a temporalidade em que o *vigor de ter sido* (passado fático) do *ser-aí* está de certa forma impresso no que é *atual* (presentificação decadente) em que *ser-aí* se movimenta. Assim, como também o *porvir* (possibilidade existencial) se presentifica porque *ser-aí* que se projeta a partir daquilo que está impresso no presente do que já fora, o impele para que, do atual no qual se projeta, *ser-aí* possa alcançar o futuro.

É dessa enigmática relação entre os *ekstases* que não se pode tomar temporalidade como conceito de tempo vulgar, muito menos tentar denomina-la objetivamente, pois como bem explica Heidegger (2009): “A temporalidade não ‘é’, de forma alguma, um *ente*. Ela nem é. Ela se *temporaliza*. [...] Ela, sobretudo, não é um ente que só sai de dentro de si. Mas a sua essência é temporalização na sua unidade dos *ekstases*.” (p. 413). Assim não há como elevar um desses *ekstases* como sendo o principal ou primordial entre eles. Eles em unidade recíproca dão ‘corpo’ à temporalidade e esta por sua vez é a residência do cuidado enquanto o modo possível de ser do *ser-aí*.

No entanto, se fosse possível identificar dentre os três *ekstases* qual deles seria o princípio motor de todo movimento “ekstático-existencial” do *ser-aí*, poderia-se indicar com alguma reserva que o *futuro* (= porvir) seria aquele que agiria como um retrovisor-antecipado na existência. O que isso quer dizer? *Ser-aí*, como já visto, existe sempre antecedendo a si mesmo e este anteceder funda-se sempre no futuro. Por vir *retrocede* ao vigor de ter sido e presenteia o agora em que *ser-aí* se encontra, a saber, na “*circunvisão* do que está a mão no mundo circundante”, que pela decisão projetivamente se lança *antecipadamente*. Em outras palavras é pelo porvir que *ser-aí* se confirma como ente de poder-ser, isto é, o porvir que se oferece como solo fértil de todo projeto iniciado na atualidade.

Mas por que no parágrafo acima elege-se ‘com reservas’ o *futuro* como *ekstase* que permite a decisão projetiva do *ser-aí*? ‘Com reserva’ se justifica pelo fato de que os outros dois *ekstases* são tão importantes quanto o porvir. Heidegger que sai em defesa do ser-decadente-junto-a... (presentificação-decadente). O filósofo de Messkirch diz:

Isso não deve significar que a decadência não se fundaria também na temporalidade. Indica, sobretudo, que a *atualização*, na qual se funda *primariamente* a *decadência* das ocupações com que está à mão e o ser simplesmente dado, também está *incluída* nos modos da temporalidade originária de porvir e vigor de ter sido. Decidido, o *ser-aí* se recupera

justamente na decadência a fim de ser e estar tanto mais propriamente ‘por-
aí’ no in-*stante* da situação que se abriu. (HEIDEGGER, 2009, p. 413).

Entende-se, então, a partir do citado acima, que Heidegger atribui valor à decadência (modulação em que presentemente *ser-aí* é) como um dos modos da temporalidade originária. Isso é relevante, pois como já citamos anteriormente, o porvir (= futuro) é exaltado por Heidegger como o “sentido primário” do projetar-se.

Mesmo considerando certo primado do futuro como agente que possibilita o projetar, não se pode deixar de atribuir à *ekstase* (passado), isto é, o que Heidegger denomina de *vigor de ter sido* (= sido). Não é por acaso que é empregado no *sido* a palavra *vigor* de. Isso significa dizer que o sido (*Gewesenheit*) não é mesma coisa que o passado como tempo ido (*Vergangenheit*) e que nada tem de presente. Vigor significa dizer que em vigência, marcas do passado orientam o existir do *ser-aí* enquanto ente que em decisão se movimenta projetivamente para o porvir. Assim, sem desconsiderar cada um dos *ekstases* constituintes da temporalidade, ainda pode-se dizer que o porvir tem em si uma predileção especial na movimentação recíproca que recorre sempre na temporalização.

Por que o porvir ainda permanece com essa predileção?

Um aspecto que o *ser-aí* pode contar com o futuro é que através deste, *ser-aí* abre-se ainda mais em compreensão. Essa compreensão permite que *ser-aí* possa encontrar sua finitude, isto é, quando *ser-aí* descobre que seu tempo é exclusivamente seu e que não é perene. *Ser-aí* em movimentação autêntica enquanto existe percebe-se como ser-para-a-morte.

Como bem escreve Heidegger (2009): “A morte é a possibilidade mais própria do ser-aí. O ser para essa possibilidade abre ao ser-aí o seu poder-ser *mais próprio*, em que está em jogo o próprio ser do ser-aí.” (p. 340). Isso quer dizer que existir é morrer e que morrer não é apenas o ato que finda a existência, mas que morte é o ponto alto da existência. (WERLE, 2003). *Ser-aí* descobre que só ele pode ser responsável por essa finitude, ou seja, ninguém morre por ele. Responsabilidade aqui deve ser tomada como aquilo que *ser-aí* encontra por meio do futuro em face à sua finitude, isto é, a possibilidade da não mais possibilidade impele o *ser-aí* que, se adiantando procura realizar-se plenamente enquanto ente existente amparado pela possibilidade do cuidado e este ancorado na temporalidade finita.

Enfim, se fosse possível resumir o que até aqui construiu-se, permaneceria ainda em *epoché* outro existencial anunciado em *Ser e tempo*, a saber, a *transcendência*³². Levado às

³² Ao manter o tema *transcendência* em *epoché*, não se está classificando-o como um mero adereço da analítica existencial. Pelo contrário, a transcendência ocupa um lugar de destaque na filosofia heideggeriana e por isso mesmo requer um cuidado ao tratá-la. Mantê-lo suspenso (e não o descartar) é atribuir-lhe a relevância

últimas consequências, *ser-aí* como ser-no-mundo transcende o mundo porque *ser-aí* é ente que compreende ser e supera distintivamente os outros entes que desde então se achegaram do interior do mundo. Transcender é como projeto-lançado “estar na verdade do ser” e que estando na verdade do ser, *se-aí* está desde então na própria liberdade.

necessária para reflexões posteriores, pois o objetivo maior dessa investigação foi a angústia como existencial preponderante dentro da analítica existencial. Em resumo, transcendência é segundo Heidegger “estar na verdade do ser”. Sendo assim, seria descabido (nesse texto) tentar explicitar o que quer dizer essa tese.

CONCLUSÃO

O quê, afinal, se dá após a angústia? O que se pode esperar depois da crise existencial que a tonalidade afetiva da angústia dispara? Essa questão temática ressoou como um címbalo ao longo de todo nosso trajeto em nossa pesquisa. Diríamos mesmo que foi ela que nos impeliu a adentrar no terreno da assim chamada *ontologia fundamental* de Martin Heidegger e, a partir da analítica da existência do ente privilegiado que é o *ser-aí*, ocupar de sua caracterização. Um dos constituintes primordiais desse ente é a marca ontológica da angústia. Assim, o caminho que se seguiu até aqui, trilhado em três capítulos, o empenho foi em examinar o texto heideggeriano, chegando, assim, a elucidar os elementos que compreendemos cruciais para uma resposta satisfatória às referidas questões.

Como bem foi dito nesse texto – e aqui reafirma-se esse ponto – Heidegger, ao trabalhar por realizar uma analítica da existência, em cujo centro se encontra o único ente de existência, afasta-se da nomenclatura tradicional que se referia à experiência paradigmática do humano segundo suas pré-compreensões.

Avaliamos, assim, que, ao diferir a figura do *ser-aí* do *ente de simples presença*, nosso filósofo contribui de modo significativo para a história da filosofia como um todo. Isso porque, por meio do viés fenomenológico, Heidegger apresenta uma nova concepção para aquilo que podemos chamar de essência do humano, não o *animal rationale*, mas o *ser-aí*. Isso quer dizer que nosso modo de ser se vê condicionado por meio da facticidade própria ao mundo, ou seja, o *ser-aí* existindo é no *aí*, ele é o *aí*. Tal ente se diferencia dos demais na evidência de que ele realmente existe, isto é, a essência do *ser-aí* está em sua possibilidade de ele ser o ente que decide sua existência. Disso se depreende que todos os outros entes apenas estão presentes de modo meramente subsistente, isto é, são entes dotados do caráter de propriedade, respondendo tão somente pela constituição de mundo empírico, por isso mesmo se diferenciam do *ser-aí*. (STEIN, 2011).

Após, adentrando mais ao terreno da investigação fenomenológico-existencial, e com objetivo de cada vez mais apresentar as características do *ser-aí*, nosso trabalho tomou sob sua consideração o que chamamos de *tríplice constituição do ser-aí*. Esta salta-nos aos olhos como característica-chave do ente em apreço e, com ela, pode-se prosseguir em nosso movimento de descrição e análise rumo ao que há de mais fulcral no tema de nossa pesquisa, isto é, a constituição da angústia e como esta implicaria no encontro que o *ser-aí* teria consigo mesmo. Mesmo explicitando cada um desses elementos constitutivos, abordando cada um em sua especificidade, não perdemos de vista sua congruência e mútua implicação na economia

do *ser-aí*, a ponto de, em nossa explanação, tratarmos dos três hifenizados: *existencialidade-compreensão-poder-ser*.

Ao considerar essa tríplice estruturação do *ser-aí*, conclui-se que a existência só é possível porque tal ente se constitui exatamente da existencialidade, do seu caráter de poder ser sempre desde compreensão. Mas, para além dos itens constitutivos apresentados, ou, ainda, para que esses se manifestem na esfera possível da existência, é necessário algo que marca definitivamente a analítica existencial, a saber, a experiência do mundo e é justamente em vista disso que o *ser-aí* recebe designação mais precisa: *ser-no-mundo*. Isso porque, o *ser-aí* é sempre um *ser-no-mundo* e, portanto, é marcado por tal *unidade*, pela *compreensão* junto à..., pela *abertura* e pela *facticidade*. Por meio dessas o *ser-aí* se encontra no descerramento de seu mundo, este que lhe oferece o horizonte a partir do qual pode assumir um comportamento em relação aos entes intramundanos. (FIGAL, 2016).

Conclusivamente, *ser-no-mundo* é um dos traços existenciais mais expressivos ressaltados até aqui. Afinal, é a partir dessa experiência de estar em mundo que ele vai comportar-se, isto é, pôr-se na dinâmica de seu existir. Enquanto um *ser-em(-mundo)*, o *ser-aí* faz uso de utensílios e, por meio destes, demarca significativamente a forma com que se move sempre em certa “orientação prática”. Diante disso, pode-se formular, como saldo de nossa compreensão acerca do tema que: desde o descerramento do mundo, o *ser-aí* se vê sempre manualmente ocupado junto aos utensílios, pois estes, neste estágio, já não são mais, à luz da descrição fenomenológica do *ser-aí*, tão somente coisas em caráter de entes simplesmente dados que estão aí diante do *ser-aí*, mas são parte integrante da *ocupação*. Derivou-se daí que a *ocupação* é o modo existencial primário do *ser-aí*; daí, numa primeira aproximação, a partir da lida com os mais variados entes que se achegam é que *ser-no-mundo* se faz ente ocupado.

Ulterior a isso, pudemos derivar que essa ocupação vai além do simples manuseio dos utensílios junto aos quais o *ser-aí* está cotidianamente em lida. Isso porque, como se viu, ao fazer uso de um dos utensílios cria-se uma rede referencial a qual leva o *ser-aí* a compreender mundo. Pode-se dizer que é o mundo como (*Umwelt*), isto é, onde o *ser-aí* está ambientado, o mundo à sua volta vem à tona quando de repente, na ocupação, o *ser-aí* se vê cercado por uma gama de utensílios e que a partir do uso de um deles se abarca um todo estrutural e isso pode ser compreendido como a mundanidade (*Weltlichkeit*) do mundo, isto é, a estrutura ontológica do mundo, esta semanticamente compreendida como *significância*. (p.38).

Embora a mundanidade do mundo seja possível ao *ser-aí*, no início e na maior parte das vezes este se movimenta com uma interpretação derivada do seu mundo e de sua condição de ente de existência. Esse modo de existir na medianidade traz consigo uma marca na existência

que é exatamente a *impropriedade*. Depreendemos que esta não pode ser tomada como algo que ‘rebaixe’ o *ser-aí* ao estado do não-ser, muito menos o caracteriza como um ente imoral, por exemplo. *Ser-aí*, desde a existência imprópria, desvia-se da verdade de sua existência, movimenta-se inautenticamente, estando, pois, na não-verdade. Além disso, a partir da medianidade (= cotidianidade mediana), a existência do *ser-aí* também é marcada por um traço que pode ser denominado existenciário, pré-ontológico, no sentido de que o *ser-aí* absorvido na dinâmica de seu existir, não abre espaço, na maioria das vezes, para um questionamento explícito sobre o ser dos entes em geral, assim como o seu próprio ser. Portanto, o que há no modo de ser da impropriedade é apenas um velamento (*Verhüllung*) das condições ontológicas que o *ser-aí* pode alcançar dentro da dinâmica de sua existência.

Depois de investir na caracterização acima, logrando os saldos parciais que ela nos oferece, nossa pesquisa (que não trata apenas do ser-junto e da temática utensiliar do ser-no-mundo) nos pôs diante da confirmação de que outro fator atua corroborando o modo impróprio do *ser-aí*. Destaca-se assim o *se* (*das Man*), cuja “força de tração” atrai o ser-com do ser-no-mundo à mediação do outro e das condutas impessoais possíveis em face deste.

A partícula “*se*” vem reforçar a indeterminidade do ator, ou seja, indica que quem atua seguindo as diretivas do impessoal não possui uma identidade específica. É como na frase: “Fala-*se* que isso é assim.” Observando o *se* na frase não se tem uma caracterização ou uma especificidade de *quem* está falando, mas com o uso do *se*, se confirma o não apontamento de qual sujeito. Assim, sem identidade, o *impessoal* é o que conduz por muitas das vezes a existência imprópria do *ser-aí*. Como bem assinala Heidegger em *Ser e tempo*, “[...] não é ele mesmo que *é*, os outros lhe tomam o ser.” O impessoal, embora seja uma marca de domínio imposta pelos outros, é predominantemente marca constitutiva do ser do *ser-aí* enquanto existente que *é*. O impessoal, assim, é a marca constitutiva em que o *ser-aí* permanece na maioria das vezes.

Nesse ponto do texto, ao confirmar impropriedade-decadente do *ser-aí*, vê-se que uma ‘crise existencial’ se instala para o *ser-aí*, ao perceber que foi destacada essa passividade existencial do *ser-aí* com palavras que desenham seu modo de existir e que parecem ter um peso negativo. Como resolver e trazer uma resposta satisfatória a essa aparente passividade? *Ser-aí* é perenemente decadente? Conclui-se que vai existir sempre de forma imprópria? Essas perguntas apresentadas ao serem respondidas formam um divisor de águas de nossa pesquisa. Assim, embora tenham um cunho que parece não haver uma saída plausível na existência do *ser-aí*, eis que a analítica existencial heideggeriana prossegue no intuito de levar às últimas

consequências a caracterização do ente até então colocado em primazia frente aos demais, mas que existe de forma imprópria.

É nesse momento (e consideramos isso um achado relevante de nosso trabalho) que inscrevemos no corpo do mesmo as tonalidades afetivas (*Stimmung*). Como analisado nos capítulos precedentes, as tonalidades afetivas desempenham um papel importante, pois elas são de fato mais que um simples estado de ânimo, mais que uma simples disposição, afetam e descerram ao *ser-aí* o estado como ele existe de fato no mundo. Chega-se então ao ponto que é permitido afirmar que, encontrar-se em determinada tonalidade afetiva é entrar em contato com a própria *responsabilidade* em ter que ser a partir da sedimentação fática imposta pelo *aí* ao qual ele já sempre se acha lançado. (RICHARDSON, 2007).

O que é chamado de *tonalidades afetivas* (*Stimmung*) “afinam” o *ser-aí* em seu mundo fático, promovendo a experiência do encontro do *ser-aí* com a facticidade (*aí*). Além disso, elas também se caracterizam como um modo de ser-no-mundo enquanto tal, ao possibilitarem o encontrar-se do *ser-aí* no mundo através de certa afinação, há sempre uma tonalidade afetiva “afinando” o *ser-aí*, enquanto este se movimenta em sua existência. Por último, como constatado, pelas palavras de Heidegger, as tonalidades afetivas são o modo primário através do qual nos achamos no mundo, este com tudo que nele há e, é a partir desse descerramento do mundo e do encontro com os entes intramundanos é que somos *afetados* por eles e por isso mesmo incidem sempre em nós como ameaçadores ou não.

Entretanto, dentre essas tonalidades afetivas, existe as que não apenas dão o tom do existir ocasional do *ser-aí*, mas há, também, as tonalidades afetivas *fundamentais*, que provocam ao *ser-aí* certa estranheza frente ao mundo enquanto tal, assim como coloca o *ser-aí* diante de si mesmo o fazendo perceber o nada que é a sua existência. Destarte, viu-se que é exatamente através da tonalidade afetiva fundamental da angústia que o *ser-aí* interrompe o desvio que a existência mediana constitui. Depreendeu-se, assim, que é diante da angústia que o *ser-aí* experimenta a si mesmo, para além dos desvios que a existência cotidiana lhe apresenta. Seria, portanto, apenas a partir da crise que a angústia instaura, que este *ser-aí* poderia, talvez, realizar uma reestruturação no que diz respeito àquela passividade até então tomada como a mais pura existência do *ser-aí*. (BORGES-DUARTE, 2013).

A caracterização da angústia, como se pôde notar, ocupou-se enfaticamente desta, enquanto tonalidade afetiva fundamental, pois é nessa afinação ontológica que emerge nossa questão central apresentada já no início dessa conclusão. De fato, o *ser-aí* se angustia! Mas o que pode se dar a partir desse estado de crise ao qual o *ser-aí* é submetido? O *ser-aí* existe sempre angustiado? O *ser-aí* foge da angústia por não querer mais passar por esse momento

em que o mundo parece não mais fazer sentido? Essas perguntas encontraram resposta na parte final da pesquisa, e corroborando com o que nos ensina Heidegger, existe um *para além* da angústia, a saber, o *cuidado* apresentado como a *essência*, o *ser* do *ser-aí*.

Primeiramente, o enfoque foi apresentar o cuidado como pré-ontológico e em seguida o encontrar como a própria essência do *ser-aí*, isto é, com o cunho totalmente ontológico. A seguir, relembramos a passagem elementar de nossa resposta final, isto é, a transição do cuidado como pré-ontológico (a partir da fábula de Higino), para o cuidado como a essência do ente que existe. Em sequência, o cuidado foi tratado como a essência do *ser-aí*; seguem assim: “Duas frases de fundamental importância para a transição que fizemos do aspecto pré-ontológico, para o aspecto ontológico:” A primeira é a frase central da fábula exposta acima: “Como, porém, foi o Cuidado quem primeiro o formou, ele deve pertencer ao Cuidado enquanto viver.” A segunda frase posta por Heidegger no §41: “Os caracteres ontológicos fundamentais desse ente são existencialidade, facticidade e decadência.” (HEIDEGGER, 2009, p.69). Portanto, nesse momento, encontramos não somente a caracterização ‘final’ do *ser-aí*, tal como realizada por Heidegger, mas também nos é apresentado o *ser* do mesmo. É a partir de uma junção de variados modos de ser que há agora uma canalização para um modo de ser específico. Esse modo de ser específico é exatamente o cuidado que perpassa a totalidade do todo estrutural do *ser-aí* e é por isso mesmo que Heidegger o chama de “essência do ser-no-mundo”.

Após termos percorrido os muitos caminhos de exposição e argumentação de nosso trabalho, julgamos poder avaliar que uma das ‘teses’ mais relevantes de nossa pesquisa é a de que Heidegger, mesmo apresentando o cuidado como a essência do *ser-aí*, retorna aos temas já tratados na analítica quando parece ‘fragmentar’ a essência até então apresentada. Essa forma fragmentada não deve ser lida como ‘pedaços’ de cuidado, pois, ao mesmo tempo em que se divide, ele é constituinte da totalidade do todo estrutural do *ser-aí*. Ora, o que ocorre aqui é explicado da seguinte forma: mesmo apresentando a tríade da concepção de cuidado, ainda devemos manter *Sorge* como elemento central e ao mesmo tempo em conexão com os demais. Desse modo, assim compreendemos, não se pode falar do cuidado exclusivamente como *Sorge* (cuidado), sem que *Besorge* (ocupação) e *Füßorge* (preocupação) sejam considerados.

Por fim, apresenta-se aquilo que possibilita ao cuidado constituir-se como a essência do *ser-aí*: a *temporalidade*. A esta Heidegger nos apresenta (criando subsídios para uma resposta razoável de nossa parte para a pergunta sobre o que vem após a angústia) a haste sobre a qual o cuidado se sustenta. Resumindo, a temporalidade vai além do conceito vulgar de tempo

como, por exemplo, na tríade: passado-presente-futuro. Para o filósofo, a temporalidade está sempre se temporalizando, isto é, constituída pelas já apresentadas *ekstases*. Uma caracterização acerca dessas *ekstases* nos é dada pelo próprio autor de *Ser e tempo* quando lemos: “O anteceder-se-a-si-mesmo funda-se no *futuro*. O já-ser-em... anuncia em si o sido (*passado*). O ser-junto-a encontra possibilidade na atualização (*presente*).” (HEIDEGGER, 2009, p. 312). Heidegger nomeia esta ‘divisão’ em ‘*ekstases* da temporalidade’, isto é, a ocorrência da *temporalização* em que a essência desta é unidade desses *ekstases*. Atrelado a essas *ekstases* temporais, pode-se visualizar os caracteres fundamentais do ente de poder ser, a saber, a tríplice configuração do cuidado enquanto tal: existencialidade, facticidade e decadência. Ainda mais, “[...] a temporalidade não ‘é’, de forma alguma, um *ente*. Ela nem é. Ela se *temporaliza*. [...] Ela, sobretudo, não é um ente que só sai de dentro de si. Mas a sua essência é temporalização na sua unidade das *ekstases*.”

Concluindo a temática da temporalidade do cuidado, afirmamos que entre as *ekstases* apresentadas destacamos o futuro (*Zukunft*) como o que ainda confirma o *ser-aí* como ente de poder ser. Experimentando o futuro, isso é, pré-visualizando todas as possibilidades, o *ser-aí* se depara com a possibilidade da não mais possibilidade compreendendo-se assim como ser-para-morte; ‘antecipando’, assim, sua marca finita. Assim, *ser-aí* compreende que existir é morrer; que existir é angustiar-se, e, que a partir do angustiar-se, existir é possibilidade de cuidado e que cuidando do existir, *ser-aí* cuida do próprio morrer. (WERLE, 2003).

Ao fim desse retrospecto, que traz um balanço do movimento de exposição e análise, é possível afirmar como resultado de nosso trabalho que a angústia como tonalidade afetiva fundamental abre a *possibilidade* do *ser-aí* se reconhecer como ente de poder-ser. Assim, dizendo de modo claro, em resposta ao problema de pesquisa (questão que indaga pelo que vem depois da angústia), julga-se poder apontar pelo menos duas possibilidades para a existência do *ser-aí* após a experiência da angústia: Por um lado, o *ser-aí* *pode* se encaminhar em uma lida consigo próprio que é autêntica, isto é, lida cuidadosa com a própria existência, trazendo para si projetos de autenticidade. Por outro lado, também julgamos possível afirmar como resultado de nossa análise que, ao contrário do alinhar-se próprio do existir como mostrado acima, o *ser-aí* pode imergir na inautenticidade, ou seja, deixar-se dragar pelas demandas cotidianas e pela tutela do impessoal. Assim, enfatiza-se, à guisa de conclusão que o *ser-aí* é o ente que (no pós-angústia) decide para si *curar*, no sentido de cuidar de si mesmo empreendendo projetos autênticos, ou o retornar à inautenticidade, a “incúria” que é estar na não-verdade de sua existência.

BIBLIOGRAFIA

PRIMÁRIA

HEIDEGGER, Martin. Brief über den humanismus. In: **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967. p. 145-194.

_____. **Carta sobre o humanismo**. Trad. Rubens Eduardo Farias. São Paulo: Centauro, 2005.

_____. **Ensaio e conferências**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **Marcas do caminho**. Trad. Enio Paulo Giachino e Ernildo Stein. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2008.

_____. **Ontologia (Hermenêutica da facticidade)**. Trad. Renato Kirchner. 2ª Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão**. Trad. Marco Antônio Casanova. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. **¿Qué significa pensar?** Trad. Haraldo Kahnemann. Buenos Aires: Nova, s/d.

_____. **Ser e tempo**. Edição em alemão e português com tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora Unicamp, RJ: Editora Vozes, 2012.

_____. **Ser e tempo**. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. **Todos nós... Ninguém: um enfoque fenomenológico do Social**. Trad. Dulce Mara Critelli. São Paulo: Moraes, 1981.

_____. **Ontologie: hermeneutik der faktizität**. In: *Gesamtausgabe* II. Abteilung: Vorlesungen. Band 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

_____. **Sein und Zeit**. 17. ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1993.

_____. Was ist Metaphysik. In: **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967a. p.1-20.

SECUNDÁRIA

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. Trad. Alfredo Bosi et al. São Paulo: Mestre Jou, 1970.

BEAUFRET, Jean: **Introdução às filosofias da existência: de Kierkegaard a Heidegger**. Tradução e notas: Salma Tannus Muchail. São Paulo, Duas Cidades, 1976.

BORGES-DUARTE, Irene. **O afeto na Análise Existencial Heideggeriana**. Artigo componente do Livro do V Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia de 2013. Disponível em <http://dspace.uevora.pt/rdpc/bitstream/10174/18116/1/FENOMENOLOGIA%20HOJE%20V.pdf>.

_____. **Arte e técnica em Heidegger**. Lisboa: Documenta, 2014.

CARRILHO, Maria Rosado: **O Cuidado em Heidegger**. Apresentação disponível em: https://www.youtube.com/results?search_query=Cuidado+em+Heidegger. (s/d).

CERBONE, David R. **Fenomenologia**. Trad. Caesar Souza. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

COSTA, Vincenzo. **Heidegger**. Trad. Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

CRITCHLEY, Simon; SCHÜRMAN, Reiner. **Sobre o Ser e tempo de Heidegger**. Trad. Bernardo Sansavero. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.

DILTHEY, Wilhelm. **A essência da filosofia**. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

DOWELL, João A. Mac. **A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger**. São Paulo: Loyola, 1993.

DUBOIS, Christian. **Heidegger: Introdução a uma leitura**. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

ESCUADERO, Jesús Adrián. **Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser: Una articulación temática y metodológica de su obra temprana**. Barcelona: Herder Editorial, 2010.

_____. **El lenguaje de Heidegger: diccionario filosófico 1912-1927**. Barcelona: Herder Editorial, 2009.

FIGAL, Günter. **Fenomenologia da liberdade**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. **Introdução a Martin Heidegger**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

GOBRY, Ivan. **Vocabulário grego da filosofia**. Trad. Ivone C. Benedetti; revisão de Jacira de Freitas; caracteres gregos e transliteração do grego de Zelia de Almeida Cardoso. – São Paulo: WMF, 2007.

GREAVES, Tom. **Heidegger**. Trad. Edgar da Rocha Marques. – Porto Alegre: Penso, 2012.

GUIGNON, Charles. **On Being Authentic**. London; New York: Routledge, 2008.

_____. Autenticidade, valores morais e psicoterapia. In: **Poliedro Heidegger**. (Org.) Charles Guignon. Trad. João Carlos Silva. Lisboa: Piaget, s/d., p. 233-258.

- HAAR, Michel. **Heidegger e a essência do homem**. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
- INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. **10 lições sobre Heidegger**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- _____. **Análise estrutural do cuidado em *Ser e tempo* de M. Heidegger**. Rio de Janeiro: PPGFIL-UERJ, 2003. [Dissertação de mestrado].
- KIERKEGAARD, Søren. **O conceito de angústia**. Trad. Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2013.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Trad. Fernando Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1967.
- LÖWITZ, Karl. **Mi vida em Alemanha antes y después de 1933 – Um testimonio**. Trad. Ruth Zauner. Madrid: Visor, 1993.
- NUNES, Benedito. **Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- _____. **Heidegger & *Ser e tempo***. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- RICHARDSON, W. **Heidegger – through phenomenology to thought**. Den Haag: Martinus Nijhoff, 2007.
- STEIN, E. **Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001.
- _____. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: Edipucrs, 2011.
- _____. **Melancolia**. Porto Alegre – RS: Movimento, 1976.
- _____. **Seis estudos sobre *Ser e tempo***. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- TAMINIAUX, Jacques. **Leituras da ontologia fundamental**. Trad. João Carlos Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**; Trad. João Gama. 10 ed. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- WERLE, Marco Aurélio. **A Angústia, o nada e a morte em Heidegger**. Artigo publicado na Revista de Filosofia TRANS/FORM/AÇÃO da Universidade Estadual Paulista. 2003. Disponível em: <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/view/848>.