



Do
Cuidado
como
Essência
da Existência
Ser-do
-Aí
em
Heidegger

Katyana Martins Weyh



O presente livro pretende investigar o tema do cuidado (Sorge) no âmbito da analítica existencial (projeto filosófico intrínseco à obra *Ser e tempo*), do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976). A partir de tal tema, podemos formular o seguinte problema: como o cuidado – enquanto estrutura existencial do ser-aí (Dasein) – constitui, segundo Heidegger, a essência da existência? Em face dessa questão temática, assumimos por objetivo principal determinar, com vistas aos contextos da analítica existencial, como o existencial cuidado constitui a essência da existência do ser-aí e de que modo aparece como o todo estrutural do ser do ser-aí. Para que esse objetivo seja atingido, o trabalho se ocupará de temáticas intrínsecas à analítica existencial, como é o caso da reabilitação da questão ontológico-fundamental (a questão sobre o sentido do ser), a desconstrução da história da ontologia e a fenomenologia hermenêutica da facticidade. É imprescindível que tramitemos por esses temas para compreender o projeto fundamental de *Ser e tempo*, a saber: a ontologia fundamental, que compreende todos os demais projetos que o constituem. É em meio ao projeto da analítica existencial que Heidegger apresenta a noção de ser-aí (Dasein), como o único ente ôntico-ontológico capaz de compreender ser e o seu sentido. Na busca pela caracterização desde ente, e a fim de entender de modo mais aprofundado o seu modo de ser, descrevemos a sua constituição existencial tendo em vista o seu caráter essencialmente compreensivo, mundano e decadente. A temática do cuidado surge, portanto, em meio à esses temas, descrita mais pontualmente após a crise da angústia, compreendida como tonalidade afetiva fundamental. Diante disso, podemos pretender a hipótese de que o cuidado é, mais propriamente, o modo de ser ontológico-existencial do ser-aí. Assim, será possível evidenciar como o cuidado encontra-se articulado com alguns dos conceitos fundamentais da fenomenologia heideggeriana, que é o caso da própria tonalidade afetiva fundamental da angústia, da decisão, do projeto existencial, da voz da consciência, bem como da noção de ser-para-a-morte.



**Do Cuidado como Essência da
Existência do Ser-Aí em Heidegger**

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni

Comitê Científico

Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE

Prof.^a Dr.^a Irene Filomena Borges Duarte

Universidade de Évora

Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE

Do Cuidado como Essência da Existência do Ser-Aí em Heidegger

Katyana Martins Weyh



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

WEYH, Katyana Martins

Do cuidado como essência da existência do ser-aí em Heidegger [recurso eletrônico] / Katyana Martins Weyh -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

133 p.

ISBN - 978-85-5696-714-5

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Heidegger; 2. ser-aí; 3. ser-no-mundo; 4. angústia; 5. cuidado; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Ao meu pai.

Agradecimentos

Agradeço ao Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens, que, em mais de um momento, me orientou em minha trajetória acadêmica; sempre me motivando em minhas pesquisas acadêmicas sobre Heidegger.

Agradeço também os professores Dr. Libanio Cardoso Neto (Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Unioeste - Brasil); Prof^a. Dr^a. Irene Borges-Duarte (Universidade de Évora – Portugal) e Prof. Dr. Jesús Adrián Escudero (Universidad Autónoma de Barcelona – Espanha), pela leitura atenta e pelas considerações certamente válidas ao incremento de minha pesquisa.

Obrigada aos colegas e professores do programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unioeste.

Sou grata por ter tido a oportunidade de participar durante minha graduação e por todo o período que cursei o mestrado do “Grupo de estudos sobre *Ser e tempo*” conduzido pelos professores Libanio e Roberto. Tal experiência me proporcionou grande parte do conhecimento que tenho sobre esta obra.

Um agradecimento especial ao Allysson Delegá, companheiro de vida. Obrigada por confiar, incentivar e acreditar em meu trabalho.

Ao fim, agradeço minha família e meus amigos e todos que – de uma forma ou de outra – contribuíram para o êxito deste trabalho.

[...] Entregar-me ao que não entendo será pôr-me à beira do nada. Será ir apenas indo, e como uma cega perdida num campo. Essa coisa sobre natural que é viver. O viver que eu havia domesticado para torná-lo familiar. Essa coisa corajosa que será entregar-me [...].

A paixão segundo GH, Clarice Lispector.

Advertência sobre diretrizes formais convencionadas para este trabalho

As palavras ou expressões-chave utilizadas por Heidegger serão seguidas do termo original na língua alemã, entre parênteses, sempre que forem citados pela *primeira vez*.

As citações de *Ser e tempo* aparecerão traduzidas para a língua portuguesa, porém, serão referenciadas no original alemão, seguindo o modelo AUTOR, data, página¹.

Entendendo ser necessário oferecer ao termo alemão *Dasein* uma tradução em português, optamos pela tradução “ser-aí”, uma vez que nos parece ser a tradução mais próxima do original e também por ser a tradução mais comum entre os estudiosos de Heidegger, tanto no Brasil quanto em outras culturas de línguas latinas. Julgamos, no entanto, ser ainda melhor pensar no termo *Dasein* com a expressão ser-o-aí, uma vez que essa expressão nos ajuda a compreender e a descrever a condição de “ser → aí” no mundo e nos distancia de más compreensões que possam entender o termo como uma justaposição em que um esteja “dentro” do outro.

O próprio Heidegger (2009, p. 159) legitima este uso, quando sugere que o termo *Dasein* seja traduzido para o francês como “être *le là*” (ser o aí). Ademais, as citações dos textos estrangeiros (espanhol e inglês) serão traduzidas pela autora e referenciados conforme o original.

Alguns dos principais termos traduzidos:

- Ser-aí (*Dasein*)
- Cuidado (*Sorge*)
- Ocupação (*Besorge*)
- Preocupação (*Fürsorge*)
- Tonalidade (*Stimmung*)
- O modo como o ser-aí se vê já sempre afetado no mundo (*Befindlichkeit*)

¹ Para cotejar o texto alemão e como subsídio de tradução utilizaremos duas traduções brasileiras (De Marcia Sá Cavalcante Schuback e Fausto Castilho). Ambas as traduções servem para cotejar e compreender o texto, porém, optamos referenciar o texto no original para evitar problemas de tradução. Desse modo, iremos traduzir o texto de Heidegger a partir do original, com o auxílio das já mencionadas traduções.

Sumário

Introdução	15
1	23
A ontologia fundamental como projeto fenomenológico	
1.1. Em busca do sentido do ser: a reabilitação da questão ontológico-fundamental.....	24
1.1.1. Desconstrução da história da ontologia.....	31
1.1.2. De uma fenomenologia-hermenêutica da “vida fática”.....	39
1.1.3. A tarefa fenomenológica de uma analítica existencial.....	46
2	55
Da constituição existencial do ser-aí	
2.1 Ser-aí e compreensão	56
2.2 Ser-aí e mundanidade	62
2.3 Ser-no-mundo e decadência.....	67
2.3.1 Ser-em e cotidianidade mediana.....	70
2.3.2 Ser-com e a tutela do impessoal.....	73
2.4 Ser-aí e afinação	77
2.4.1 Angústia como tonalidade afetiva fundamental	82
3.....	89
Cuidado como essência do ser-aí	
3.1 Cuidado como modo de ser da existência.....	92
3.2 Cuidado e suas modulações.....	97
3.2.1 Ocupação (<i>besorgen</i>).....	99
3.2.2 Preocupação (<i>Fürsorge</i>)	102
3.3 Cuidado como descoberta e conquista da existência própria após a crise da angústia.....	105
3.4 O chamado da consciência, decisão e o projeto de sentido	112
3.5 Cuidado e ser-para-a-morte	115
Conclusão.....	121
Referência primária.....	129
Referência secundária	131

Introdução

O livro que ora se inicia tem como tema central o conceito existencial de “cuidado” (*Sorge*) no âmbito da analítica existencial, esta que é projeto filosófico intrínseco à obra *Ser e tempo* (1927), de Martin Heidegger (1889-1976). É nesta obra que o filósofo apresenta seu programa de uma *ontologia fundamental*, a partir da questão do sentido do ser, pois somente depois de reinserir no âmbito da filosofia contemporânea a questão do ser, por meio da pergunta por seu sentido, é que se torna possível prosseguir com o projeto de uma ontologia fundamental.

No presente trabalho, vemo-nos diante da necessidade de ocupar-nos desse tema e problema relevantes ao projeto filosófico de Heidegger, perpassando os projetos pertencentes à ontologia fundamental, com o fito de chegar à temática do cuidado, central em nossa pesquisa. Traçando esse caminho, objetivamos responder ao problema de nosso trabalho: *Como o cuidado – enquanto estrutura existencial do ser-aí (Dasein) – constitui a essência da existência?* Considerando esta, podemos dizer que este é o ponto principal de nossa investigação, uma vez que este nos exige uma compreensão das posições da fenomenologia heideggeriana. Afinal, a temática do cuidado se encontra indelevelmente ligada aos temas de maior relevância abordados em *Ser e tempo*. A fim de compreender Heidegger e, também, fazer-se compreender por meio deste texto, é que iniciamos esta pesquisa a partir de um novo modo de compreensão, o da fenomenologia existencial.

Ao desenvolver a tarefa de uma ontologia fundamental em *Ser e tempo*, Martin Heidegger parte da análise existencial do ser-aí (*Dasein*) para retornar e reconduzir a questão originariamente

filosófica que tem em vista o ser em seu âmbito de sentido. Somente após analisar o ser-aí enquanto ente que compreende ser e interroga o seu sentido é que será possível compreender seu modo de ser e descrever suas estruturas mais elementares, dentre as quais o cuidado (*Sorge*) se destaca enquanto fundamento existencial e “essencial”.

Tendo em vista tais afirmativas, nosso trabalho tem como tema central o conceito de cuidado no âmbito do projeto filosófico denominado *analítica existencial*. Este é apresentado em *Ser e tempo* e é nesta obra que o filósofo desenvolve uma ontologia de caráter fundamental. Tal ontologia, que rompe com o estatuto metafísico da filosofia tradicional, parte da questão do ser por intermédio de seu *sentido*. Entende Heidegger que somente após reinserir e reconduzir ao âmbito da filosofia contemporânea a questão do ser, é que se torna possível prosseguir com o projeto de uma ontologia fundamental. Ontologia esta que pretende investigar a base e o fundamento de todo e qualquer pensamento filosófico, especialmente aquele de caráter fenomenológico-existencial.

O presente texto tem, assim, o objetivo de investigar, com vistas aos contextos da analítica existencial, como o existencial cuidado constitui a *essência* da existência do ser-aí. Para que seja possível chegar a essa questão, perpassaremos o caminho que objetiva 1) reconstruir os contextos do projeto da ontologia fundamental e, mais especificamente, da analítica existencial em *Ser e tempo*; 2) caracterizar o *ser-aí* como um ente de existência; 3) descrever como o *ser-aí* existe em contextos mundanos (ser-no-mundo); 4) apontar como a angústia possibilita que o ser-aí compreenda seu caráter originário de poder-ser, e 5) investigar de que modo o cuidado se caracteriza como o fundamento ontológico-existencial do ser-aí. Dito isso, apresentamos uma prévia do que será trabalhado em cada capítulo do livro.

Em nosso *primeiro capítulo*, pretendemos apresentar o projeto da ontologia fundamental, em *Ser e tempo*, como

empreendimento genuinamente fenomenológico. Para tal, nos orientamos pela questão de base que visa reinserir e resgatar a investigação originária da ontologia. Tal questão, que busca perscrutar o ser, distancia-se do modo como a tradição filosófica perguntou e interpretou o ser, a fim de questionar qual o seu sentido enquanto âmbito de compreensibilidade.

Como veremos, será necessário partir da questão sobre o sentido do ser quando a intenção não mais é investigar sobre as determinações e definições do ser. Isso porque, a tradição filosófica e metafísica dedicou-se à análise do ser sempre partindo da questão: o que é o ser? Sendo assim, a resposta, já implícita na pergunta, designava uma definição quiddiativa e essencial, na medida em que dizia sobre o ser algo de caráter entitativo e, portanto, substancial. A metafísica enquanto ontologia clássica investigava o ser e sua determinação essencial; desse modo, o ser era compreendido através de atributos comparáveis aos dos entes presentes, ou seja, tanto ser, quanto ente tinham definições e determinações.

Heidegger rompe com essa ideia clássica da filosofia tradicional, na medida em que mostra a relevância da diferença ontológica entre ser e ente. Doravante, o pensamento fenomenológico heideggeriano está pautado nessa diferença e a partir dela a ontologia torna-se uma investigação fundamental. “Fundamental”, nesse caso, refere-se ao fundamento ontológico do projeto da ontologia, que origina as investigações sobre o ser, compreendendo sua diferença frente aos entes simplesmente presentes.

Nessa viravolta do pensamento, Heidegger inicia a investigação da ontologia pela pergunta fundamentalmente filosófica que, marcada pela diferença ontológica, busca pelo ser em seu sentido e não mais em sua determinação essencial. Isso se dá, pois a questão do ser é a questão explicitamente filosófica e aquela que possibilita pensar todas as demais questões intrínsecas à ontologia fundamental.

Diante disso, pretendemos apresentar a ontologia fundamental a partir da reinserção da problemática do ser, que deve ser resgatada por intermédio da questão que possibilita pensá-lo em seu âmbito de sentido. A recondução ou retomada da questão do sentido do ser aponta para três momentos constitutivos relacionados ao projeto da ontologia fundamental.

De início, tratamos da *desconstrução da história da ontologia*, em que Heidegger mostra o equívoco da tradição em compreender o ser como mais um ente, tendo perdido de vista a diferença ontológica; depois, a crítica às ontologias na medida em que analisaram o ser-aí como um ente simplesmente dado. Segundo Heidegger, o ser-aí, como modo de ser do ente que nós mesmos somos, não deve ser compreendido à luz de um registro categorial, antes, é um ente originariamente marcado pelo caráter de poder-ser. Tal ente se mostra, portanto, como distinto dos demais pelo seu “privilégio” ôntico-ontológico, ao passo que é o único que compreende ser e interroga pelo seu sentido. O segundo tópico trata da *questão da vida fática*, como apresentado em 1923, em *Ontologia: Hermenêutica da faticidade*, ou hermenêutica da facticidade, e, como desenvolvido, em 1927, em *Ser e tempo*. A hermenêutica da faticidade é apresentada nesse contexto enquanto compreensão e autointerpretação do ser-aí e da sua existência. Desse modo, a hermenêutica da vida fática empreende o projeto de compreensão que o ser-aí tem da dinâmica do seu próprio existir, na medida em que ser-aí e ser estão em uma “relação” de compreensão. O papel hermenêutico na ontologia fundamental possibilita, portanto, que o ser-aí compreenda e interprete a sua condição mais fundamental de ser enquanto existe.

O último tópico do primeiro capítulo do nosso trabalho aborda a *analítica existencial*. Este projeto diz respeito à análise existencial do ser-aí. Embora seja trabalhado em um último momento, a investigação da ontologia fundamental, via questão do sentido do ser, só é possível a partir da analítica existencial, ou seja, embora seja apresentada com mais clareza neste momento, a

análise existencial do “fenômeno humano”, enquanto modo de ser do ente que somos, está ligada a questão do ser, pois o ser-aí é o ente privilegiado e diferenciado dos demais, ou seja, é o único capaz de compreender ser, compreender a si e compreender-se na dinâmica da compreensão.

Desse modo, mostraremos que Heidegger explicita a tarefa da analítica existencial quando afirma que essa tarefa exige a análise da existência fática do ente que sempre e a cada vez somos. Tal análise nos oferece novos modos de interpretar o ser-aí, não mais segundo os moldes da ontologia clássica, mas a partir do ver fenomenológico, hermenêutico e ontológico-existencial.

Após desenvolver e mostrar o percurso de tais momentos referentes ao projeto da ontologia fundamental e apresentar os momentos constitutivos que norteiam e dão base a essa investigação é que será possível encaminhar nossa pesquisa para o *segundo capítulo* que trata da constituição existencial do ser-aí.

A investigação a respeito da constituição existencial do ser-aí visa compreender e descrever a existência humana desde o próprio modo de ser deste ente. Isso nos permite compreender o existir humano sempre desde sua abertura para mundo e da sua estrutura existencial privilegiada. O primeiro tema a ser trabalhado para se compreender de que modo está articulada a constituição existencial do ser-aí será a compreensão.

Desse modo, o primeiro tópico do segundo capítulo tratará da constituição existencial do ser-aí como compreensão e buscará elucidar que o ser-aí é um *ente específico e privilegiado* por conter a compreensão em sua constituição ontológico-existencial. A compreensão aparecerá nesse contexto não como “entendimento”, mas como um existencial que *abarca* e “suporta” o ser. Assim, a compreensão coloca o ser-aí aberto à sua própria dinâmica de ser, ou seja, compreender, nesse contexto, significa abarcar a co-“relação” que tem com seu ser. Diante disso, como veremos, a compreensão pode ser descrita em três aspectos: compreensão de

ser, de si e de mundo. É próprio do modo de ser do ser-aí que ele compreenda/abarque essas três dimensões do existir.

Além disso, por ter em sua constituição existencial esse traço característico e distintivo (privilegiado), assim veremos, o ser-aí é, também, o único que toma a si mesmo e a seu mundo compreensivamente. Isso nos leva ao próximo tópico do capítulo que trata da constituição existencial do ser-aí e sua relação com a mundanidade.

Nesse tópico nos depararemos com a ideia de ser-no-mundo que se apresenta como um existencial que aponta para o modo com o ser-aí é no mundo fático, constitutivo e significativo. A noção de mundo enquanto o *aí* do ser-aí será apresentado não como um ambiente empírico ou locativo, mas como um “espaço” de realização existencial, ou seja, ser-aí e mundo devem ser compreendidos como fenômeno em sua unidade e totalidade. Ser-aí e mundo não devem ser compreendidos como se um pertencesse ao outro, ou um estivesse “dentro” do outro, pois a ideia de mundo diz respeito ao “espaço” compreensivo em que o ser-aí sempre já se encontra.

E por sempre estar-no-mundo é que o ser-aí se encontra também ocupado com os demais entes, que o remete ao seu caráter mundano e, conseqüentemente à decadência. A decadência também é compreendida como constituinte existencial do ser-aí na medida em que se apresenta como uma tendência que o ser-aí tem de desviar-se da sua existência mais própria enquanto poder-ser.

Ao desviar-se de si, o ser-no-mundo acaba por se deixar levar pela *cotidianidade mediana* ao existir e compreender a si mesmo como mais um ente intramundano (simplesmente dado), ou se vê disperso e absorto na *impessoalidade*, em que perde a tutela de si mesmo, deixando que os “outros” (“se” – *das man*) decidam e escolham em seu lugar.

Ao fim apresentaremos a constituição existencial do ser-aí também a partir do prisma da afinação, em que há a possibilidade do ser-aí ser afinado por um tom que o desperte desse modo de ser

impróprio ou decadente. O último tema deste capítulo dirá respeito à tonalidade afetiva fundamental da angústia que revela a possibilidade do ser-aí deparar-se consigo mesmo a partir de uma experiência radical que o coloca frente à sua ausência de determinação. Além disso, como exporemos em detalhes, a angústia possibilita que o ser-aí se depare com a sua condição mais fundamental e originária: a possibilidade de poder-ser o que quiser dentro dos limites fáticos de seu mundo.

A partir da descrição da crise da angústia é que podemos chegar propriamente à temática central do trabalho que tratará a questão do cuidado de maneira mais focal. Para isso, *no terceiro e último capítulo*, abordaremos questões relacionadas ao cuidado que se expressam mais especificamente no momento “pós-angústia”.

A questão do cuidado aparecerá no último capítulo como temática central do trabalho. Nesse momento apresentaremos essa noção como a “essência” do ser do ser-aí. Descreveremos, a partir dessa questão, como o cuidado constitui o todo estrutural da existência perpassando as modulações do cuidado enquanto ocupação e preocupação.

Compreendemos e apontaremos nesse capítulo a divisão do cuidado em: 1) ocupação e preocupação como modulações da ideia geral do cuidado e 2) o cuidado propriamente enquanto estrutura que abarca o todo estrutural do ser-aí. Ocupando-nos das modulações do cuidado, apontaremos a ocupação com os entes presentes e a preocupação com aqueles que tem o mesmo modo de ser que o ser-aí. A partir disso, mostraremos a possibilidade que o ser-aí tem de descobrir a si mesmo após a crise da angústia e a urgência de decidir por um projeto de sentido que vise o cuidado com sua existência da maneira mais autêntica possível.

Atrelado à decisão em vista de um projeto de sentido após a angústia é que se sobressai a ideia do *chamado da consciência*, em que apresentaremos o apelo do ser-aí para consigo próprio com a finalidade de compreender o cuidado requisitado de si para si, ou

seja, o chamado da consciência interpela o ser-aí para o seu poder-ser mais próprio, a fim de cuidar por ser quem se é.

Ao final do nosso terceiro capítulo reservaremos um momento para falar da ligação do cuidado com o ser-para-a-morte e para mostrar em que sentido o cuidado está atrelado à noção de finitude. Será necessário, portanto, revisar os projetos norteadores de *Ser e tempo* para então chegar ao tema do cuidado. Não seria possível trabalhar esse tema de maneira isolada, pois são os contextos que a ontologia fundamental propicia à investigação, especialmente àquele diretamente ligado às noções de ser-aí e ser-no-mundo, que permitem tornar o cuidado tema de investigação filosófica.

Ao referir e compreender o plano de base de *Ser e tempo*, após a descrição do que vem a ser o ser-aí como modo de ser do ente humano, é que, afinal, compreenderemos sua ligação indissolúvel com o cuidado enquanto sua essência e como a marca do modo de ser do ser-aí que ele próprio é, na medida em que existe.

Tendo oferecido aqui as linhas diretrizes e orientações metodológicas de nosso trabalho (incluindo seu tema, objetivos e problemas); do mesmo modo, ao ter apresentado a conceptualidade de fundo do que aqui está em jogo e, por fim, termos indicado o plano de trabalho a ser executado nos três anunciados capítulos, podemos dar início, desde já, à nossa exposição sobre o conceito de cuidado.

A ontologia fundamental como projeto fenomenológico

Iniciamos por apresentar alguns conceitos centrais do que vem a ser a ontologia fundamental proposta pelo filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) em seu percurso filosófico até os contextos de *Ser e tempo* (1927). Tal ontologia fundamental, em bases fenomenológico-hermenêuticas, constitui o objetivo do capítulo, na medida em que apresenta um novo modo de pensar e compreender o ser dos entes.

Dando sequência ao trabalho, para que possamos aclarar as ideias que encontramos intrínsecas a este projeto, precisamos, antes de tudo, mostrar a estrutura que a articula. É nessa direção que nos movemos a fim de apresentar a reflexão ontológico-fundamental de Heidegger a partir de dois aspectos de base: 1) A recolocação e reformulação da questão do ser; 2) Os projetos que compõem a ontologia fundamental: desconstrução da história da ontologia, hermenêutica da facticidade e analítica existencial.

Fazendo à maneira de Heidegger, ensinamos primeiramente preparar o terreno de investigação, de modo a apresentar os principais aspectos de seu pensamento. Com isso, temos o objetivo de possibilitar uma investigação fenomenológica que tenha como base a ontologia fundamental.

1.1. Em busca do sentido do ser: a reabilitação da questão ontológico-fundamental

Martin Heidegger inicia *Ser e tempo* com uma afirmação categórica: “Embora nosso tempo se arrogue o progresso de afirmar novamente a ‘metafísica’, a questão aqui evocada caiu no esquecimento” (HEIDEGGER, 1967, p. 2). Não é por acaso que este tratado se inicia de modo tão enfático, apontando para o esquecimento de tal questão. A fenomenologia de Heidegger, no tocante a *Ser e tempo*, tem como ponto de partida e fio condutor esta questão que foi esquecida e que requer uma recondução adequada.

De acordo com nosso filósofo, a questão que caiu em esquecimento é a questão do ser. Esta questão, que de início pareceu provocar o pensamento dos gregos antigos, se obscureceu na medida em que se passou a buscar pela essência natural dos entes. A metafísica, já com os seus primeiros expoentes, buscou por uma essência enquanto determinação fundamental dos entes. Ora tal determinação foi representada pela substância, ora pela forma, ora por Deus, e assim se manteve uma tradição envolvida fundamentalmente com a investigação em torno das essências. A tradição metafísica ocupou-se de investigar o ente e as essências, mas não perguntou pelo ser que os possibilita. O ser ficou impensado, segundo Heidegger, pois:

[...] No solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser como lhe sanciona a falta. Pois se diz: “ser” é o conceito mais universal e o mais vazio. Como tal, resiste a toda tentativa de definição. Esse conceito mais universal, e por isso, indefinível prescinde de definição. Todo mundo o emprega constantemente e também compreende o que ele, cada vez, pretende designar (HEIDEGGER, 1967, p.2).

Tal dogma é fixado em alguns argumentos utilizados para não tratar a questão do ser, no entanto Heidegger considera tais argumentos inválidos, na medida em que nada justifica o esquecimento e obscurecimento da questão do ser. Os dogmas que pressupõe a questão como supérflua estão atreladas aos preconceitos que compreendem o ser como: conceito mais universal, indefinível e evidente por si mesmo¹.

Para Heidegger, esses preconceitos foram responsáveis por afastar o interesse filosófico pela questão do ser, distanciando cada vez mais a atenção ao ser dos entes e aproximando a investigação às determinações essenciais do ente simplesmente dado.

Tendo em vista que os traços essenciais dizem respeito às características que determinam o ente, Heidegger se afasta dessa tradição metafísica ao abster-se de desenvolver uma investigação explicitamente no domínio ôntico. Estas, que na medida em que perguntam pelo ente, deixam de lado a fundamentação geral daquilo que unifica e origina todos os entes possíveis. Desse modo, Heidegger se insere na filosofia de maneira totalmente diferente ao reconhecer que ser não deve ser pensado como essência nem definido via características ônticas. Embora não se tenha uma resposta para o que significa ser, sabemos que ele não pode ser

¹ *Ser como conceito mais universal*: a tradição metafísica compreende que ser é o conceito “maior”, que abarca todos os demais (visão de conjunto). No entanto, Heidegger acredita que este preconceito não é suficiente para deixar de lado a questão, uma vez que ser como o conceito mais universal não nos diz o que é ser e nem como a partir dele nós podemos conhecer os entes. *Ser como indefinível*: ser não pode ser definido, pois ao definir ser a partir do “é”, já o designamos como algo. No entanto, ser indefinível não é o suficiente para deixar a questão e investigar o definível (essencial, entitativo). Para ludibriar esse preconceito, Heidegger opera com um novo discurso que não o da definição, mas um discurso indicador de sentido. Ser não é e não pode ser confundido com o ente, por isso a necessidade de criar um modo radicalmente novo de pensar o ser (que será apresentado na sequência do trabalho). *Ser como evidente por si mesmo*: ser já está pressuposto em tudo, nós sempre já sabemos (pré-compreendemos) o que significa ser, pois ele é evidente e positivamente dado. A compreensão de ser é prévia, pré-teórica e pré-linguística. No entanto, essa evidência do ser nos obscurece o fato de ser ele evidente. Estamos em um âmbito de pré-compreensão de ser, mas se nos perguntarmos o que é ser, não somos capazes de responder. Disso resulta a ideia de Heidegger de que esse terceiro preconceito não deve ser o responsável pela dispensa da questão. Do contrário: ele deve constituir a provocação em seu mais alto grau.

pensado, tampouco definido como algo, pois isso já resultaria em interpretar o ser como mais um ente.

Na tentativa de demarcar os limites frente a essa interpretação polêmica, Heidegger diferencia ser e ente, a fim de apontar que estes guardam uma diferença fundamental e que não devem ser compreendidos como sinônimos. Isto porque ser, ao contrário do ente dado, não compreende em si características, tampouco definições, ou seja, ser é sempre vazio de determinação. O ente pode ser, por outro lado, pensado e definido a partir de seu caráter *quididativo*, característico, determinado. Essa diferença tende a mostrar que aquilo que diz respeito ao ente é marca do domínio ôntico, enquanto que aquilo que se volta ao ser está relacionado ao âmbito ontológico.

A mencionada diferença é denominada por Heidegger “diferença ontológica.” No entanto, a diferença deixa transparecer o caráter de especificidade e não de dualidade, uma vez que ser não é um e ente outro. Não são dois distintos, mas há a diferença fundamental na medida em que sempre já pré-compreendemos o ser como diferente daquilo que é.

Ao falar do ente e da sua essência, a questão em pauta era estritamente ôntica na medida em que se perguntava pelo que é o ente. A resposta, portanto, já implícita na pergunta, respondia pela essência (quididade) do ente que é. Nesse modo de investigar, denominado como metafísica ou ontologia, os filósofos buscavam falar do ente a partir de categorias, características e definições.

No entanto, repara Heidegger, não houve um questionamento explícito a respeito do ser. Perguntou-se sim, pelo ente, mas deixou-se de lado a questão: o que significa *ser* um ente. Esta é a questão contextualizada de Heidegger e que caiu em esquecimento. Sobre o ente sempre se pensou e questionou, mas não houve uma investigação a respeito do ser que possibilita o próprio ente enquanto aquilo que é. A diferença ontológica, nesse sentido, marca a distinção entre ser (*das Sein*) e ente (*das*

Seiende)², na medida em que pensa o ser como indefinido, resguardando sua diferença frente ao ente que está presente, o simplesmente dado. Sendo assim, concordamos com Escudero (2010a, p. 23) quando ele afirma que o ser não “é”, mas que exerce a condição de possibilidade dos entes.

Nós já sempre pré-compreendemos a diferença ontológica, na medida em que sabemos de antemão que o ente é diferente do “é”. Isso significa dizer que já compreendemos que, por exemplo, na sentença: “o céu é azul”, o céu é diferente do “é”, bem como o azul é diferente do “é”. E mais do que isso, o “é”, enquanto ser do ente “céu”, ou do ente “azul”, é aquele que mesmo vazio de sentido possibilita que céu e azul apareçam como entes possíveis de serem compreendidos. O ser, portanto, embora não tenha definição, deve ser compreendido como diferente do ente, pois além de ser diferente ele é aquele que possibilita e origina o ente enquanto algo ou enquanto *ser* simplesmente dado/presente. Devido a isso

Nenhum homem sabe no fundo o que o conceito “o ser” designa, e, apesar disso, nós todos temos uma primeira pré-compreensão ao ouvirmos a palavra “ser” e compreendermos que aqui o ser, que cabe a todo ente, é elevado desde então ao nível do conceito. Com isso, ele é diferenciado de todo ente. É isso que significa inicialmente “a diferença ontológica”. (GADAMER, 2009, p. 70).

Conforme aponta Gadamer, na passagem acima, tal diferença ontológica, é algo que sempre já pré-compreendemos³.

² Para que se possa compreender através de exemplos: “Heidegger distingue entre as determinações óticas do ente em sua imediatez e as determinações ontológicas da sua específica modalidade de ser. As primeiras descrevem características empíricas e concretas dos entes (como a sua cor, envergadura, peso, preço, distância, etc.), enquanto que as segundas remetem a sua constituição propriamente ontológica (como sua mundanidade, utilizabilidade, significatividade, etc.)” (ESCUADERO, 2009, p. 135).

³ A diferença ontológica não é algo que se faça filosoficamente ou doutrinariamente. A diferença ontológica não é um objetivo ou uma tarefa da filosofia. Ao contrário, a diferença ontológica faz parte do nosso próprio modo de ser, na medida em que já sempre pré-compreendemos ser diferente daquilo que é. Gadamer, ao relatar uma conversa com seu mestre Heidegger, descreve um trecho de sua experiência: “Também aqui lembro-me de uma conversa com Heidegger que teve lugar há muito tempo atrás, mais ou menos por volta de 1924. Gerhard Krüger estava presente. Nós perguntamos a

No entanto, tendemos a esquecer tal diferença, o que nos faz incorrer no equívoco de perguntar pelo ser como mais um ente. É nesse sentido que Heidegger percebe que a questão do ser caiu em esquecimento, pois não se perguntava mais pelo ser, mas sim pelo ente. Pode parecer estranho, em um primeiro momento, mas, na medida em que se pergunta: o que é o ser?, já temos implícita na pergunta a própria resposta. Perguntar pelo ser, questionando o que ele é, já nos leva a uma resposta que tem como pano de fundo a essência quididativa, categorial e no âmbito das definições. Falar que o ser é algo, já significa compreendê-lo e apreendê-lo com mais um ente e é devido a isso que “[...] não somente falta *resposta* à questão do ser”, mas, além disso, “[...] a própria questão é obscura e sem direção” (HEIDEGGER, 1967, p. 4).

Tendo percebido isso, Heidegger aponta a necessidade de repetir a questão do ser, mas “[...] repetir a questão do ser significa, pois, elaborar primeiro, de maneira suficiente, a colocação da questão” (HEIDEGGER, 1967, p.4). No entanto, essa repetição não é um simples replicar a pergunta: *o que é o ser?* Essa pergunta nos leva a respostas dogmáticas, que definem o que não pode ser definido.

Embora usemos com frequência a expressão ser, não temos uma resposta para o que significa *ser enquanto tal*. A expressão *ser* não é estranha, tampouco uma palavra qualquer, ela é uma expressão chave. E mesmo que utilizemos comumente o termo “ser”, quando nos perguntam: o que significa exatamente a expressão “ser”?, não somos capazes de responder.

Essa retomada da questão, portanto, não deve ser um simples retorno à questão, mas uma “repetição” (*Wiederholung*) da questão (RIVERA & STUVEN, 2010, p. 19-20). Tal retomada não

Heidegger sobre a diferença ontológica, sobre a distinção entre ser e ente e queríamos saber de algum modo quando, onde e como essa distinção tinha sido propriamente feita. Veio, então, a resposta quase espantada de Heidegger, que deveria ter nos dado o que pensar: “A diferença ontológica não é de modo algum algo que fazemos. Ela não se confunde com a nossa diferenciação entre ser e ente.” (GADAMER, 2009, p. 18).

pode ser uma mera reiteração, mas um novo modo de questionar aquilo pelo qual já se perguntava. Essa questão deve se constituir enquanto a mais originária, que servirá como base e fundamento de uma nova ontologia, um novo modo de pensar.

Há, assim, a necessidade de reinserir a questão no meio filosófico, mas não mais questionando sobre o que é o ser e sim qual o sentido (âmbito) do ser, ou seja, em que contexto ser faz sentido. Para Heidegger essa questão não é simplesmente mais uma questão filosófica que se coloca como ponto de partida, mas sim, a pergunta explicitamente filosófica, a única que origina a investigação de uma ontologia que pretende pensar o fundamento da ontologia.

Após trazer a cena da filosofia tradicional para o plano de *Ser e tempo*, e mostrar o equívoco relativo às expressões “ser” e “ente”, Heidegger apresenta o propósito que guia sua investigação fenomenológica, a saber: “a elaboração concreta da questão sobre o sentido do “ser””. A partir desse objetivo, indagamos: *o que significa elaborar a questão do sentido do ser de modo concreto?*

Heidegger parte da ideia de que há a urgência em começar a pensar sua ontologia a partir da retomada da questão do ser e isso deve ser feito de maneira concreta através do “desenvolvimento completo e exaustivo da pergunta” (RIVERA & STUVEN, 2010, p. 21). Há assim uma mudança de fundamento da ontologia na medida em que há uma modificação em sua questão originária.

Pensar em um fundamento originário significa pensar aquilo que se encontra na origem, no fundo e que dá base ao que vêm depois. É nesse sentido que Heidegger reinsere a questão do sentido do ser com o objetivo de reconduzir o olhar da ontologia, de modo que a investigação inicie pelo ponto mais próximo e, portanto, mais originário.

A questão do sentido do ser é originária uma vez que está na fonte de toda ontologia. É ela, portanto, a que inaugura o pensamento metafísico, ontológico, existencial e que possibilita pensar todos os modos possíveis de ser. Mais do que um fio

condutor, a questão do sentido do ser é o que possibilita pensar e investigar o que ainda está por vir. É devido a isso que Heidegger a aponta como questão privilegiada (HEIDEGGER, 1967, p. 5), sendo um exercício de questionamento⁴ explícito sobre aquilo que se encontra no fundo (fundamento) e na base da ontologia.

A partir da elaboração concreta da questão, Heidegger apresenta a tríplice *estrutura formal da questão do ser*, por meio do questionado (*Gefragte*), interrogado (*Befragte*) e perguntado (*Erfragte*). Essa tríplice estrutura mostra o movimento circular de questionamento que guia a investigação fenomenológico-hermenêutica da ontologia fundamental e que dá sequência à questão do sentido do ser.

Compreendemos o questionado como aquele que deve ser investigado (ser), o perguntado como aquilo que orienta a questão (sentido do ser) e o interrogado como o ente que pode responder à já mencionada questão. O interrogado é um ente privilegiado denominado por Heidegger como ser-aí, único ente capaz de compreender a questão sobre o sentido do ser e elaborar de forma concreta tal questão. O ser-aí como interrogado encontra-se em uma pré-compreensão de ser, oriunda de sua facticidade⁵.

Desse modo, compreendemos a estrutura formal da questão do ser através da condição em que o *ser-aí* se encontra como ente interrogado sobre o *ser* por meio da pergunta pelo seu *sentido*. Diante disso entendemos que é o próprio movimento da pergunta pelo sentido do ser que nos coloca diante a necessidade dessa tríplice estrutura formal da pergunta, pois nos leva ao ser-aí como ente que pergunta e que busca por uma resposta.

⁴ A questão do sentido do ser não deve ser compreendida enquanto o problema de Heidegger em *Ser e tempo*. O termo “problema” refere-se ao âmbito científico em que há a solução e resolução do mesmo em um nível técnico na medida em que estamos de posse dele, enquanto que a questão refere-se ao enigma que se mostra na medida em que somos tocados por ele.

⁵ Tanto os conceitos de ser-aí quanto de facticidade serão melhor trabalhados nos itens que se seguem.

Diante disso, Heidegger pretende seguir com sua investigação fenomenológica levando em consideração o questionamento ontológico fundamental, alertando para o cuidado em não incorrer novamente no equívoco de compreender o ser como coisa dada, assim como o fez a tradição filosófica que se dedicava ao estudo do ser⁶.

É nesse sentido que o filósofo julga ser necessário desconstruir as teorias e explicações dogmáticas da ontologia clássica acerca do ser e da sua investigação. Portanto, para que seja possível reformular a questão do ser é necessário, antes de tudo, desconstruir os pressupostos tradicionais para que seja possível iniciar em solo firme a construção de uma ontologia que tenha bases fenomenológico-existenciais. O percurso da desconstrução da história da ontologia, primeiro projeto intrínseco ao da ontologia fundamental, é o que se apresenta no tópico seguinte.

1.1.1. Desconstrução da história da ontologia

Após apresentar o plano geral da recolocação da questão do sentido do ser, podemos analisar o projeto da *des-truição* (*Destruktion*) da história da ontologia elaborado com o objetivo de desconstrução (*Abbau*) o legado da ontologia tradicional, compreendida também como metafísica.

Ao pretender uma ontologia fundamental, primeiramente Heidegger apresenta a *des-truição* da história da ontologia na medida em que pretende mostrar de que modo a tradição compreendeu e investigou o ser. Como já mencionado no tópico anterior, a filosofia sempre perguntou pelo ser como *aquilo que é*, ou seja, como mais *um ente*. A partir desse ponto é que surge um equívoco que se estabeleceu na antiguidade e perdurou até a contemporaneidade. Tendo esse cenário em vista, notamos que:

⁶ Cf. von Herrmann (1997).

[...] A ontologia grega e sua história, que ainda hoje determina o aparato conceitual da filosofia, através de muitas filiações e distorções, é uma prova de que o ser-aí se compreende a si mesmo e o ser em geral a partir do “mundo”. Prova também que uma ontologia assim desenvolvida decaiu e se deteriorou numa tradição que a degrada e a deixa afundar no óbvio, transformada em um simples material de reelaboração (HEIDEGGER, 1967, p. 21-22).

É possível reforçar, a partir dessa assertiva de Heidegger, que até hoje a filosofia tem sua filiação ao pensamento grego antigo, na medida em que este determina as compreensões e apreensões terminológicas e conceituais em relação à metafísica e em torno dos temas ontológicos. Prova disso é o fato de o ser-aí compreender a si e o ser em geral a partir do “mundo”, como nos diz Heidegger. Dizer que o ser-aí se compreende e compreende ser deste modo, significa que ele já sempre tem uma compreensão herdada da sua tradição.

Tradição esta que se degradou e imergiu na obviedade por não investigar o ser de modo originário, ou seja, em seu contexto de sentido, mas por partir de uma interpretação já secundária, ou mesmo derivada, enquanto ente simplesmente dado a partir do “mundo”⁷. É esta a reelaboração mediana da história da filosofia, que por ser considerada “óbvia” se cristalizou desde a ontologia grega, pois o ser foi definido e compreendido como ente antes mesmo de investigar sua constituição essencial.

Essa compreensão derivada de si e do ser nos mostra o papel da *des-truição* da história da ontologia em um duplo sentido. Primeiramente a *des-truição* diz respeito à compreensão de ser como

⁷ Ao nos referirmos à uma interpretação derivada a partir do mundo, queremos dizer que o ser-aí de início e na maioria das vezes se encontra imerso na vida cotidiana, envolvido com os contextos mundanos. Nesse sentido que a interpretação que herda do mundo é considerada secundária, pois nesse movimento o ser-aí interpreta a si assim como cotidianamente o mundo e os outros o interpretam. Essas afirmativas dependem de temas que serão apresentados adiante para que seja compreendida de maneira mais satisfatória. Temas como: propriedade, impropriedade e a própria noção de ser-no-mundo explicitarão de maneira mais contundente a proposta de tais afirmativas aqui presentes.

ente e, em um segundo momento, a compreensão do ser-aí como mero ente. Nesse sentido há a crítica de Heidegger na medida em que não apenas o ser foi confundido com um ente, mas também o ser-aí. Ou seja, essa crítica se serve “da diferença ontológica entre ser e ente”, mas também “entre ser-aí e entes que não são do mesmo modo de ser que o ser-aí” (ESCUADERO, 2010b, p. 550).

A primeira crítica de Heidegger se estende à compreensão equivocada do ser, na medida em que são atribuídas a ele características e propriedades. Operar desse modo é mais que atribuir sentido ao ser, é definir e determinar o ser na medida em que ele é compreendido já previamente como algo simplesmente dado. Nesse sentido a tarefa desconstrucionista é um “[...] procedimento de libertação do problema do ser das amarras que o subjugavam a interpretações tradicionais” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 69).

Libertar o problema do ser e o distanciar das interpretações tradicionais é o que pretende Heidegger na medida em que reconduz a questão ontológica para um plano originário, que permita que a questão adquira “a transparência de sua própria história” (HEIDEGGER, 1967, p. 22). Tal transparência deve permitir que o ser se mostre em seu sentido enquanto horizonte de compreensibilidade e para que isso seja possível

[...] é necessário, então, que se abale a rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. Entendemos essa tarefa como destruição do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição. Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se o fio condutor da questão do ser até se chegar às experiências em que foram obtidas as primeiras determinações do ser que, desde então, tornaram-se decisivas (HEIDEGGER, 1967, p. 22).

Entendemos a partir das palavras de Heidegger, que para que uma *des-truição* da ontologia seja possível, é necessário redescobrir e redespertar o interesse filosófico desde a questão do

sentido do ser. Se partirmos dessa questão evitaremos uma investigação que parta do acervo da antiga ontologia, que tinha como fio condutor a busca pelas essências. Há que se demarcar e delimitar o campo de investigação ontológico para que haja uma ruptura com tal enrijecimento e petrificação acerca da questão do ser. Esse modo de pensar e investigar da tradição filosófica deve, primeiramente, ser destruído para poder ser reconstruído. A *des-truição*, nesse sentido, é

[...] o único caminho através do qual o presente deve sair ao encontro de sua própria atividade fundamental; e deve fazê-lo de tal maneira que da história brote a pergunta constante de qual ponto se inquieta o presente mesmo pela apropriação e pela interpretação das possibilidades radicais e fundamentais da experiência. (HEIDEGGER, 2002, p. 51-52).

Por isso a *des-truição* da ontologia é uma tarefa do presente em vistas ao que deve ser destruído das investigações em torno da história do ser. Heidegger viu na história da ontologia a possibilidade de pensar algo novo e não apenas de ressignificar ou retomar temas e pontos que já haviam sido trabalhados e discutidos. Assim entendemos que “a questão do ser só receberá uma concretização verdadeira quando se fizer a *des-truição* da tradição ontológica.” (HEIDEGGER, 1967, p. 26), tendo em vista que o propósito da recolocação da questão está ligado a um novo modo de fazer ontologia.

Essa nova ontologia, denominada por Heidegger “ontologia fundamental”, depende de uma *des-truição* da força contextual e conceitual da história da ontologia tradicional para possibilitar que a questão do ser apareça de modo transparente para quem investiga. É nesse ponto que podemos pensar no segundo momento da crítica desconstrucionista de Heidegger, em que é apresentado o modo de análise equivocado da ontologia tradicional quando esta compreende o ser-aí como mais um ente que ocorre entre outros entes.

O ser-aí, enquanto ente interrogado pelo sentido do ser foi compreendido pela história da ontologia a partir dos seus modos de ser específicos. Disso resulta que o ser-aí enquanto humano foi caracterizado a partir de um aspecto muito particular como alma, substância, razão, subjetividade e assim sucessivamente. A partir dessa perspectiva da ontologia clássica, o modo de ser do ente humano passou a ser compreendido a partir de definições particulares e parciais, que denotavam apenas uma parcela da totalidade do fenômeno.

Desse modo, passou-se a compreender o ser-aí tal como faziam as ciências naturais ao passo que explicavam a existência humana sempre a partir de um modo de ser ou de uma região desse fenômeno. Além do fato de a filosofia ter-se reportado ao ser-aí como um ente dotado de definições ônticas e, portanto, limitado em sua caracterização, o próprio humano compreendeu a si dessa maneira e isso por que:

Em cada um de seus modos de ser e, por conseguinte, também em sua compreensão do ser, o ser-aí sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesmo, herdada da tradição. De certo modo e em certa medida, o ser-aí se compreende a si mesmo de imediato a partir da tradição. (HEIDEGGER, 1967, p. 20).

Depreendemos da passagem acima que a tradição compreendeu o ser-aí em seus modos de ser específicos e que o ser-aí em sua própria experiência mundana compreende a si mesmo a partir desse viés. Ao interpretar-se, o próprio ser-aí se vê enraizado nas concepções clássicas que o caracterizam e o relacionam com o mundo a partir da sua vida, da sua razão, seu entendimento, espírito, subjetividade e tantas outras mais. Nesse sentido, a tradição interpretou o ser-aí aos moldes de uma ontologia regional que pensou o ser-aí somente a partir de seus traços característicos. Essa ontologia regional é considerada parcial e até limitada, pois analisa o modo de ser do ente humano a partir

de uma investigação muito específica e fragmentada, que acaba por perder de vista o elo que unifica e possibilita a dinâmica da existência do ser-aí, além disso

[...] essas regiões permanecem inquestionadas quanto ao ser e à estrutura de seu ser, de acordo com o constante descaso da questão do ser. Ao invés disso, entende-se a este ente o acervo categorial da ontologia tradicional mediante uma [...] interpretação ontológica da substancialidade do sujeito (HEIDEGGER, 1967, p. 22).

A partir de tal consideração de Heidegger, notamos que a ontologia tradicional deteve-se em investigar o ser-aí de modo categorial e este foi um movimento natural da história da filosofia que se instaurou unanimemente. Ao passo que a ontologia pensava o ser-aí a partir das categorias, as suas possibilidades já se apresentavam de maneira determinada e, em certa medida limitada em relação ao seu caráter existencial.

Longe de pensar o ser-aí como aquele que compreende e interroga o sentido do ser como fundamento ontológico (que possibilita e articula uma ontologia regional à outra), a ontologia clássica preocupou-se com o ente apenas em sua determinação ôntica. A tradição, desse modo, não entendeu que “[...] o problema do ser que Heidegger coloca reconduz-nos ao homem, pois o homem é um ente que compreende o ser” (LÉVINAS, 1967, p. 76). A ontologia compreendeu o ser-aí como homem entificado, de tal modo que suas características constitutivas diziam respeito a uma interpretação categorial, substancial e na chave da relação dicotômica homem-mundo/sujeito-objeto⁸.

⁸ Segundo Escudero (2010b, p. 549): Com a diferença ontológica “o binômio empírico-transcendental da filosofia transcendental se substitui pelo binômio ôntico-ontológico”. Concordamos que a partir da inserção da diferença ontológica não mais se pensou aos moldes empírico-transcendentais, contudo, o “binômio” ôntico-ontológico não tem a pretensão de substituir o anterior, mas de pensar a correlação entre ser e ente de modo diferenciado e inovador. As definições de ôntico e ontológico, portanto, não podem ser compreendidas como um jogo linguístico para ocupar o lugar do pensamento empírico-transcendental.

Essa interpretação da tradição acaba por apreender o ser do ente que nós somos como uma coisa (*res*) dada, feito substância determinada como algo que é. A consequência negativa deste modo de pensar é o fato de que o “ser-aí já não é capaz de compreender as condições mais elementares que possibilitam um retorno positivo ao passado, no sentido de sua apropriação positiva” (HEIDEGGER, 1967, p. 21). Assim, na medida em que o caráter de existência do ser-aí fica a mercê de tais determinismos, sua condição “humana” mais elementar é limitada, encobrendo suas possibilidades e o seu caráter originário de abertura de mundo enquanto “poder-ser”.

Partindo disso, o acervo histórico da antiga ontologia deve ser destruído em vistas de retomar a investigação ontológica a partir da pergunta pelo sentido do ser, por meio do ser-aí, ente que se distingue dos demais por compreender e questionar ser. No entanto, a tarefa da *des-truição* da ontologia não deve ser compreendida como *des-truição* no sentido de dizimar a história e a deixar de lado. Heidegger pretende partir da crítica à ontologia clássica para reconduzir a investigação ontológica fundamental. Nesse sentido, desconstruir a história da ontologia significa:

[...] reconstruir, visto que se trata de reencontrar um solo de origem, uma base fenomenal com conceitos usados, dado que se trata “ao des-construir representações tornadas usuais e vazias... de recuperar as experiências do ser que estão na origem da metafísica”. O essencial da des-construção [...] consiste na reconquista duma experiência originária e simples do ser, quer dizer, numa descoberta fenomenológica, pela qual é possível *ver* de novo uma estrutura elementar esquecida (HAAR, 1990, p. 120-121).

A partir de tal citação entendemos que a tarefa da *des-truição* da ontologia não quer dizer dismantelar, esquecer ou mesmo aniquilar o pensamento tradicional. A *des-truição* neste caso é muito mais uma desconstrução que tem o intuito de desocultar o pensamento originário do ser que se manteve

encoberto até então. Assim, a “história não é recusada porque seja “falsa”, se não porque ainda permanece ativa no presente”. (HEIDEGGER, 2002, p. 33). Desconstruir, nesse caso, significa mostrar os limites da ontologia clássica a fim de ultrapassar tais limitações e conduzir de forma plena a ontologia a partir de um novo olhar que tenha como ponto de partida a experiência originária do ser. Como diz o próprio Heidegger sobre a desconstrução:

[...] ela deve definir e circunscrever a tradição em suas possibilidades positivas e isso quer sempre dizer em seus *limites*, tais como de fato se dão na colocação do questionamento e na delimitação, assim pressignada, do campo de investigação possível. Negativamente, a destruição não se refere ao passado; a sua crítica volta-se para o “hoje” e os modos vigentes de se tratar a história da ontologia. (HEIDEGGER, 1967, p. 22).

Esse movimento atual da ontologia fundamental que visa desconstruir a ontologia tradicional pretende uma superação tanto do modo de pensar quanto do modo de compreender o fenômeno “humano” e seu ser. Na medida em que há uma desconstrução, há também uma superação da ontologia com a compreensão do ser-aí como um ente de possibilidades.

Essa superação pode ser compreendida como uma transversão⁹ da ontologia, em que o ponto de partida e fio condutor é o ser em seu âmbito de sentido, o que não significa superar a metafísica “como se ela não tivesse mais nada a dizer ao ser pensante” (GADAMER, 2009, p. 21), mas compreendê-la enquanto possibilidade de pensar uma nova ontologia.

Esta tarefa desconstrucionista nos mostra além do gesto crítico, um gesto hermenêutico de interpretação, na medida em

⁹ Segundo GADAMER, 2009, p. 21: *Verwindung* é um termo de difícil tradução. “[...] Em verdade, Heidegger procura acentuar com o termo o acontecimento de uma viragem (-windung) radical (-ver). A *Verwindung* da metafísica designa um movimento de superação que não se constitui como um simples ir além do que é superado, mas que conquista a sua posição muito mais a partir de uma inserção apropriadora e de uma mudança da própria lógica essencial a isso que é superado”.

que Heidegger tem em vista a história e os passos que ela deu e dos efeitos que isso produziu. E se recusa a retomar as posições dos filósofos que se encadeiam na tentativa de dizer o ser com atributos do ente. Por estar ciente e ter clareza desse movimento na história, é que ele se coloca não diante de problemas, mas diante de uma questão que é digna de ser posta.

Uma vez descrito o projeto da desconstrução da história da ontologia, passamos a compreender de que modo Heidegger conduziu a investigação fenomenológica a fim de orientar sua ontologia fundamental. Após tal desconstrução Heidegger apresenta o que vem na sequência de seu projeto, a fim de possibilitar uma nova investigação sobre o ser do ser-aí e sua existência, a saber: uma hermenêutica fenomenológica.

1.1.2 De uma fenomenologia-hermenêutica da “vida fática”¹⁰

Após apresentar a tarefa da desconstrução de história da ontologia, passamos a pensar o projeto da hermenêutica da facticidade, pois esta “[...] cumpre sua tarefa somente através da destruição”. (HEIDEGGER, 2002, p. 51). Indissociavelmente ligada ao projeto desconstrucionista de Heidegger, a fenomenologia-hermenêutica da vida fática, começa a aparecer no pensamento e na obra de Heidegger desde muito cedo. Antes mesmo de *Ser e tempo*, o filósofo já se ocupava desta questão.

O interesse de Heidegger pela hermenêutica começou a ficar evidente a partir de cursos ministrados entre 1919 e 1927, em que a temática é apresentada e desenvolvida, mas é no curso intitulado “*Ontologia: hermenêutica da facticidade*”, que a temática surge com mais evidência. Heidegger não pensa a hermenêutica à maneira clássica e dá um passo adiante ao inserir no meio

¹⁰ Parte deste texto foi publicado no livro *Studium: em torno da hermenêutica da facticidade*, com o título: “A autointerpretação como giro existencial da hermenêutica na fenomenologia de Martin Heidegger”.

filosófico uma hermenêutica fenomenológica, cujo tema central é a vida fática (*faktisch Leben*)¹¹.

Ao iniciar o curso¹², Heidegger pretende inserir sua ideia de ontologia e adverte: “Ontologia” significa doutrina do ser” (HEIDEGGER, 2012, p.7). Essa sentença categórica logo no início do curso quer chamar a atenção para a instrução de que a indagação que se segue não diz respeito a uma disciplina ou teoria, mas sim ao questionamento do ser enquanto tal. Ontologia nesse caso não pretende designar uma teoria nem deve ser compreendida como a ontologia tradicional que teve em vista uma região determinada do ser¹³. A ontologia deve ser pensada a partir de uma nova base, ou seja, a partir da reinserção da questão do *sentido* do ser.

A partir de tal reflexão, Heidegger introduz sua ideia de hermenêutica da facticidade ao afirmar que “Faticidade é a designação para o caráter ontológico de “nosso” ser-aí “próprio”. Mais especificamente, a expressão significa: esse ser-aí *em* cada ocasião” (HEIDEGGER, 2012, p. 13). Ser-aí é o termo cunhado por Heidegger para descrever o fenômeno humano, o modo de ser do ente que nós mesmos somos.

A facticidade, nesse caso, é muito cara a Heidegger, pois é compreendida como caráter de ser de fato do ser-aí em seu modo de ser ocasional, ou seja, o ser-aí em cada ocasião é o modo de ser que sempre e a cada vez somos. Eis então a explicação para o complemento do título do curso: Ontologia (*Hermenêutica da*

¹¹ Nos contextos de *Ontologia (Hermenêutica da Facticidade)* Heidegger utilizava a expressão “vida fática” para se reportar àquilo que depois, em *Ser e tempo*, será compreendido como a existência do ser-aí. Porém, com receio de ser mal interpretado (por existirem muitas correntes associadas ao biologismo e vitalismo na época), Heidegger abandona o termo “vida” e, mais tarde, passa a utilizar o termo ser-aí.

¹² Ontologia (Hermenêutica da Facticidade) em 1923.

¹³ A ontologia tradicional é desconstruída por Heidegger uma vez que cometeu o equívoco de compreender o ser como mais um ente (aquilo que é). Para Heidegger há uma insuficiência fundamental na ontologia tradicional e devido a isso é preciso reinserir a questão do ser por intermédio de seu sentido. Pensar a ontologia a partir dessa pergunta originária será o fundamento de base para uma nova ontologia, denominada por Heidegger de ontologia fundamental.

facticidade). Ontologia compreendida por Heidegger como doutrina do ser só pode ser compreendida e questionada pelo ser-á ocasional, uma vez que esse é o único ente que pode compreender ser e questionar o seu sentido. Nesse contexto, a hermenêutica da facticidade elaborada por Heidegger:

[...] tem como tarefa tornar acessível o ser-á próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-á mesmo, de comunicá-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo de que o ser-á é atingido. Na hermenêutica configura-se ao ser-á como uma possibilidade de vir a compreender-se e de ser essa compreensão. Tal compreensão, que se origina na interpretação [...] não é nenhum entreter-se com... (intencionalidade), mas um *como do ser-á* mesmo; deve ser fixado terminologicamente como o *estar desperto* do ser-á para si mesmo (HEIDEGGER, 2012, p. 21).

Conforme a citação, entendemos que o ser-á pode encontrar-se em um estado de alienação, ocasionado a partir da sua pré-compreensão de ser. O ser-á se perde na impessoalidade e, imerso à lida cotidiana, compreende ser de modo mediano, há o esquecimento do ser em seu sentido mais originário. Sendo o ser-á o ente que esquece ser, a ele é também possível à retomada da própria questão. Heidegger compreende então que na hermenêutica da facticidade o ser-á pode compreender-se enquanto diferente dos demais entes na medida em que pode interrogar pelo sentido de ser. Ou seja, ser-á compreende ser e compreende essa compreensão da qual faz parte.

Esse movimento de compreensão é uma característica do modo de ser do ser-á e se mostra na medida em que há uma relação do ser com o ser-á e do ser-á com seu ser. Assim, entendemos esse movimento como uma “[...] relação recíproca entre ser e homem”, denominado por Heidegger de ‘círculo hermenêutico’” (RICHARDSON, 2003, p. 506).

Essa relação, portanto, não deve ser entendida como o dualismo “sujeito-objeto” em que um interpreta o outro, pois não

há de um lado o método e de outro um objeto a ser analisado. Pelo contrário, a hermenêutica da facticidade se constitui enquanto “método” para *autointerpretar-se*, ou seja, a hermenêutica interpreta a si mesma como facticidade. Devido a isso, compreendemos a hermenêutica da facticidade como círculo hermenêutico, ao passo que ela se constitui enquanto o próprio procedimento de investigação de si mesma. Conforme afirma Heidegger:

Assim, pois, a relação entre hermenêutica e facticidade não é a que se dá entre apreensão da objetualidade e a objetualidade apreendida, à qual aquela somente teria de ajustar-se, mas o interpretar mesmo é um como possível distintivo do caráter ontológico da facticidade. A interpretação é algo cujo ser é o ser da própria vida fática (HEIDEGGER, 2012, p. 21-22).

A interpretação fática que o ser-aí faz de si mesmo é, então, compreendida como autointerpretação na medida em que ser e ente são copertinentes um ao outro. Tendo isso em vista, a hermenêutica da facticidade traz uma nova forma de interpretação justamente por interpretar sua própria situação existencial.

Há uma mudança em relação às concepções clássicas de hermenêutica, pois “A fenomenologia hermenêutica de Heidegger deve entender-se como uma tentativa de articular conceitualmente a compreensão que a vida tem de si mesma” (ESCUADERO, 2010b, p. 29). E é nesse sentido que a hermenêutica deixa de ser simples interpretação e passa a ser a interpretação singular da facticidade do ser-aí próprio.

Essa mudança de sentido, que aqui chamamos de “giro hermenêutico” (viravolta ou virada) mostra a especificidade do pensamento de Heidegger ao trazer à interpretação ao contexto existencial do ser-aí na medida em que “A filosofia parte da “hermenêutica do Dasein”, já que todo questionamento filosófico surge da existência e para ela retorna” (INWOOD, 2002, p. 80). Desse modo, a hermenêutica da facticidade se constitui na medida

em que se mostra como compreensão da própria constituição ôntico-ontológica do ser-aí.

Tendo consolidado esse pensamento, Heidegger não abre mão da hermenêutica da facticidade e segue elaborando seu projeto fenomenológico a partir do sólido terreno hermenêutico. Devido a isso, a hermenêutica da facticidade enquanto interpretação da existência veio à tona também no tratado de 1927, intitulado *Ser e tempo*, em que Heidegger pretendia mostrar os fundamentos bases da ontologia fundamental. Nesse contexto a hermenêutica da facticidade encontra-se alicerçada à ontologia fundamental, na medida em que é parte essencial neste projeto.

Há, porém, uma diferença terminológica do curso *Ontologia (Hermenêutica da Facticidade)* para a obra *Ser e tempo* em que “Heidegger nomeia formalmente seu tópico “Ser-aí” ao invés de “vida fática”” (KISIEL, 1993, p. 274). No curso ministrado em 1923, a terminologia “ser-aí” já se encontrava presente, no entanto, ainda oscilava com o termo “vida fática”, pois vida fática é apresentada neste contexto como um “esboço” do que em *Ser e tempo* será compreendido por ser-aí. Por isso, em 1927, o termo vida fática deixa de aparecer e dá vez ao termo ser-aí, como modo de ser do ente que somos. Embora apareça poucas vezes a expressão facticidade, a ideia da interpretação fática do ser-aí está presente de modo bastante visível na obra.

Heidegger não abandona a autointerpretação do ser-aí, muito pelo contrário, dá ênfase a essa interpretação na medida em que ela é um fenômeno fundamental da existência humana e compreende em *Ser e tempo* que “Existir é sempre um fato. Existencialidade determina-se essencialmente pela facticidade” (HEIDEGGER, 1967, p. 192).

A facticidade, desse modo, se revela sendo a própria existência do ser-aí que nós mesmos somos e é tarefa interpretativa da hermenêutica compreender esse movimento em que compreendemos nosso existir e nossa compreensão. Nesse sentido a hermenêutica da facticidade é o que determina nossa

existencialidade, ou seja, nosso existir. Essa determinação fática é primordial e intrínseca a nossa situação de existentes e não deve ser entendida como uma determinação que limita a abertura de mundo do ser-aí. A hermenêutica da facticidade

[...] se move essencialmente na esfera da compreensão pré-ontológica que a vida humana tem do seu próprio ser. Neste sentido, a hermenêutica fenomenológica desenvolve as condições de possibilidade de toda investigação ontológica. A verdadeira tarefa hermenêutica consiste em alcançar um adequado acesso metodológico para a abertura originária da vida (ESCUDERO, 2010b, p. 392).

Por outras palavras, o ser-aí desde sua facticidade se move nessa dinâmica de compreensão e o papel hermenêutico atribuído a ele diz respeito à investigação do seu próprio ser nesse movimento interpretativo. No entanto, esse acesso metodológico para uma abertura originária nada tem a ver com o método, tal como compreendido como meio racional para chegar a determinado fim ou como processo investigativo para chegar a uma verdade absoluta. O método que Heidegger pretende alcançar é o “método” fenomenológico como novo modo de investigação ontológico-existencial. Ao reconhecer que a interpretação não deve se orientar pelos moldes tradicionais, Heidegger percebe que também a investigação deve partir de uma nova base que possa orientar de modo satisfatório sua ontologia fundamental.

Dito isto, indagamo-nos: *qual seria então o estatuto desse acesso metodológico que possibilita a abertura originária da “vida”?* Heidegger nos mostra que esse “método” fenomenológico é herdado de seu mestre Edmund Husserl e diz respeito à investigação dos fenômenos. Fenomenologia diz “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (HEIDEGGER, 1967, p. 34). A fenomenologia como novo modo de investigação pretende compreender o fenômeno em sua mostraçãõ tal como ele é, ou seja, sem pré-visões e pré-

conceitos. Na investigação fenomenológica não há um objeto de investigação analisado por um sujeito do conhecimento. Há, diferentemente, uma compreensão do fenômeno que se mostra e do seu movimento de mostrar-se.

Assim, a fenomenologia não busca analisar e explicar um determinado objeto e sim, compreender e descrever fenomenologicamente o fenômeno que se deixa mostrar em seu sentido. Porém, o fenômeno se deixa mostrar para um ente específico, o já referido interrogado pela questão do sentido do ser, o ser-aí. Desse modo podemos compreender que há um gesto hermenêutico¹⁴ na fenomenologia de Heidegger, pois o que está em questão é o ente capaz de investigar e compreender a si mesmo enquanto se mostra em sua facticidade. O ser-aí, nesse caso, é capaz de investigar e compreender sua constituição ontológico-existencial na medida em que existe.

Por isso, deixar e fazer ver o fenômeno que se mostra diz respeito à tarefa hermenêutico-fenomenológica que o ser-aí tem ao autointerpretar-se como um ente de possibilidades. A partir de tal pensamento podemos compreender porque há a necessidade desse acesso metodológico para que se compreenda a abertura de mundo possível ao ser-aí.

Não havendo determinações que obscureçam o caráter de poder-ser, o ser-aí se mostra como um ente que existe aberto às possibilidades de ser o que é. A tarefa de uma fenomenologia, então, não deve ser compreendida como metodológica em sentido tradicional, mas pode ser entendida como uma atitude ou postura fenomenológica, na mediada em que

[...] envolve uma mudança que nos permite suspender os julgamentos implícitos que sempre fazemos antecipadamente acerca de como as coisas devem ser e como elas devem se mostrar, de maneira que possamos vê-las tal como elas aparecem (GREAVES, 2012, p. 21-22).

¹⁴ E nesse sentido Heidegger vai além de Husserl, ao pensar fenomenologia como hermenêutica.

Cabe ao ser-aí, portanto, empreender tal tarefa, uma vez que somente ele pode compreender o fenômeno que se mostra e o seu movimento de mostração, inclusive compreender-se em si mesmo. Uma vez mais podemos notar a presença do círculo hermenêutico da autointerpretação em que o ser-aí compreende a si mesmo como ente que compreende ser.

Sendo o ser-aí o ente responsável por empreender tal tarefa, devemos compreender até que ponto “[...] A fenomenologia hermenêutica desvela as estruturas do homem pela analítica existencial” (STEIN, 2002, p. 7). É nesse sentido que apresentamos primeiramente o projeto da hermenêutica da facticidade para agora analisarmos a tarefa fenomenológica de uma analítica da existência do ser-aí como seu desdobramento e aprofundamento.

1.1.3. A tarefa fenomenológica de uma analítica existencial

Ao inserir a fenomenologia como atitude filosófica a hermenêutica enquanto investigação filosófica se apresenta de modo concreto, mas só chega a sua elaboração mais precisa a partir do momento em que Heidegger caracteriza o projeto da analítica existencial ou analítica do ser-aí. A esse respeito entendemos que em *Ser e tempo*, a analítica existencial se mostra como um desdobramento do projeto da hermenêutica da facticidade desenvolvido inicialmente em *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*, pois é neste momento que Heidegger se apropria e desenvolve de maneira mais aprofundada o conceito de ser-aí, do qual a facticidade se apresenta como um componente ontológico-existencial.

Em *Ser e tempo*, após uma longa introdução de dois capítulos, Heidegger inicia o primeiro capítulo da primeira seção com a exposição da tarefa de uma análise preparatória dos fundamentos do ser-aí. A analítica existencial é compreendida em

Ser e tempo como a tarefa que o ser-aí¹⁵ tem de analisar o ente que nós mesmos somos.

Essa análise não significa analisar o ente como objeto de estudo em suas regiões de ser, a ponto de fragmentar o fenômeno e o decompor em partes¹⁶. Esse é um modo de analisar próprio das ontologias regionais e das ciências, as quais Heidegger critica antes mesmo de apresentar sua analítica existencial. Para o filósofo, primeiro é necessário limpar o terreno para iniciar em solo firme a investigação ontológica. Como diz Heidegger, a analítica existencial tem a função de

[...] evidenciar a unidade original da função da capacidade de compreensão [...] a tarefa de mostrar o todo de uma unidade de condições ontológicas. A analítica como analítica ontológica não é um decompor em elementos, mas a articulação da unidade de uma estrutura. Esse é o fator essencial no meu conceito “analítica do Dasein” (HEIDEGGER, 2009, p. 154).

Ainda segundo o filósofo, a analítica não tem o papel de analisar o ser-aí a partir da uma fragmentação ou decomposição em regiões. A mencionada articulação da unidade de uma estrutura diz respeito à estrutura ôntico-ontológica (existenciária-existencial) do próprio ser-aí que compreende e questiona ser. Tal estrutura visa a análise de maneira geral, levando em consideração a estrutura do ser do ser-aí como um todo.

¹⁵ A respeito do termo ser-aí (*Dasein*), Heidegger afirma que ser-aí “[...] não significa, como acontece comumente, um lugar no espaço próximo do observador” (HEIDEGGER, 2009, p. 33). Nesse caso, o aí do ser não significa uma posição locativa no espaço, mas como nos explica Escudero (2009, p. 63): “O aí indica a abertura essencial ao mundo do Dasein, constitui seu estar-aberto (*Erchlossenheit*)” para as possibilidades existenciais do ser-aí próprio.

¹⁶ O ser-aí não pode ser analisado em suas regiões de ser porque não é objeto de pesquisa, tal como compreendido pelas ciências em voga na época. Embora fosse uma postura recorrente, Heidegger se afasta desse modelo e critica as ontologias regionais por compreenderem o ser-aí sempre a partir de uma parcela de sua existência. Por isso ser-aí não pode ser entendido aqui como homem, alma, sujeito, consciência e nenhuma outra denominação que se encarregue de definir e encobrir o verdadeiro sentido da sua existência.

O ser-aí tem o modo de ser ôntico, na medida em que é um ente, porém, além de ser ôntico, o ser-aí se constitui também como ontológico. Seu modo de ser ontológico diz respeito à diferença que ele resguarda frente aos demais entes, na medida em que é o único que compreende ser. Sendo assim, Heidegger “[...] centra a sua análise naquilo que constitui o "entre", a relação constitutiva do *Da-sein* no seu caráter ontológico: aquilo que no ente humano não é ôntico - a sua capacidade de dizer o ser e, assim agindo, ser” (BORGES-DUARTE, 2012, p. 46). Ou seja, o ser-aí tem o privilégio ôntico, mas, também o ontológico frente aos entes simplesmente dados (ônticos) e essa é sua marca distintiva. Os entes simplesmente dados estão presentes e subsistem no mundo, mas

O ser-aí não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, do ponto de vista ôntico, ele se distingue pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, estar em jogo o seu próprio ser. Mas também pertence a essa constituição de ser do ser-aí a característica de, em seu ser, isto é, sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser. Isso significa, explicitamente e de alguma maneira, que o ser-aí se compreende em seu ser, isto é, sendo. É próprio deste ente que seu ser se lhe abra e manifeste com e por meio de seu próprio ser, isto é, sendo. A compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser do ser-aí. O privilégio ôntico que distingue o ser-aí está em ser ele ontológico (HEIDEGGER, 1967, p. 12).

O ser-aí não é uma ocorrência ôntica entre os demais entes¹⁷. Mas o que difere o ser-aí do ente simplesmente dado? A relação com o seu próprio ser. O ente simplesmente dado não tem relação consigo enquanto está sendo, pois sua presença no mundo é dada de antemão. O ser-aí, por sua vez, está sempre em jogo com o seu ser, na medida em que está *sendo*, existindo.

Ser-aí não é mais um ente, ele é um ente específico e diferenciado por possuir o privilégio de compreender ser, ou seja,

¹⁷ O ser humano pode ser considerado uma ocorrência ôntica, na medida em que é compreendido como o “ente homem”, estudado pelas ciências como antropologia, psicologia e biologia.

somente na existência fática do ser-aí que a questão do ser está em jogo. Esse compreender (*Verstehen*), no entanto, não deve ter a conotação de entendimento, entendida como “a faculdade de” compreensão (*Verstand*) (INWOOD, 2002, p. 17) ou qualquer interpretação que denote um ato intelectual, ou mesmo um sentido racional ou subjetivo.

A compreensão de ser, nesse contexto, diz respeito ao compreender em relação, compreender no sentido de abarcar, “suportar” junto a si. Compreender refere-se a um campo de abertura, um espaço vivencial, fenomenal. Compreensão já é um acontecimento de ser, o horizonte desde o qual algo como o ser pode se mostrar em seu sentido.

Devido a isso, somente para o ser-aí a questão do ser em relação com o seu “sendo” (existindo) faz sentido. Para o ente simplesmente presente a questão do ser não somente não faz sentido como nem se quer se constitui como questão. O ser-aí, no entanto, tem a possibilidade de analisar sua própria constituição existencial tendo em vista a relação do ser com o seu existir.

Como a determinação essencial desse ente não pode ser efetuada mediante a indicação de um conteúdo quididativo, já que sua essência reside, do contrário, no fato de dever sempre assumir o próprio ser como seu, escolheu-se o termo ser-aí para designá-lo enquanto pura expressão de ser (HEIDEGGER, 1967, p. 12).

É a partir desse ponto que na analítica existencial o ser-aí não pode ser definido nem analisado em contextos isolados, ele só pode ser compreendido a partir de sua determinação existencial (essencial). Ou seja, se falarmos em uma determinação possível do ser-aí, esta pode ser única e exclusivamente a sua existência enquanto possibilidades. É devido a isso que quando Heidegger coloca a existência em jogo com o seu próprio ser, significa que ela não está dada, que deve ser conquistada. Sendo assim, o traço constituinte que marca sua existência é a abertura de mundo em que ser-aí se constitui como *poder-ser* possível.

Ao apresentar a analítica existencial, Heidegger não somente rompe com a ontologia clássica, como apresenta a analítica existencial como “[...] uma interpretação ontológica determinada do ser homem como *Dasein*” (HEIDEGGER, 2009, p. 164), mas apresenta um novo modo de investigar, analisar e compreender a nossa própria constituição existencial. A analítica existencial, bem como todo o projeto da ontologia fundamental, está pautada na noção de ser-aí, denominada por Heidegger como a expressão que visa indicar a “constituição ontológica da vida humana, a qual se caracteriza por sua abertura (*Da*) ao ser (*Sein*) e pela capacidade de interrogar-se pelo seu sentido” (ESCUADERO, 2009, p. 64).

A constituição ontológico-existencial do ser-aí parte da sua abertura ao ser, ou seja, a sua disposição de compreensão “entre” ser-aí e seu ser. Desse modo, ser-aí é um ente diferenciado ao passo que tem a possibilidade de interrogar pelo seu sentido. Assim, o ser-aí, como modo de ser privilegiado, deve ser compreendido a partir de sua facticidade enquanto ente que existe e ao existir compreende sua existência e suas possibilidades de ser. Por isso, afirma Heidegger:

A “essência” deste ente está em ter de ser. A quididade (*essentia*) deste ente, na medida em que se possa falar dela, há de ser concebida a partir de seu ser (existência). Neste propósito, é tarefa ontológica mostrar que, se escolhermos a palavra existência para designar o ser deste ente, esta não tem nem pode ter o significado ontológico do termo tradicional *existentia*. Para a ontologia tradicional, *existentia* designa o mesmo que *ser simplesmente dado*, modo de ser que não pertence à essência do ente dotado do caráter de ser-aí (HEIDEGGER, 1967, p. 42).

Quando falamos em *essentia*, visamos a essência enquanto substância, ou mesmo, como caráter quididativo do ente em questão para a ontologia, o ente presente, simplesmente dado. Nesse sentido a *existentia* é compreendida como essência no sentido tradicional como característica do ente dotado de definições e propriedades.

A existência, que corresponde ao caráter de análise do ser-aí, diz respeito à essência não mais no sentido tradicional, mas essência enquanto dinâmica do existir, do ser mediante existência. A essência da existência do ser-aí diz respeito à sua compreensão de ser e da possibilidade de tornar-se e fazer-se enquanto está sendo, existindo. A existência, nesse caso, é o próprio libertar-se da compreensão tradicional para lançar-se no horizonte de possibilidades abertas à existência e aos modos possíveis de ser do ser-aí. Ou seja

A “essência” do ser-aí está em sua existência. As características que se podem extrair deste ente não são [...] “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 quididade como mesa, casa, árvore, mas sim o ser (HEIDEGGER, 1967, p. 42).

A existência como traço “essencial” e característico do ser-aí é a sua única determinação possível, pois é reconhecida como determinação ontológica fundamental e não como determinação positiva de suas possibilidades de ser. Assim, compreendemos que a essência do ser-aí está em sua existência e que ele já sempre se mostra como um ente privilegiado que indica a abertura de mundo.

A abertura de mundo diz respeito à recusa de determinações positivas do ser-aí, uma vez que ele é pura possibilidade, ou seja, não pode ser compreendido como algo que simplesmente está no mundo, mas sim como um ente que existe e que compreende a si e que compreende a sua compreensão de ser na medida em que existe. Sendo assim, na existência dinâmica do ser-aí

O ser, que está em jogo no ser deste ente, é sempre meu. Nesse sentido, o ser-aí nunca poderá ser apreendido ontologicamente como caso ou exemplar de um gênero de entes simplesmente dados. Pois, para os entes simplesmente dados, o seu “ser” é indiferente ou, mais precisamente, eles são de tal maneira que o

seu ser não se lhes pode tornar nem indiferente nem não indiferente. A interpelação do ser-aí deve dizer sempre também o pronome pessoal, devido a seu caráter de ser sempre meu: “eu sou”, “tu és” (HEIDEGGER, 1967, p. 42).

O que Heidegger pretende dizer quando afirma que o ser que está em jogo no ser-aí, é sempre meu? Já aludimos que o ser-aí compreende ser enquanto existe e que a sua existência é essencialmente dinâmica. Tendo isso em vista, entendemos que o ser sempre está em jogo para o ser-aí, mas isso não significa que o ser-aí é uma espécie de “eu” que apreende¹⁸ em si o ser. A compreensão enquanto relação do ser do ser-aí é ela própria constituinte do caráter existencial do ser-aí.

Isso significa dizer que o ser-aí não tem compreensão de ser, mas ele próprio é compreensão de ser, ou seja, “O ser-aí é de tal modo que, sendo, realiza uma compreensão de ser” (HEIDEGGER, 1967, p. 17). Nesse sentido o ser-aí não apreende “para si” o ser como seu, mas ele sempre já sempre existe nessa “relação” enquanto compreensão do seu próprio ser, na medida em que existe.

E é nessa existência que o ser-aí realiza a tarefa de analisar sua própria constituição existencial enquanto existe. Assim, a tarefa da analítica existencial diz respeito a “análise” ôntico-ontológica do modo de ser do ente que nós mesmos somos. Não há a análise no sentido meramente ôntico, tampouco uma análise especial do modo ontológico. Há a análise da constituição ôntico-ontológica do ser-aí que se apresente desde esse modo de ser.

Uma análise do ser-aí constitui, portanto, o primeiro desafio no questionamento da questão do ser. Assim, torna-se premente o problema de como se deve alcançar e garantir a via de acesso ao ser-aí. Negativamente: na construção do ser-aí, não se deve aplicar, de maneira dogmática, uma ideia qualquer de ser e realidade por mais “evidente” que seja. Nem se deve impor ao ser-aí “categorias” delineadas por aquela ideia. Ao contrário, as

¹⁸ Prender em/para si.

modalidades de acesso e interpretação devem ser escolhidas de modo que esse ente possa mostrar-se em si mesmo e por si mesmo (HEIDEGGER, 1967, p. 16).

É somente a partir da tarefa de uma analítica existencial que a ontologia fundamental pode apresentar seus principais objetivos. Isso porque é necessário partir do ser-aí, ente que compreende ser e o interroga, e da sua própria análise, enquanto autointerpretação. Isto é, devemos partir desse ponto e procurar na “analítica existencial do ser-aí, a ontologia fundamental de onde todas as demais podem originar-se” (HEIDEGGER, 1967, p. 13). Entendemos, portanto, que os projetos constituintes da ontologia fundamental se articulam de modo que possa ser a base para esse novo pensamento ontológico-existencial.

Assim, compreendemos que a analítica existencial, a hermenêutica da facticidade e a desconstrução da história da ontologia não podem ser compreendidas como *desconexas*, pois uma é o desdobramento e complemento da outra. Estes projetos fazem parte e inauguram o projeto maior da ontologia fundamental em que Heidegger pretende embasar todo o seu pensamento fenomenológico-existencial.

Por fim, o projeto da ontologia fundamental e seus desdobramentos (*des-truição* da história da filosofia, hermenêutica da facticidade e analítica existencial) visam mostrar o contributo de Heidegger à compreensão do existencial cuidado (*Sorge*), a partir da dinâmica da existência do ser-aí. Indicado pelo próprio Heidegger que o cuidado se dá como a “essência” da existência do ser-aí, necessitaremos a partir de agora trilhar um caminho que torne possível indicar como o cuidado se constitui como âmbito de abertura do ser-aí. Passaremos agora à descrição da constituição existencial do ser-aí para tornar compreensível a relação desta com o cuidado, e analisar de que maneira o cuidado comparece na constituição existencial do ser-aí.

Da constituição existencial do ser-aí

A partir do já caracterizado projeto filosófico da ontologia fundamental –

no qual Heidegger elabora a base da fenomenologia existencial a partir da noção de ser-aí – deparamo-nos com um pensamento que visa descrever e analisar a existência humana a partir de si mesma. Queremos dizer com isto que a fenomenologia heideggeriana parte da própria existência como fenômeno paradigmático e digno de questão.

Este modo de investigar o que nos é mais próximo e, por isso mesmo, mais inquietante, rompe com modelos e parâmetros gradativamente construídos e idealizados pelas ciências e, também, pela filosofia tradicional. A tarefa de recolocar a questão pelo sentido do ser implica um desafio que requer desapego e distância desses modelos (científicos e metafísicos) que nos impõe limites e instauram juízos. Ao investigarmos nosso próprio modo de ser – a nossa existência enquanto temática central – colocamos a nós mesmos o desafio de compreender o existir humano exclusivamente a partir de sua abertura ao mundo. Mas o que significa compreender o ser-aí a partir de sua “abertura de mundo”?

Para responder tal questão e para que seja possível compreender de modo mais aprofundado os modos de ser do ente humano, precisamos primeiramente apresentar a ideia de Heidegger no que diz respeito à constituição existencial do ser-aí. Isso porque toda investigação fenomenológica de *Ser e tempo* está pautada na noção de ser-aí e a ela se articula. Tendo isso em vista,

há a necessidade de compreender especificamente de que modo se dá a estrutura existencial deste para que possamos investigar como o ser-aí se mostra também como ser compreensivo, ser-no-mundo, ser-com e ser-em, já estando situado e afinado.

Todos esses modos requerem melhor descrição, a fim de que possamos compreender a complexidade e complementaridade dos modos de ser do ser-aí. Devido a tal necessidade, no presente capítulo nos propomos a apresentar um panorama dos modos constitutivos do ser-aí e sua estreita ligação com a noção e angústia e cuidado. Dito isso, declaramos o objetivo de apresentar o que chamamos de *constituição existencial do ser-aí* no diz respeito, especialmente, ao seu modo de ser enquanto “compreensão”, “mundanidade”, “existencialidade”, “decadência” e “afinação”.

2.1 Ser-aí e compreensão

Como predito, ser-aí é o modo de ser do ente que nós mesmos somos. Este modo de ser só é possível de ser levado em consideração pelo próprio ser-aí em uma análise de sua existencialidade. Com relação ao que aqui denominamos análise, temos em vista a já mencionada analítica existencial, ou análise do ser-aí, que visa examinar, ou mesmo investigar fenomenologicamente o modo específico de ser da nossa existência.

Em *Ser e tempo*, Heidegger descreve o papel da analítica existencial (como trabalhamos no capítulo anterior) e aponta novamente o seu caráter ontológico-existencial anos depois, nos *Seminários de Zollikon*, quando acrescenta que a finalidade da analítica existencial¹ é “[...] evidenciar a unidade original da função

¹ A respeito da analítica existencial vale ressaltar que Heidegger (2009, p. 154) pretende apresentar a análise do ser-aí como a tarefa de investigação da sua própria condição de ser enquanto ser-aí. Essa tarefa visa mostrar a totalidade da estrutura ontológica e sua articulação existencial (ao contrário de uma análise que decompõe os elementos “essenciais” do ser-aí, tendo como objetivo analisar esses elementos como partes constituintes em que se possa explicar parte por parte para, finalmente, compilar tais dados e reuni-los como uma “suposta totalidade”).

da capacidade de compreensão.” (HEIDEGGER, 2009, p. 154). Tendo em vista o caráter fenomenológico-hermenêutico da analítica existencial, cabe agora alcançar o que aqui denominamos compreensão (*Verstand*), para que possamos saber por que o ser-áí, na medida em que analisa hermeneuticamente sua própria condição de ser, se mostra como ser-áí compreensivo.

Como a analítica existencial, assim, a compreensão também se dá neste contexto a partir do ser-áí e diz respeito ao seu modo de ser. Isso porque a compreensão é um existencial constitutivo do ser-áí que pode ser descrita em três aspectos: compreensão de ser; de si e de mundo². Como já contextualizamos no capítulo anterior, o ser-áí é um ente específico, marcado pelo privilégio da compreensão, enquanto um existencial que abarca e “suporta” o ser. É importante ressaltar que o ser-áí não abarca o ser *junto a si*, como se existisse e a partir disso tivesse condições de suportar o ser. A “relação” aqui exposta diz respeito a um só fenômeno de (*ser* → *áí*)³.

A compreensão coloca o ser-áí aberto à sua própria dinâmica de ser, ou seja, compreender significa abarcar a co-“relação” que tem com seu ser. Compreender ser não significa compreender “o” ser, ou mesmo entender “o” ser como algo que é, mas sim compreender (*abarcar*) ser no próprio fato de compreender-se existindo. Há aqui a importância de não definir compreensão como entendimento ou ato intelectualivo/cognitivo, pois esta nos leva diretamente a uma explicação a respeito do ser, voltando a incorrer no clássico “erro” desconstruído por Heidegger.

Comentadores e estudiosos da obra heideggeriana alertam que para entender corretamente o significado que Heidegger

² Importa ressaltar que esta é apenas uma divisão estrutural convencional para este trabalho. Por isso mesmo, não significa que a compreensão seja dividida ou compreendida como “momentos” distintos: ser, si e mundo. Estes “aspectos” constitutivos da existência do ser-áí não se excluem. Do contrário, eles se complementam na medida em que a existência se perfaz nas nuances da facticidade, existencialidade e decadência.

³ Assim como ser-áí e ser são um único e mesmo fenômeno, ser e ser-no-mundo também o são. Veremos mais a respeito da estrutura ser-no-mundo no próximo tópico.

atribui ao termo compreensão temos que evitar cair em posturas cognitivistas, pois elas nos levam a interpretações derivadas, e por isso mesmo limitantes, que acabam por definir a compreensão não como um existencial, mas como um “[...] traço de um psiquismo ativo sintetizador de vivências” (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p. 62). Tanto psiquismo, subjetivismo e cognitivismo nos remetem às ontologias regionais, responsáveis por uma pequena e restrita parcela do todo existencial do ser-aí.

A compreensão não é esse traço unilateral, nem pode ser vista desse modo, pois ao contrário disso, ela é um traço constitutivo do ser-aí, ou seja, ser-aí e compreensão são ambos o mesmo⁴. Não temos, portanto, um ente homem que é capaz de compreender e uma compreensão apreendida por alguém que a detém. Sobre isso nos confirma Roberto Novaes de Sá:

Não se é primeiro homem para depois compreender ou não, ser homem é já ser sempre uma abertura pré-compreensiva. Todo conhecimento é em alguma medida, elaboração posterior daquilo que já se interpreta para compreender, só é possível interpretar porque já se compreendeu. Toda interpretação, no sentido usual do termo, é elaboração e explicação temática do pré-compreendido. (SÁ, 2017, p. 63).

Diante de tal afirmativa, depreendemos que a compreensão não é algo que o ser-aí tem a seu favor para, a partir dela, interpretar ou tematizar o mundo e os outros entes. A compreensão é, antes de tudo, um existencial do ser-aí, ou seja, ser-aí é constitutivamente compreensão. Para Heidegger, o referido existencial é crucial, além disso, pois se mostra na abertura que constitui o ser-aí como ser-no-mundo.

Nos contextos da analítica existencial, a compreensão tem destaque justamente por não ser uma categoria ou uma faculdade do ser-aí. É o que nos diz Lévinas (1967) “[...] a compreensão não é

⁴ Como ser-aí não é a junção de ser + ente = ser-aí, ser-aí e compreensão também não são *dois* que se unem e formam *um* ente específico. Ser-aí é sempre ser compreensivo. Ser-aí é compreensão.

uma faculdade cognitiva que se juntaria à existência para lhe permitir tomar conhecimento das suas possibilidades; a distinção entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido já não tem aqui sentido.” (p. 86). Se compreendida desse modo, a compreensão perde o seu traço característico enquanto existencial constitutivo da dinâmica existencial, encobrindo o seu real papel que é abrir o campo de realização para que o ser-aí possa existir a partir do poder-ser que ele é.

A compreensão coloca o ser-aí aberto ao seu próprio sentido enquanto ser-no-mundo e se mostra como o horizonte significativo a partir dessa abertura. Sendo assim, ser-aí compreende a si mesmo como um ente existente desde a abertura em que se mostra sendo/existindo no mundo. Assim percebemos que o ser-aí tem compreendido em si o modo de ser ontológico-existencial. Essa compreensão mostra, então, que mais do que abarcar o ser enquanto existe, ela é “determinante” da abertura entre ser, ser-aí e mundo, uma vez que compreensão e mundo são constitutivos da estrutura existencial do ser-aí (*ser-no-mundo*).

Por isso, a compreensão é marcada pela existência do ser do ser-aí e do ser-aí no mundo. A compreensão enquanto constituinte existencial do ser-aí é a abertura de mundo desde a qual este, de início e na maioria das vezes, compreende seu ser. Este movimento compreensivo mostra como, a partir da compreensão de mundo, o ser-aí compreende também a si e a sua existência. Nas palavras de Heidegger:

[...] Chamou-se essa abertura de compreensão. No compreender dessa função, abre-se conjuntamente a significância que nela se funda. A abertura da compreensão enquanto abertura de função e significância diz respeito, de maneira igualmente originária, a todo o ser-no-mundo. Significância é a perspectiva em função da qual o mundo se abre como tal. Dizer que função e significância se abrem no ser-aí significa que o ser-aí é um ente em que, como ser-no-mundo, ele próprio está em jogo (HEIDEGGER, 1967, p. 143).

Como a citação nos permite indicar, o ser-aí, a partir da compreensão, é ser-no-mundo, isso porque a compreensão unifica a estrutura do ser-aí e se resume a partir da ideia de que o ser-aí é a sua própria existência no mundo. Como o próprio ser-aí, enquanto ser-no-mundo, está em jogo, percebemos que a abertura da compreensão tem sua significância na medida em que permite que o ser-aí se autocompreenda na medida em que existe. Destarte, a constituição existencial do ser-aí enquanto compreensão permite que ao compreender a si como ser-aí, ele também compreenda a estrutura ser-no-mundo.

Em vista disso, é pela compreensão que o ser-aí está sempre aberto ao mundo, de modo que possa se relacionar consigo mesmo e com os demais entes. É através da estrutura de *ser em* (mundo) e *ser junto* (aos entes) que o ser-aí consegue existir *jogado* (*Geworfenheit*) no mundo⁵. Por esse motivo, a compreensão expressa a abertura privilegiada do ser-aí, uma vez que deixa o mundo mostrar-se como espaço constitutivo e horizonte de possibilidades. Esse espaço, que não é um espaço físico em questão de delimitação, mas um espaço existencial que é compreendido enquanto campo existencial de possibilidades. É nesse mundo que se manifesta o que chamamos de constituição originária de poder-ser do ser-aí. Desse modo:

[...] A compreensão é, assim, em outras palavras, a instância responsável pela estruturação de um campo existencial marcado pelo caráter de poder-ser do ser-aí: é ela que projeta o horizonte da gênese singular do si-próprio de cada ser-aí. O ser-aí se mostra, por sua vez, essencialmente como um poder-ser que sempre encontra a cada vez existencialmente os seus modos possíveis de ser em um campo aberto pela compreensão e que nunca perde em cada um desses modos justamente esse seu caráter originário (CASANOVA, 2006, p. 16).

⁵ A descrição e interpretação desses temas: *ser-em* e *ser-junto*, serão melhor trabalhadas nos tópicos seguintes.

O ser-aí não é positivamente determinado por nenhuma de suas possibilidades. Sua condição ontológica originária é a de poder-ser. São os *modos possíveis* de ser que o identificam como originariamente poder-ser-possível e não as determinadas possibilidades lançadas na delimitação fática do mundo, ou seja, o ser-aí como ser-no-mundo é determinado pelo seu mundo fático e não por possibilidades já pré-estabelecidas como se fossem caminhos ou destinos previamente traçados.

Queremos dizer com isso que o ser-aí não se submete a determinismos (tais como biológicos, metafísicos, sociológicos, etc.), no entanto, encontra-se em meio às determinações fáticas (mundanas). É em vista disso que apontamos o ser-aí como um ente sempre aberto ao mundo e nunca determinado ou fechado em um rol finito de possibilidades, pois o ser-no-mundo é essencialmente poder-ser e é nisto que consiste seu caráter indeterminado.

A delimitação fática do mundo é para o ser-aí justamente o horizonte existencial de realização em que, desde sempre, as possibilidades se apresentam como *possíveis*, pois para “[...] o ser-aí é a possibilidade de ser que está entregue à sua responsabilidade, é a *possibilidade* que lhe foi inteiramente *lançada*. O ser-aí é a possibilidade de ser livre para o poder-ser mais próprio”. (HEIDEGGER, 1967, p. 144). Diante disso, Heidegger se questiona: “Porque a compreensão, em todas as dimensões essenciais do que nela se pode abrir, sempre conduz as possibilidades?” O filósofo mesmo é quem responde a esta questão:

Porque, em si mesma, a compreensão possui a estrutura existencial que chamamos de projeto. A compreensão projeta o ser do ser-aí para a sua destinação de maneira tão originária como para a significância, entendida como mundanidade de seu mundo. O caráter projetivo da compreensão constitui o ser-no-mundo no tocante à abertura do seu aí, enquanto aí de um poder-ser (HEIDEGGER, 1967, p. 145).

A dimensão projetiva da compreensão, mencionada no extrato seletivo, visa à abertura de mundo em que o ser-aí tem a possibilidade de concretizar o poder-ser que ele é, e lançar-se ao mundo em vista das possibilidades de ser que estão por vir. Esse caráter de projeto tem a ver com o modo como o ser-aí existe compreensivamente a partir das suas possibilidades, pois é a compreensão que aponta para o caráter dinâmico e projetivo da existência do ser-no-mundo.

É esse *estar lançado* no mundo que faz o ser-aí projetar-se no espaço compreensivo de realização existencial. Uma descrição mais detalhada e aprofundada deste espaço existencial enquanto mundo e horizonte de realização é o que veremos no próximo tópico, ao passo que descrevemos a estrutura ser-no-mundo como um modo de ser do ser-aí.⁶

2.2 Ser-aí e mundanidade

É correto sustentar que o pensamento de Heidegger, especialmente aquele desenvolvido em *Ser e tempo*, tem vários temas centrais que se articulam e, a partir disso, formam o todo da fenomenologia existencial. Assim como o tema da analítica existencial, da hermenêutica e da compreensão, a questão sobre o mundo também tem notório e importante significado em meio a esse contexto. Sabemos que o que impulsiona a investigação ontológica sobre o ser é o próprio ente que existe e interroga o seu sentido de ser no mundo. Nesse contexto, Heidegger explicita que o ser-aí é um ente diferenciado, uma vez que apenas ele *existe* no mundo, enquanto todos os demais apenas *estão* no mundo.

Por ter em sua constituição existencial nesse seu traço, o ser-aí é, também, o único que toma a si mesmo e a seu mundo compreensivamente. Ser-aí, portanto, é o que Heidegger denomina

⁶ A descrição da dimensão projetiva do ser-aí, por sua vez, é um ponto reservado para o terceiro capítulo.

ser-no-mundo ao afirmar: “Estas determinações do ser do ser-aí, todavia, devem agora ser vistas e compreendidas *a priori*, com base na constituição ontológica que designamos de *ser-no-mundo*.” [E afirma que o ponto de partida de tal investigação] “[...] consiste em se interpretar esta constituição” (HEIDEGGER, 1967, p. 53).

No parágrafo 12 de *Ser e tempo*, Heidegger apresenta previamente a estrutura ser-no-mundo a partir do *ser-em*, -existencial que marca a experiência do *ser-em* (um mundo). O ser-aí, enquanto ser-no-mundo, apresenta uma constituição existencial elementar e originária, desde a qual o ser-aí tem a possibilidade de ser compreendido tal como é, na medida em que existe. Nesse contexto, Heidegger explicita que o ser-aí é o único ente se relaciona e existe compreensivamente com o mundo. Sobre o ser-no-mundo, diz-se que:

[...] é uma estrutura ontológica fundamental do ser-aí, que indica a inseparabilidade do homem e do mundo e igualmente do mundo em relação ao homem. Estar em um mundo significa habitar o mundo (Heidegger, 1986, p.54), morar nele, deter-se nele, e não simplesmente encontrar-se nele como uma coisa, um ente simplesmente dado (WERLE, 2003, p. 101).

Segundo o autorizado comentador, aqui temos que a estrutura ser-no-mundo não é a justaposição de ser-aí e mundo, implicando uma ligação ou uma relação no sentido de sujeito-objeto, homem-mundo. Também não compreendemos essa estrutura como algo que implica tal *inseparabilidade*, como indicado na citação, pois ela mesma nos dá a ideia de uma co-originariedade entre o ser-aí e seu mundo. Ressaltemos, assim, que o ser-aí existe no mundo e aí sim a ideia de habitar, morar, deter-se (como um modo de ser-junto) faz sentido ao passo que o ser-aí é ele próprio ser-no-mundo. Como a citação já diz, ser-no-mundo é uma estrutura ontológica do ser-aí e é essa questão que está em jogo para Heidegger.

Ser-no-mundo, portanto, diz respeito à constituição existencial do ser-aí no mundo e é um existencial que aponta para o modo como o ser-aí é no mundo fático, constitutivo e significativo. Aqui, mundo não quer dizer espaço locativo de caráter empírico, mas um “espaço” existencial. É necessário compreender, como aponta Heidegger, que:

A expressão composta “ser-no-mundo”, já na sua cunhagem, mostra que pretende referir-se a um fenômeno de unidade. Deve-se considerar este primeiro achado em seu todo. A impossibilidade de dissolvê-la em elementos, que podem ser posteriormente compostos, não exclui a multiplicidade de momentos estruturais que compõem esta constituição (HEIDEGGER, 1967, p. 53).

A partir daqui, entendemos que ser-no-mundo deve ser compreendido como fenômeno em sua unidade e totalidade. O que queremos dizer com isto? A ideia de ser-no-mundo não pode ser compreendida com um que pertence ao outro, como um que se sobrepõe ao outro, ou mesmo, como àquele que está “dentro” deste.

Heidegger mesmo afirma que por vezes nos vemos tentados “a compreender o ser-em como um estar ‘dentro de...’.” (HEIDEGGER, 1967, p. 53), mas devemos lembrar que o ser-aí não está locativamente dentro do mundo e que, por isso, constitui-se enquanto ser-no-mundo. Ademais, nesse contexto mundo não significa espaço psicofísico, tampouco representa um receptáculo em que ser-aí possa “tornar-se” ser-no-mundo por estar “contido” em um mundo, ou por encontrar-se “dentro” de um mundo (em sentido espacial).

A ideia central de mundo quando falamos de ser-no-mundo diz respeito a uma dimensão existencial, compreendida como um contexto de realização, um âmbito de sentido ou mesmo um horizonte de possibilidades em que ser-aí se mostra como ser-no-mundo por já ser, constitutivamente, *ser-em* (um mundo). Diante

disso, podemos melhor compreender a ideia de morar, habitar e deter-se, uma vez que somente o ser-aí na condição de ser-no-mundo tem tais possibilidades.

Porém, também morar, habitar e deter-se diz respeito ao *existir* compreensivamente em um mundo (condição exclusiva do ser-aí) e não morar, habitar, deter-se como se mundo fosse o seu abrigo, sua morada ou seu *habitare* em sentido tradicional. Diferente do ser-no-mundo, qualquer outro ente mundano não poderia relacionar-se mutuamente com mundo e, assim, compreendê-lo como existencial constituinte da sua dinâmica de ser. Com o ser-no-mundo, portanto,

não se pode pensar em algo simplesmente dado de uma coisa corporal (o corpo humano) “dentro” de um ente simplesmente dado. O ser-em não pode indicar que uma coisa simplesmente dada está, espacialmente, “dentro de outra” porque, em sua origem, o “em” não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie; “em” deriva de *inann-*, morar, habitar, deter-se; “an” significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui o significado de colo, no sentido de *habito* e *diligo*. O ente, ao qual pertence o ser-em, neste sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou. A expressão “sou” se conecta a “junto”; “eu sou” diz, por sua vez: eu moro, me detenho junto... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar. O ser, entendido como infinito de “eu sou”, isto é, como existencial, significa morar junto a, ser familiar com... *O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser do ser-aí que possui a constituição essencial de ser-no-mundo* (HEIDEGGER, 1967, p. 54).

O ser-no-mundo, enquanto ser-em é, então, um modo de essencialização originário do ser-aí em sua dimensão fática do *aí*. A experiência fundamental de mundo enquanto morada ou espaço significativo que propicia certa familiaridade se dá ao fato de sempre já ser constitutivo do modo de ser do ser-aí. Além disso, ser-aí é sempre ser-no-mundo e ser-aí existe sempre desde a sua

dimensão fática do “aí”, bem como ser-no-mundo existe em face do seu mundo.

A experiência do mundo é algo genuíno e único ao modo de ser do ser-aí e nunca algo a ele exteriorizado. Ser-aí só é porque existe mundo, mundo só há porque existe ser-aí e essa “relação” de pertencimento só se dá porque ambos são esta unidade. O ser-no-mundo, portanto, é compreendido neste horizonte existencial em que constrói sentido para sua existência na sua “relação” com o mundo.

Essa “relação”, porém, não é relação de dois entes (ser-aí e mundo), mas uma experiência de ambos que são o mesmo enquanto existem. Por isso ser-aí é sempre ser-no-mundo, ou seja, ser-aí é sempre este campo aberto de sentido em que se faz enquanto existe. O aí do ser é o próprio horizonte fático de realização que o ser-no-mundo compreende em si.

Ser-no-mundo é, portanto, uma estrutura única que abre espaço para a compreensão e para a relação com os demais entes. Há, porém, a marca distintiva de sua existência mundana, na medida em que os demais entes (os intramundanos) apenas estão no mundo e são pensados a luz das categorias e de definições. O ser-no-mundo, ao contrário, se encontra neste horizonte de abertura e toma o próprio mundo como espaço de realização vivencial/existencial, pois ele é o existencial que integra “[...] o todo estrutural (= existencialidade) do ser-aí ao passo em que este existe.” (KAHLMEYER-MERTENS, 2015, p. 85).

Essa estrutura é capaz de indicar o horizonte existencial constitutivo do ser-aí e é nesse espaço constitutivo que ser-no-mundo tem a possibilidade de se realizar existencialmente (é por meio do seu caráter de ser-no-mundo que o ser-aí pode se lançar no mundo como horizonte de possibilidades), de acordo com a abertura compreensiva do horizonte de realizações, de acordo com seu projeto existencial e, de acordo com as orientações recorrentes da sua situação de existente mundano.

Nesse campo aberto de realizações possíveis, o ser-no-mundo pode se relacionar consigo mesmo e com os demais entes de diferentes maneiras. Julgamos poder divisar pelo menos três maneiras que descrevem esses modos de ser-no-mundo: aquele em que ser-aí faz uso das coisas em sua relação cotidiana com o mundo circundante (*Umwelt*); o trato com os outros seres-aí no âmbito do mundo compartilhado (*Mitwelt*), e o modo próprio em que ser aí se relaciona de maneira singular com suas vivências (*Selbstwelt*). Atento a esses contextos, Heidegger afirma que é na própria existência mundana que já *sempre* nos encontramos. Esse modo de nos encontrarmos no mundo está relacionado, também, ao modo como *nos ocupamos* com os demais entes. A questão do caráter mundano do ser-aí e a decadência que diz respeito a este modo de ser é o que vemos no tópico que se segue.

2.3 Ser-no-mundo e decadência

Delineado os contextos de abertura do ser-aí, apresentamos o existencial ser-no-mundo em seu modo de *ser-em*. Além desse modo de ser do ser-aí, apresentam-se dois outros modos que constituem a existência do ente em questão, seriam elas: *ser-junto* e *ser-com*. O ser-aí tem como modo de ser ser-em um mundo, mas também conta com a dimensão do *ser-junto* aos entes e *ser-com* os demais seres-aí.

Nesse campo aberto às possibilidades, ser-aí já sempre se encontra lançado junto a esses entes intramundanos e, de início e na maior parte das vezes, também se interpreta como tal. Em *Ser e tempo* é clara a ideia de que o ser-no-mundo tende decair em sua cotidianidade mediana. Nota-se, através desta ideia, que a cotidianidade (*Alltäglichkeit*) é o modo de ser em que ser-aí se encontra “diariamente” (cotidianamente), junto aos demais entes e na qual, compreende-se como um ente presente.

Heidegger chama essa cotidianidade de “mediana”, na medida em que é nesta que majoritariamente o ser-no-mundo se

encontra jogado no modo decaído na cotidianidade. É na cotidianidade mediana que o ser-aí se perde de si e se distancia do seu modo de ser mais próprio enquanto poder-ser e, a partir disso, compreende-se ou deixa de se compreender como ente existente. Paralelo a esse distanciamento, o modo de ser do ser-aí de(caído) na cotidianidade mediana aponta para a decadência (*Verfallen*) do ser-aí ao passo que este perde de vista o seu caráter de possibilidade.

É por encontrar-se imerso à cotidianidade que o ser-aí perde de vista o seu caráter de ser mais fundamental e que origina o fato de ser o que é na existência e por meio dela. A cotidianidade mediana tem, por isso, a tendência de fazer com que o ser-aí se interprete como ente intramundano e é desse modo que ele se percebe de início e na maioria das vezes mesmo que “fugindo e esquecendo” (HEIDEGGER, 1967, p. 44) de si mesmo.

Para Heidegger, a existência do ser-aí sempre tende à decadência. Apontamos antes para o caráter originário do ser-aí, justamente pela compreensão de ser enquanto possibilidades. Acontece, porém, que geralmente a decadência é a tendência do ser-no-mundo de se ver imerso na cotidianidade mediana, absorto pelo mundo das ocupações. A decadência, ressaltamos, é um existencial do ser-no-mundo e, enquanto tal, é constitutiva deste, na medida em que mostra a possibilidade de realização mais inerente à existência do ser-aí.

Com isso, acrescentamos que na medida em que ser-aí é ser-no-mundo, ele já têm uma propensão à decadência, a encontrar-se decaído (quedado/caído) em sua existência. O que não significa que a decadência seja algo ruim, que acometeria um “mal” ao ser-aí. Heidegger mesmo afirma que “este termo não exprime qualquer avaliação negativa” (HEIDEGGER, 1967, p. 175). O modo de ser decadente em que o ser-aí pode encontrar-se não significa uma condição irreversível ou uma situação irremediável, sem possibilidade de mudança e movimento. Tampouco se limita a algo que possa obstruir as possibilidades de ser do ser-no-mundo. A

obscurência da decadência pode mostrar um modo de ser impróprio do ser-aí, porém, isso não significa que a decadência seja a negação da existência no mundo.

A decadência se mostra ao ser-no-mundo também como uma possibilidade de ser e encontrar-se. Assim como o modo de ser mais originário enquanto poder-ser possível, a decadência também se mostra como um fenômeno positivo que revela ao ser-aí possibilidades. A decadência, no entanto, oferece ao ser-no-mundo a possibilidade de desviar-se e distanciar-se de si ao passo que este decide por uma existência envolta a cotidianidade mediana.

Diante disso, compreendemos que a decadência, embora seja tratada como modo impróprio (inautêntico) do ser-no-mundo, não quer dizer que seja, em uma escala moral, menos importante que a existência dita própria (autêntico). Isso porque, *primeiro*, Heidegger não visava uma ética, ou mesmo uma moral; *depois*, porque a decadência (ou modo impróprio de existir no mundo) não deve ser vista como depreciativa, negativa ou mesmo menos importante no modo de ser-no-mundo. Visto que o ser-aí tende à decadência, esta deve ser compreendida como um traço constitutivo do ser desse ente, ou seja, *um existencial*. Desse modo, a distinção de existência própria e imprópria

[...] não pretende estabelecer qualquer hierarquia moral entre ambos, conforme é ressaltado em *Ser e tempo*. Seu caráter não-excludente é sublinhado também na preleção: o termo “existência imprópria” não designa nenhuma “aparência de existência”, uma não-existência ou uma que não deveria ser; ao contrário, “a impropriedade (*Uneigentlichkeit*) pertence à essência do *Dasein* factual (BICCA, 1999, p. 18).

O fato de o ser-aí encontrar-se na maioria das vezes desviado de si e do seu projeto existencial é o que Heidegger compreende como marca da mundanidade. Na mediania do mundo, o ser-aí é tomado pela cotidianidade de modo a

interpretar-se a partir do que lhe é mais familiar: o mundo circundante e compartilhado.

O ser-aí se envolve na mediania do mundo, de modo a perder de vista o espaço existencial que lhe é próprio; assim, o ser-no-mundo existe cotidianamente face à fuga de si na medida em que existe na obscurecência de si e do seu caráter de possibilidade. No entanto, essa fuga não caracteriza a perda do caráter originário de poder-se, ela apenas compreende um modo de existir decaído, mas também privilegiado: próprio ao ser-no-mundo. Na decadência, portanto, o ser-aí perde de vista as suas possibilidades, na medida em que se distancia do seu horizonte sempre aberto, mas não perde o seu caráter de poder-ser.

A absorção do ser-aí na cotidianidade mediana faz com que ele perca de vista seu caráter de poder-ser e de existente, fazendo com que na maior parte das vezes ele se interprete como algo que não é. Assim, o modo decadente do ser-no-mundo pode ser compreendido de dois modos: a) pela cotidianidade mediana, ao passo que ele se iguala ou se compreende como mais um ente no interior do mundo circundante e b) pela tutela do impessoal (*das Man*) em que se relaciona com os seres-aí no âmbito do mundo compartilhado.

2.3.1 Ser-em e cotidianidade mediana

Como vimos anteriormente, o ser-aí tem o modo de ser-em como constituinte existencial, ou seja, o ser-em é um existencial do ser-aí. O ser-aí é, enquanto ser-em, portanto, sempre lançado em seu mundo e decaído na cotidianidade mediana. Além da estrutura ser-em, o ser-aí tem também como modo de ser a estrutura *ser-junto-a...*, que diz respeito ao modo como sempre já se encontra disposto e junto aos entes intramundanos.

Em sua cotidianidade mediana o ser-aí se encontra imerso no modo de ser dos entes simplesmente dados e acaba por se compreender como tal. A ocupação na lida cotidiana da

mundanidade faz com que o ser-aí se deixe tomar por uma atitude que vela o seu caráter existencial enquanto ser-no-mundo. Decaído e absorvido pelas ocupações cotidianas do mundo, o ser-aí passa a não perceber o caráter dinâmico de sua existência, tendo em vista apenas uma compreensão obscurecida e escamoteada de si mesmo. Segundo Kahlmeyer-Mertens (2015):

O que tratamos por obscurecimento insinua que o ser-no-mundo não se encontra imediatamente nivelado com a verdade da sua existência. Isso demandaria uma atenção focada nos aspectos ontológicos de nosso existir, cuidado improvável em meio à existência cotidiana. É com base nisso que Heidegger afirma que o comportamento do ser-no-mundo na cotidianidade mediana é impróprio (p. 89).

Na cotidianidade, o ser-no-mundo se encontra absorvido pelo contexto mundano agindo de comum acordo com o comportamento impessoal, de modo que se comporta como os demais se comportam e tende a viver como os demais vivem⁷. Mesmo não sendo possível comparar seu caráter de existência com o aspecto simplesmente dado dos demais entes, na medida em que foge de si mesmo, ser-aí se compreende como apenas mais um.

Assim como um ente simplesmente dado, um utensílio ou uma coisa qualquer, o ser-aí se percebe, no interior da lida cotidiana, como mais um ente presente. É próprio do caráter de ocupação, que o ser-aí se compreenda de início e na maior parte das vezes como um ser-junto aos entes. Diante disso, a relação do ser-aí com os demais entes (com os utensílios que estão à mão (*Zuhanden*), com os outros seres-aí e consigo próprio) é entrelaçada pela dinâmica do impessoal.

⁷ Aqui o termo “viver” é proposital, uma vez que o caráter de existir é próprio ao modo de ser do ser-aí, que na impropriedade se torna obscuro, enquanto que viver (que remete à tematização das ciências positivas, especialmente à biologia no que diz respeito às temáticas relacionadas ao vitalismo) diz respeito aos entes presentes/simplesmente dados. Exemplo: um animal vive, mas o ser-aí existe. Existir é constitutivo do ser-aí.

Nesse sentido, o ser-aí “[...] pode se perder e ser absorvido pelo ente intramundano que vem ao seu encontro” (HEIDEGGER, 1967, p. 76). Ao passo que se deixa absorver na lida prática junto ao ente intramundano, o ser-no-mundo tem obscurecidas suas determinações existenciais próprias e passa a se compreender como o ente que lhe vem ao encontro. Esta tendência do ser-no-mundo de compreender-se medianamente como simplesmente dado, ou mesmo como coisa que se determina diante as ocupações mundanas, é intrínseca ao seu modo de ser. Uma vez decaído e mediado pelos comportamentos junto aos utensílios, o ser-aí interpreta a si mesmo de maneira unilateral, a partir da circunvisão da mediania. Desse modo, embora seja um ente de poder-ser e de existência, o ser-aí acaba se interpretando, de maneira imprópria, como um ente qualquer.

Esse é o modo característico de compreensão de si no mundo circundante em que o ser-aí se vê (ou melhor: não se sabe) imerso no mundo das ocupações e “desfocado” de sua situação mais originária. Nesse caso, o caráter *ek-stático* da sua existência ainda permanece, porém, de maneira amplamente velada. Isso se dá, pois a ocupação com os demais entes faz com que o ser-aí exista de maneira distraída, “imersa” na lida cotidiana, esquecendo-se do seu modo existencial de ser.

A existência ocupada com os entes faz com que o ser-aí não veja diante de si as possibilidades que lhe são próprias, uma vez que estas se encontram obscurecidas pelo modo de existir do ser-aí diante o “ver circunstancial” (*Um-sicht*) próprio da cotidianidade. Esta circunvisão diz respeito a “aquilo que a ocupação sempre se detém” (HEIDEGGER, 1967, p. 74). É, porém, compreensivamente “normal” este comportamento do ser-aí, visto que quase sempre o ser-aí se encontra desta maneira no mundo, ocupado com as coisas.

Há o reconhecimento por parte de Heidegger de que o ser-aí se percebe assim quase que o tempo todo. Não por acaso, é recorrente, em *Ser e tempo*, a repetição da sentença “de início e na

maior parte das vezes” o ser-aí se encontra e se interpreta como ente simplesmente dado na cotidianidade mediana.

Não seria possível existir de outro modo, sem se deixar abstrair pela mundanidade do mundo, mesmo porque este movimento não é algo do qual o ser-aí seja capaz de raciocinar e escolher a todo momento. Ser-aí existe e como o existir é a dinâmica ôntico-ontológica, é assim que o ser-aí se mostra na oscilação entre os modos próprio e impróprio.

Entendemos, assim, que o ser-aí existe com os entes presentes/simplesmente dados e com os outros entes que tem o mesmo modo de ser que o seu, os outros seres-aí. Na experiência de existir imerso a cotidianidade mediana, o ser-aí também experimenta o que Heidegger denomina: tutela do impessoal. Tanto na absorção radical da cotidianidade mediana em que o ser-aí se compreende como mais um ente presente, como na entrega ao pessoal da tutela da sua existência, o ser-aí abre mão e perde de vista a si mesmo enquanto poder-ser-possível.

O modo impróprio do ser-aí, frente à cotidianidade mediana, dá-se, portanto, na medida em que o ser-aí se compreende como coisa dada, como um ente já simplesmente dado e constantemente presente no mundo. Dito isso, urge agora compreender em que medida a tutela do impessoal também corresponde à ao modo de ser impróprio do ser-aí.

2.3.2 Ser-com e a tutela do impessoal

Como visto no tópico imediatamente anterior, o ser-aí pode existir tanto no modo próprio (quando compreende que é um ser de possibilidades e projeta estas ao campo aberto da sua existência), como no modo impróprio (quando é abstraído pela cotidianidade mediana, tornando-se mais um ente entre os entes intramundanos).

Há ainda, contudo, outro modo de existência imprópria. Antes de explicitar este modo, faz-se necessário compreender que a

existência imprópria aqui é vista a partir da inautenticidade. A existência imprópria é, portanto, inautêntica na medida em que o ser-aí perde de vista o seu caráter de ser mais originário e, por conseguinte, o que lhe há de mais autêntico. A existência inautêntica, assim, diz respeito tanto ao modo de compreender-se costumeiramente como um ente simplesmente presente (devido aos contextos medianos do mundo e a sua relação com os entes simplesmente dados), bem como pode ser inautêntica a partir do que Heidegger chama de impessoal (*das man*). (BICCA, 1999).

O que aqui chamamos, com Heidegger, de “impessoal” é o modo como o ser-aí se deixa mediar pela tutela dos “outros”, ao passo que se relaciona com os seres-aí no âmbito do mundo compartilhado. No modo de ser do impessoal, o ser-aí tende a ter uma compreensão imprópria da sua existência na medida em que deixa ao encargo do impessoal as questões decisivas e que dizem respeito ao seu projeto existencial. O impessoal é, segundo Bicca (1999),

[...] genérico do “se”. A impessoalidade denuncia também uma dimensão de multiplicidade, permitindo um trânsito do individual ao universal: o ‘se’ vale muitas vezes como um “nós”, onde aquele singular que o emprega converte-se de pronto em um coletivo anônimo, no qual aliás se respalda para algo que ele quer, diz ou pensa (p. 12).

Dito de outro modo, o impessoal é a dimensão do “se”, uma vez que “se” faz, “se” pensa, “se” sente, etc., ou seja, na “impessoalidade”, o ser-aí se deixa tutelar pelo convívio. Quando a presença dos outros acaba se tornando obsedante, fica claro que o ser-aí passa a regular suas ações de modo a seguir o condicionamento vindo deles. Desse modo o ser-aí se comporta não mais orientando-se por seu próprio projeto existencial, mas submetendo-se ao projeto do mundo que é dado pela mediação do outro.

Esse outro, no entanto, não é nem um ser-aí definido, mas um outro no sentido de uma figura imprecisa e indefinida, conforme afirma Heidegger “Os ‘outros’ não significa todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, *ninguém* se diferencia propriamente, entre os quais também se está.” (HEIDEGGER, 1967, p. 118). Por isso há a ideia do “se”, uma vez que não há uma pessoa que rege as regras do mundo, mas um modo como “se” conduz a existência.

A ideia do “se” mostra o modo como o ser-aí se interpreta através do impessoal, perdendo a tutela de sua existência para um ‘se’ de caráter impessoal. Isso significa dizer que a partir da impessoalidade, ser-aí se interpreta e se expressa assim como os *outros*, que são ao mesmo tempo todos e ninguém⁸.

O “se” para descrever o modo de ser impróprio do impessoal cabe bem na medida em que aponta para a ideia de um indistinto. Como se pode depreender a partir do texto citado, o impessoal é compreendido como todos e como ninguém, ou seja, é o “se” que os “outros” emanam que rege a existência imprópria do ser-aí. Assim este se comporta esperando dos “outros” uma resposta e aceitação consensual, porque é o impessoal que, em última instância, estabelece e prega um determinado padrão de conduta⁹.

⁸ “[...] o que chamamos aqui de “os outros” não implica figuras determinadas, não se trata de pessoas ou grupos com influência ou particular autoridade sobre o ser-no-mundo. “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.” (KAHLMEYER-MERTENS, 2015, p. 92).

⁹ Devemos tomar cuidado para não compreender o modo de ser do “impessoal” como sinônimo da noção de “massa”. Casanova nos alerta para este possível equívoco quando afirma que o modo impróprio: “parece apontar a princípio para um fenômeno característico de nosso tempo: para a supressão radical das diferenças individuais, para a conformação cada vez mais exacerbada de um certo modelo de homem articulado com a própria dinâmica da sociedade de consumo e para a consequente dispersão dos homens em um corpo social de antemão nivelado medianamente. Todavia, essa é apenas uma aparência. Se tomarmos a tematização heideggeriana do impessoal como parâmetro, não será difícil perceber a presença de uma indiferença radical entre os conceitos de impessoal e de massa. No primeiro caso, o que temos não é um fenômeno puramente ótico que pode ser alcançado e descrito por meio de um detalhamento de seus caracteres contingenciais. Ao

Diante disso, o ser-aí se vê existindo a partir de padrões de convivência, ou seja, fala como “se” fala, pensa como “se” pensa, vive como “se” vive. Mas quem vive? Quem pensa? Quem fala? Todos. Ninguém. Esse é o modo de ser do impessoal, do indefinido que guarda a mais profunda generalidade e imprecisão.

Este modo de ser decadente é impróprio ao modo de ser originário do ser-aí justamente porque é no impessoal que o ser-aí perde de vista o seu ser mais próprio enquanto possibilidade de escolher o que quer ser. No modo impróprio do “se”, é o impessoal que decide. Isso se dá pelo fato do ser-aí não ter um projeto existencial estabelecido de maneira clara, fazendo com que os “outros” ditem as normas e diretrizes do seu próprio existir.

De tudo que foi dito até aqui, depreendemos que o ser-no-mundo se afasta das decisões e, conseqüentemente, das responsabilidades ante a sua existência, pois é o anonimato do impessoal que se torna detentor do ser do ser-aí. Na medida em que ser-aí se comporta seguindo o que é instituído pelo “coletivo”, a responsabilidade que recairia sobre si, fica a cargo dos outros (pelo menos há uma falsa compreensão de que é dessa forma que as coisas acontecem). O abono da responsabilidade frente à sua existência diz respeito, também, ao fato de que o ser-aí se vê familiarizado com esse modo de ser impróprio. O que, de maneira alguma, deve ser visto de forma negativa como um modo diminuído ou degradado frente ao modo próprio.

Assim como na cotidianidade mediana, a impropriedade vinculada ao impessoal é o modo constitutivo em que mais o ser-aí se encontra. O impessoal, nesse contexto, obscurece o sentido do projeto existencial do ser-aí. Esse modo de ser, no entanto, não é uma delimitação cabal da existência do ser-aí. Embora no impessoal a condição mais originária do ser-aí enquanto poder-ser

contrário, o que temos é muito mais uma determinação ontológica do ente que nós mesmos somos. A “massa” e a “cultura de massa” não passam, nesse caso, de manifestações derivadas de uma relação mais originária entre o homem em sua determinação como ser-aí e o impessoal (CASANOVA, 2006, p. 10).

permaneça notoriamente obscurecida, há a possibilidade de retomar e resignificar seu projeto existencial. Assim como o impessoal absorve e desvia o ser-aí do encontro consigo mesmo, há também a possibilidade do retorno e reencontro com o seu ser em sentido mais próprio.

Esse reencontro com o seu ser e a possibilidade da resignificação do projeto de sentido pode se dar por meio do modo em que o ser-aí já encontra-se disposto ao mundo. É nesse *encontrar-se disposto* que o ser-aí pode estar afinado com seu ser e encontrar-se com o seu si mesmo mais próprio. Uma descrição desse modo de *encontrar-se* e dos afetos que o caracterizam é o que veremos no tópico seguinte.

2.4 Ser-aí e afinação

Assim como a analítica existencial, ao componente hermenêutico e o existencial compreensão, também a “afinação” tem significativa importância para a fenomenologia heideggeriana. A noção de afinação aqui é compreendida radicalmente diferente de conceitos relacionados aos afetos (comumente compreendido por sentimento - *Gefühl*) ou à noção de ânimo (*Gemüt*). Em se tratando de fenomenologia existencial de matriz heideggeriana, a temática dos afetos e o modo como o ser-aí é por eles tocado, compreende um campo de notório destaque em *Ser e tempo* e que requer nossa atenção.

A afinação (ou o caráter de ser afinado) nos diz muito sobre o *como* do ser-aí no mundo. Para compreender essa estrutura integrante do todo existencial do ser-aí, devemos levar em consideração especialmente dois aspectos: o modo como o ser-aí se vê já sempre afetado no mundo (*Befindlichkeit*) e a tonalidade/tom (*Stimmung*) que o afeta.

Embora sejam compreendidos como fenômenos distintos, estão ligados de maneira muito próxima, pois se articulam em vista da mesma gênese, ou seja, ambos são estruturas constituintes

do ser-no-mundo. Não teria a possibilidade de se falar de *Befindlichkeit* sem *Stimmung* e vice-versa, uma vez que estas são estruturas existenciais que coexistem.

A respeito da *Befindlichkeit*, afirma Irene Borges-Duarte (2016): “[...] [ela é] descrita como co-originária relativamente ao compreender e com este, já de antemão, discursivamente articulada na produção (projeção e jeito) de sentido” (p. 2). Assim, Heidegger mostra que o ser-aí é um ente aberto ao mundo e que a abertura mais originária se dá pela compreensão, pois ser-aí existe compreensivamente no mundo.

Além da dimensão compreensiva do seu modo de ser, no entanto, o ser-aí sempre já se vê afetivamente afinado por tonalidades afetivas específicas, existindo a partir do modo compreensivo-afetivo. Diante desta afirmativa, percebemos que o ser-aí é compreensivamente e afetivamente afinado no mundo, tese que corrobora a ideia de co-originariedade dos existenciais do ser-aí. O fato de o ser-aí já sempre *encontrar-se em, achar-se em, estar afetado por*, mostra o modo com que o ser-aí se encontra sempre aberto (*disposto*) a afetação por determinado tom ou afinação específica. Por, etimologicamente, *Befindlichkeit* ter a ver com *finden*: achar/encontrar, é que aqui compreendemos este termo como: *modo de encontrar-se em*. Esta ideia aponta para o fato de que a cada vez o ser-aí já se encontra disposto e afinado a em meio a uma abertura de mundo, ou seja, o ser-aí aparece a cada momento específico já desde um modo possível de encontrar-se disposto, encontrar-se afinado.

Esta indicação nos mostra que o ser-aí situado no mundo sempre está aberto a um determinado modo de encontrar-se. Isso significa dizer que ser-aí é, então, compreensivamente e afetivamente afinado por tonalidades afetivas (*Stimmungen*). Ao passo que o ser-aí tem como modo constitutivo a abertura, a disposição de encontrar-se desta ou daquela maneira diz respeito às tonalidades afetivas que dão o tom a essa existência.

Segundo Borges-Duarte (2016): “Befindlichkeit não é, pois, um mero estado de ânimo ou sentimento particular (*Stimmung* – afinação sempre concreta: esta ou aquela, alegria ou tristeza, por exemplo)”, mas sim o já estar lançado “nesse mundo que me faz sentir o que nele se manifesta e me afeta” (p. 2). O modo de estar aberto e lançado às possibilidades do mundo faz do ser-aí um ente que tem a possibilidade, como nenhum outro mais, de ter sua existência afetada por tonalidades afetivas de sentido. Mais do que estar disposto¹⁰ a estas tonalidades, o ser-aí já sempre se encontra intencionalmente afetado e compreende tal afecção.

As tonalidades afetivas, neste caso, estão relacionadas e coexistem com o modo que desde sempre o ser-aí se encontra no mundo, ou seja, as tonalidades afetivas (afetos) não são sentimentos ou emoções externalizadas pelo ser-aí, mas sim o modo de estar afetado por determinado tom. A tonalidade afetiva (termo que escolhemos para traduzir a palavra alemã *Stimmung*) é, nesse contexto, algo que tem a ver com o tom, ou mesmo com o som, ou ainda, algo que diz respeito ao próprio modo de afinar-se. Quando nos referimos aos afetos, então, não os pensamos enquanto impulsos do ânimo, ou qualquer coisa desse tipo.

Na verdade, há nas concepções tradicionais sobre as afinações um equívoco fundamental que se encontra sedimentado nos próprios termos utilizados para designá-las: páthos, sentimento, afeto. Todos esses termos padecem do mesmo erro, todos eles são pensados inicialmente a partir do modelo de uma interioridade que se vê afetada por uma exterioridade. [...] Tudo isso é inexoravelmente tardio e jamais dá conta da originariedade das tonalidades afetivas em geral em seu caráter de descerramento do mundo como campo de manifestação do ente na totalidade. É por isso mesmo que Heidegger evita os termos tradicionais para a designação da vida dispositiva e se vale do termo peculiar à língua alemã *Stimmung*. *Stimmung* (tonalidade afetiva, afinação, atmosfera) possui uma relação direta com *Stimme* (voz) e com

¹⁰ Com disposição não queremos dizer predisposição, tendência ou mesmo habilidade para algo. Disposição neste contexto diz respeito a estar aberto ao afeto que nos toca.

stimmen (afinar, dar uma voz determinada a um instrumento), As Stimmungen (As tonalidades afetivas) afinam radicalmente o mundo como espaço compartilhado no qual se determina a convivência, a coexistência entre os seres-aí em geral (CASANOVA, 2017, p. 64-65).

O que podemos depreender da citação é que afeto aqui diz respeito ao tom que nos afeta (afina) e ao qual sempre estamos dispostos a deixar-nos afetar e não a um sentimento que possa ser expresso de dentro para fora ou como algo subjetivo. As tonalidades afetivas não se acham nem dentro nem fora do ser-aí, pois não são estruturas estáticas, firmadas na interioridade ou subjetividade do ser-aí ou fora dele, no mundo. Ao contrário, as tonalidades afetivas sempre permeiam a existência na medida em que são existenciais que constituem o todo estrutural do ser-aí.

Diante disso, podemos descrever a tonalidade como algo que aponta para a ideia de tom e afetivo diz respeito ao fato de o ser-aí já encontrar-se afetado por esse tom. Dito de outro modo, o ser-aí tem um modo próprio de ser que se afina e se abre ao mundo sempre desde uma afinação e é o próprio ser do ser-aí que tona, que dá o tom a esse afeto.

As tonalidades afetivas, portanto, são os tons pelos quais o ser-aí se descobre/encontra afetado/afinado e, por isso mesmo, já se encontra no mundo de uma determinada maneira. Por mais sutil que possa parecer, o ser-aí se encontra sempre desde uma tonalidade afetiva, está sempre afinado no mundo.

Na medida em que o ser-aí é afinado por algum desses tons (exemplo: melancolia, tédio, angústia, etc.), o seu horizonte compreensivo é descerrado, aberto ao mundo. Este é um movimento próprio do ser-aí como ser-no-mundo, pois são as tonalidades afetivas junto com o modo de encontrar-se disposto que o colocam em contato com o seu caráter profundamente ontológico. Somente ao ser-aí é possível a experiência da afinação e a partir dela é possível entrar em contato com o “caráter já situado da vida”. É nesse caráter já situado que percebemos o ser-aí como

um ente que já sempre se encontra “jogado” no mundo desta ou daquela maneira, afinado desde alguma tonalidade específica.

As tonalidades afetivas, nesse caso, parecem descortinar o horizonte de possibilidades do ser-aí, no entanto, “[...] as tonalidades afetivas cotidianas, tonalidades essas que nos afinam de início e na maioria das vezes, sempre acabam por velar o mundo que elas abrem” (CASANOVA, 2017, p. 68). De certo modo as tonalidades afetivas descerram o mundo, mas o encobrem novamente ao ser-aí. Devido a isso, as tonalidades afetivas que revelam esse tipo de experiência ao ser-aí são denominadas “tonalidades afetivas cotidianas”. Essa definição ajuda a marcar a diferença destas tonalidades para outro conjunto de tonalidades afetivas, denominadas fundamentais. Mas qual seria, então, a diferença entre tonalidades afetivas cotidianas e fundamentais?

Ambas propiciam ao ser-aí a experiência de abertura de mundo, porém, as tonalidades afetivas fundamentais são experiências radicais dessa abertura de mundo na medida em que o ser-aí é abruptamente confrontado com a sua negatividade existencial. A grande diferença, então, é que enquanto nas tonalidades afetivas fundamentais o ser-aí é afinado por este ou aquele afeto que abre o mundo para si, nas tonalidades afetivas fundamentais, além disso, o ser-aí se depara com a sua indeterminação originária fundamental. Isso faz toda a diferença, pois esta experiência coloca o ser-aí diante do seu ser mais transparente, ou seja, o seu ser diante de si mesmo sem qualquer tipo de véu ou encobrimento.

É através do contato e da experiência com as tonalidades afetivas fundamentais que o ser-aí tem a possibilidade de se deparar com sua própria “nacidade”, “livre” de todo e qualquer sentido e significado já projetado. É devido a essa experiência radical que as tonalidades afetivas fundamentais retêm o horizonte de sentido aberto/descerrado. São as tonalidades afetivas, portanto, que suspendem o modo de ser de(caído) do ser-aí e a ele apresentam novas possibilidades de ser.

Em *Ser e tempo*, Heidegger indica uma tonalidade afetiva fundamental como aquela que se mostra enquanto abertura originária do ser-aí. Essa tonalidade, denominada angústia (*Angst*), é a experiência mais radical de ruptura com o mundo e as significações mundanas. As tonalidades afetivas como a angústia descortinam o mundo mostrando as demais possibilidades que, sem dúvida, se apresentam como radicalmente diversas das demais situações experienciadas no mundo cotidiano. Isso se dá, pois através dessa experiência o ser-aí tem a possibilidade de reencontrar o seu modo de ser mais originário enquanto poder-ser.

2.4.1 Angústia como tonalidade afetiva fundamental

Heidegger afirma que “Imergir no impessoal juto ao ‘mundo’ das ocupações revela que o ser-aí foge de si mesmo como seu próprio poder-ser propriamente” (HEIDEGGER, 1967, p. 184). É, portanto, por desviar-se de si próprio e da sua existência autêntica na cotidianidade mediana, que o ser-no-mundo encontra-se decaído e distante do seu privilégio existencial mais próprio. Devido a isso, indagamos: como o ser-aí pode suspender o contato meramente mundano a fim de se dispor a compreender sua condição mais própria de poder-ser? E mais, como o ser-aí se vê livre da absorvência do mundo e do poder prescritivo do impessoal?

Heidegger afirma no parágrafo 40 de *Ser e tempo*, que “[...] a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio” (HEIDEGGER, 1967, p. 188) como uma tonalidade afetiva capaz de apreender a totalidade originária do ser-no-mundo. Isso significa dizer que é na angústia que o ser-aí se depara com o seu caráter de ser mais próprio: ser enquanto pura possibilidade. Em *Ser e tempo* a angústia é compreendida por Heidegger como “tonalidade afetiva fundamental” e como “abertura privilegiada do ser-aí” (HEIDEGGER, 1967, p. 184).

Primeiramente, analisemos o motivo pelo qual a angústia constitui uma tonalidade afetiva, para depois compreender seu caráter fundamental. É bem verdade que angústia é um termo carregado de sentido na tradição metafísica, bem como nas ciências empíricas, como é o caso, especialmente, da psicologia. Não é neste campo temático que Heidegger descreve este fenômeno. A angústia e sua tematização, no corpo do pensamento de Heidegger, *nada têm a ver com uma psicologia dos humores, ou mesmo, com um fenômeno psicológico ôntico.*

Angústia, no cenário fenomenológico-existencial de *Ser e tempo*, diz respeito ao fenômeno ontológico que remete o ser-aí à sua totalidade existencial como ser-no-mundo, ou seja, a tonalidade afetiva da angústia é um existencial que aponta para o caráter de ser do ser-aí. Assim, entendemos a angústia como uma tonalidade afetiva, pois ela se mostra como o modo em que o ser-aí se encontra afetado.

Nesse contexto, a tonalidade afetiva da angústia é aquela que afeta o ser-aí no seu próprio existir no mundo. O que torna a angústia uma tonalidade afetiva fundamental é justamente o fato de que, na angústia, a rede referencial e significativa do mundo é suspensa, de modo que o ser-aí se depara com o vazio de sentido mundano e encara a própria existência em seu modo mais originário. Ou seja, o caráter fundamental desta tonalidade afetiva diz respeito ao fato de que na angústia o ser-aí se depara com o seu próprio ser e nada além disso.

Assim, a angústia enquanto tonalidade afetiva fundamental faz o ser-aí defrontar-se com o seu caráter “vazio” de possibilidade, em que se depara com o seu ser mais próprio. O seu caráter fundamental, então, diz respeito ao “efeito” que ela tem sobre o ser do ser-aí, na medida em que na experiência única do angustiar-se o mundo cotidiano se suspende, os sentidos do mundo se suspendem e o poder descritivo da relação com os outros é retirado em sua validade.

A angústia, diante disso, é o tom que afeta o ser-no-mundo enquanto este se angustia com sua própria condição existencial¹¹. É isto que Heidegger quer dizer quando afirma que “[...] aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal” (HEIDEGGER, 1967, p. 186). Não há, portanto, como nas demais tonalidades afetivas, angústia por algo ou por alguém, não se angustia por um ente querido ou por um objeto de estima. No caso da angústia, que assola o ser-aí inexplicavelmente, o angustiar-se é próprio do ser-aí com o seu caráter de possibilidade. O ser-no-mundo, através dessa experiência, é colocado em contato direto com a sua existência, que é confrontada na medida em que o sentido dos entes no mundo se mostram irrelevantes e sem significado. A experiência da angústia, porém, não é intermediada por algum acontecimento específico, ela simplesmente acontece.

Mais do que uma crise ou um instante, a angústia revela-se como um momento que articula um movimento e tem certa duração. Ela pode aparecer para o ser-aí a qualquer momento, uma vez que este sempre se *encontra disposto* a estar afinado por este tom, ou mesmo, por este afeto. É por estar originalmente ligada ao caráter de *sempre e a cada vez meu* do ser-aí, que a angústia pode aparecer a qualquer momento e tornar possível a mais drástica experiência de poder-ser.

Este fenômeno da angústia aparece sem aviso prévio, ou seja, embora o ser-no-mundo sempre tenha um modo de encontrar-se afinado, a angústia aparece de repente. Na medida em que se instaura a angústia como o tom que afeta a existência do ser-no-mundo naquele momento, o mundo de significados se suspende. Durante a crise da angústia há uma quebra/ruptura com a familiaridade mundana e as ações cotidianas, visto que na

¹¹ Em meio a essa experiência radical, fica disposto ao ser-aí apenas o mundo aberto e a compreensão da gama de possibilidades possíveis. É nesse momento que o traço constitutivo do cuidado (*Sorge*) aparece, ao passo que o ser-aí se depara com a ausência de definições e, por isso mesmo, com a compreensão de que é apenas o que fizer de si. No momento do angustiar-se que o ser-aí se compreende como aquele que será o que fizer da sua própria existência.

angústia o ser-aí encontra-se tomado pela radical ausência de determinações e condição total de possibilidade. Isso acontece, pois na angústia o ser-aí se depara com o nada.

No entanto, este nada não significa negação, no sentido de negar a existência mundana, segundo Werle (2003):

O nada nos lança num constante nada, ele mesmo é o sujeito de si, não é um objeto que está ao nosso alcance, que pudesse porventura ser “definido” por meio de uma negação [...] O nada, posto que está acima de um ente determinado, é assim o próprio véu do ser que se revela em nossa existência por meio da angústia. O ser tem em comum com o nada o fato de não se esgotar em nenhum ente determinado e não poder ser nunca definido; tanto o ser como o nada determinam o todo de nossa existência (p. 108).

A partir daqui, fica claro que o ser-aí se angustia mesmo sem saber o motivo de tal experiência de angústia. Isso acontece, como aponta o comentário citado anteriormente, porque o nada não é um objeto que se apresenta na angústia. Acrescente-se, assim, que o fenômeno da angústia enquanto tonalidade afetiva fundamental não possui correlato intencional, ou seja, não possui um objeto determinado a que esteja imediatamente ligado como causa ou como simples referência. Dito de outro modo: em outras tonalidades afetivas sempre temos um correlato intencional, na medida em que quando temo, temo algo ou alguém, quando me alegro, me alegro com algo ou alguém e assim sucessivamente. Com a angústia não acontece desta forma.

Quando sustentamos a ideia de que a angústia não possui correlato intencional, afirmamos isso porque aparentemente o ser-no-mundo não sabe o motivo pelo qual se angustia. Isso se dá, pois ele angustia-se com sua própria existência, de modo que:

O objeto da angústia (o *Wovor*) identifica-se, pois, com o seu “por quem” (o *Worum*): é o *ser-no-mundo*. Ao fazer desaparecer as coisas *intra-mundanas*, a angústia torna impossível a

compreensão de si mesmo a partir das possibilidades que se relacionam com esses objetos, e ela leva assim o *Dasein* a compreender-se a partir de si mesmo, recondu-lo a si. A angústia, ao reconduzir a existência a si mesma, salva-a da sua dispersão nas coisas e revela-lhe a sua possibilidade de existir de uma maneira particularmente aguda como ser-no-mundo. Ela deve, pois, constituir a situação em que a totalidade das estruturas ontológicas do *Dasein* se transforma em unidade (LÉVINAS, 1967, p. 94).

Assim, a angústia coloca o ser-no-mundo em contato consigo mesmo diante de si e, desse modo, o ser-no-mundo se angustia pelo fato de estar no mundo como tal. O que importa ressaltar a esse respeito é que a angústia suspende a significância dos entes no mundo e, da mesma forma, retrai os projetos de sentido já pré-estabelecidos. É essa suspensão do caráter prescritivo do mundo que faz com que ele se depare com o nada enquanto ausência de determinação e sentido.

É no espaço vivencial/existencial do angustiar-se que o ser-aí se vê por completo desprendido da absorção da lida utensiliar, tanto quanto da tutela tácita do impessoal. A partir disso, portanto, recai sobre o ser-aí a compreensão e (re) descoberta do seu ser enquanto pura possibilidade. Uma vez que há a retirada dos projetos de sentido dados de antemão o ser-aí deve escolher o *que* faz de si (e *como* o faz). Nesse sentido a experiência do angustiar-se possibilita um fenômeno amplo e único, que possibilita uma (re) abertura de mundo em que o ser-aí não se vê mais dado ou definido pelas categorias do mundo, mas se vê na condição de poder-ser quem é. Essa experiência radical também tem o sentido do estranhamento, na medida em que o ser-aí se afasta da sua familiaridade mais próxima e se sente estranho, desabrigado e distante do que lhe é mais habitual. Assim:

A expressão da angústia é seu caráter *um-heim-lich*, caráter assombroso de ser sem uma pátria ou um lar (*Heim*), isto é, ser sem um lugar referencial familiar de amparo, abrigo e segurança.

Nela há algo que assombra, como uma aparição fantasmagórica, que parece nos imobilizar. Não temos alojamento, visto que nenhum ente se destaca para oferecer-nos desculpa. Não que as coisas e as pessoas desapareçam. Tudo continua “aí”, tudo está ainda dado. O incomum em relação às coisas e aos homens do mundo de quem se angustia, é que “em seu afastar-se (*wegrücken*) enquanto tal eles voltam-se para nós”. Como um todo, o ente parece subitamente bater em retirada sem deixar de ser. Esta deserção deixa-nos sitiados, sem apoios nem defesas, prontos para sermos tomados de assalto pelo nada. Mas como isso, ao mesmo tempo, nós também desertamos ou escapamos de “nós”, tal como somos familiares, em nosso cotidiano. A angústia produz uma suspensão, uma pendência, falta-nos o chão habitual, de sempre. (BICCA, 1999, p. 23-24).

É nesse estranhamento, nessa deserção que o ser-aí existe no seu modo mais genuíno, sem qualquer tipo de refúgio mundano. Segundo o comentador, é no angustiar-se que o ser-aí sai da absorvência própria à existência mundana cotidiana e é o resíduo dessa suspensão que revela o ser-aí “em toda sua nudez”. Somente experenciando a suspensão dos sentidos e de significâncias é que o ser-aí tem acesso ao nada.

O nada é desvelado ao ser-aí a partir da experiência da angústia na medida em que o remete à sua possibilidade de ser e apenas isso. A angústia enquanto encontro com o nada existencial desvela e descerra o ente em sua totalidade como experiência autêntica. Assim a angústia revela ao ser-no-mundo as possibilidades de ser enquanto propriedade e impropriedade. Dessa forma, podemos dizer que a angústia revela tais possibilidades e requer uma escolha frente ao mundo que se abre em seu modo mais originário, revelando ao ser-aí não apenas o nada enquanto ausência de determinação, mas também e principalmente a possibilidade de ser todas as possibilidades possíveis.

A angústia, portanto, mostra o caráter de poder-ser do ser-aí, permitindo que ele escolha entre assumir sua existência de

modo autêntico ou inautêntico. Assim, a existência pode ser elaborada conforme o mundo prescreve, na relação com os outros entes e com as coisas, ou pode ser aquela que se faz quando se leva a feito o projeto existencial (autenticidade e cuidado em face desse esse projeto), na medida em que o ser-no-mundo assume que existir é fazer de si o que pretende ser. É nesse sentido que nos encaminhamos para a temática do cuidado, a fim de mostrar que ao decidir por ser quem é ser-aí decide por cuidar da sua existência.

O capítulo que ora se conclui buscou apresentar as linhas gerais da estrutura do ser-aí a partir da sua constituição existencial atendendo aos momentos: compreensão, mundanidade e afinação. Em caráter propedêutico, tanto o presente quanto o capítulo anterior visam preparar o caminho para adentrar a temática do cuidado enquanto “essência” do ser-aí. É necessário percorrer este caminho a fim de mostrara os contextos anteriores e de que modo se relacionam com o tema que será apresentado a seguir.

Cuidado como essência do ser-aí

Logo no início de nosso livro, ainda no capítulo primeiro, buscamos uma apresentação dos termos do projeto da ontologia fundamental e de como esta reabilitaria a questão do sentido do ser. A partir disso, tentamos evidenciar como daí derivaria uma análise do ser-aí (ente que compreende ser e que pode questionar seu próprio modo de ser). Desde aí, mostrou-se, no segundo capítulo, como se dá a constituição existencial deste ente enquanto ser-no-mundo, ser-situado e ser-afinado.

Agora, no terceiro e último momento do nosso trabalho, adentraremos mais propriamente à temática central de nossa investigação, aquela que norteou a pesquisa e que requereu de nós todo o movimento de exposição prévia que nos permite compreender e descrever o objeto em pauta. Referimos-nos a temática do “cuidado” (*Sorge*), como o existencial denominado por Heidegger, em *Ser e tempo*, como o “essência do ser-aí”. É a partir dessa afirmação que nos indagamos o que é cuidar e em que medida o cuidado constitui a essência do ser-aí enquanto ente de existência.

Um bom começo é indicar aquilo que o cuidado não é, para que possamos afastar-nos de toda compreensão equivocada e, então, apontar o cuidado como o todo estrutural do ser-no-mundo e explicitar o que isso significa. O existencial cuidado, como constituinte existencial do ser-aí, não é algo que possa ser compreendido como um exercício, uma atividade ou mesmo uma obrigação prática no sentido de tomar conta de alguém ou mesmo de encarregar-se pela melhora de uma condição mental ou mesmo

fisiológica de si ou de outrem (como o termo é usado junto as assim chamadas ciências da saúde).

Essa dimensão do cuidado é o que diz respeito à cura em um sentido de restabelecimento, restauração da saúde por meio de tratamento. A dimensão de cuidado enquanto cura *não* é o que temos em vista quando tratamos do cuidado enquanto existencial. Também não nos interessa investigar o cuidado comumente compreendido como algo que possa ser adquirido ou aprendido pelo ser-aí e nem “tem a ver com as “penas”, “tristezas” ou “preocupações” da vida as quais, do ponto de vista ôntico, podem ser encontradas em qualquer ser-aí” (HEIDEGGER, 1967, p. 57).

O cuidado do qual Heidegger fala (a ser ainda descrito logo adiante) não é, portanto, um zelo ôntico, mas sim uma estrutura ontológica integrante da existencialidade do ser-aí. O cuidado, assim, é um existencial e é possibilidade concrecida do ser-aí, estrutura ontológica que articula e unifica o seu modo de ser.

O termo *Sorge*, escolhido por Heidegger para exprimir o ser do ser-aí, veio à tona mesmo antes de *Ser e tempo*. É isto que nos assegura Borges-Duarte (2010, p. 122) quando aponta que ele é registrado pela primeira vez em 1924, na obra *O conceito de tempo (Der Begriff der Zeit)*. Isso significa que a noção de cuidado, já nessa época, era importante para o filósofo, mesmo que somente aprofundado na obra de 1927, a qual nos debruçamos para compreender o seu sentido mais específico¹.

Anos mais tarde, nos termos mais maduros da filosofia de *Ser e tempo*², Heidegger descreve o cuidado como o existencial que constitui aquela que seria a determinação ontológica do ser-aí, cuja especificidade é abarcar o todo da existência do ser-aí-no-mundo. Isso se confirma na passagem: “[...] o ser do ser-aí se deve tornar visível em si mesmo como cuidado. Mais uma vez, deve-se tomar a

¹ Antes mesmo da própria estruturação da analítica existencial desenvolvida em 1927, em *Ser e tempo*.

² *Ser e tempo* é a obra que escolhemos como principal para o desenvolvimento deste trabalho, por isso apontamos que a noção de cuidado é anterior à ela, mas nos deteremos aqui à descrição do cuidado especificamente em *Ser e tempo*.

expressão como um conceito ontológico de estrutura.” (HEIDEGGER, 1967, p. 57). Abarcar o todo do ser-aí significa unificar a estrutura existencial deste ente de poder-ser, ou seja, o cuidado é constitutivamente o ser do ser-aí que une em si todos os demais existenciais.

O cuidado, em *Ser e tempo*, pode ser compreendido a partir de uma tríplice estrutura: existencialidade, facticidade e decadência e, “subdividido” em³: 1) Cuidado (*Sorge*) enquanto essência da existência, tendo em vista o todo estrutural do ser-no-mundo, e 2) nas suas modulações ocupar (*besorgen*) e preocupar (*fürsorge*)⁴. De modo sucinto, o cuidado pode ser apresentado a partir da tríade que constitui a existência humana, pois a existencialidade, facticidade e decadência são os “caracteres ontológicos fundamentais” (HEIDEGGER, 1967, p. 191) do ser-aí que mostram de que modo este fenômeno aparece sempre em um horizonte descerrado e aberto.

O ser-no-mundo *existe* em um horizonte *fático*, neste ele se acha, na maior parte das vezes, *decaído* no mundo, *ocupado* com as coisas e *preocupado* com os outros, tendo a *possibilidade* de *cuidar de si* em vistas de um *projeto de sentido* que sempre está “por→vir”. Com essas poucas indicações, teríamos, *grosso modo*, traços que vêm delinear os contextos existenciais do ser-no-mundo e que apontam ao contexto no qual o cuidado se dá, ora como cuidado próprio/originário, ora com descuido, na maneira imprópria/derivada de ser.

Entendemos que, como o ser-aí muitas vezes encontra-se imerso na lida com o impessoal, a decadência diz respeito ao modo como o este se desvia de si mesmo na cotidianidade mediana. O fato de desviar-se e afastar-se da sua realidade originariamente existencial faz com que se esqueça do seu modo de ser que é fundamentalmente “poder-ser”.

³ A respeito da tríplice estrutura e da “subdivisão” ocupação e preocupação confira o parágrafo 41 de *Ser e tempo* intitulado “O ser do ser-aí como cuidado” em (HEIDEGGER, 1967, p. 191).

⁴ No tópico 3.1 descreveremos a estrutura tríplice do cuidado, no 3.2. o cuidado e suas modulações: ocupação e preocupação e no 3.3. o cuidado (*Sorge*), como ser do ser-aí.

Ao dar-se conta de que esse é, fundamentalmente, o seu modo de ser mais próprio é que há a possibilidade do ser-aí reconhecer e compreender de maneira originária sua cadência de ser. Em meio a esse contexto, é o existencial do cuidado “responsável” pela totalidade de todas as estruturas constituintes do ser-aí. O cuidado, como já dito, unifica toda a estrutura existencial do ser-aí, reunindo todo o nexu ontológico-existencial deste fenômeno.

Para compreendermos de que modo o cuidado constitui, segundo Heidegger (1967), a totalidade do todo estrutural do ser-aí e, mais precisamente, o que significa ser a essência da existência, perpassaremos pela descrição do cuidado como *facticidade*, *existencialidade* e *decadência*; depois pela sua compreensão enquanto *ocupação* e *preocupação* para então poder descrevê-lo em seu modo genuinamente ontológico, como “essência” da existência do ser-aí.

Após desses momentos, julgamos poder afirmar o cuidado como uma descoberta que implica o esforço por conquista da existência própria após a crise da angústia. Sabendo que a partir da angústia e do contato com a indeterminação existencial o ser-aí pode compreender sua abertura de mundo e retomar sua dimensão projetiva é que poderemos apontar o que seria o chamado da consciência, a decisão e propriamente o projeto existencial. Ao percorrermos tal caminho, estaremos, enfim, em condições de compreender a afirmação de Heidegger segundo a qual o *ser do ser-aí é cuidado* (HEIDEGGER, 1967, p. 191). Depois de descrever o cuidado como o ser do ser-aí, ensejamos, finalmente, apontar a relação do cuidado com o ser-para-a-morte. Iniciemos, assim, a tarefa de descrever e compreender o cuidado como modo de ser da existência.

3.1 Cuidado como modo de ser da existência

No §41 de *Ser e tempo*, intitulado “O ser do ser-aí como cuidado”, Heidegger afirma, já logo no primeiro parágrafo gramatical, que os caracteres fundamentais do ser-aí são

“existencialidade, facticidade e decadência” (HEIDEGGER, 1967, p. 191). Segundo o filósofo, esta é a tríplice estrutura do cuidado enquanto modo de ser da existência.

Esses que aqui chamamos de caracteres fundamentais do ser-aí não são momentos isolados que, uma vez juntos, formariam o cuidado. O que Heidegger nos permite compreender é que esses caracteres são justamente características estruturais do ser-aí, em que existencialidade, facticidade e decadência são modos constitutivos de ser do ser-aí. Nas palavras do filósofo, é na tríplice estrutura que: “[...] se tece o nexó originário que constitui a totalidade procurada do todo estrutural. Na unidade dessas determinações ontológicas do ser-aí é que se poderá apreender ontologicamente o seu ser como tal” (HEIDEGGER, 1967, p. 191).

A partir daqui, acreditamos poder tratar da determinação neste contexto; esta deve ser a única determinação existencial desde a qual ser-aí sempre já se encontra disposto. Como bem explicita Heidegger (1967): a tríplice estrutura do ser-aí tem em si um nexó originário que permite uma unidade entre suas estruturas constituintes. Ser-aí, portanto, existe jogado em uma facticidade que determina o seu modo de ser junto aos outros entes, na maioria das vezes distante do seu modo de ser mais originário.

De acordo com Escudero (2009), para compreender a totalidade do todo estrutural do ser-aí, podemos enfocá-la também em relação à temporalidade, ao passo que a facticidade é, em vistas do que já foi, aquilo que já existiu dentro das possibilidades fáticas delimitadas. Em relação à decadência, ele aponta que no momento presente o ser-aí se encontra “[...] em meio aos entes que compõem no mundo circundante” (ESCUDEIRO, 2019, p. 157) e, em vistas de um projeto futuro, encontramos a existencialidade como modo de antecipar-se a si mesmo.

A facticidade (*Faktizität*) é, então, compreendida como fato decisivo na constituição do ser-aí como cuidado. O fato de o ser-aí apresentar-se sempre e a cada vez como ele mesmo é, nos leva a

compreender a facticidade como a condição de delimitação de cada ser-aí em seu espaço de abertura, ou mesmo no seu horizonte de possibilidades.

A determinação fática, portanto, se apresenta como parte significativa e de grande relevância na compreensão do cuidado como essência do ser-aí, pois é na facticidade que se encontra a gama de possibilidades e que o ser-aí se define na condição de ser lançado e aberto a tais possibilidades. O *aí* do ser é a facticidade enquanto a ambiência e própria existencialidade do ser-aí, Heidegger afirma que a “[...] existencialidade determina-se essencialmente pela facticidade” (HEIDEGGER, 1967, p. 192), ou seja, o *aí* do ser-aí enquanto a própria facticidade só se faz compreender a partir da sua delimitação fática.

É na facticidade do mundo, além disso, que o ser-aí se vê compreensivamente como um ser-no-mundo, junto aos demais entes (tanto aqueles com o mesmo modo de ser que o seu, privilegiados ontologicamente pela compreensão de ser, de si e de mundo = outros seres-aí; como daqueles que de fato estão no mundo, mas não existem nele, ou seja, aqueles para qual a existência não chega a constituir uma questão ontológico-existencial = entes simplesmente dados/intramundanos/utensílios).

A *existencialidade* (*Existenzialität*) como condição ontológica originária do ser-aí é constitutiva do existencial cuidado na medida em que é próprio do modo de ser do ser-aí *existir*. Apenas o ente dotado do caráter de existência é que se compreende, também, como aquele que cuida e/ou descuida de si e do seu ser enquanto existe. Existir é mais do que estar aí, disposto e aberto ao mundo. Existir é compreender “[...] o ser existencial do próprio poder-ser do ser-aí de tal maneira que, em si mesmo, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser. Trata-se de apreender ainda mais precisamente a estrutura desse existencial. (HEIDEGGER, 1967, p. 144). Assim, entendemos que existir é compreender ser, compreender sua condição “humana”/ôntico-ontológica e ter a possibilidade de projetar e atribuir sentido à sua existência.

Nesse sentido, a existencialidade diz respeito ao modo específico do ser-aí, ente cuja existência implica um projeto de sentido. Ao passo que existe, ser-aí se lança (contando com sua existencialidade e com sua facticidade) a um projeto (seja ele próprio ou impróprio, de cuidado ou descuido, a partir de si ou dos outros - “se”/impessoal). É existindo, portanto, que ser-aí se lança, se joga ao mundo de forma projetiva, ou seja, existir nesse contexto significa “*ex*→*sistir*” movimentar-se “para fora” em vista do que está *por*→*vir*, daquilo que pode ser conquistado e experienciado.

É nesse movimento de lançar-se às suas próprias possibilidades no aberto do mundo que, na existencialidade, o ser-aí antecede ou *antecipa a si mesmo*. A ideia de antecipar-se a si mesmo está ligada propriamente ao projeto de sentido, lançado ao futuro temporal na dimensão daquilo que é possível para tal existência, dentro de suas possibilidades fáticas. É devido a isso que a existencialidade está diretamente ligada ao projeto existencial do ser-aí e a sua condição originária de poder-ser, afinal é existindo projetivamente que há a possibilidade de escolher pela existência que virá.

A *decadência* (*Verfallen*), como terceiro elemento constitutivo do cuidado, é um existencial que aponta para a tendência que o ser-aí tem de existir e encontrar-se. É no modo de ser decaído que o ser-aí perde a sua cadência, a sua compreensão de uma existência genuína e autêntica. É no modo de ser decadente que o ser-aí se movimenta de maneira imprópria, compreendendo-se como um ente simplesmente dado, absorto pela lida utensiliar e desviado do seu modo mais originário de ser enquanto possibilidades.

No que diz respeito à dinâmica do cuidado, a decadência geralmente aponta para uma maneira específica do cuidado enquanto ocupar (*besorgen*) e preocupação (*Fürsorge*). Quando se trata dos outros entes, tanto aqueles simplesmente dados, quanto os que têm o mesmo modo de ser que o seu, ser-aí se ocupa ou se

preocupa. Dos entes intramundanos que estão dispostos à mão para o uso, como é o caso dos utensílios, ser-aí se ocupa já com os entes dotados do caráter de existência (outros seres-aí) ser-aí se preocupa⁵. Desse modo, a dinâmica do cuidado se faz presente no modo de ser decaído, a fim de mostrar a “relação” de cuidado que há entre ser-no-mundo e os demais entes, os entes intramundanos.

Descritos estes três pontos – existencialidade, facticidade e decadência – passamos a compreender a *dinâmica* do cuidado enquanto o modo de ser do ser-aí. Vemos que o cuidado, enquanto existencial, não parte de uma dimensão estritamente ontológica, uma vez que o ser-aí – ente que cuida – se constitui como ente ôntico-ontológico e existe em meio a tais contextos fáticos. A partir da tríade existencialidade-facticidade-decadência, ser-aí se ocupa das coisas, se preocupa com os outros e, além disso, pode estritamente *cuidar* de sua existência de modo próprio e genuíno a partir da dimensão antecipadora, digamos projetiva, da sua existência.

É o modo de ser do ser-aí, portanto, que nos oferece subsídios para iniciar a investigação a respeito das estruturas que compõe a totalidade estrutural do cuidado⁶. Diante da compreensão do modo de ser único do ser-aí, percebemos que apenas ele tem a possibilidade de unificar as três características fundamentais (existência, facticidade e decadência) enquanto determinações ontológicas na medida que as conjuga. A partir da compreensão dessa unidade é que o ser-aí descobre o cuidado como *possibilidade* de existência própria.

Assim, o cuidado se mostra como uma possibilidade para o ser-aí, pois é uma estrutura ontológica e originária intrínseca ao seu modo de ser (o cuidado é ontológico-existencial), ou seja, o

⁵ O cuidado compreendido através da bipartição ocupação-preocupação é o tema principal do próximo tópico.

⁶ É devido a isso que fizemos a retrospectiva da analítica existencial (1ª capítulo) e da constituição existencial do ser-aí (2º capítulo), para compreender o quão relevante é o modo de ser deste ente que tem em si (em sua constituição ontológica) a possibilidade de se ocupar com as coisas, se preocupar com os outros e cuidar de si.

cuidado é constituinte da condição do ser-aí de maneira que ser-aí é cuidado antes mesmo de compreender-se na relação de ocupação e preocupação com os demais entes. Enfim, afirmar que ser-aí é constitutivamente cuidado significa dizer que existir é, também, cuidar.

A noção de cuidado em *Ser e tempo*, assim depreendemos, não tem uma única definição. Heidegger descreve esse existencial em contextos distintos. Primeiro compreendemos o cuidado ligado àquela tríade (existencialidade, facticidade e decadência), em que todo ser-aí se encontra compreensivamente disposto em sua delimitação fática e existencial. A partir disso, o cuidado é definido através da “bipartição”: ocupação e preocupação (tema do próximo tópico) e em um segundo momento como cuidado do ser em geral, existencial unificador do todo existencial do ser-aí. É necessário perpassar por esses desdobramentos da noção de cuidado para, só então, poder esclarecer o cuidado originário (aquele que constitui mais propriamente a “essência” do ser-aí). O cuidado, em sentido estritamente ontológico, será desenvolvido após a descrição da ocupação e preocupação, a fim de mostrar que cuidar para o ser-aí é cuidar de si enquanto existe.

Passaremos a descrever a partir de agora, mais detalhadamente, o cuidado e seus modos de ser enquanto ocupação e preocupação como pré-requisitos para compreender de que modo esse existencial se mostra também na lida com os entes-simplesmente-dados e com os demais entes que têm em si o caráter de ser enquanto existe (os outros seres-aí).

3.2 Cuidado e suas modulações

Para Heidegger, ocupação e preocupação são modulações do cuidado e as análises desses são precedentes do exame da estrutura do cuidado como essência do ser-aí. Define-se assim: “[...] o ser junto ao manual como ocupação e o ser como ser-aí-com (*Mitdasein*) dos outros nos encontros dentro do mundo como

preocupação”. (HEIDEGGER, 1927, p. 193). Vemos a partir de tal citação que Heidegger nomeia *ocupação*, o “cuidado” para com os entes intramundanos que tem seu modo de ser exposto a partir da lida utensiliar. O “cuidado”, por sua vez, que se tem com os entes existentes (quer dizer, os outros) é nomeado *preocupação*, no sentido de que o ser-aí se preocupa com aquele que tem o mesmo modo de ser que o seu.

O cuidado compreendido enquanto ocupação-reocupação se apresenta a partir da existência do ser-no-mundo na cotidianidade mediana em que ele tende a se definir pelo modo impessoal de ser, perdendo de vista sua existência a partir dela mesma e, assim, conseqüentemente, deixando de cuidar genuinamente do seu projeto existencial. No entanto, o propósito de Heidegger ao falar do cuidado nos modos de ocupação junto às coisas e de preocupação com os outros, não tem um sentido pejorativo, como se fosse um descuido proposital consigo mesmo ou com os outros.

Embora ocupação e preocupação sejam modulações do cuidado em caráter existenciário, estes são modos de ser do próprio ser-aí que cuida ao se ocupar ou se preocupar com os outros entes. A isso confirma Inwood quando afirma que: “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” (INWOOD, 2002, p. 26).

Mas de que modo ser-aí se ocupa e se preocupa com os demais entes? Heidegger afirma que o existencial cuidado é que possibilita ao ser-aí ocupar-se e preocupar-se, e isso quer dizer: *somente por ter como condição existencial a estrutura do cuidado é que o ser-no-mundo pode cuidar das coisas de modo ocupado e cuidar dos outros de modo preocupado*. A consideração pormenorizada desses dois momentos é o que teremos nos subitens que se seguem.

3.2.1 Ocupação (*besorgen*)

O ser-no-mundo caracteriza-se em sua existência permanentemente ocupada. A ocupação aqui exprime a ideia de comportamento prático, de manuseio e de “posse” (no sentido de deter-se a...) de certo ente que vem ao seu encontro já no sentido utilitário. Os entes presentes encontram-se disponíveis para o ser-no-mundo apropriar-se utilmente deles, ocupar-se *junto* a eles. Nesse sentido, a ocupação é compreendida como o utilizar-se de um ente que está disponível para determinado uso. Heidegger denomina “[...] o ente que vem ao encontro na ocupação com o termo utensílio⁷” (HEIDEGGER, 1967, p. 68). Este ente está aí justamente para que dele se ocupe ou para que com ele algo seja feito.

O manuseio destes utensílios não ocorre de maneira temática ou conceitual, mas ocupando-se do utensílio no contexto em que já se vê inserido. Exemplo disso é que, na grande maioria das vezes, quando nos ocupamos junto a um lápis para escrever, não há uma consideração temática para analisar a composição do lápis, de que material é feito ou coisas do tipo. Quando muito há uma apreciação pré-teórica para ver se o lápis bem se presta a tarefa de escrever. Nesse contexto de uso, então, ocupar-se de um lápis que escreve é o que importa. Assim, o utensílio é sempre considerado no âmbito em que se encontra inserido. Parece ser isso o que Heidegger tem em vista quando nos dá o seguinte exemplo:

Embora não apreendido tematicamente, o primeiro que vem ao encontro é o quarto, não como um “vazio entre quatro paredes”, no sentido de espaço geométrico, mas como utensílio de habitação. É a partir dele que se mostra a “instalação” e, nela, os

⁷ Alguns exemplos de entes que têm o caráter de utensílios são: livro (disponível à mão para leitura), lápis (disponível à mão para a escrita), chave (disponível à mão para abrir a porta), poltrona (disponível à mão para um momento de descanso) etc. A expressão “disponível à mão”, não significa disponível à mão física, empiricamente falando, mas sim disponível *aí* para que daquele utensílio se possa ocupar.

diversos utensílios “singulares”. *Antes* deles, sempre já se descobriu uma totalidade utensiliar. (HEIDEGGER, 1967, p. 68).

Daqui derivamos que, por exemplo, quando entramos em um quarto não teorizamos ou tematizamos separadamente o quarto e os objetos que estão ali dispostos (cama, abajur, guardarroupa, etc.). Também não analisamos o quarto como um espaço físico, com paredes, porta, janela, teto e chão. Ao entrar em um quarto, deparamo-nos com um ambiente e já o compreendemos desde o contexto de sentido que ele nos oferece; assim, ao adentrar no quarto, imediatamente nos vem ao encontro o quarto tal como ele se mostra em seu sentido (por exemplo, quarto de dormir, ou quarto de hóspedes). Como bem observou Heidegger acima, o quarto se mostra como “utensílio de habitação”, sem que haja necessidade de qualquer análise ou explicação temática a respeito daquele espaço.

O ser-no-mundo também não se atém a tematização do utensílio ao ponto de analisar sua composição e estrutura. Ao deparar-se com um utensílio que está à mão para o uso, apenas faz uso daquele fenômeno que aí se encontra presente. Retomemos o exemplo do lápis. Quando queremos escrever um bilhete, não pegamos o lápis e o apreendemos tematicamente, primeiro analisando-o como um pedaço de madeira, de forma cilíndrica, com uma barra interna composta de uma substância mineral chamada grafite, que nos permite, então, escrever o bilhete. Não é assim que procedemos ao nos ocupar com os entes, porque quando precisamos escrever um bilhete, pegamos o lápis e escrevemos. Não há, portanto, primeiro uma apreensão temática ou conceitual do utensílio, para só então utilizá-lo. O que importa aqui é o uso que se faz do lápis, o próprio escrever. Ao escrever, portanto, há uma “relação” de *ser-junto* (entre ser-aí e o utensílio de que este se utiliza).

É próprio do modo de ser do ser-no-mundo comportar-se desta maneira, e, para ele o sentido de utensílios se mostram no

momento que o mundo enquanto “espaço” de lida utensiliar se inaugura como tal. Como podemos ver no exemplo do quarto, a “relação” do ser-aí com o quarto é de ocupação, na medida em que ser-aí se ocupa daquele utensílio de habitação. No exemplo do lápis, ser-aí se ocupa com o lápis na medida em que escreve. Assim podemos perceber que os utensílios são sempre designados para “alguma coisa” a ser feita com eles.

Devido a isso, eles podem ser compreendidos de maneiras distintas, inclusive o mesmo fenômeno pode *servir* de vários utensílios (mostrar-se em diversos contextos com diferentes modos de ser), dependendo da situação. Exemplo: o lápis pode ser utensílio de escrita, como pode ser enfeite, utensílio para prender o cabelo, etc. Nas palavras de Heidegger:

Rigorosamente, *um* utensílio nunca “é”. O utensílio só pode ser o que é num todo utensiliar que sempre pertence a seu ser. Em sua essência, todo utensílio é “algo para...” Os diversos modos de “ser para” (*Um-zu*) como serventia, contribuição, aplicabilidade, manuseio constituem uma totalidade utensiliar. Na estrutura “ser para” (*Um-zu*), acha-se uma *referência* de algo para algo. [...] O utensílio sempre corresponde à sua utensiliaridade a partir da pertinência a outros utensílios: utensílio para escrever, pena, tinta, papel, suporte, mesa, lâmpada, móvel, janela, portas, quarto (HEIDEGGER, 1967, p. 68).

Os utensílios nunca “são” algo separado de sua utensiliaridade, eles sempre aparecem em meio a um conjunto de ocupações que se dá entre o ser-aí e os utensílios e nunca isoladamente e sem significação. Além de estarem disponíveis à mão para determinados usos, os utensílios se mostram sempre desde uma rede de significação em meio a um contexto significativo junto aos demais utensílios. Diante disso, percebemos que os utensílios se mostram em diversos modos de “ser-para” e aparecem ao ser-aí já desde uma utilidade. Porém, no momento em que determinado utensílio não serve mais para o uso (exemplo: chave quebrada, caneta sem tinta, relógio parado, etc.) há certa

ruptura/suspensão da ocupação em sentido utensiliar, pois tal utensílio não se manifesta mais como o utilitário de antes.

Se não há mais utilidade no utensílio o ser-aí perde a base ocupacional que o ligava ao utensílio, sem possibilidade de se fazer útil dadas àquelas circunstâncias. No entanto, os utensílios podem aparecer em outro contexto, com outro modo de ser utensiliar (ex: caneta sem tinta não serve mais para escrever, mas serve para prender o cabelo). A dinâmica de ocupação, nesse caso, tem relação com o *contexto* em que a situação se passa em determinado momento, pois a ocupação é sempre ocupação *com* alguma coisa em um determinado âmbito de possibilidades.

Outro ponto digno de ser lembrado é que além da ocupação *para* com um utensílio, a ocupação também pode ser considerada uma “desocupação”. Para Kahlmeyer-Mertens (2015), a desocupação “[...] p. ex.: o ócio, a folga, a lassidão, a omissão, a renúncia etc., se constituiria, nesse caso, no estar ocupado em esquivar-se das ocupações” (p. 88). Percebemos, então, que além da ocupação com algo concreto (utensílio), que objetiva um *fazer algo*, os modos de ocupar-se com alguma coisa podem se referir, também, aos comportamentos de cuidado enquanto desocupação ou “descuido” com o seu projeto existencial. Assim, ocupar-se em não fazer algo, é também um modo atuante do cuidado enquanto “descuido”. Portanto, ao cuidar por meio da ocupação (ou por sua contraparte a “desocupação”), o ser-aí se faz em meio à existência mundana, sendo aquele que é possível ser em meio a esse determinado contexto fático. Disso deriva que, tanto a ocupação quanto a “desocupação” constituem maneiras de o ser-aí existir *em relação* (e *junto*) aos entes.

3.2.2 Preocupação (*Fürsorge*)

Assim como a ocupação, também a preocupação se caracteriza como um *modo de cuidar*, mas este está diretamente ligado ao modo do ser-aí se relacionar com os outros. A evidência

da existência de outrem, com a mesma constituição existencial que a do ser-aí, é o que possibilita a estrutura ontológica denominada ser-com (*Mitsein*) e é a partir dela que se mostra a segunda modulação do cuidado, apresentada por Heidegger como preocupação (*Fürsorge*). Tal comportamento corresponde ao cuidado *com* os outros, que à maneira do ser-aí, existem no mundo. A dimensão do cuidado enquanto preocupação está ligada ao modo de lidar com aquele que também é “ex-sistente”, ou seja, com a relação que o ser-aí estabelece *com* os demais seres-aí.

Ao demarcar a diferença entre ocupação e preocupação, Heidegger aponta: “[...] O ente, com o qual o ser-aí se comporta enquanto ser-com, também não possui o modo de ser do instrumento à mão, pois ele mesmo é ser-aí. Desse ente não se ocupa, com ele se preocupa” (HEIDEGGER, 1967, p. 121). Nesse caso, a preocupação difere da ocupação, pois está ligada à relação que ser-aí estabelece com outrem e, portanto, se funda na constituição do ser-aí como ser-aí-com (*Mitdasein*).

Diante da ideia de *ser-aí-com*, existir *com* os outros implica em uma determinada co-existência, na medida em que há uma convivência comum entre ser-aí e os demais. A dimensão do cuidado enquanto preocupação com este outro é o que se pode experienciar através do encontro, da coexistência ou ainda do convívio (= existência comum junto ao outro).

Assim como a ocupação pode se dar de vários modos junto aos utensílios, também a preocupação pode se atualizar em diversos modos de ser. Cotidianamente, junto aos outros, a preocupação pode mostrar-se através do sentir-se tocado pelo outro, do sentimento pelo outro (amar e odiar, por exemplo), na indiferença para com o outro e assim sucessivamente. Tanto a preocupação enquanto estar com os outros, quando a indiferença em relação a essa co-existência, são modos do cuidado enquanto preocupar-se *com*.

No caso do cuidado manifestar-se de maneira decadente a partir da preocupação indiferente de um ser-aí com relação ao

outro, essa manifestação do cuidado não pode ser compreendida como ocupação. Isso porque a ocupação refere-se à lida utensiliar do ser-aí com as coisas. Mesmo existindo e comportando-se de maneira indiferente frente aos demais entes existentes, essa coexistência não é compreendida como ocupação, mas como “despreocupação” com os outros. Assim como descuidar e desocupar-se dos utensílios em momentos de ócio, mostrar-se despreocupado e/ou indiferente com a existência de outrem também é (mesmo que em um sentido deficitário) um modo de preocupar-se com eles. Quanto a isso, diz-nos Heidegger (1967):

O ser por um outro, contra um outro, sem os outros, o passar ao lado um do outro, o não sentir-se tocado pelos outros são modos possíveis de preocupação. E precisamente estes modos, que mencionamos por último, de deficiência e indiferença caracterizam a convivência cotidiana e mediana de um com outro (p. 121).

Isso quer dizer que mesmo nos modos “deficientes” de preocupar-se com os outros, ser-aí continua coexistindo, pois constitutivamente ele é ser-aí-com. O cuidado, enquanto preocupação, contribui para a compreensão da análise existencial sobre o “quem” do ser-aí na cotidianidade. O ser-no-mundo, além de ocupar-se com os utensílios, preocupa-se e existe junto aos outros entes, ou seja, mesmo nos diferentes modos de ocupar-se e preocupar-se, já sempre há uma “relação” de fato entre ser-aí e os utensílios e ser-aí os outros seres-aí.

Diante de tais desdobramentos, podemos compreender que o cuidado pode ser concebido a partir de duas esferas que aqui chamamos de “modulações do cuidado” (ocupação e preocupação). É notório que a ocupação com os utensílios e a preocupação com os outros apareça provisoriamente como imprópria a partir das repetidas vezes que Heidegger apresenta em *Ser e tempo* a ideia de que o ser-com “se mantém, na maior parte das vezes e antes de tudo” (HEIDEGGER, 1967, p. 117) imerso na cotidianidade

mediana. No entanto, isso não isenta a possibilidade de ocupar-se com um utensílio de modo próprio, ou preocupar-se com outrem de modo próprio. O que pode caracterizar o modo de cuidado próprio ou impróprio é o que Heidegger chama de projeto de sentido. Se a ocupação de escrever uma dissertação tem sentido, é porque esta atividade se coaduna ao projeto existencial de aprender filosofia em nível de pós-graduação e, em consequência disso, tornar-se mestre.

Após descrever o cuidado a partir das noções de ocupação e preocupação, nos encaminhamos agora para a descrição do cuidado enquanto elemento central do ser-aí e da sua existência. O próximo tópico visa descrever o cuidado como existencial que conecta os demais existenciais e que constitui, por isso, o todo estrutural do ser-aí e qual sua relação com a tonalidade afetiva fundamental da angústia.

3.3 Cuidado como descoberta e conquista da existência própria após a crise da angústia

Retomando os contextos de nosso segundo capítulo, vimos que o ser-no-mundo pode ter sua existência modalizada pela tonalidade afetiva fundamental da angústia. Depois de compreender que na angústia aquelas estruturas existenciais responsáveis pelos propósitos de nossos comportamentos práticos se recolhem, referencias e de sentido do mundo são suspensos, pretendemos agora mostrar em que medida o ser-aí pode descobrir e conquistar sua existência de maneira própria na experiência do pós-angústia.

Sabemos que é próprio ao ser do ser-aí existir em meio à tendência da mediania, uma vez que se encontra no mundo ocupado com as coisas e preocupado com os outros. É na maioria das vezes que ser-aí (tendo o modo de ser do ser-no-mundo) se encontra disperso de si e envolto na lida impessoal em que, através da interpretação pública, deixa de cuidar do seu próprio ser

enquanto existe e passa a se perceber como mais um ente intramundano.

Heidegger afirma que, por encontrar-se disposto e afinado no mundo, o ser-aí tem a possibilidade de experimentar essa tonalidade afetiva de maneira privilegiada (HEIDEGGER, 1967, p. 184). Isso quer dizer que o ser-aí pode ser modalizado pela angústia e encarar sua existência a partir da falta de sentido desse existir e diante do próprio fenômeno do mundo em que se encontra jogado. Assim entende nosso autor quando afirma:

[...] A angústia retira, pois, do ser-aí a possibilidade de, na decadência, compreender a si mesma a partir do “mundo” e na interpretação pública. [...] A angústia singulariza o ser-aí em seu próprio ser-no-mundo que, na compreensão, se projeta essencialmente para possibilidades (HEIDEGGER, 1967, p. 187).

No momento da angústia, o ser-aí se vê diante da ausência de determinação constitutiva da sua existência e se depara com a gama de possibilidades que lhe estão abertas. Nessa experiência acontece a ruptura com os sentidos pré-estabelecidos com o mundo anteriormente e, nesse período de duração da angústia, há a possibilidade de compreender tanto as possibilidades existenciais, como os fenômenos “iluminados” diante de si. A angústia, nesse sentido, se mostra como uma dimensão reveladora (aquela que “singulariza” o ser-aí), ao possibilitar que o ser-aí retome o caminho próprio da sua existência, através de seus projetos de sentido.

Ao experimentar a angústia, ser-aí se vê em certa “ruptura” com a teia de obscurecimentos que antes fechavam e determinavam o seu próprio ser a partir da compreensão mediana do mundo. É através do angustiar-se com seu mundo e com a sua existência, que ser-aí se encontra em suspensão com relação ao contexto existencial anterior à angústia. Isso acontece, pois no momento da angústia o ser-aí se acha vazio de sentido e, além disso, as coisas, os outros e o próprio mundo se mostram sem

significados, impedindo todo modo de realização (ocupação, preocupação ou, mesmo, cuidado).

Uma vez extirpado da familiaridade cotidiana da mundanidade, a experiência de ser “tomado” pela tonalidade da angústia faz com que o ser-aí se sinta estranho e “deslocado”, sem sentido e “sem chão”. É um sentir-se estranho, pois tanto as coisas (utensílios) quanto os outros (seres-aí) estão aí, mas não há relação de sentido com estes outros entes e com o próprio mundo. Há, portanto, uma “ruptura” com essa cotidianidade mediana antes tida como familiar, na medida em que a angústia retira do ser-aí a possibilidade de compreender a si mesmo a partir da cotidianidade e do impessoal, tendo que lidar com o seu próprio ser sem qualquer sentido estabelecido anteriormente pela malha referencial mundana.

Nesse sentido o que aqui chamamos de “ruptura” ou mesmo “suspensão”, não quer dizer um rompimento abrupto ou uma cisão radical do ser-aí com a cotidianidade mediana. O que acontece quando ser-aí experimenta a angústia é que há a *possibilidade* um outro modo de relacionar-se com a cotidianidade mediana e mesmo com o impessoal. Essas questões nos levam a seguinte pergunta: O que acontece *após* a crise da angústia?

Compreendemos que ao experimentar a angústia, ser-aí se depara com a “nudez” da sua existência e se vê diante da sua condição originária de poder-ser. É assim que o ser-aí se encontra diretamente consigo próprio no caráter mais radical de sua existência, tendo que decidir por ser quem vai ser após esse momento. Essa decisão diz respeito à possibilidade de poder-ser o que quiser, de conduzir-se ao modo de ser relativo aos momentos anteriores à experiência da angústia ou (re) conduzir-se projetivamente em vistas a um novo sentido de ser.

Seu caráter de poder-ser possibilidades se evidencia ao ser-aí durante a crise da angústia, pois este se encontra consigo mesmo e se depara com a sua condição mais originária e fundamental: um ente livre para poder-ser. Assim fica clara a ideia de que a angústia

não reconduz, necessariamente, o ser-aí a um projeto de sentido próprio, visto que este pode, após a angústia, existir da mesma maneira que existia antes, quer dizer, desatento a si mesmo e evitando este afeto que lhe faz “estranho” e lhe confronta com o próprio “vazio” de determinação de seu ser originário (poder-ser).

Por isso, quando perguntamos se o ser-aí é, necessariamente, reconduzido à existência própria após experimentar a angústia, Heidegger responde decisivamente que não e afirma que: “[...] É na angústia que a liberdade de ser *para* o poder-ser mais próprio e, com isso, para a possibilidade de propriedade e impropriedade se mostra numa concreção originária e elementar” (HEIDEGGER, 1967, p. 191). Do dito acima, depreendemos que após experimentar a crise da angústia, o ser-aí pode decidir por existir de maneira própria ou imprópria. Ele pode tanto *decidir* por um projeto existencial decadente⁸, a partir do impessoal, em que segue um projeto demandado pelo “se”, ou seja, existir como *se* existe, como os outros existem, ou então *decidir* por um projeto genuinamente pessoal, seu, para a sua existência que sempre está *por*→*vir*.

Isso significa que a angústia “[...] *pode* oferecer ao ser-aí um modo singularizado de tomar pé na semântica desse mundo fático” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 107-108) em que ele sempre se mostra existencialmente constituído. Há então a possibilidade da resolução por uma existência que tenha sentido para cada ser-aí. No caso dessa *decisão* pós-angústia ser por um projeto existencial único, projetado a partir dos sentidos que a existência tem para si a partir das suas possibilidades, o ser-aí se compreende autenticamente como um ente de *poder-ser*. É nesse contexto pós-angústia que aparece o cuidado (*Sorge*) em sentido forte, como a “essência” da existência do ser-aí.

⁸ “[...] o que resultaria numa retomada do modo com que naturalmente o ser-aí atua no mundo e, nesse caso, numa recaída ainda mais absorvente nas lidas anteriores [...]” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 102).

O cuidado é aqui, portanto, compreendido como um existencial crucial, pois é aquele que traduz o que há de mais próprio e fundamental na existência do ser-aí. Este existencial é um tema de grande destaque na fenomenologia de Heidegger, especialmente àquela desenvolvida em *Ser e tempo*, pois o cuidado unifica todos os existenciais constituintes da estrutura ôntico-ontológica do ser-aí. O cuidado constitui exclusivamente a existência de um único ente: *ser-aí*. O único que compreende ser é também compreensão de si ao passo que é igualmente compreensão de sua copertinência ao mundo. Além disso, somente o ser-aí tem caráter de poder-ser e a possibilidade de decisão com relação ao cuidar ou não (descuidar) da sua existência.

O cuidado se mostra, então, como o fio condutor da constituição existencial do ser-aí e não pode ser compreendido de maneira exclusiva consigo próprio, excluindo todas as questões fáticas e existenciárias do contexto em que existe. Devido a ser o fio condutor dos modos de ser constituintes do ser-aí, Heidegger afirma que:

O cuidado caracteriza não somente a existencialidade, separada da facticidade e decadência, como também abrange a unidade dessas determinações ontológicas. O cuidado não indica, portanto, primordial ou exclusivamente, uma atitude isolada do eu consigo mesmo. (HEIDEGGER, 1967, p. 193).

Isso porque mesmo o cuidado tendo se mostrado ao ser-aí após a crise da angústia, havendo a decisão por cuidar autenticamente do seu projeto de sentido, o ser-aí ainda existe em um contexto cotidiano, junto às coisas e aos outros entes. Inclusive, após a angústia o ser-aí continua a se relacionar com o modo impessoal da cotidianidade, uma vez que é impossível viver completamente absorto nessa possibilidade. O que acontece de fato é que se houve a decisão pelo cuidado em face ao projeto do ser que ser deseja ser, o ser-aí tem um comportamento diferenciado com o impessoal que lhe aparece.

Devido a isso entendemos a colocação de Heidegger ao comentar que o cuidado caracteriza a existencialidade, facticidade e decadência, mas de forma a abranger todas essas modalidades através do seu fio condutor e não cada uma delas em particular. É assim que entende Marília Rosado Carrilho (2015):

O cuidado é considerado por Heidegger como a estrutura que unifica, o que faz com que o *Dasein* não seja um mero somatório de caracteres ontológicos (existenciários) e de características ônticas, mas sim um todo articulado capaz de lhe conferir uma mesmidade. Daí que o cuidado não é compreensão, não é afetividade, não é discurso, mas sim a articulação de todos eles nesse ente que é o aí-do-Ser. (p. 266).

É a partir de tais elucidações que entendemos o cuidado em sentido genuíno, como aquele que é “responsável” pela totalidade do todo estrutural do ser-aí. Tendo em vista o cuidado, ser-aí cuida de ser quem é, mas esse cuidado não pode ser compreendido como um comportamento subjetivo ou solipsista.

O cuidado diz respeito, antes de tudo, a uma decisão por comprometer-se com sua própria existência, uma vez que “O ‘cuidado’ (*Sorge*) é o que há de mais essencial na existência do ser-no-mundo” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 107). Essa caracterização do cuidado como essencial na existência do ser-no-mundo diz respeito à essência não como algo substancial, sendo imprescindível ao ser do ser-aí, mas sim como essência no sentido de existência única, própria e genuinamente autêntica. Por isso o título do nosso trabalho: Do cuidado: a “essência” da existência do ser-aí.

O cuidado se revela como essência do ser-aí na medida em que aponta a unidade do todo estrutural do ser-aí, que reúne todos os seus existenciais e apresenta a concreção da possibilidade de ser. Ao passo que ser-aí decide por cuidar da sua existência, ele decide, também, pela abertura às possibilidades da existência autêntica e é por isso que Heidegger aponta o cuidado como o ser do ser-aí. Isso

significa dizer que o ser do ser-aí é o modo de cuidar da apropriação autêntica da sua existência e que envolve todos os demais modos de ser que o constituem.

Apontar o cuidado como o ser do ser-aí quer dizer que ser-aí é *essencialmente* cuidado. No seu próprio modo de ser há uma dimensão antecipadora que aponta para o fato de que cuidar é sempre cuidar daquilo que se dará em sua existência. O que aqui denominamos dimensão antecipadora se encontra naquilo que Heidegger denomina o “preceder-a-si-mesmo” na existência do ser-aí. Dizendo com nosso filósofo:

Do ponto de vista ontológico, porém, ser para o poder-ser mais próprio significa: em seu ser, o ser-aí já sempre *precedeu* a si mesmo. O ser-aí já está sempre “além de si mesmo”, não como atitude frente aos outros entes que ele mesmo *não* é, mas como ser para o poder-ser que ele mesmo é. Designamos a estrutura ontológica essencial do “estar em jogo” como o *preceder a si mesmo do ser-aí* (HEIDEGGER, 1967, p. 191).

Preceder-a-si-mesmo refere-se ao caráter de o ser-aí já sempre ter em jogo seu próprio ser. Como se vê, o cuidado dá-se em vista do futuro da existência como um todo, o caráter de antecipação do cuidado, ou mesmo o fato de o ser-aí preceder a si mesmo significa que, por já ser-no-mundo, o ser-aí se encontra sempre lançado. O ser-aí, por estar aberto às condições de possibilidade e jogado no horizonte existencial do mundo, mesmo que lançado no mundo das ocupações e preocupações, já sempre conta com a antecipação do seu *vir-a-ser*. Deste modo, cabe ao ser-aí, portanto, decidir ser “[...] *quem é enquanto cuida por ser na existência*” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 110). Essa é a articulação ontológica do cuidado, que se mostra como o ser do ser-aí “antecipando-se a si mesmo” e assumindo o cuidado pela sua existência enquanto existe frente às suas possibilidades de realização.

3.4 O chamado da consciência, decisão e o projeto de sentido

Como predito no tópico imediatamente acima, o cuidado é descoberto autenticamente após a crise radical da angústia. Ao compreender o que acontece com o ser-aí após a experiência da angústia, percebemos que mesmo após descobrir a possibilidade da existência autêntica, cabe ao ser-aí *decidir* o que ele fará de sua existência a partir de então.

A propósito disso, Inwood nos diz que *decisão* (como no verbo alemão *schliessen*) significa “fechar, cerrar, trancar etc” e também “inferir”, “concluir”, ligar em pensamento algo ao que o precede (INWOOD, 2002, p. 33). Desse modo, a decisão (*Entschlossenheit*) é “um modo privilegiado de abertura”, e decidir por algo significa, nesse contexto, concluir uma determinada “escolha”. Escolha no sentido de fechar, entre as possibilidades, qual a que mais apresenta sentido para o seu projeto existencial, ou seja, após a experiência da angústia, não significa, necessariamente, que o ser-aí que por ela foi afinado sempre opte por uma existência autêntica e se projete para o futuro em vistas às reais possibilidades que se lhe apresentam. Ora, o ser-aí pode escolher, uma vez mais, por reconduzir-se sua existência à cotidianidade mediana, existindo em meio aos entes intramundanos e ainda apoiado no projeto existencial designado pelo impessoal.

O referido “optar” tem importância considerável. É esse o momento crucial da decisão em relação ao cuidado com a sua *própria existência* em vista de uma *existência própria*. Na decisão, o ser-aí escolhe o futuro de seu existir, pois a existência carece de ser assumida e realizada, de modo próprio ou impróprio. Tal tarefa é singular, cabendo somente ao ser-aí e é por isso que ele é “responsável” por sua decisão, pois esta dará o tom do seu projeto de sentido.

Podemos dizer que a existência, por vezes, exige do ser-aí decisão frente às possibilidades que lhe aparecem. Nesse caso, a decisão está fortemente ligada à dinâmica do cuidado na medida

em que o ser-aí necessariamente precisa decidir pelo que vai ser, mesmo que nessa decisão ele *decida por não decidir* (eis aqui a decisão de deixar que os outros decidam por ele). Decidir o modo como irá conduzir sua existência é, portanto, guardar atenção ou não frente ao cuidado por ser quem se é enquanto existe.

Depreendemos assim que Heidegger coloca a decisão antecipadora em contato com a possibilidade da escolha do ser-aí frente à ocupação e à preocupação e o cuidado, propriamente dito, como autenticidade. Após a angústia, antes de retornar e retomar seu “antigo” projeto de sentido (muitas vezes entrelaçado à lida cotidiana da mediania do mundo), há um apelo ao ser-aí, proveniente do seu próprio ser, que o desafia à decisão (“pede uma resposta”) por uma existência cuidadosa e autêntica. Essa interpelação que o desafia é denominada por Heidegger de “voz da consciência” ou “chamado” (*Rufen*) da consciência (*Gewissen*) e é ela que, em conformidade com o cuidado, “cobra” do ser-aí uma determinada decisão. Destarte:

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. (HEIDEGGER, 1967, p. 277).

Diante das palavras de Heidegger, fica notório que a voz da consciência mostrando-se como requisição do cuidado não é propriamente uma voz (queremos dizer: não é uma vocalização, um ato de fala), tampouco se caracteriza como consciência (*Bewusstsein*) (comumente compreendida na modernidade como uma figura de racionalidade). A voz da consciência tem aqui o sentido de “apelo”, e é “ouvida” como o que apela e espera uma resposta decisiva com relação à sua existência. Por isso, quando Heidegger assevera que o

apelo da consciência é dele mesmo, isso quer dizer que é o próprio ser-aí que escuta a sua voz, a fim de se encontrar e, ao mesmo tempo, assumir-se frente às suas possibilidades.

A voz da consciência se mostra ao ser-aí como estranha justamente pelo fato de não ser uma voz no sentido verbal, mas, incognitamente, uma voz que se expressa através do silêncio e *reclama* o ser-aí para si mesmo. A questão que nos inquieta é se há um apelo do ser-aí para si mesmo através de uma voz da consciência, que não se expressa verbalmente, mas sim silenciosamente, *qual seria o apelo dessa voz que apela sem dizer nada?* Segundo Kahlmeyer-Mertens (2015):

[...] a voz da consciência (que nada tem de verbal) é um modo característico da abertura do mundo se expressar. Por meio dessa, descortina-se compreensivamente ao ser-aí a possibilidade de uma existência que se realizaria de modo afim ao seu caráter ontológico de possibilidade. A voz da consciência, assim, é o chamar (*rufen*) o ser-aí à responsabilidade por suas possibilidades de serem mais próprias no horizonte do mundo, horizonte do qual pode surgir o indício capaz de reconduzir este ente ao seu poder-ser-si-próprio (p. 103).

Essa passagem nos ajuda a responder a questão, pois explicita que a voz da consciência clama o ser-aí pela decisão e, conseqüentemente, à responsabilidade frente às suas possibilidades de ser. Desse modo, tal voz exprime um chamado ao próprio ser-aí para convocá-lo a decidir pelo seu projeto originário de poder-ser. A voz da consciência mostra ao ser-aí não apenas o seu caráter indeterminado, mas, sobretudo, reclama por uma decisão que tenha em vista a conquista da existência própria.

Assim o ser-aí tem a possibilidade de “[...] eleger-se a si mesmo na escuta da chamada silenciosa da consciência” (ESCUADERO, 2009, p. 104). Ao ouvir o chamado, o ser-aí é “convocado” por si mesmo a se apropriar da sua existência autenticamente em vista do futuro que lhe vem ao encontro. Mais uma vez podemos compreender o traço existencial do cuidado, pois tanto a crise da angústia, quanto a

necessidade da decisão e o apelo ao ser-aí pela voz da consciência apontam para um futuro que depende de ser projetado pelo ser-aí a partir do seu contexto de sentido.

Este projeto existencial não deve ser compreendido como um plano traçado e delineado com uma finalidade específica para se chegar a determinado fim. O projeto tal como compreendido existencialmente, faz jus à ideia de projeto de *sentido*, em que o ser-aí lança ao futuro aquilo que para si existencialmente constitui sentido. Visto por este lado, o projeto existencial nunca se encontra pronto e determinado, ao contrário, está sempre aberto, sempre por “fazer-se”, o projeto é, portanto: “[...] a condição ontológica de possibilidade de qualquer plano”. (ESCUADERO, 2009, p. 77) e nunca está previamente dado.

Ao contrário, a dimensão projetiva do ser-aí aparece na medida em que este se lança ao futuro e escuta o apelo da voz da consciência. A partir da “convocação” dessa voz o ser-aí decide pela sua existência enquanto existe. Concluímos que ouvir o que o seu próprio ser tem a dizer, decidir por uma existência autêntica e constituir sentido ao seu ser a partir disso *significa cuidar de si de maneira autêntica*.

A dimensão projetiva do existir encontra-se atrelada ao cuidado, pois cuidar é sempre *cuidar do futuro* que está *por→vir* (BORGES-DUARTE, 2010, p.124). Tendo em vista esse futuro a partir da sua decisão projetiva, o ser-aí se depara com uma gama de possibilidades, inclusive a possibilidade do não mais ser possível. É a partir dessa possibilidade radical, compreendida por Heidegger como “ser-para-a-morte”, que o ser-aí se movimenta tendo em vista sua existência possível dentro da delimitação finita da sua existencialidade.

3.5 Cuidado e ser-para-a-morte

Em um movimento que pretende o fechamento da tematização do existencial cuidado, deparamo-nos com uma última

questão, que se mostra muito importante para a compreensão do cuidado como essência do ser-aí. Essa questão é: *qual a relação do cuidado com a finitude da existência?* Dito de outro modo: *qual o laço do ser-aí com o seu ser-para-a-morte e em que sentido o cuidado tem a ver com essa ligação?*

Heidegger ao falar da morte, apresenta esta como “a possibilidade ontológica que o próprio ser-aí sempre tem de assumir” (HEIDEGGER, 1967, p. 250). Para o filósofo, *ser-aí é ser-para-a-morte*. Essa afirmação se dá de forma categórica, pois para a fenomenologia de matriz heideggeriana a morte é a possibilidade inerente ao ser-aí “de não mais estar aí” (HEIDEGGER, 1967). Poderíamos nos questionar como isso é possível e Heidegger nos dá subsídio para compreender essa questão na medida em que descreve de que maneira a possibilidade da morte assola o ser-aí.

Em *Ser e tempo*, Heidegger apresenta a morte como a possibilidade da finitude das possibilidades existenciais e não apenas como o ato de morrer. Isso significa que desde cada momento (movimento) da existência, o ser-aí traz consigo a marca de uma existência que é *finita*. O movimento mesmo do *ex-sistere* aponta para a marca desta possibilidade que se apresenta ao ser-aí como irrevogável. Assim a possibilidade da morte é compreendida, em última instância como “[...] a possibilidade da impossibilidade absoluta de ser-aí” (HEIDEGGER, 1967, p. 250). A morte se mostra como a única possibilidade concreta e já sempre delineada, sendo assim sua possibilidade mais própria e “extrema” (HEIDEGGER, 1967, p. 250). A morte se abre para o ser-aí a partir da possibilidade de não mais ser-aí no mundo, ou seja, de não mais existir e poder-ser o que se é. Heidegger afirma, a partir disso, que há a necessidade

[...] de se interpretar o fenômeno da morte como ser-para-o-fim, a partir da constituição fundamental do ser-aí. Somente assim é que se pode esclarecer como, no próprio ser-aí e de acordo com sua estrutura ontológica, o ser-para-o-fim possibilita que o ser-aí seja todo. Mostrou-se o cuidado como constituição fundamental

do ser-aí. O significado ontológico desse termo exprime-se na seguinte “definição”: já preceder-a-si-mesmo-em (um mundo) enquanto ser-junto-aos entes (intramundanos) que vêm ao encontro. Com isso, explicitam-se os caracteres fundamentais do ser do ser-aí. (HEIDEGGER, 1967, p. 249).

Dessa passagem podemos extrair capital suficiente para compreender que a morte faz parte do modo de ser do ser-aí, da sua estrutura ontológica; que o ser-para-a-morte relaciona-se diretamente com o cuidado existencial, pois a morte marca a existência do ser-aí como um todo. Em *Ser e tempo*, Heidegger aponta a morte como uma possibilidade insuperável (HEIDEGGER, 1967, p. 250) do ser-aí e o fato de antecipar-se a si mesmo sempre vinculado a um projeto de sentido, diz respeito, também, a antecipação da morte como possibilidade insuperável do fim. Tendo isso em vista, podemos entender que somente o ser-aí pode compreender seu ser-para-a-morte, pois a possibilidade de não mais ter possibilidades o impele ao cuidado próprio em busca do sentido existencial do seu projeto, a fim de realizar-se existencialmente enquanto ente existente.

Ser-aí ao compreender-se também como um ente finito, descobre também que cabe apenas a ele as decisões oriundas da dimensão projetiva de sua existência. Mais do que isso, ele mesmo tem a possibilidade de dar-se conta de que apenas ele pode cuidar de si para fazer de si o que deseja ser. Nesse aspecto o ser-para-a-morte aponta para o cuidado em sentido mais originário na medida em que o cuidado se constitui cheio de sentido em face à finitude da existência. É justamente a compreensão de que não é um ser imortal, e de que sua existência sempre se encaminha para um fim, que leva o ser-aí a cuidar por ser quem é. Dessa maneira:

A morte é uma possibilidade ontológica que o próprio ser-aí sempre tem de assumir. Com a morte, o próprio ser-aí é independente em seu poder-ser *mais próprio*. Nessa possibilidade, o que está em jogo para o ser-aí é pura e simplesmente seu ser-no-mundo. Sua morte é a possibilidade de poder não mais existir.

[...] Essa possibilidade mais própria e irremissível é, ao mesmo tempo, a extrema. Enquanto poder-ser, o ser-aí não é capaz de superar a possibilidade da morte. A morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade absoluta do ser-aí. Desse modo, a morte desentranha-se como a possibilidade *mais própria, irremissível e insuperável*. Como tal, ela é impendente *privilegiada*. Essa possibilidade existencial funda-se no fato de o ser-aí estar, essencialmente, aberto para si mesmo no modo de preceder-a-si-mesmo. Esse momento estrutural do cuidado possui sua concreção mais originária no ser-para-a-morte. (HEIDEGGER, 1967, p. 250).

Pelo fato de a morte abrir ao ser-aí a perspectiva de sua possibilidade mais própria, irremissível e insuperável é que o ser-aí se determina em vista desse seu ser-para-a-morte. É a partir dessa constituição existencial e possibilidade mais concreta que ele existe e “se comporta” diante dela. A morte, nesse caso, assim como o projeto de sentido, também tem algo de antecipadora na medida em que requer do ser-aí um cuidado para consigo próprio, visando a originariedade e propriedade da sua existência no mundo.

As coisas se dão dessa forma, pois há uma forte tendência de o ser-aí “esquecer-se” de si e deixar-se imergir na lida prática cotidiana, desviando-se de si mesmo ao passo que tem a tendência de se perder no mundo das ocupações e preocupações. Desse modo, há também e um desvio da antecipação do seu ser-para-a-morte, uma vez que decaído no impessoal não há o cuidado com o seu projeto de sentido visando à abertura de mundo em vista da existência que sempre está por *se fazer*.

A antecipação da morte, em face do existencial ser-para-a-morte, no entanto, significa ter de lidar consigo mesmo agora, sempre e a cada vez, enquanto ainda há possibilidades, pois a morte concretiza a possibilidade do impossível, ou seja, apresenta a finitude existencial (ser-para-o fim) como limite das possibilidades em que a partir dela, não há mais nada a ser feito. Portanto, a morte, nesse contexto ontológico-existencial, mostra a mais concreta e extrema possibilidade do ser-aí de “não-mais-ser”, na

medida em que este compreende a si mesmo como ente que constitutivamente traz consigo a marca da *finitude*. Dito isso, depreendemos que a finitude, já entrevista no ser-para-a-morte, se apresenta ao ser-aí em todos os momentos marcando a existência presente e que requer do ser-aí a realização existencial como possibilidade, pois a morte também é antecipada pelo ser-aí como possibilidade de, a qualquer momento, romper com a gama de possibilidades que a ele sempre esteve *aí* disponível.

Em face do fim que a morte constitui, todo comportamento do ser-aí finda, sua abertura de mundo se fecha e suas possibilidades cessam. A finitude mostra, mais uma vez, como o ser-para-a-morte é constitutivo do ser-aí, uma vez que apenas ele tem a marca distintiva da antecipação da morte em prol de uma existência autêntica e de sentido. Somente o ente humano constitui-se como aquele que compreende a morte como parte constituinte do seu ser e como sua possibilidade mais radical.

Concordamos, portanto, com Lévinas quando ele afirma que o ser-aí como ente que cuida e compreende que “[...] a morte é a sua própria condição” (LÉVINAS, 1967, p. 107). Como limite fundamental da existência, a morte sempre se mostra como possível ao ser-aí. É perante essa possibilidade iminente do ser-aí, que ele encontra-se, a *cada momento*, diante da única possibilidade que irá de fato se concretizar. No entanto, a certeza da morte não se restringe a morte física ou ao fim de uma história, mas, sobretudo, à possibilidade de, em vida, poder fazer de si o que se é mediante um projeto existencial que a cada ser-aí faça sentido.

Concluimos assim que a morte é a possibilidade concreta da impossibilidade existencial do ser-aí. O ser-aí como ser-para-a-morte, tendo em vista o fim não apenas como possibilidade mas como certeza, tem a chance de decidir, sempre e a cada vez, por cuidar ou não da sua existência enquanto o horizonte do mundo se mostra assim aberto e possível.

Encerramos nosso capítulo sobre o cuidado depois de tê-lo apresentado como modo de ser da existência tanto nas modulações

ocupação e preocupação como a partir da descoberta da existência própria a partir da angústia frente ao seu modo de ser mais próprio. Concluimos nossa pesquisa ao mostrar que o cuidado constitui a essência do ser-aí na medida em que este tem a possibilidade de decidir, sempre e a cada vez, por ser quem é na medida em que existe. Ademais, após apresentar a estrutura existencial do ser-aí, atingimos o objetivo do nosso trabalho ao apontar o ser-aí como constitutivamente cuidado (em que é possível ser-aí existir tendo sempre em vista seu projeto de sentido). Assim, passamos agora à apresentação formal dos saldos dessa pesquisa a partir da conclusão.

Conclusão

A que resultados teríamos chegado após o movimento de exposição que nos trouxe até aqui? Teríamos atingido os nossos objetivos de pesquisa? Antes de respondermos essas perguntas que desejam saber de nossos saldos, convém recordar que o objetivo deste trabalho foi investigar a questão do cuidado enquanto essência do ser-aí nos contextos da analítica existencial em *Ser e tempo*. Nosso percurso dissertativo perfez-se em diferentes momentos da obra a fim de apontar o cuidado como elemento integrante do todo do ser-aí. A escolha da obra para trabalhar esta temática ocorreu com vistas ao fato de o cuidado encontrar-se diretamente ligado à dinâmica existencial do ser-aí e repercutir em diversos momentos durante a descrição fenomenológica feita por Heidegger neste período.

Nosso trabalho apontou, a princípio, em caráter introdutório, a apresentação dos principais temas trabalhados ao longo do livro, o propósito da investigação e estrutura do trabalho, além das diretrizes formais convencionadas para a redação do texto. Este preâmbulo serviu para contextualizar o leitor sobre o problema do nosso trabalho, bem como o caminho a ser percorrido para chegar à temática central do cuidado. Serviu também para explicitar questões terminológicas e conceituais que aparecem nos três capítulos que compõe o livro.

Como se viu, em nosso *primeiro capítulo* tratamos a questão *ontologia fundamental como projeto fenomenológico*. Iniciamos nossa investigação a partir da colocação e reformulação da questão do ser a partir do seu sentido. Foi necessário iniciar o trabalho por esta questão uma vez que, para Heidegger, esta é a questão que caiu no esquecimento e que deve ser retomada para

que a fenomenologia venha a servir como expediente útil a este programa filosófico. Apresentamos neste momento a crítica que Heidegger faz ao modo como o ser do ente fora compreendido apenas no domínio ôntico, a partir de traços essenciais determinantes em contraposição ao pensamento do filósofo que defende a ideia de que ser não pode ser definido nem interpretado como mais um ente.

A partir dessa contextualização da crítica, apontamos o que Heidegger chama de diferença ontológica. Nesse âmbito, há a compreensão de que ser e ente não podem ser compreendidos como sinônimos, pois o ente carrega consigo a marca do domínio ôntico enquanto o ser está relacionado ao âmbito ontológico. Além disso, buscamos evidenciar que o ente pode ser pensado e definido a partir do seu caráter *quididativo*, enquanto que o ser em hipótese alguma pode ser compreendido a partir de características ou definições. Devido a essa distinção, a investigação de *Ser e tempo*, bem como de nosso trabalho parte, necessariamente, da re colocação e recondução da questão do ser por intermédio de seu sentido.

Após apresentar o ponto de partida da investigação, procuramos mostrar a crítica de Heidegger à metafísica tradicional por meio da desconstrução da história da ontologia, que sempre investigou e perguntou pelo ser como algo que *é*, ou seja, como mais um ente. Essa ideia desconstrucionista apontou para dois momentos da crítica: a *primeira* diz respeito à compreensão equivocada do ser como um ente; a *segunda* se refere à compreensão do ser-aí (*Dasein*) como mais um ente.

Ao apresentar a tarefa de uma desconstrução da história da ontologia, mostramos que este foi um movimento não somente crítico, mas, sobretudo interpretativo e hermenêutico. Apontamos isso na medida em que o filósofo teve em vista o percurso histórico da filosofia (especialmente a metafísica) e os efeitos que ele produziu. Assim, após desconstruir o legado da filosofia clássica, é que foi possível apresentar tematicamente o que Heidegger chama

de ontologia fundamental, como uma ontologia “metodologicamente” diferente de tudo que já fora visto na história da filosofia.

Em meio aos termos da desconstrução apresentados aqui apareceram conceitos e temas centrais e de suma importância à ontologia fundamental, como é o caso do ser-aí e da hermenêutica da facticidade. Descrevemos o ser-aí como o ente ôntico-ontológico que nós mesmos somos e que é o único ente que tem a possibilidade de compreender ser e compreender sua existência. Assim, mostramos o modo de ser do ser-aí como *privilegiado* frente aos demais entes que simplesmente estão no mundo, os assim chamados *simplesmente dados*. Feita tal caracterização, apontamos o caráter hermenêutico do ser-aí ao passo que em cada ocasião o ser-aí é o modo de ser que sempre e a cada vez somos.

A hermenêutica da facticidade, nesse contexto, apareceu como meio de autointerpretação constituído pelo círculo hermenêutico, na medida em que ser-aí se constitui enquanto o próprio procedimento de investigação de si mesmo. Aliado a isso, e para fechar o primeiro capítulo, apresentamos a tarefa fenomenológica da analítica existencial como um novo modo de compreender, descrever e analisar nossa própria constituição existencial.

A analítica existencial, como se viu, é o modo de o ser-aí examinar fenomenologicamente a si mesmo e a sua constituição de existente sem que o faça aos moldes deterministas e limitantes da filosofia tradicional. A analítica existencial volta-se ao modo de ser exclusivo do ser-aí e parte da análise de si próprio enquanto ente de possibilidades.

No *segundo capítulo* do livro, trabalhamos a questão da *constituição ontológica do ser-aí*, a começar pelo existencial da compreensão. Tendo em vista a descrição do ser-aí (a partir da analítica existencial) como ente que compreende ser e o sentido de seu próprio ser, coube neste momento apontar a compreensão como constituinte existencial do ser-aí. É próprio de seu modo de

ser do ser-aí que ele se mostre como ser-aí compreensivo, pois a compreensão é um existencial que abarca e “suporta” o ser. Desse modo, entendemos que a compreensão coloca o ser-aí aberto à sua própria dinâmica de *ser-em* (um mundo).

O mundo é outro ponto explorado no segundo capítulo para mostrar a dinâmica do ser-aí como mundanidade; aqui, a noção de ser-aí aparece de maneira mais aprofundada, a partir da constituição existencial de ser-no-mundo. A partir disso, apontamos o ser-aí é um ente diferenciado, uma vez que apenas ele *existe* no mundo, enquanto todos os demais apenas *estão* no mundo. Ser-no-mundo, assim depreendemos, diz respeito ao modo que o ser-aí sempre existe em um espaço existencial constitutivamente aberto, em que há a possibilidade de se “relacionar” consigo mesmo e com os demais entes de diferentes maneiras.

Ao descrever o modo de ser como ser-no-mundo, apontamos também a existência em seu caráter mundano, na qual o ser-aí sempre tende a existir de modo decadente. É nesse momento que indicamos a decadência frente à cotidianidade mediana do mundo em que o ser-aí se encontra lançado junto aos entes intramundanos e na maioria das vezes também se interpreta como tal.

Nessa parte de nosso trabalho, relatamos que a decadência pode se mostrar de dois modos, como se viu: a partir da *cotidianidade mediana*, em que o ser-aí se perde de si e se distancia do seu modo de ser mais próprio enquanto poder-ser, e a partir da tutela do impessoal em que o ser-aí se encontra absorvido pelo contexto mundano agindo de comum acordo com o comportamento impessoal (dos “outros”), de modo que se comporta como os demais se comportam e se deixa orientar pelo projeto de mundo que é imposto pela mediação dos demais.

No último momento deste capítulo, apontamos a constituição existencial do ser-aí enquanto “afinação”, que pode, através da tonalidade afetiva fundamental da angústia, resgatar o

ser-aí da decadência e mostrar o seu caráter indeterminado e de poder-ser. Neste momento, tratamos do modo como o ser-aí se vê já sempre afetado no mundo (*Befindlichkeit*) e a tonalidade/tom (*Stimmung*) que o afeta. Em meio a essa temática apresentamos aquela que neste contexto se mostra como a mais fundamental tonalidade afetiva: a angústia, capaz de fazer com que o ser-aí se depare com o seu próprio ser, apontando para o existencial do cuidado.

No *terceiro capítulo*, e último, trabalhamos a questão central do cuidado como essência do ser-aí. Começamos essa exposição apontando o cuidado como modo de ser da existência. Daí, tivemos o cuidado, como constituinte existencial do ser-aí, apresentado em sua tríplice estrutura: existencialidade, facticidade e decadência. Tal existencial também se mostrou didaticamente exposto na seguinte subdivisão: cuidado (*Sorge*) enquanto essência da existência, tendo em vista o todo estrutural do ser-no-mundo e 2) nas suas modulações ocupar (*besorgen*) e preocupar (*fürsorge*).

Com relação à tríplice estrutura do cuidado, mostramos que a facticidade, a existencialidade e a decadência constituem a sua condição ontológico-existencial enquanto modo de existir frente às suas possibilidades. Já, no segundo momento, que tratou do cuidado como ocupação e preocupação, expusemos como modulações do cuidado compreendido ontologicamente como fundamental e originário. A ocupação foi apresentada sucintamente a partir da ideia de ocupar-se com os outros entes e a preocupação com relação aos demais entes que tem o mesmo modo de ser que o ser-aí.

A ideia do “cuidado” em sentido pleno, não está tão ligada à ocupação e preocupação, mas ao modo de cuidar autenticamente do seu ser enquanto existe. Para tratar desse modo de cuidar apresentamos o tópico que trata da descoberta da existência própria após a crise da angústia. Neste momento, tivemos a oportunidade de descrever que, após ser afetado radicalmente pela angústia (momento em que se depara com a sua nadaidade), o ser-

aí tem a possibilidade de encarar sua existência a partir dela mesma, sem os sentidos preestabelecidos pela cotidianidade mediana. A “angústia”, nesse sentido, se mostrou como uma dimensão reveladora, pois possibilita que o ser-aí retome o caminho próprio da sua existência através dos seus projetos de sentido.

No entanto, foi necessário mostrar que para que o ser-aí retome o caminho próprio de sua existência (ou mesmo retorne ao modo de ser impróprio) ele precisa decidir por um projeto que lhe faça sentido. O momento da “decisão” mostrou-se cheio de relevância na medida em que, após a experiência radical da angústia, apenas o ser-aí pode decidir o que fará consigo mesmo e de que modo existirá em meio às muitas possibilidades que a ele se mostram.

Ainda a fim de mostrar a importância da decisão, descrevemos o que Heidegger define por “voz da consciência”, mostrando que esta não constitui nem propriamente uma vez, nem uma consciência como comumente se compreende na história da filosofia. Aqui a voz da consciência exprimiu a ideia de um “chamado” do ser-aí para ele mesmo, com o intuito de convocá-lo a decidir pelo seu projeto originário de poder-ser. A voz da consciência mostra ao ser-aí não apenas o seu caráter indeterminado, mas, sobretudo, clama por uma decisão que tenha em vista a conquista da existência própria.

Para concluir, apresentamos a relação do cuidado com o ser-para-a-morte, com esta buscamos finalizar nosso trabalho mostrando que ao passo que ser-aí se compreende como um ser finito ele descobre também que é necessário decidir pelo projeto existencial que está por vir. Desse modo, tendo em vista a sua finitude, o ser-aí tem a possibilidade de cuidar da sua própria existência de maneira singular. Assim procuramos mostrar que na medida em que o ser-aí decide por cuidar da sua existência, ele decide, também, pela abertura às possibilidades da existência autêntica.

Enfim, após o movimento de exposição que nos trouxe até aqui é possível afirmar como resultado de nosso trabalho que a essência do ser-aí é constitutivamente cuidado. Assim, enfatizamos, à guisa de conclusão, que atingimos o objetivo de nossa pesquisa ao descrever de que modo o cuidado se mostra como o ser do ser-aí. Salientamos, ainda, que este tema não se esgota nas interpretações e descrições deste trabalho. Entendemos que temas relacionados à temática do cuidado, como é o caso da temporalidade, ainda carecem de uma devida exploração temática e conceitual. Pretendemos dar sequência à pesquisa relacionada ao cuidado em outros momentos para continuar investigando este tema tão relevante e importante para a fenomenologia de Heidegger.

Referência primária

- HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)*. Trad. Jesús Adrián Escudero. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- _____. *Ontologia (hermenêutica da faticidade)*. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- _____. *Seminários de Zollikon*. Trad. G. Arnhold; M. F. A. Prado. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: EdUNICAMP; Petrópolis: Vozes, 2012a.
- _____. *Ser e tempo (Parte I)*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002a.
- _____. *Ser e tempo (Parte II)*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002b.
- _____. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria: Santiago, 1997.
- _____. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967.

Referência secundária

BICCA, Luiz. *O mesmo e os outros*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.

BORGES-DUARTE, Irene. A afectividade no caminho fenomenológico heideggeriano. *Phainomenon*, n^o 24, p. 43-62, 2012.

_____. A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo. *Revista ex æquo*, n^o 21, pp. 115-131, 2010.

_____. O afecto na análise existencial heideggeriana. *Cultura* [Online], vol. 35 | 2016, posto online no dia 02 fevereiro 2018, consultado a 08 fevereiro 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cultura/2603> ; DOI : 10.4000/cultura.2603

CARRILHO, Marília Manuel Rosado. *A fundamentação filosófica das noções de cuidado e de responsabilidade no pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo*. Portugal: Universidade de Évora: 2015 (Tese de doutorado).

CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

_____. Para uma fenomenologia do acontecimento existencial. In: *Fenomenologia hoje VI: Intencionalidade e cuidado*. Orgs: Irene Borges Duarte; Bernhard Sylla e Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

_____. *Nada a caminho: impessoalidade niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

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

_____. Estilo de Vida y Propiedad. *Revista Aoristo: International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*. Projeto saber: v. 1, n. 1, 2017.

_____. Hacia una fenomenología de los afectos: Martin Heidegger y Max Scheler. In *Thémata*. Revista de Filosofía. Núm. 39, 2007.

_____. *Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles*. Editora Nova Harmonia: São Leopoldo, 2010a.

_____. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser: Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Barcelona: Herder, 2010b.

_____. Heidegger y la hermenéutica de sí. In: *Studia Heideggeriana - Afetividad*. Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos. V.IV, 2015, p.227-254.

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

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

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

HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Tradução: Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. *La segunda mitad de ser y tiempo*. Sobre los problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger. Madrid, Trotta: 1997.

INWOOD, M. J. *Dicionário Heidegger*. Tradução: Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2002.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto. *Análise estrutural do cuidado em Ser e tempo de M. Heidegger*. Rio de Janeiro: PPGFIL-UERJ, 2003. [Dissertação de mestrado].

_____. *10 Lições sobre Gadamer*. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. *10 Lições sobre Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2015.

- KISIEL, Theodore J. *The genesis of Heidegger's Being and Time*. London, England: University of California Press, Ltd., 1993.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrimdo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1967.
- NUNES, Benedito. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- RICHARDSON, William J. *Heidegger: through phenomenology to thought*. New York: Fordham University Press, 2003.
- RIVERA, Jorge Eduardo; STUVEN, María Teresa. *Comentário a Ser e tempo de Martin Heidegger: Primeira Sección (vol II)*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2010.
- RUBIO, Roberto. Afectividad y significacion es en la analítica del Dasein. In: *Studia Heideggeriana - Afectividad*. Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos. V.IV, 2015, p. 23-46.
- SÁ, Roberto Novaes de. *Para além da técnica: ensaios fenomenológicos sobre psicoterapia, atenção e cuidado*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.
- STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre "Ser e tempo"*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 26(1): 97-113, 2003.