

INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA DE GOIÁS
BACHARELADO EM FILOSOFIA

ARLITO FARLEN CORREIA DA SILVA

**ENTRE SER E OUTRO: A RELAÇÃO DO *DASEIN* COM O OUTRO EM “SER E
TEMPO”, DE MARTIN HEIDEGGER**

Goiânia
2023

ARLITO FARLEN CORREIA DA SILVA

ENTRE SER E OUTRO: A RELAÇÃO DO *DASEIN* COM O OUTRO EM “SER E TEMPO”, DE MARTIN HEIDEGGER

Trabalho apresentado ao Curso de Filosofia do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel Filosofia.

Orientador: Dr. José Reinaldo Filipe Martins Filho

Goiânia
2023

FOLHA DE APROVAÇÃO

À Província São José, dos Missionários Estigmatinos, que me possibilitou o acesso à tradição filosófica que nos precede, nos envolve e nos integra. A todos que nesse itinerário contribuíram para minha formação, meus pais, amigos, colegas, professores e confrades. Por fim, à memória de dois grandes pensadores: Cornélio Fabro, que viveu e morreu nos caminhos da vida Estigmatina. E Jordino Marques que, enquanto percorreu o caminho da vida Estigmatina, viveu o lema da Congregação: “Ide e Ensinaí”.

AGRADECIMENTO

À Santíssima Trindade, que me possibilitou a existência e me concedeu a graça de habitar no seio de uma família, que formou à vivência do mundo e me educou para percorrer o caminho em busca da Verdade; ao mesmo tempo em que inseriu em mim o dom da fé, sem o qual não seria a pessoa que hoje sou, envolvido sempre em seu Amor que nunca me desampara. Aos meus pais, Arlito (de quem herdei o nome) e Marcineide, que apesar de todos os obstáculos da vida cotidiana, nunca mediram esforços para minha felicidade e por todo amor a mim dispensado. Aos meus irmãos Laura e João, por serem traços da Bondade de Deus e de seu Amor em minha vida.

De igual maneira, agradeço a Província São José, da Congregação dos Sagrados Estigmas, que me gera, como cristão, para o ministério no seio da Igreja de Cristo. Agradeço a meus amigos, colegas e companheiros de caminhada, por nunca me desampararem, de forma especial ao Frei Leonardo, meu companheiro no percurso filosófico que, comigo, finda essa caminhada.

Por fim, mas não menos importante, gostaria de agradecer ao Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás, em seus colaboradores, alunos e professores, de maneira especial a nossa bibliotecária Mônica, as nossas colaboras Cleo e Deuza, as professoras Allice Toledo e Mariana Andrade, pelo apoio e força de sempre, e ao meu orientador, José Reinaldo Felipe Martins Filho, pelo apoio, paciência e força na elaboração deste trabalho, além de toda atenção enquanto coordenador de nosso curso de Filosofia.

“Quem uma vez esteve diante deste enigma indecifrável da nossa própria natureza fica amedrontado, sentindo que o germe daquilo está depositado em nós e que por qualquer coisa ele nos invade, nos toma, nos esmaga e nos sepulta numa desesperadora compreensão inversa e absurda de nós mesmos, dos outros e do mundo.”

– Lima Barreto

“Não, não é fácil escrever. É duro como quebrar rochas.”

– Clarice Lispector

RESUMO

A pesquisa que aqui se desenvolve possui como característica principal apresentar as relações que se estabelecem entre o *Dasein* e outro. Ao mesmo tempo, como se apresenta tal relação na experiência cotidiana do *Dasein*, além de seguir os passos de Martin Heidegger na compreensão do *Dasein* como estabelecedor de ontologia. Nossa pretensão é compreender a relação que o *Dasein* possui com o outro, seja como ocupação ou preocupação, e, como isso, como se efetiva o a-gente, na mediania da vida cotidiana. Também é propósito deste estudo compreender quem é o *Dasein* na sua experiência cotidiana, bem como, a experiência do *Dasein* na vida autêntica e inautêntica. Além de considerarmos pensar uma relação da filosofia de Heidegger com as novas configurações atuais e cotidianas. O percurso é compreendido a partir da leitura de “Ser e Tempo” (1927), de Martin Heidegger, amparado em determinados momentos por outros textos do filósofo para evidenciar alguns aspectos, além, notadamente, de trazer, à nossa experiência, comentadores tradicionais do pensamento heideggeriano, cotejados com os novos pensadores que se empreendem num mesmo propósito compreensivo. Nossa pesquisa, ao seu findar, entende a preocupação como relação que ocorre entre *Dasein* e a-gente numa experiência de vivência autêntica, ao mesmo tempo em que, na maior parte das vezes *Dasein* esteja sob a égide do a-gente (impessoal), que resulta na experiência inautêntica do mundo fático, a retirada da responsabilidade do *Dasein* sob sua própria vida.

Palavras-chave: Heidegger; *Dasein*; Ontologia; Fenomenologia; A-gente; Autenticidade.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Hauptmerkmal der hier entwickelten Forschung besteht darin, die Beziehungen darzustellen, die zwischen dem Dasein und anderen hergestellt werden. Gleichzeitig stellt sich die Frage, wie diese Beziehung in der täglichen Erfahrung des Daseins zum Ausdruck kommt, abgesehen davon, dass sie in die Fußstapfen Martin Heideggers tritt und das Dasein als Ontologiebegründer versteht. Unser Ziel ist es, die Beziehung zu verstehen, die das Dasein zum Anderen hat, sei es als Besorgen oder als Fürsorgen, und als *das Man* davon, wie wir uns mitten im Alltag verhalten. Ziel dieser Studie ist es auch zu verstehen, wer Dasein in seiner alltäglichen Erfahrung ist, sowie die Erfahrung des Daseins im Eigentlichkeit und uneigentlichkeit Leben. Darüber hinaus wird eine Beziehung zwischen Heideggers Philosophie und neuen aktuellen und alltäglichen Konfigurationen betrachtet. Der Weg wird aus der Lektüre von „Sein und Zeit“ (1927) von Martin Heidegger verstanden, die zu bestimmten Zeiten durch andere Texte des Philosophen unterstützt wird, um einige Aspekte hervorzuheben und insbesondere traditionelle Kommentatoren in unsere Erfahrung einzubeziehen des Heideggerschen Denkens im Vergleich zu neuen Denkern, die das gleiche umfassende Ziel verfolgen. Im Endeffekt versteht unsere Forschung Sorge als eine Beziehung, die zwischen dem Dasein und den Menschen in einer uneigentlichkeit Lebenserfahrung stattfindet, während das Dasein gleichzeitig meist unter der Ägide der (unpersönlichen) Menschen steht, was daraus resultiert in der unechten Erfahrung der faktischen Welt der Entzug der Verantwortung des Daseins für sein eigenes Leben.

Schlüsselwörter: Heidegger; *Dasein*; Ontologie; Phänomenologie; *das Man*; Authentizität.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 A ONTOLOGIA HEIDEGGERIANA COMO RESPOSTA À CRISE DA METAFÍSICA	14
1.1 O ESQUECIMENTO DO PRIMADO DO SER.....	14
1.2 A FENOMENOLOGIA COMO MODO DE OPERAÇÃO DA ONTOLOGIA.....	23
1.3 CARACTERIZAÇÃO ELEMENTAR SOBRE A COMPOSIÇÃO DO <i>DASEIN</i>	28
1.3.1 Ser-no-mundo: constituição fundamental do ente <i>Dasein</i>	32
1.4 A PERGUNTA FUNDAMENTAL PELO <i>QUEM</i> DO <i>DASEIN</i> : O § 25	35
2 O <i>DASEIN</i> COM OS OUTROS	39
2.1 O ESTABELECIMENTO DA RELAÇÃO <i>DASEIN</i> E OS OUTROS: O § 26	39
2.2 A PREOCUPAÇÃO E A OCUPAÇÃO	50
2.3 INAUTENTICIDADE E AUTENTICIDADE: OS DOIS MODOS POSSÍVEIS AO <i>DASEIN</i>	58
3 A COTIDIANIDADE E O A-GENTE	69
3.1 A NEUTRALIDADE DO A-GENTE: O § 27	69
3.2 <i>DASEIN</i> E A CONFINIDADE COM O A-GENTE	79
3.3 HEIDEGGER E O OUTRO: UM POSSÍVEL DESDOBRAMENTO ÉTICO?	85
CONSIDERAÇÕES FINAIS	93
REFERÊNCIAS.....	99

INTRODUÇÃO

O pensamento filosófico é uma das expressões máximas da identidade humana, ao mesmo tempo em que essa é constituída de mundo, em um determinado sentido específico. A filosofia brota, justamente, da tentativa humana de interpretação e compreensão do mundo em que se percebeu inserido, sem a possibilidade de nele não estar mais presente. A perplexidade é o movimento que possibilitou a filosofia; a perplexidade diante daquilo que, ao mesmo tempo que se tem, se é tirado a cada instante: a vida. Mas a filosofia não é apenas um determinado tipo de consideração acerca da vida é, além disso, algo que condiciona e impulsiona o ser humano a cada vez mais existir e realizar, nessa existência, a plenitude que lhe é própria e única, como ser humano que é, sempre e em todo instante.

Diante da evidência da perplexidade, não se pode deixar de considerar que ela é, ainda, o combustível que delimita a especulação humana através dos tempos. Em certo sentido, mas não somente, é essa perplexidade que produz o pensamento humano, que caracteriza a inquietação pelo conhecimento, pelo que é. Nesse sentido, não se atravessa a história do pensamento humano sem que se mantenha um nível de inquietação. Não por aquilo que se pode considerar como ultrapassado ou pela falta de reverberação, mas, ao contrário, pelo que foi enunciado, aclarado e, por vezes, o não dito pelos filósofos, que lançará, aos mais atentos, o desejo pela pesquisa; não qualquer de pesquisa, mas uma pesquisa rigorosa, mesmo quando não pareça filosófica, pois os assuntos humanos são todos assuntos filosóficos.

No século XX a filosofia não está mais encapsulada em métodos, formulações e sistemas, mas é ressaltada à condição de pensante do ser humano. O pensamento filosófico não está preso às amarrações que a própria filosofia construiu. Nessa perspectiva, brotam novas maneiras de pensar e, com isso, de compreensão do ser humano e do mundo. É nessa esteira de pensamento que surge a fenomenologia. A fenomenologia é como que uma nova maneira de proceder diante do pensamento e, mesmo, de formulá-lo. O alemão Martin Heidegger se encontra nessa nova perspectiva de modo de realizar a filosofia e, dessa maneira, sua obra é totalmente atravessa por ela, ou seja, pela fenomenologia.

A fenomenologia é o traço da perplexidade na filosofia. Os grandes pensadores do século XX tiveram ao menos a curiosidade de compreender essa maneira de proceder filosoficamente. Nessa circunstância, muitos obtiveram um primeiro acesso

à fenomenologia a partir de Martin Heidegger, por meio de “Ser e Tempo”, publicada em 1927. É justamente essa obra que nos causou perplexidade diante de sua propriedade de tratar questões que, ao que parece, já estavam resolvidas no interior da filosofia, ou que, ao menos, estavam a muito adormecidas.

“Ser e Tempo” é considerada uma das principais obras de filosofia, porque trata de uma questão essencial ao pensamento filosófico e, também, remonta ao surgimento da filosofia. A obra trata sobre o verbo “é”, sobre o que “é”, em outras palavras, sobre ser. Heidegger elabora acerca da ontologia, não de qualquer maneira, mas na pretensão de recolocar a pergunta, a dúvida pela questão de ser, em relação à qual já de muito a filosofia já não se importava. É impossível atravessar tal obra e permanecer inerte ao pensamento, porque ontologia é o que rodeia o homem, pelo que sempre estamos dispostos a realizá-la, mesmo não percebendo, porque é puramente do humano a ontologia.

Martin Heidegger na tentativa de impregnar novamente na filosofia o anseio pela ontologia, que é seu fundamento, tateia diversas questões que estão na esteira da ontologia, mas que podem ser consideradas de diversos prismas. Heidegger evidencia o papel do ser humano na fundamentação da ontologia, não qualquer ontologia, mas uma ontologia que esteja livre dos obscurecimentos ocasionados pela filosofia, uma Ontologia Fundamental. Nesse sentido, não é o homem dado e atravessado pelos mesmos obscurecimentos filosóficos, mas sua condição mais fundamental, o que faz o humano ser exatamente como é: o *Dasein*.

Nessa evidência ontológica de ser humano como *Dasein*, que é o ente singular que todo ser humano é, consideramos analisar os §§ 25, 26 e 27 de “Ser e Tempo”. Por intermédio deles tomamos conhecimento da descrição apresentada por Heidegger sobre a relação do *Dasein* com o(s) outro(s). Essa relação é, ao mesmo tempo, de aproximação e de distanciamento, dispondo-se efetivamente na cotidianidade em que o *Dasein* sempre se encontra.

Sendo essa ente a condição, humana, de existente, torna-se impulsor avançarmos em busca de uma melhor compreensão da relação do *Dasein* com aquilo que o circunda. De forma específica, com os outros, que também são *Dasein*, e sobre como essa relação se dá na vida imediata e na vida em comum desse ente. Ao abordarmos essa questão, nossa pretensão é interpretar como Heidegger, a partir de toda sua formulação alicerçada na fenomenologia, compreende a relação como o outro e como, no mundo hodierno, a incidência dessa compreensão se mantém

determinante, dadas as diversas transformações sempre constantes, mas que constituem nossa experiência e culminam em nossas vivências.

Nesse interim, o que se pretende alcançar ao interpretar tais questões em Heidegger é, de maneira geral, perceber como o filósofo compreende essa relação que se estabelece no cotidiano do *Dasein*. Em outra perspectiva no horizonte das experiências cotidianas, se o *Dasein* é sempre ele mesmo em sua configuração singular. Mas para, além disso, pretendemos interpretar a construção do mundo humano, a partir da relação do *Dasein* com as coisas e com-o-outro, esclarecer os conceitos de preocupação e ocupação, compreender o que Heidegger classifica como vida autêntica e vida inautêntica, elucidar a relação do *Dasein* com o a-gente, além da compreensão da cotidianidade e o caráter de impessoalidade do a-gente. Também nos é caro alcançar, de determinada forma, as relações existentes entre o *Dasein* e o outro, quiçá tangenciando a possibilidade de uma discussão ética e analisar, a partir das novas configurações da sociedade atual, a relação que se estabelece com o ente *Dasein*.

Toda essa construção argumentativa da pesquisa se realiza na perspectiva de compreender como ocorre a relação entre os semelhantes, *Mitsein*, e sua incidência sobre a cotidianidade de cada *Dasein* em particular, já que a relação entre eles os torna sempre cada vez menos singulares na situação cotidiana que estão inseridos, mas sempre singulares em sua constituição ontológica.

Acima de qualquer conceituação, a compreensão necessária é da relação no tratamento entre dois entes, não apenas semelhantes, mas idênticos entre si. Tendo em vista uma não imersão na vontade, sempre inflexível, do a-gente, para uma concepção de relação com o diverso, o outro. A pesquisa que empreendemos não intenciona a elaboração de uma ética, ou algo semelhante, mas, apenas, a averiguação da relação com o outro na perspectiva da singularidade autêntica e das implicações do impessoal nessa relação.

A pesquisa se executou a partir de leituras, fichamentos e consultas ao material anteriormente selecionado, de forma singular a obra "Ser e Tempo", de Martin Heidegger, no que tange aos §§ 25, 26 e 27, além de outras obras do autor, que serviram como subsídio para melhor interpretação da questão que se pretendeu nessa pesquisa. Para a finalidade desta pesquisa, se privilegiou a tradução oferecida por Fausto Castilho, embora sempre em contraste com outras traduções disponíveis em português, como é o caso do trabalho de Márcia Schuback e dos §§ 25, 26 e 27

disponíveis pela tradução de Solon Spanoudis, que tem por título: “Todos, nós, ninguém: um enfoque fenomenológico do social”.

Nessa perspectiva de pesquisa, também utilizamos, para nossa finalidade, livros, teses, dissertações, artigos científicos e demais contribuições filosóficas de pesquisadores e comentadores que agregaram à pesquisa. É de suma importância salientar que foram utilizados artigos e livros de comentadores já consagrados, e respeitados, da obra heideggeriana como: Marco Antonio Casanova e Benedito Nunes. Mas também nos propusemos a considerar o que fora elaborado por comentadores que há pouco iniciaram na academia e que, em seus artigos, exploram o vigor da filosofia de Heidegger.

Por se tratar de um texto alemão e com diversas traduções, nos é possibilitado uma gama de nomenclaturas possíveis para expressar o mesmo conceito. Ao mesmo tempo que isso é possível é, também, bastante perigoso. Diante de diversas possibilidades de nos referirmos ao *Dasein* como: ser-aí ou presença, preferimos nos referir ao *Dasein*, sempre dessa maneira, tal como em alemão. Outra consideração é sobre a-gente, um conceito que é referido por muitos como impessoal. Embora tal tradução também seja possível, preferimos chamar de a-gente. Quanto à propriedade e a impropriedade, preferimos nos referir como autêntico e inautêntico. Tais opções, deve-se dizer, não alteram, de nenhuma maneira, a interpretação desses fenômenos, mas, ao contrário possibilita uma maior proximidade dos termos com nossa vida hodierna.

Para fins de organização da exposição, nossa pesquisa está dividida em três capítulos, que em seu corpo possuem divisões temáticas, pois, ao longo da argumentação, se percebeu a necessidade de estender a discussões por determinados caminhos. A divisão, de certa maneira, obedece à configuração que fora disposta por Heidegger, ou seja, § 25, capítulo um; § 26, capítulo dois; § 27, capítulo três.

O capítulo primeiro se direciona a compreender as análises realizadas por Heidegger antes de adentrar, especificamente, na exposição dos principais argumentos do § 25. Ou seja, trata-se de um percurso que evidencia a necessidade da questão de uma Ontologia Fundamental, seguindo a perspectiva do esquecimento pelo ser que sofreu a filosofia, ao passo que reconhece o primado do *Dasein* na constituição dessa ontologia. Da mesma maneira que se necessita compreender as estruturas que compõe o *Dasein* e seu mundo, para que, assim, se clarifique a questão

da pergunta do § 25: quem é o *Dasein* em sua cotidianidade e de que maneira é tão essencial que se compreenda essa questão, para que logre êxito à Ontologia Fundamental?

O capítulo segundo se mantém no interesse do § 26, mas em sua própria construção são suscitadas questões para além desse único parágrafo. Aqui são evidenciadas a relação do *Dasein* com os outros, mas também com os entes que não são ontologicamente semelhantes a si, mas que caracterizam, de alguma maneira, o fenômeno da relação. Com isso, emerge a questão da preocupação e da ocupação, suas implicações e distanciamentos, como também a questão da autenticidade e da inautenticidade.

O terceiro e último capítulo de nossa pesquisa se baseia na argumentação do § 27. De maneira bem específica, o a-gente e a sua relação da mediania da cotidianidade do *Dasein* constituem seu foco central. Também o que é o a-gente, e sua relação de confinidade com o *Dasein* são objetos de análise, realizando, por fim, uma aproximação ética que pode ser considerada a partir da obra de Martin Heidegger, além de considerações sobre uma possível leitura hodierna da relação do *Dasein* com os “novos” outros. O segundo (§ 26) e o terceiro (§ 27) capítulos estão na empreita de responder, da maneira mais clara possível e à luz do processo heideggeriano, às indagações do primeiro capítulo (§ 25).

Nossa pesquisa se lança diante de tais percepções da obra de Heidegger almejando a compreensão dos fenômenos que nos apresentam à luz da fenomenologia construída pelo filósofo. Não se trata de um fechamento de tais questões. Ao contrário, é a abertura para que se compreenda a relação com o outro na cotidianidade da existência da vida humana a partir do aspecto ontológico. Toda essa discussão é possibilitada pela perplexidade que envolveu os primeiros filósofos, mas, também, o filósofo alemão e que nos impactou, nos deixando, também nós e em nosso tempo, perplexos. Nosso desejo é que essa mesma perplexidade envolva o leitor e o leve a considerar o pensamento filosófico como possibilidade da realização autêntica da existência, que se abra às diversas possibilidades de ser no mundo, com os outros.

1 A ONTOLOGIA HEIDEGGERIANA COMO RESPOSTA À CRISE DA METAFÍSICA

*“Falta aos mais destemidos
e temerários a coragem a perguntar, de inquirir.
Nem os descrentes e corajosos e afoitos
se sentem com a coragem de fazer perguntas ou
indagar qualquer coisa quando o caso se apresenta.”*
– Cora Coralina

Martin Heidegger coloca seu pensamento a serviço da filosofia ela mesma, que, segundo ele próprio, seria a ontologia. Com isso, averigua o solo onde estava fincado todo o pensamento acerca da questão, e constata aí um problema, o esquecimento de ser, não há mais preocupação com a questão, resultado de um processo de obscurecimento do próprio pensamento, ou seja, da própria filosofia. Dessa maneira, o primeiro movimento desse capítulo é constatar a importância da questão de ser, ao mesmo tempo em que se aponta seu esquecimento e o que, segundo Heidegger, levou a isso. Se segue, então, a necessidade de compreender os entrelaçamentos entre ontologia e fenomenologia, com a filosofia. E o papel do *Dasein* na composição da Ontologia Fundamental, ao passo, que é necessário compreender o que compõe sua estrutura e o que faz dele um ente singular. Elucidadas tais questões, emerge a problemática do *Dasein* em seu habitual cotidiano, e essa pergunta prefigura-se como elementar para uma compreensão abrangente do ente *Dasein*.

1.1 O ESQUECIMENTO DO PRIMADO DO SER

A Ontologia Fundamental é o projeto heideggeriano que visa, no âmbito da investigação sobre o sentido do ser em geral, dar suporte a todas as outras ontologias possíveis, desde que se caracterizem pela construção de metodologias específicas ao tratamento de cada área temática. O objetivo geral de “Ser e Tempo” (1927), obra principal de Martin Heidegger no horizonte da década de 1920, visa desenvolver um questionamento autêntico sobre o sentido de ser, com o intuito de se chegar à uma resposta ao que constitui e determina a investigação sobre o ser em geral. O filósofo se volta à questão da recolocação da pergunta sobre o ser, a qual requer, de antemão, uma identificação preambular do conceito *ser* para, somente a partir disso, salientar o que significa a afirmação do seu “esquecimento” ao longo do percurso ontológico.

Para Heidegger, o questionamento sobre o sentido do ser já não se encontra no seio da investigação do pensamento humano, dado que, de acordo com o percurso trilhado pela ontologia tradicional, isto é, pela metafísica, não nos é permitido conceituar o que é ser. A construção de determinações a propósito do conceito ser impede a sua apreensão em seu sentido amplo, já que a não definição é constitutiva do que é ser, tal como nos elucida Heidegger: “Diz-se: ‘ser’ é o conceito mais universal e o mais vazio e, como tal, resiste a toda tentativa de definição” (HEIDEGGER, 2012, §1, p. 33). Essa constatação de Heidegger só é possível graças aos limites estabelecidos pelo pensamento ontológico e metafísico precedentes, que exercem extrema importância sobre a reformulação ontológica necessária em nossa época, tal como nos recorda Marco Antonio Casanova (2010, p. 76 – grifo do autor) ao fazer referência ao início da obra de Heidegger: “*Ser e Tempo* inicia-se, em outras palavras, com a constatação de que o problema central de toda ontologia, o significado daquilo que é, do ser, do ser do ente, não foi resolvido no interior da história da ontologia”.

Um conflito de compreensão pode ser ocasionado pela dubiedade em que ontologia tradicional e a metafísica performam na configuração do pensamento filosófico. Ao mesmo tempo em que ser é o conceito mais universal, e, por isso, o mais indefinido pelos próprios critérios estabelecidos, é sempre entendido e definido de acordo com a maneira pela qual nos deparamos com ele, ou seja: universal, indefinido, mas sempre compreendido, determinado, em si mesmo. O que decorreu dessa perspectiva foi a perda do vigor investigativo filosófico sobre o ser, ao passo que também pergunta e resposta a essa questão, fundamental, perderam seu sentido de estar no centro da filosofia em seu aspecto mais geral e constitutivo, tal como Martin Heidegger formula no início do § 1 de *Ser e Tempo*:

Mas esse que dentre os conceitos é o mais universal e, portanto, indefinível, não requer também definição, pois cada um de nós o emprega constantemente [e] a cada vez já entende o que visa com ele. Assim, o que movia e como algo oculto mantinha a inquietação do filosofar antigo passou a ser claro como o sol, um-poder-ser-entendido-por-si-mesmo, ao ponto de imputar-se um erro de método a quem ainda interroga a esse respeito (HEIDEGGER, 2012, §1, p. 33-35).

Ao que parece, a questão fulcral em “*Ser e Tempo*” é a indagação sobre ser. Mais que uma especulação geral sobre o sentido do ser, ou o que especificamente é o ser, Heidegger pretende exemplificar a obscuridade que contornou esse problema desde a antiga ontologia, para, assim, estabelecer uma nova forma de conceber e

pensar ser. Eis propriamente o que seria uma “ontologia fundamental”. Por um lado, ser é aquilo que roubou todos os esforços da filosofia desde o seu surgimento, um ímpeto que, por outro lado, perdeu-se no desenrolar dessa própria história, em decorrência da antiga ontologia, que pautou o pensamento filosófico desde sua concepção. O que ocorreu foi o aniquilamento da questão acerca do ser. Esse aniquilamento deriva de três preconceitos ressaltados pelo autor no §1 de *Ser e Tempo*.

O primeiro preconceito diz acerca da universalidade do conceito ser, também recorre ao que seria a falta de clareza a respeito desse conceito: “Ao se dizer, por conseguinte que ‘ser’ é o conceito mais universal não se diz, contudo, que esse conceito seja o mais claro, de sorte que toda discussão ulterior se faz desnecessária. Ao contrário, o conceito de ‘ser’ é o mais obscuro” (HEIDEGGER, 2012, § 1, p. 37). O segundo preconceito é a indefinibilidade do conceito ser. Sobre isso, Heidegger afirma: “‘Ser’ é um conceito indefinível. É o que se infere de sua suprema universalidade. [...] O ser não pode ser derivado por definição de conceitos superiores e não pode ser exibido por conceitos inferiores” (HEIDEGGER, 2012, § 1, p. 37). O terceiro e último preconceito elencado pelo filósofo trata da obviedade do conceito ser, um conceito supostamente evidente por si:

O “ser” é conceito que pode-ser-entendido-por si-mesmo. Em todo conhecer, em cada enunciar, em cada comportamento em relação a ente, em cada comportar-se-em-relação-a-si-mesmo se faz o uso de “ser” e a expressão é aí entendida “sem mais nada” (HEIDEGGER, 2012, § 1, p. 39).

A explicitação de Martin Heidegger no que concerne aos preconceitos que envolvem o conceito ser culmina na ênfase da necessidade de resposta à questão sobre ser. Mais que isso, na recomposição do próprio perguntar, já que parecia insuficiente a maneira como estava posto, não possuindo a clareza necessária para seu direcionamento correto. Heidegger vai em direção a uma proposta de reformulação da pergunta essencial sobre ser, já que não conseguimos enunciar claramente o que é sentido do ser, embora sempre possuamos uma pré-compreensão daquilo que seria ser. Portanto, mais que uma pergunta fundamentalmente posta, pretende, também, desdobrar-se numa resposta basilar, que abarque, primordialmente, a questão sobre ser, ou melhor, sobre o sentido de ser, de modo que nossas pré-compreensões não sejam o ponto inicial para determiná-lo.

O que ocorre com nossa concepção do conceito ser é a restrição de ser ao ente, ou seja, determinamos ser à medida em que os diversos entes se revelavam, sem a preocupação filosófica de compreender a coisa naquilo que, de fato, a determina enquanto ente: seu ser. Heidegger se empenha em um caminho contrário, que se desvincula das análises e afirmações anteriores sobre o que é o ser e seu sentido, de acordo com o que nos elucida Davis (2020) perfazendo a perspectiva de ser que o filósofo apontou em sua obra¹:

O ser não é ele mesmo um ente ou algo que existe, mas o que determina os entes enquanto entes, ou o que significa, para um ente ou uma entidade, existir. Em última análise, para Heidegger, o ser é o evento apropriador por meio do qual o sentido do ser dos entes é determinado (DAVIS, 2020, p. 25).

Um ponto determinante para nossa elaboração é a compreensão do contexto em que a filosofia se encontrava naquele momento específico do século XX, ou seja, o contexto oportuno em que o “rei secreto da filosofia”² estava inserido. O filósofo pretendia uma nova estruturação ontológica ante a grande força da subjetividade na filosofia, que se impulsionava, e ampliava de forma singular, desde o período da Modernidade. A partir disso podemos compreender o porquê de Heidegger aludir ao pensamento de Descartes, sobretudo quando tratou a questão do mundo e da mundanidade, no terceiro capítulo de *Ser e Tempo*, respectivamente, nos §§ 14-24.

A influência do conceito de *sujeito* imposta pela filosofia que despontou desde a modernidade impacta todos os aspectos do pensamento filosófico no século XX, como a ética, a política, a linguagem e, notadamente, também a ontologia. O propósito de Heidegger em sua investigação é, então, elucidar a perda da questão de ser também por ocorrência desse novo modo de compreensão do homem no mundo e sua relação com ele, como nos recorda Martins Filho (2021) ao perfazer a constituição da orientação de Heidegger sobre o ser:

¹ É de suma importância ressaltar que Martin Heidegger, antes de “*Ser e Tempo*”, já manifestava sua inquietação acerca do tema do ser, mesmo enquanto estudante de teologia. A pesquisa que envolve o ser, em Heidegger, está para além de apenas uma única obra, mas é, de certa forma, um tema central em toda sua investigação filosófica. “*Ser e Tempo*” é a obra que discute com maior profundidade e em que o questionamento sobre o ser é cêntrico. Uma pesquisa mais profunda acerca das concepções precedentes sobre o ser em Heidegger, e o que impulsionou sua busca, pode ser desenvolvida a partir dos §§ 4-9 da obra “*Heidegger: da analítica existencial à filosofia da interpelação*” (ver MARTINS FILHO, 2021).

² A partir da leitura da cronologia de Heidegger, inserida no início da obra de Rüdiger Safranski, intitulada, “*Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*”, consideramos referenciá-lo, também, como ficou conhecido após as conferências sobre Ontologia, isto é, o “rei secreto da filosofia”.

Eis porque ao elucidarmos, ao longo de nosso argumento, a importância da retomada da questão do ser (*Seinsfrage*) como forma de superação do primado do sujeito, devemos recordar que, entre outras características atribuídas ao legado da filosofia moderna, está a imposição do dualismo entre *sujeito* e *objeto*, em cuja afirmação também reside, segundo Heidegger, o traço do esquecimento da questão do ser (MARTINS FILHO, 2021, p. 90 – grifos do autor).

As diversas constatações realizadas por Martin Heidegger acerca da perda do sentido do ser ilustram a necessidade de re colocação da pergunta sobre ser, como ele afirma, por duas vezes, no § 2 da obra de 1927: “A pergunta pelo sentido de ser deve ser *feita*” (HEIDEGGER, 2012, p. 39-41 – grifo do autor). E a própria pergunta necessita de uma nova formulação, donde procede nossa compreensão da tentativa de Martin Heidegger de elaborar a pergunta a partir de novos pressupostos, não apenas filosóficos, mas também linguísticos, utilizando a vida ordinária para a caracterização da questão sobre ser e seu sentido.

No que concerne à questão da pergunta, podemos compreendê-la a partir de seus constituintes, quais sejam: o perguntante, o perguntável, o perguntando e o perguntado³. O perguntante é o ente capaz de realizar a *colocação* da pergunta; o perguntável é o objeto pelo qual se pergunta; o perguntando é o de que se pergunta; o perguntado aquilo a que se pergunta, a meta que se encerra sob a fragilidade do véu imposto ao perguntável. Essa é a estrutura da pergunta formal, que deve ser realizada para se responder à questão sobre o sentido do ser e, conseqüentemente, estabelecer uma ontologia fundamental que sustente, em si mesma, as ontologias regionais.

A ontologia fundamental, que surge a partir da correta colocação da pergunta sobre ser, não servirá apenas de sustento à filosofia em seus diversos aspectos teóricos, mas será de onde surgirão todas as outras ontologias (HEIDEGGER, 2012, § 3, p. 63), que fornecerão às ciências seus próprios objetos e sua correta verificação, pois, se, nem ao certo se sabe aquilo que as coisas são em si mesmas, não se pode, a partir delas, obter quaisquer produtos de conhecimento científico. Daí a necessidade de uma ontologia que não seja marginal, mas central em todos os aspectos em relação

³ Essa é a nomenclatura utilizada pelo professor Fausto Castilho (2012) para denominar os componentes que compõem a pergunta fundamental; essa é, também, a nomenclatura que preferimos utilizar ao longo de nossa pesquisa. Na tradução da professora Márcia de Sá Cavalcanti (1988), encontramos a pergunta caracterizada da seguinte forma: o questionar, o questionado, o interrogado e o perguntado.

ao ser, pois será capaz de fornecer o verdadeiro sentido dos objetos das demais ontologias. A esse respeito, assim elucida Barbosa (2018, p. 34) em seu trabalho: “Seriam ‘regionais’ tais ontologias, pois apresentariam um caráter de investigação do ser mais restrito, e não do ser de um modo geral, que é a tarefa da Ontologia Fundamental heideggeriana⁴”.

Na medida que a articulação sobre a possibilidade de constituição de uma ontologia fundamental se delimita, torna-se evidente a necessidade de se estabelecer um ente, entre os demais, que seja capaz de formular a pergunta sobre o ser e que seja, igualmente, capaz de respondê-la. Um ente que perceba, em sua própria estrutura, ser que se manifesta em si e o determina enquanto ente no mundo, mundo em que está articulado com os outros entes e em que, ele também, é em si mesmo como um mundo (INWOOD, 2002). Desse modo, Heidegger proclama o único ente capaz de se interrogar por seu modo de ser, ou seja, de avançar à pergunta fundamental, e, justamente por isso, capaz de hastear a ontologia fundamental: “Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, § 2, p. 47).

A averiguação de Martin Heidegger se estabelece a partir da percepção da composição desse ente, um ente que, em outras palavras, passa a constituir-se: “[...] como um canal, como elo de possibilidade do *questionar* e do *responder*” (MARTINS FILHO, 2021, p. 143 – grifos do autor), uma composição assinalada por dois princípios disponíveis, primeira e exclusivamente, a esse ente e não aos demais. Trata-se do que o autor nomeou como os dois primados, ôntico e ontológico, que determinam o ente *Dasein*. O primado ôntico, que estabelece sua precedência em relação à pergunta, e o primado ontológico, que o capacita a possuir, primariamente, certa compreensão sobre seu ser ele mesmo. Quanto a isso, Heidegger oferece o seguinte esclarecimento no § 4 da obra em análise:

O *Dasein* tem, por conseguinte, uma múltipla precedência diante de todo outro ente. A primeira precedência é *ôntica*: esse ente é determinado em seu

⁴ “‘Ontologia’ significa doutrina do ser. Se ouvirmos neste termo apenas a instrução indeterminada de que no que segue de algum modo se irá indagar tematicamente o ser, que se irá falar do ser, então terá servido a palavra do título para o que se pretende. No entanto, caso a ontologia designar o nome de uma disciplina, por exemplo, uma das disciplinas que pertencem ao âmbito de ocupação da neoescolástica ou ao âmbito da escolástica fenomenológica e as linhas acadêmicas marcadas por esta filosofia escolar, nesse caso, a palavra ontologia como título do que será o tematizado a seguir e a maneira de tratá-lo será inaceitável” (HEIDEGGER, 2013, p. 7) [Nota de rodapé do texto original].

ser pela existência. A segunda é *ontológica*: sobre o fundamento de sua determinidade-de-existência, o *Dasein* é em si mesmo “ontológico”. Mas ao *Dasein* pertence, todavia, de modo igualmente originário – como constituinte do entendimento-da-existência – um entendimento do ser de todo ente não-conforme ao-*Dasein*. Por isso, tem ele uma terceira precedência como condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias. Assim, o *Dasein* se mostrou como o ente que, antes de todo outro ente, deve ser em primeiro lugar ontologicamente interrogado (HEIDEGGER, 2012, §4, p. 63 – grifos do autor).

Com a determinação do ente que possui, em si, a possibilidade da pergunta pelo sentido de ser, faz-se pertinente, utilizando a perspectiva elaborada por Heidegger, esclarecer a necessidade daquilo que ele nomeará, no § 6 da obra, como “destruição” da ontologia, ou melhor, de sua história tal como foi elaborada e transmitida até nós. A questão assumida pelo filósofo é a tramitação do conceito ser durante a história, o próprio conceito de história, e, notadamente, a respectiva noção de tempo, um fator determinante em toda essa reflexão. Ambos esses conceitos, “história” e “tempo”, são os fios condutores das reflexões empreendidas pelo § 6. Não pelo que representam por si mesmos, mas pelo que implicaram na perquirição sobre ser.

As averiguações realizadas por Heidegger no § 6, sobre história e tempo, tornam-se melhor elaboradas no decorrer de toda a discussão de “Ser e Tempo”. Não apenas porque se trata de conceitos que perpassam toda e qualquer ontologia, mas por serem determinantes na caracterização do *Dasein*, do ente capaz de toda ontologia possível. Assim, para além dos conceitos por si, Heidegger esclarece a necessidade do reconhecimento da própria historicidade e da temporalidade como constituintes do *Dasein*. Mas esses dois conceitos indispensáveis na busca pelo sentido de ser foram entendidos e qualificados no seio de uma tradição deteriorada, isto é, da ontologia tradicional e/ou metafísica; e isso significa que sua delimitação ocorreu de forma enigmática, já que o ser, ele mesmo, foi tomado como inacessível e conceito não totalmente aclarado (HEIDEGGER, 2012, § 1). Com essa argumentação, Heidegger explicita a perda de seu próprio entendimento por parte do *Dasein*, e esse esquecimento ontológico está radicado no acesso à tradição ontológica, tal como a história a compreendeu e até manipulou⁵.

⁵ Existe, em Heidegger, uma relação ambígua com a noção de tradição. Em “Ser e Tempo” ele fala disso de forma relutante, por não ter havido em toda a tradição uma abordagem adequada à peculiaridade da condição humana, como único acesso possível à discussão metafísica, sobre o ser. Ou melhor, sobre o sentido de ser.

A discussão intensificada por Heidegger nesse parágrafo explicita a relação da filosofia desde os gregos até filósofos modernos como Hegel, perpassando, obviamente, pela Idade Média. Sobre isso, pode-se dizer que Heidegger possui amplo conhecimento, já que em seus estudos dedicou-se especialmente a esse período da filosofia (note-se suas pesquisas de doutoramento e livre-docência). A par de toda essa trajetória, para Heidegger coube à Modernidade tornar cada vez mais obscuro o que deveria ser colocado sempre à vista de toda a filosofia, como se lê no que segue:

A tradição que assim se faz dominante, em vez de tornar acessível de pronto e no mais das vezes o que ela “transmite”, ao contrário, encobre-o. Ela transmuda o que a tradição legou em um-poder-ser-entendido-por-si-mesmo, obstruindo o acesso às “fontes” originárias nas quais as categorias e os conceitos transmitidos foram hauridos em parte de modo autêntico. A tradição faz mesmo que essa origem seja em geral até esquecida (HEIDEGGER, 2012, §6, p. 85).

Noutras palavras, a tradição cristaliza e assenta em bases permanentes o que outrora foi dinâmico e fluído, vivo, pulsante proximamente à vida de cada indivíduo que experienciava em sua trama pessoal a construção constante do sentido de ser. Assim, para Heidegger a própria ontologia, nascida grega e que ainda estabelece o que concebemos como filosofia, mostra-se coberta de imprecisões que não foram corrigidas ao longo dos séculos, mas, ao contrário, reafirmadas na medida em que a filosofia ganhava robustez e a tradição se mantinha como fonte segura de verificação de todo conhecimento filosófico. Ocorre que, ao “tomar a tradição como parâmetro inquestionável, a filosofia faz-se sujeita à manutenção de um entendimento equivocado – o que pode ter ocorrido no que tange à questão do ser” (MARTINS FILHO, 2021, p. 94). Toda essa reflexão nos recorda que, mesmo Platão e Aristóteles, por imposição da tradição, foram recebidos e interpretados de forma dogmática por toda a continuidade do que os sucedeu, ou seja, por todo o corpo filosófico como nós o conhecemos no Ocidente – sem que se questionasse a incoerência premente ao modo de consideração dos seres, nivelados sob o parâmetro de uma ontologia do obscurecimento da questão do sentido.

Aqui fica claro o que já foi mencionado em outro momento de nosso argumento, isto é, a necessidade da “destruição” da ontologia, a destruição proposta por Heidegger como possibilidade de iluminação da tradição, esclarecimento daquilo que

ela escondeu, tornando quase impossível o retorno às “fontes” de origem do pensamento, com principal resultado no esquecimento da questão sobre ser. Conforme a orientação de Heidegger, na medida em que nos colocarmos no encaixo dessa questão, a etapa da “destruição” deverá ser assumida como incontornável. Na sucessão de sua argumentação, o fenomenólogo não intenciona que a “destruição” seja um mero esquecimento ou desprezo pelo passado, mas uma forma de ressignificar o horizonte atual da ontologia e, conseqüentemente, de toda a filosofia. Por isso torna-se tão importante realçar o caráter altamente positivo do processo evocado, como tônica predominante pela qual se pode compreender o real significado da “destruição fenomenológica”:

A destruição também não tem o sentido negativo de se desfazer da tradição ontológica. Ao contrário, é preciso circunscrevê-la em suas possibilidades positivas, o que sempre significa nos seus *limites*, isto é, nos limites factualmente dados com a respectiva formulação-da-pergunta e com previa delimitação do possível campo de investigação. A destruição não se comporta negativamente em relação ao passado, sua crítica atinge o “hoje” e o modo predominante de tratar a história da ontologia, seja doxográfico, o da história-do-espírito ou o da história-de-problemas. Mas a destruição não quer sepultar o passado no nada, ela tem um propósito positivo e sua função negativa permanece inexpressa e indireta (HEIDEGGER, 2012, § 6, p. 89 – grifos do autor).

Enfim, após a explicitação acerca da questão do ser – ou melhor, do sentido de ser –, da delimitação de uma ontologia fundamental e de seus desdobramentos ao longo da história da filosofia, tornando evidente o ente que é capaz de colocar a pergunta sobre o ser, ou seja, o *Dasein*, Martin Heidegger vai além. Procura evidenciar o procedimento metodológico que permitirá a formulação da ontologia fundamental, isto é, o modo de proceder por meio do qual a ontologia se efetivará. Isso porque evidenciar o ser e colocar sua questão na centralidade do pensamento é tarefa da ontologia. Mas como fazê-lo? É possível que a eleição do ente por excelência na investigação do sentido de ser por si só já tenha delimitado o movimento investigativo, seu alcance e estrutura de funcionamento.

Desse modo, nossa investigação precisa avançar, abrindo-se a um novo pressuposto fundamental para o tratamento que daremos ao nosso tema em específico, colhido do amplo espectro da lavra heideggeriana em “Ser e Tempo”. O embaraço reside justamente em como o *Dasein* procederá em relação à pergunta sobre o ser e como alcançará êxito em responder essa mesma pergunta capital da filosofia não se valendo da tradição já posta em suspenso. Eis porque é o filósofo

mesmo quem reconhece: “[...] o método da ontologia permanece problemático em sumo grau [...]” (HEIDEGGER, 2012, § 7, p. 99). Por isso, nossa investigação segue em direção a compreender alguns elementos da relação que existe entre ontologia e fenomenologia, pois, ao que parece, ambas possuem um vínculo que necessita ser esclarecido – e não é um vínculo em que o *Dasein* não esteja presente, mas é justamente o contrário.

1.2 A FENOMENOLOGIA COMO MODO DE OPERAÇÃO DA ONTOLOGIA

Em primeiro lugar, é preciso dizer que a palavra ontologia não diz, propriamente, acerca de nada em que se possa apoiar para investir em busca de algum objeto. Quer dizer que não há um campo metodológico do saber filosófico que esteja diretamente ligado à ontologia. Ao contrário de particularizar uma área específica da investigação, para Heidegger, ontologia diz respeito ao próprio esforço da filosofia, à vocação fundamental da atividade filosófica em direção à sua realização: pôr em movimento a pergunta pelo sentido de ser. Assim, em segundo lugar, é natural a constituição de uma disciplina como modo de operação da ontologia; mais que isso, é necessário que se explicita a possibilidade de um método que seja caracterizado pelo alcance das “coisas elas mesmas” (HEIDEGGER, 2012, § 7, p. 101).

A pergunta pelo sentido de ser não é uma pergunta isolada de outras. Não se trata de um questionamento que seja indiferente, ou apenas “mais um” na filosofia, mas da pergunta elementar, a pergunta fundamental. Em suma, o que faz da filosofia, filosofia. Sobre esse ponto, Heidegger elucida que o modo próprio de se fazer a pergunta é fenomenológico, o que, de modo algum, implica que “Ser e Tempo” se mantenha vinculado a qualquer movimento, disciplina, conceito ou escola filosófica que se denominem fenomenológicos. Nesse caso, a designação “fenomenologia” não implica um modismo, fora o peso da tradição que obscureceu a real significação do que é fenomenologia, segundo argumenta Heidegger em outro texto, que trata, justamente de algumas questões de ontologia, incluindo a fenomenologia: “A investigação fenomenológica, que deveria ser base do trabalho científico, funde-se com indefinição, com irreflexão e velocidade, convertendo-se em moda filosófica do momento, moda um tanto ruidosa, sendo um escândalo público da filosofia” (HEIDEGGER, 2013, § 14, p. 81). A fenomenologia está para além de fornecer conceitos dogmáticos, segundo nos esclarece o filósofo:

Com a pergunta diretora pelo sentido do ser, a investigação se põe ante a pergunta fundamental da filosofia geral. O modo-de-tratamento dessa pergunta é fenomenológico. Isso não prescreve ao presente tratado nem um “ponto-de-vista”, nem a subordinação a uma corrente, pois a fenomenologia não é nenhuma dessas coisas e jamais poderá sê-lo, enquanto tiver entendimento de si mesma. A expressão “fenomenologia”, tem significação primária de um *conceito-método*. Não caracteriza o quê de conteúdo-de-coisa dos objetos da pesquisa filosófica, mas o seu *como* (HEIDEGGER, 2012, § 7, p. 101 – grifos do autor).

Com o termo fenomenologia, Heidegger não pretende retomar à tradicional conceituação fornecida por Christian Wolff⁶, filósofo alemão do período moderno. A fenomenologia apresentada a Heidegger guarda relação com o que foi formulado por Edmund Husserl, seu antecessor na cátedra de filosofia de Friburgo. Uma prova disso é o fato de “Ser e Tempo” ser dedicada àquele, até então seu amigo; ou o que está escrito no famoso § 7, quando Heidegger afirma: “As investigações que seguem só foram possíveis sobre a base estabelecida por E. Husserl, cujas *Investigações lógicas* marcam o surgimento da fenomenologia” (HEIDEGGER, 2012, § 7, p. 129)⁷. Mas a fenomenologia que Heidegger apresenta em sua obra também está para além da “ciência de rigor” pretendida por Husserl⁸.

Heidegger, antes de tudo, realiza um trabalho filológico acerca da palavra fenomenologia, pois parece claro, como pareceu a Heidegger, que esse termo é formado por duas outras palavras gregas cuja reunião denota um sentido. No entanto, o significado desses vocábulos por si só parece insuficiente. É preciso, então, investigar a sua relação, não apenas como um legado de tradições do passado, mas a atualidade de seu conteúdo como movimento no interior da atividade filosófica, como

⁶ Christian Wolff viveu entre 1679 e 1754, foi um dos grandes nomes do movimento *Aufklärung* que aconteceu na Alemanha para a difusão das ideias de pensadores ingleses e de Leibniz, de forma singular. Esse movimento, guardadas as devidas proporções, é comparado ao que ocorreu com o Iluminismo na França. Wolff é conhecido pela sua influência na difusão da filosofia leibniziana. Acerca do movimento *Aufklärung* e da biografia de Wolff, ver “História da Filosofia” (MARÍAS, 2004, p. 291).

⁷ “Investigações lógicas” constitui uma das principais obras de Edmund Husserl, se firma, também, como uma das obras de filosofia mais importantes produzidas no século XX, de acordo com vários historiadores da filosofia (MARÍAS, 2004, p. 449).

⁸ A tradição fenomenológica considera uma ruptura a forma de concepção de fenomenologia para Husserl e Heidegger, mas é importante ressaltar que em nenhum momento, em “Ser e Tempo”, Martin Heidegger afirma ou, mesmo, intenciona algo desse tipo. Em outro texto de Heidegger intitulado “Meu caminho da fenomenologia”, o filósofo retrata o seu percurso pessoal no caminho fenomenológico e a importância da obra de Husserl, e o próprio filósofo, e refere-se a ele como “Mestre” (HEIDEGGER, 2009, p. 9). Também nos é caro ressaltar o que evidencia Martins Filho dessa relação entre a fenomenologia de Heidegger e Husserl: “Por isso, em nenhum momento deve ser considerada aleatória a referência de Heidegger à fenomenologia de Husserl. Isso porque, conforme Loparic (2004), a contribuição de Husserl incidiu decisivamente sobre o pensamento heideggeriano, como seu motivo propulsor essencial” (MARTINS FILHO. 2018, p. 114).

indicação de uma orientação de método e de um modo de vida em específico, a vida do ente humano em seu processo de busca pelo sentido que traduz em palavras. Daí a relação proposta pelo § 7 aos conceitos gregos *fenômeno* e *logos*, que estão inseridos e dão sentido à fenomenologia como busca das “coisas elas mesmas!” (HEIDEGGER, 2012, § 7, p. 101).

A primeira parte do vocábulo, o termo fenômeno, segundo a perspectiva enfatizada por Heidegger no § 7, é caracterizada como “o-que-se-mostra-em-si-mesmo, o manifesto” (HEIDEGGER, 2012, § 7, p. 103). Conforme essa definição, fenômeno poderia ser descrito como toda manifestação dos entes que se dão efetivamente na realidade. Heidegger, porém, continua dizendo que fenômeno não tem apenas essa significação unívoca. Esse conceito também foi, e é, entendido como “aparência”, ou “aparente”. O que o filósofo pretende é, justamente, desvincular o conceito fenômeno do seu entendimento enquanto aparecimento, porque o aparecer pode se relacionar, e em geral se relaciona, diretamente com os entes que se mostram, ou seja, o aparecer não diz sobre nada que já não seja manifesto.

O aparecimento, ao invés de revelar o fenômeno, distancia-o cada vez mais do *Dasein*. Por isso, Heidegger enfatiza a grande diferença entre os fenômenos e os aparecimentos: “[...] fenômenos *nunca* são aparecimentos, embora todo aparecimento se refira a fenômenos. Se para definir fenômeno se recorre a um conceito de ‘aparecimento’, de resto, ainda obscuro, fica tudo de cabeça para baixo e sobre tal base uma “crítica” da fenomenologia constitui de fato um notável empreendimento” (HEIDEGGER, 2012, § 7, p. 107 – grifo do autor). O entendimento prévio de conceber fenômeno como equivalente a aparecimento torna o conceito de fenômeno distante de sua real significação como algo que deve ser apreendido, porque se mostra efetiva e claramente. A fenomenologia, assim, precisa, antes de tudo, ser compreendida como a “ciência dos fenômenos” apenas no sentido anunciado por Heidegger (2012, § 7, p. 111): “fenômeno como o-que-se-mostra-em-si-mesmo”. Resta, contudo, explicitar o conceito *logos*, que representa a segunda parte do sentido completo da palavra “fenomenologia”.

Para Heidegger *logos*⁹, assim como *fenômeno*, tem sua origem no ambiente da filosofia grega. Trata-se de um conceito de extrema importância na filosofia, ao ponto

⁹ Na parte “B” do § 7, da tradução do professor Fausto Castilho de *Ser e Tempo*, a palavra *logos* aparece sempre escrita: *λόγος*, em grego, o idioma originário da filosofia. De nossa parte, preferimos a transliteração ao alfabeto latino.

de poder mesmo dizer que a filosofia se organizou sob a perspectiva desse conceito ao longo dos mais de dois mil anos de seu desenvolvimento. Mas o consenso sobre esse conceito é controverso. De acordo com a aceitação da grande maioria dos pensadores do passado, segundo Heidegger, *logos* é entendido como razão. Assim, é o que demarca a singularidade do *Dasein* ante os demais entes componentes da realidade. A diversidade de significações que esse conceito granjeou está vinculada ao seu início na filosofia, entre os dois maiores pensadores do Ocidente Antigo: Platão e seu aluno Aristóteles. Eis porque, como alerta Heidegger, esse conceito é, ainda hoje, o mais diverso, não tendo encontrado um sentido unívoco: *logos* “[...] é polissêmico, e isso um modo tal que, em sua tendência para se separarem uns dos outros, os significados não são conduzidos positivamente a um significado fundamental” (HEIDEGGER, 2012, § 7, p. 113).

Em sua argumentação Martin Heidegger pretende salientar o sentido de “discurso” que *logos* possui, e que foi encoberto ao longo do tempo, em privilégio de sua aceção como razão. O que precisa ser desvelado, então, é o que esse conceito como discurso significa enquanto *logos* pode ser compreendido assim. Não precisamente o caráter do discurso em si, mas a possibilidade de dizer em palavras, ou seja, aquilo de que “se discorre” (HEIDEGGER, 2012, § 7, p. 113) no interior do discurso.

Para tal, Heidegger caracteriza a marca que delimita o *logos*, o entendimento por meio do qual deveria ter sido compreendido ao longo de todo desenvolvimento da filosofia, já que somente a partir do que ele denominará “discurso apofântico do *logos*” seria possível compreendê-lo como razão. A expressão “discurso apofântico” não diz respeito a um conceito novo, construído por Martin Heidegger, mas é retirada da compreensão lógica de Aristóteles – e aqui já podemos observar a ligação entre lógica e *logos*, predominante ainda entre nós. Essa determinação de *logos* está vinculada à função primária de se fazer ver, isto é, perceber os entes. Tudo isso perpassa, notadamente, a fala, mecanismo pelo qual o discurso se manifesta propriamente, mas não se encerra na possibilidade de falar, pois como argumenta Martins Filho acerca do silêncio em Heidegger: “O silêncio comunica e expressa a condição discursiva inerente a cada um de nós” (MARTINS FILHO, 2023, p. 72). Assim, toda a argumentação que Heidegger estabelece é esclarecedora para a fundamentação do conceito de fenomenologia que o autor esclarece na parte “C” do § 7.

Ao passo que foram esclarecidos os componentes do conceito, ou seja, colocou-se em evidência os dois termos que formam a palavra fenomenologia, cabe, então, clarificar o que Heidegger pretende ao entrelaçar ontologia e fenomenologia em “Ser e Tempo”. Na verdade, o autor não articulou essas duas frentes, ontologia e fenomenologia por acaso, mas porque ambas dizem respeito ao que propriamente a filosofia é (HEIDEGGER, 2012, § 7). Filosofia diz respeito à compreensão emanada de ambas, pois a ontologia delimita o objeto de estudo da filosofia, o ser, que foi esquecido ao longo do tempo, e a fenomenologia trata de como se dá a apreensão desse objeto peculiar.

Fenomenologia pode ser compreendida como a verificação das coisas por elas mesmas. Não como outras ciências que em sua nomenclatura delimitam seu objeto, como a biologia, a teologia, ou a geologia, mas a “ciência dos fenômenos”, como denomina Heidegger, que apenas informa como devem ser colocados e tratados seus objetos: “A palavra somente informa sobre o *como* de mostrar e o modo de tratar *aquilo* que se deve tratar nessa ciência” (HEIDEGGER, 2012, § 7, p. 119 – grifos do autor). Ao mesmo tempo em que buscamos delimitar o que significa fenomenologia, por isso, acabamos por fazer precisamente fenomenologia, como afirma Marco Aurélio Fernandes (2011, p. 20), que completa:

Se perguntarmos por aquilo que evoca o nome fenomenologia, acabamos fazendo *fenomenologia da fenomenologia*. O nosso modo de estudar a fenomenologia é *fenomenológico*. A fenomenologia não é apenas “objeto material” de nosso estudo, mas também “objeto formal” dele. Ou seja, fenomenologia não é somente o que está em foco na nossa atenção-pesquisadora e investigadora, mas é ela mesma a perspectiva, o “ponto de vista”, o horizonte, a ótica, a luz sob qual a estudamos, a pesquisamos, a investigamos. [...] isso quer dizer: o caminho que nos leva à fenomenologia é um caminho que parte dela (FERNANDES, 2011, p. 20 – grifos do autor).

Portanto, a fenomenologia pode ser entendida como ciência dos fenômenos, pois são eles que garantem o acesso ao ser, enquanto manifestos. Embora possam aparecer como ocultos, a fenomenologia deve devolvê-los à claridade, para, assim compreender os fenômenos por aquilo que são. Daí a averiguação ontológica e a afirmação de Heidegger de que a “ontologia só é possível como fenomenologia” (HEIDEGGER, 2012, § 7, p. 123). A fenomenologia, então, não pode ser compreendida como método ou sistema filosófico, mas como a filosofia ela mesma, nas palavras de Heidegger: “Filosofia é ontologia fenomenológica universal cujo ponto de partida é a hermenêutica do *Dasein* [...]” (HEIDEGGER, 2012, § 7, p. 129). Se a

filosofia tem como ponto de partida a “hermenêutica do *Dasein*”, nossa investigação deve seguir com seu intento de esclarecer esse ente singular que está dado no mundo, único acesso possível à pergunta fundamental pelo sentido de ser, qual seja: o *Dasein*. Direcionamo-nos, então, ao intento de compreender sua estrutura ontológica, que possibilita a formulação da Ontologia Fundamental.

1.3 CARACTERIZAÇÃO ELEMENTAR SOBRE A COMPOSIÇÃO DO *DASEIN*

Em toda a argumentação de “Ser e Tempo”, Heidegger esclarece o papel que o *Dasein* exerce na composição da pergunta fundamental pelo ser, sobretudo em vista da formulação da Ontologia Fundamental. Esse ente singular, então, necessita de uma explicitação sobre sua composição para que possamos compreender seu papel nesse horizonte determinado e, mais que isso, delimitar suas estruturas. No terceiro capítulo, onde se inicia a primeira parte de “Ser e Tempo”, é o local predominante dessas considerações, de forma particular as descrições que Heidegger efetuou no § 9.

O ente *Dasein* ocupa um espaço singular em toda a argumentação de “Ser e Tempo”, pois não se trata de um ente qualquer, mas do ente com o qual nós nos relacionamos mais profundamente; ou, nas palavras de Heidegger (2012, § 9, 139): “[...] nós o somos cada vez nós mesmos. O ser desse ente é cada vez *meu*”. Com a constatação do filósofo, poderíamos compreender o *Dasein* como o ser humano, porque esse é o ente que nós somos sempre. Heidegger, porém, desenvolve um entendimento muito além de qualquer categoria antropológica, psicológica, biológica, ou mesmo, filosófica já preestabelecida pela tradição. A grande diferença que aí ocorre dá-se a respeito da compreensão de ser. Para esse ente, ser sempre está em jogo, está sempre em perspectiva. A esse ente é possibilitado o desvelamento de ser, por isso, para Heidegger é primordial usar *Dasein*, pois o termo está sempre ontologicamente posto, o que não ocorre com os outros conceitos como homem ou humanidade (meramente substantivos, ou nomes, sem a carga implicada pela modalidade verbal). *Dasein* é o único ente que a cada circunstância abre-se a ser, no aí, no tempo presente, como ser que é a cada vez, sempre, como cada vez cabe salientar, o que aqui fazemos por meio da interpretação oferecida por Gorner (2018), a propósito do conceito *Dasein*, ao lembrar que:

O que está em jogo no ser humano e que o termo *Dasein* tem por foco é a compreensão de ser. Heidegger também fala de descerramento (*Erschlossenheit*) do ser. O “*Da*” em *Dasein* se refere a esse descerramento do ser. Assim, faz sentido para Heidegger falar do *Dasein* nos seres humanos. Por essas razões, é melhor deixar o termo sem tradução (GONER, 2018, p. 36).¹⁰

Somente a partir da interpretação que aqui oferecemos com o auxílio de Paulo Gerner (2018) e, evidentemente, da argumentação desenvolvida por Heidegger ao longo de todo o § 9, podemos compreender a afirmação contida no § 10 da mesma obra: “Não é, pois, um capricho terminológico que os leva a evitar esses termos da mesma maneira que as expressões ‘vida’ e ‘homem’ para designar o ente que nós mesmos somos” (HEIDEGGER, 2012, § 10, p. 151). Todos esses termos – e alguns outros como “pessoa”, “sujeito”, “indivíduo” – estão aquém do objetivo de “Ser e Tempo”, que se desenvolve como a tentativa de uma Ontologia Fundamental a partir da colocação necessária da pergunta pelo sentido do ser que apenas o *Dasein* é capaz de situar. Esse é o motivo de, na caracterização primária que Heidegger realiza do ente *Dasein*, destacar-se a existência e a não apreensão subsistente.

Como se sabe, “essência” é um conceito bastante caro a toda tradição ontológica. Nesse sentido, o mesmo se aplica para a metafísica, sobremaneira a partir das formulações eivadas do período medieval. Um grande expoente desse período da filosofia é Tomás de Aquino¹¹, que em sua obra “O ente a essência” fornece uma delimitação do que é essência, delimitação essa que impregnou fortemente toda a tradição filosófica posterior. Segundo Tomás de Aquino, a essência deve vincular os entes semelhantes, sendo a determinação de cada coisa em si mesma: “[...] é necessário que a essência signifique alguma coisa de comum a todas as naturezas pelas quais os diversos entes são classificados nos diversos gêneros e espécies, como por exemplo, a humanidade é a essência do Homem, e igualmente em relação aos demais” (AQUINO, 2008, § 2, p. 5). Sendo assim, a essência determina o *Dasein* em si mesmo; essência é o que causa a compreensão de seu ser pelo *Dasein*.

A essência do *Dasein*, entretanto, não pode ser compreendida da mesma forma como se apreende a essência dos demais entes. Aliás, Heidegger sequer usa as

¹⁰ O que o autor nomeia como “descerramento”, na tradição heideggeriana que estabeleceu no Brasil, nós chamamos de “abertura”

¹¹ Tomás de Aquino (Santo Tomás de Aquino), é dos grandes nomes da Filosofia Escolástica, além de ser um dos mais importantes influenciadores da Teologia Católica. Na filosofia é conhecido por ser um dos grandes nomes da Metafísica, por isso, utilizaremos sua caracterização de essência contida na obra *O ente e a essência* para nossa compreensão do conceito tradicional de essência.

expressões latinas para essa aplicação, reservando palavras que se relacionam com o verbo ser em alemão para aludir tanto à dimensão da essência quanto da existência no § 9 de “Ser e Tempo”. No caso do *Dasein*, sua essência deve ser concebida como existência. Esse ente possui em si a possibilidade de *ser* e *estar* de diversas maneiras, e isso é que o constitui como ente singular, enquanto os outros entes têm em sua essência sua determinação, ou seja, sua impossibilidade de ser de diversas formas, mas apenas como já estão apresentados. Diz o filósofo:

A “essência” do *Dasein* reside em sua existência. Os caracteres que podem ser postos à mostra nesse ente não são, portanto, “propriedades” subsistentes de um ente que subsiste com este ou com aquele “aspecto”, mas modos-de-ser cada vez possíveis para ele e somente isso. Todo ser-assim desse ente é primariamente ser. Por isso, o termo “*Dasein*” com que designamos esse ente não exprime o seu *que*, como é o caso de mesa, casa, árvore, mas o seu ser¹² (HEIDEGGER, 2012, § 9, p. 139-141 – grifos do autor).¹³

Heidegger realiza uma distinção necessária entre os entes. Nesse sentido, o *Dasein* será sempre retratado como ente em que a existência configura sua experiência enquanto “essência”. E para não ocasionar confusão, os demais entes serão designados com a nomenclatura de subsistentes, pelo fato de carregarem em si as propriedades determinantes do que devem ser no mundo – meramente disponíveis ao manuseio pelo *Dasein* em sua operação no mundo, ou simplesmente dados, como existências genéricas sequer percebidas.

Dito isso, a segunda caracterização necessária para fundamentar o ente *Dasein* é justamente a sua condição de não apreensão como subsistente. O ser que para ele está posto é sempre sua capacidade enquanto possibilidade de ser. No *Dasein*, sua condição de ente não está posta e imóvel, mas é sua diversidade de modos de se compreender enquanto portador de ser; ou seja, compreensão do seu sentido de ser na relação com os demais entes e consigo próprio. O *Dasein* pode ser entendido como sua possibilidade. E é a isso que Heidegger se refere quando diz:

[...] por outra parte, o *Dasein* é cada vez meu neste ou naquele modo-de-ser. O modo como o *Dasein* é cada vez meu já foi sempre decidido de alguma

¹² “o Ser ‘do’ ‘aí’; ‘do’: *genitivus objectivus*.” [Nota de rodapé do texto original].

¹³ Em Heidegger, a expressão “a ‘essência’ do *Dasein* reside em sua existência” não estabelece vinculação com a Filosofia Existencial de Jean-Paul Sartre, elaborada, anos mais tarde. Isso apesar da clara e confessada influência de Heidegger no pensamento de Sartre. A máxima: “a existência precede a essência” (SARTRE, 1978, p. 24) de Sartre está vinculada a uma perspectiva existencial e não ontológica. Martin Heidegger está sempre em referência à Ontologia.

maneira. O ente, cujo ser está em jogo esse ser ele mesmo, se comporta em relação a seu ser como em relação a sua possibilidade mais-própria. O *Dasein* é, cada vez, sua possibilidade e ele não a “tem” somente como propriedade de um subsistente. E, porque o *Dasein* é, cada vez, essencialmente sua possibilidade, esse ente em seu ser *pode* se “escolher”, pode ganhar a si mesmo ou pode se perder, isto é nunca se ganhando ou só de ganhando “em aparência” (HEIDEGGER, 2012, § 9, p. 141).

Um pouco mais adiante, no § 12, ao iniciar sua explanação sobre o ser-no-mundo, Heidegger fornece uma rica conceituação do que vem a ser o ente *Dasein*: “O *Dasein* é um ente que, entendendo-se em seu ser, comporta-se em relação a esse ser. Assim se indica o conceito formal de existência. O *Dasein* existe. *Dasein* é, além disso, ente que eu sou cada vez eu mesmo” (HEIDEGGER, 2012, § 12, p. 169). Com as duas caracterizações fundamentais para a compreensão do *Dasein* fica cada vez mais evidente porque Heidegger não recorreu a conceitos já estabelecidos para elucidar esse ente singular, a condição humana, pois a constituição desse ente já elimina qualquer possibilidade de conceituação já posta na tradição ontológico-metafísica como “vida”, “homem” e “ser humano”. Assim, permanece evidente a explicitação que Martin Heidegger realiza: “O *Dasein* se determina cada vez como ente a partir de uma possibilidade que ele é e que ao mesmo tempo e de alguma maneira, ele entende em seu ser. Esse é o sentido formal da constituição-da-existência do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, § 9, p. 143 – grifo do autor).

Por conseguinte, ao nos referirmos ao caráter existencial do ente *Dasein* necessitamos explicitar o que são os existenciais que necessariamente o acompanham, que são como estruturas dos diversos modos de ser possíveis para esse ente. Ao considerarmos as estruturas existenciais estamos, mais uma vez, pondo em realce as diversas formas de ser desse ente singular: ser-com, ser-em, ser-para-a-morte. Dito de outro modo, temos em vista as diversas outras maneiras por meio das quais o *Dasein* se manifesta e se compõe no jogo com seu ser, como elucidada Roberto Kahlmeyer-Mertens (2015, p. 50):

Ao existir, o ser-aí define o que ele é, e os muitos momentos deste modo de ser se mostram à análise fenomenológica do ser-aí como “existenciais” (*existenziellen*). Existenciais são estruturas ontológicas tão somente engendradas na dinâmica da existência; são, portanto, componentes ontológico-existenciais do ente que somos (= ser-aí). Isso significa que somos sempre e a cada vez existencialmente e, em cada instante da existência, existenciais determinam nosso ser na situação. Daí, o ser-em (*In-sein*), o ser-junto (*Sein-bei*), o ser-com (*Mit-sein*), o cuidado (*die Sorge*), o ser-para-o-fim (*Zu-Ende-sein*) e o ser-para-a-morte (*Sein-zum-Tode*) serem apenas alguns existenciais do ser-aí.

Após a caracterização desse ente, faz-se explícita a sua diferença dos demais entes. O *Dasein* não pode ser compreendido como um ente no interior-do-mundo, mas um ente no mundo, tal como nos elucida o autor de “Ser e Tempo”: “[...] uma analítica desse ente está distante de um singular âmbito fenomênico. Esse ente não tem nem nunca terá o modo-de-ser do ente só subsistente do interior-do-mundo” (HEIDEGGER, 2012, § 9, p. 143). Heidegger, então, realiza uma distinção fundamental para a compreensão e a diferenciação dos entes que aparecem enquanto fenômenos. A diferença só é concebida a partir da caracterização que distancia os entes, não enquanto não-relação. O distanciamento ocorre na medida em que as análises não podem ser construídas de forma semelhante, pois o ente que nós somos está sempre engajado com os outros entes:

Dasein é jogado no mundo (já é sempre no mundo) e sempre “à frente de si mesmo”, no sentido de ser projetando a si mesmo em direção a possibilidades. Ele também se acha engajado com *no interior do mundo* (de acordo com a terminologia heideggeriana: cadeiras e mesas, bastões e pedras são *no interior do mundo*, mas não *no mundo*. Só o *Dasein* é *no mundo*) (GONER, 2018, p. 15 – grifos do autor).

A partir dessa identificação nos é necessário compreender o que é o ser-em, esse existenciário com o qual nos confrontamos primariamente na constatação do ente *Dasein*. Ser-em, ou ser-no-mundo, são formas similares de constatar o mesmo existencial, pois, segundo o professor Fausto Castilho (2012), *ser-no-mundo* é uma forma de identificação simplificada de *ser-em-o-mundo*¹⁴. A elucidação de Fausto Castilho vai ao encontro do que o próprio Heidegger fundamenta no § 12: “Que significa ser-em? Nós completamos de imediato a expressão, dizendo do ser-‘em-o-mundo’: inclinando-nos a entender esse ser-em como ‘ser-dentro’” (HEIDEGGER, 2012, § 12, p. 171). Trata-se de um passo irrecusável em nosso propósito de exprimir algo sobre o *Dasein* e sua relação com o mundo.

1.3.1 Ser-no-mundo: constituição fundamental do ente *Dasein*

A condição fundamental por meio da qual *Dasein* pode ser apreendido enquanto fenômeno é o seu *ser-no-mundo*. Sobre isso, no entanto, cabe salientar que

¹⁴ Essa explicação consta em Notas do Tradutor, página 169, na edição de “Ser e Tempo” que utilizamos como obra principal para este estudo.

estar no mundo para esse ente não se dá desde a mesma aplicação utilizada para os demais entes subsistentes que estão no interior do mundo. Ele está no mundo em sentido estrito e singular. Acerca dessa relação dos entes com o mundo e no mundo, levamos em conta o que escreve Benedito Nunes (2002, p. 15 – grifo do autor): “Só no mundo os entes se nos tornam acessíveis, inclusive o *Dasein*, que não está dentro do mundo. Os entes que nos cercam, e que não são o *Dasein*, fazem parte do mundo circundante; podemos chamá-los de *intramundanos*”. Ao contrário desses, apenas o *Dasein* é mundo na medida em que se mundaniza, isto é, que é constituidor de sentidos que darão vazão à existência do mundo como totalidade ordenada. Não há, por isso, o mundo, de um lado, e o *Dasein* do outro. Há o ser-no-mundo, num nível de pertencimento fundacional das estruturas de mundo.

Enquanto ente constituidor de sentido, o *Dasein* participa do mundo. Essa participação é entendida como sua experiência existencial, pois toda caracterização da essência do *Dasein* se realiza efetivamente no mundo. Ser-em não pode ser apreendido como “dentro” do mundo, pois essa é a característica dos entes subsistentes, na perspectiva de um espaço físico. Martin Heidegger fornece uma clara explicação hermenêutica, no § 12 da obra em questão, acerca do “em” do *Dasein*. Tal explicação fornece a distinção entre os entes, o existente e o subsistente, a partir de exemplos na própria língua alemã:

O ser-em significa, ao contrário, uma constituição-do se do *Dasein* e é um *existenciário*. Mas, com a expressão, não se pensa a subsistência de uma coisa corporal, com corpo próprio do ente humano “em” um ente subsistente. O ser-em não se refere a um espacial “ser-um-dentro-do-outro” de dois entes subsistentes, assim como o “em” não significa de modo algum, originariamente, uma relação espacial desse modo; em alemão, *in*, em, provém de *innan* = morar, *habitare*, demorar-se em; “na” significa estou acostumado, familiarizado com, cuidado de algo, tendo a significação de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo*. Esse ente ao qual pertence o ser-em entendido dessa maneira, nós já o caracterizamos como o ente que sou cada vez eu mesmo. Em alemão *bin* (sou) é conexo a *bei*, de sorte que *ich bin* (eu sou) significa, por sua vez, moro, detenho-me em... o mundo como o familiar deste ou daquele modo. Ser¹⁵, como infinitivo de “eu sou”, isto é, como existenciário, significa morar junto a... ser familiarizado com... *Ser-em* é, por conseguinte, a expressão existenciária formal do ser do *Dasein*¹⁶, o qual tem a constituição essencial do ser-em-o-mundo (HEIDEGGER, 2012, § 12, p. 173 – grifos do autor).

¹⁵ “Ser é também o infinitivo do ‘é’: o ente é.” [Nota de rodapé do texto original].

¹⁶ “Mas não do ser em geral e de modo algum do ser ele mesmo – pura e simplesmente.” [Nota de rodapé do texto original].

O mundo não pode ser compreendido como mundo espacial, onde objetos são encontrados, percebidos e estudados. É notável que também dessa maneira compreendemos mundo, mas, para Heidegger, mundo está para além de qualquer tipo de determinação que ocorra dessa forma. Ao elucidar a relação de contato entre os entes, Martin Heidegger manifesta que só um ente que possui em si um mundo pode estabelecer tal relação. Isso nos leva a pensar que *mundo*, além da constatação fenomênica, como aquilo que aparece, é, igualmente, uma experiência de vivências relacionais do ente *Dasein* com diversos modos de ser, ou, necessariamente, com seu sentido de ser. A espacialidade passa, então, a ser concebida como uma característica do *Dasein* em sua completude, que não pode ser compreendido, nas palavras do próprio Heidegger, como “uma coisa espiritual, posteriormente posta ‘dentro’ de um espaço” (HEIDEGGER, 2012, § 12, p. 179). O *Dasein* só é como é, movendo-se sempre em direção a ser, pois está posto no mundo e constitui um mundo.

Com essa exposição, parece clara a relação de interioridade, ou melhor, de subjetividade expressa na obra de Heidegger. Contudo, não podemos perder a perspectiva em que o autor se encontra, justamente contra qualquer tipo de corrente que possua em suas estruturas o subjetivismo como solo fundamental. O que Heidegger pretende quando menciona o mundo interior – o mundo próprio – é tratar o pensamento do mundo quanto a uma possibilidade de exteriorização das diversas maneiras de ser do *Dasein*, porque esse ente é sempre lançado à frente. Eis o que se pode apreender do que conceitua Hervé Pasquá (1997, p. 53):

De facto, as relações, cujo conjunto é o mundo, não são estabelecidas pelo entendimento, como no caso do idealismo. São remissões e implicações cuja origem está no agir do *Dasein*. Não se trata de uma forma imposta à uma matéria, mas de um entrelaçamento de possibilidades de ação. O mundo não está no sujeito tal como um objeto no interior de outro, pela razão de que o *Dasein* não é interioridade, mas sim exteriorização, ek-sistência. O *Dasein* só é pro-jetando-se: lançando-se para a frente de si, em direção ao mundo.

As constatações realizadas por Heidegger caminham para uma afirmação da unicidade da expressão ser-no-mundo. A composição dessa unicidade é formada por três caracteres fundamentais, a saber: a) a questão de *em-o-mundo* é, segundo Heidegger, o momento de se “interrogar a estrutura ontológica do ‘mundo’ e determinar a ideia da *mundanidade* como tal” (HEIDEGGER, 2012, § 12, p. 171 – grifo do autor) – uma exposição relativa ao terceiro capítulo de “Ser e Tempo”; b) o *ser-em*

e a necessidade de expor sua constituição ontológica, o que se elucida no quinto capítulo da obra; c) a pergunta pelo *quem* do *Dasein* na sua cotidianidade, o que constituirá o núcleo temático de nossa própria investigação, a partir de diversos parágrafos de “Ser e Tempo”¹⁷, mas, sobretudo, de seu capítulo quarto. Sobre esse último ponto, Heidegger elucida: “O *ente* que é cada vez no modo do ser-em-o-mundo. Com ele se busca o que é perguntado no ‘quem?’. Mostrando fenomenologicamente, deve-se chegar a determinar quem é no modo da mediana cotidianidade do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, § 12, p. 171).

A questão é proposta pelo autor e necessita ser elucidada. Ao tocarmos a dimensão do *Dasein* enquanto ser-em, estávamos em perspectiva de preparar o terreno para a tentativa de compreensão acerca de sua cotidianidade. Cabe-nos agora apreender esse caractere componente da unicidade do ser-no-mundo, que, ainda que não se configure como o mais importante, é o que determina o modo de proceder do *Dasein* na vida fática no mundo.

1.4 A PERGUNTA FUNDAMENTAL PELO QUEM DO DASEIN: O § 25

Ao nos depararmos com o *Dasein*, confrontamo-nos com aquilo que ele é, ou seja, o que nós somos. A caracterização fundamental desse ente destacou que ele “sou sempre eu”. Ao que parece, então, a pergunta pelo *quem* é infundada, uma vez que no § 9 encontramos sua caracterização fundamental e no § 12 é delimitado o “local”¹⁸ em que se encontra, sempre e antes de tudo: o mundo. No mundo o *Dasein* se manifesta enquanto ente singular que é sempre distinto dos demais, pois sua essência é sua própria existência.

A pergunta formulada, por isso, parece ter sido respondida, pois a caracterização exhibe, ao mesmo tempo, a constituição ontológica e também ôntica do ente *Dasein*: “que esse ente é cada vez um eu e não algo distinto” (HEIDEGGER, 2021, § 25, p. 333). Ou seja, a pergunta se responde pelo próprio *Dasein* enquanto reconhecimento de sua constituição fundamental. Com a ênfase da questão apresentada, o que se põe em questão é a cotidianidade, donde se lê no enunciado por Heidegger da seguinte forma: “O quem é aquilo que, na mudança dos

¹⁷ Ver o que se encontra disponível nos §§ 2, 9 e 12, por exemplo.

¹⁸ “Local”, aqui, não pode ser compreendido como espaço físico, apesar da espacialidade, de certa forma, também constituir o *Dasein*.

comportamentos e das vivências, se mantém como idêntico e assim se relaciona com essa multiplicidade” (HEIDEGGER, 2012, § 25, p. 333). Por cotidianidade tomaremos a compreensão de Inwood (2002, p. 25):

[...] a cotidianidade não é um conceito quantitativo: “‘todo dia’ não significa a soma dos ‘dias’ que cabem ao Dasein na ‘duração de sua vida’.” Significa “um como [*Wie*] de existência, um como definido permeia Dasein ‘por sua vida’.” E “o como no qual Dasein ‘vive o seu dia-a-dia’, quer em todos os seus comportamentos, quer em certos comportamentos privilegiados pela convivência”. (ST, 370). A cotidianidade se contenta com o habitual, mesmo quando ele é opressivo. É uniforme, mas encontra variedade em tudo o que possa advir no dia.

A cotidianidade não pode ser compreendida, aqui, como um caráter determinativo de subsistente, como nos entes intramundanos, porque ela é o que permanece sempre no *Dasein*. Ela mesma, porém, não o determina, enquanto pode ser tomada como essência desse ente, mas caracteriza-o na experiência do mundo fático. Na verdade, a cotidianidade está vinculada ao fundamento do ser-em no *Dasein*. Mais que isso, afirma Casanova (2010, p. 104): “A cotidianidade mediana fornece incessantemente ao ser-aí as orientações necessárias e suficientes para que ele possa construir compreensivamente o projeto existenciário que ele é”.

A reorientação para a pergunta do *quem* do *Dasein*, sempre em perspectiva à formulação de uma Ontologia Fundamental, transita do questionamento sobre os direcionamentos já explícitos a partir da condição ôntica do *Dasein* até a formulação de uma compreensão mais profunda a respeito desse ente. Não se pode tomar os dados fornecidos pela condição ôntica como um caminho doutrinal, inquestionável, sobreposto ao sentido ontológico da afirmação sobre o *quem* do *Dasein*, como enfatiza Martin Heidegger no § 25 da obra:

O caráter ôntico de algo-que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo da afirmação dizendo que “eu sou o que eu cada vez o *Dasein* é” não deve, porém, levar à opinião de que, com isso, o caminho de uma interpretação ontológica do “dado” dessa forma esteja previamente delineado, livre de todo mal-entendido (HEIDEGGER, 2012, § 25, p. 333-335).

A questão elucidada por Heidegger nesse trecho é de suma importância para que nossa investigação logre êxito, pois o que nos parece posto é se, necessariamente, na afirmação ôntica se encontram todas as maneiras de ser do

Dasein na cotidianidade, que se realiza no mundo (HEIDEGGER, 1981)¹⁹. É desde esse ponto que emerge o questionamento do filósofo: “Poderia acontecer que o quem do *Dasein* cotidiano *não* fosse precisamente o que sou cada vez eu mesmo” (HEIDEGGER, 2012, § 12, p. 335 – grifo do autor).

Martin Heidegger realiza um retorno aos conceitos que ele próprio examinou fenomenologicamente. Dado que o *Dasein* sempre compreende seu ser, ou essa faculdade que lhe é possibilitada, será que por isso mesmo esse ente não se compreendeu *a priori* a partir de suas ações realizadas e com isso inferiu, e afirmou, que “eu sempre sou”, tendo como princípio a verificação de suas ações no mundo? Tais ações apenas, constituem o modo de ser cotidiano do *Dasein*? Heidegger é categórico ao questionar se o que não ocorre é justamente o contrário, e esse ente, ao se afirmar se distancia cada vez mais do seu *quem* cotidiano. Com isso evidencia com força ainda maior a problemática do *quem* do *Dasein*:

No presente contexto de uma analítica existenciária do *Dasein* factual surge a pergunta sobre se o referido modo de o eu se dar abre o *Dasein* em sua cotidianidade, supondo-se que em geral o abra. É acaso algo *a priori* e que se-entende-por-si-mesmo que o acesso ao *Dasein* deve ser uma simples reflexão percipiente do eu de atos? Esse modo de o *Dasein* “dar-se-a-si-mesmo” fosse para a analítica existenciária uma tentação, precisamente fundada no ser do *Dasein* ele mesmo? Talvez o *Dasein* na interrogação imediata, diga sempre “eu sou isso” e, afinal, talvez o diga ainda mais alto quando “não” é esse ente (HEIDEGGER, 2012, § 25, p. 337).

O filósofo de “Ser e Tempo” tomará como válida a proposição da questão do eu a partir de um prisma ôntico, ou seja, onticamente a questão acerca do eu está posta e não causa nenhuma dubiedade interpretativa. Mas a proposição ôntica sobre o eu, tomada à reflexão ontológica, revela-se insuficiente. Segundo a argumentação do § 25 de “Ser e Tempo”, o “eu” deve ser apreendido ontologicamente como um *indicador formal*. Mas na constatação a partir de uma “conexão-de-ser-fenomênica, talvez se desvende como o ‘oposto’ do que parecia” (HEIDEGGER, 2012, § 25, p. 337).

A partir das constatações já realizadas é insuficiente afirmar que o *quem* do *Dasein* já foi demonstrado em si mesmo. A resposta deve ser fornecida a partir da

¹⁹ Referenciamos aqui a obra “Todos nós...ninguém: um enfoque fenomenológico do social”, que constitui uma tradução ao português restrita aos §§ 25, 26 e 27 da obra “Ser e Tempo”, de Martin Heidegger. Acompanha o texto traduzido um breve comentário do tradutor. Realizamos tal menção, pois consta nessa tradução um texto mais semelhante ao que nos propomos escrever nesse trecho, possuindo em consideração a tradução que utilizamos do professor Fausto Castilho.

identificação do mundo, na verdade, do *Dasein* no mundo, pois é só a partir dessa condição existencial que se estabelecerá a forma de determinar a cotidianidade desse ente, sendo essa mesma cotidianidade um dos componentes da unicidade do ser-no-mundo. Com as constatações realizadas, Martin Heidegger afirma que, conforme nos parece: “[...] o *quem* do *Dasein* não é só *ontologicamente* um problema, mas permanece também *onticamente* encoberto” (HEIDEGGER, 2012, § 25, p. 339 – grifos do autor). Isso porque o *Dasein* é ôntico e ontológico, e essas duas características devem ser, em si, uníssonas. Heidegger ainda expõe, na busca pelo *quem*, “os outros” *Dasein* com os quais se compartilha o mundo, sendo, por isso, necessária também a sua averiguação para a determinação do *quem* do *Dasein* próprio e o dos outros:

[...] também não há afinal de pronto um eu isolado que se dê sem os outros. Mas se “os outros” já são cada vez “*ai*” *com*, no ser-no-mundo, então, essa constatação fenomênica não deve fazer que se tome a estrutura *ontológica* do que é “*dado*” por algo-que-se-entende-por-si-mesmo e que dispensa uma maior investigação. A tarefa consiste em tornar fenomenicamente visível, na imediata cotidianidade, o modo desse ser-“*ai*”-*com*, interpretando-o ontologicamente de modo adequado (HEIDEGGER, 2012, § 25, p. 339 – grifos do autor).

O que antes parecia-nos determinado é, agora, a questão essencial que deve ser investigada, posta e respondida: como se constitui e em que consiste o *quem* do *Dasein*? A pergunta pelo *quem* do *Dasein* será o ponto determinante de nossa investigação, pois elucida a cotidianidade e, justamente aí, na mediania cotidiana, é que o *Dasein* se defronta com o outro no mundo. Não se trata de uma investigação que se baseia na pura investigação, mas uma busca que se pauta na possibilidade da formulação da Ontologia Fundamental. Ou seja, é necessário que se conheça, da melhor maneira possível, as estruturas que compõem o *Dasein*, dentre elas a cotidianidade e sua mediania, para que se tenha uma visão geral desse ente singular. E isso só se dará a partir desse conhecimento: uma averiguação da formulação de uma ontologia que sirva de parâmetro às outras.

2 O DASEIN COM OS OUTROS

*É a ciranda da vida. Cada qual corre atrás de suas ilusões.
Todos caminham, caminham, ninguém se lembra.
Engraçado, andam para igual destino como se o não fizessem.
Como se a vida não tivesse limitação temporal.*
– Marietta Telles Machado

Na perspectiva de se conhecer o *Dasein* em suas estruturas ontológicas fundamentais ocorre a percepção da figura do outro. Mas não se trata de um contato que não altera o percurso do entendimento sobre o *Dasein*. Ao contrário, com essa evidência tudo, então, precisa ser caracterizado tendo isso em consideração. Portanto, nessa perspectiva nossa pesquisa se move no âmbito de compreender quais são os outros que estão em relação com o *Dasein* e o que isso implica na relação com as experiências cotidianas desse ente singular. Nesse ínterim, nos movemos a compreender o modo de relação que é estabelecida com cada tipo de outros encontrados, sobremaneira, com o ente que é semelhante ao *Dasein* em sua constituição ontológica, seja como ocupação ou preocupação. Há também a necessidade de esclarecer o que são os modos de vivência autêntico e inautêntico para o *Dasein* na sua relação com outro.

2.1 O ESTABELECIMENTO DA RELAÇÃO DASEIN E OS OUTROS: O § 26

Nas páginas que precederam identificamos o ente responsável pela composição da pergunta que guiará a busca por uma Ontologia Fundamental: o *Dasein*. Mas dizer *Dasein*, mais que identificar e qualificar um ente qualquer, é discernir as assinalações próprias desse ente singular entre os demais. A caracterização como ser-no-mundo é elementar na busca em firmar, no *Dasein*, a responsabilidade de se colocar a pergunta necessária para a composição de uma ontologia que sirva às demais, ao passo que ser-no-mundo não é apenas condição espacial/temporal do *Dasein*, mas dado no mundo como condição de compreensão. Com a averiguação da condição de ser-no-mundo, emerge a questão acerca da cotidianidade do ente *Dasein*, pois é um ente determinado no mundo, que nele estabelece sua facticidade.

A cotidianidade que parecia, outrora, um elemento constituído desde sempre, necessita agora de uma explanação mais singular, pois é a partir da cotidianidade que

o *Dasein* poderá compreender-se naquilo/no que de fato ele é. É Heidegger mesmo que descobre o questionamento sobre “quem” é o *Dasein* em sua cotidianidade. O filósofo não pretende arrancar as certezas já explícitas acerca dos entes já expostos em sua argumentação, mas transportá-los a uma alvura em que não se poderão sobrepor diversas e controversas interpretações. Aqui nos parece cada vez mais evidente o entrelaçamento entre a ontologia e a fenomenologia, exprimindo a legitimidade da argumentação de Heidegger no § 7 de “Ser e Tempo”, em que discorre sobre esses dois alicerces da filosofia, que são, na verdade, um só e uma mesma coisa: filosofia de fato.

Na argumentação do § 25 é explicitada a pergunta sobre quem age sobre o *Dasein* em sua cotidianidade e é, efetivamente, nesse parágrafo que Martin Heidegger apresenta a necessidade de se colocar esse questionamento. O que parecia evidente torna-se, na verdade, um problema que, caso não considerado, levaria a uma interpretação equivocada do *Dasein* em sua própria condição de ente singular, pois ali já é anunciado um segundo componente que partilha, junto ao *Dasein* próprio, o mundo, como segue: o outro. Com isso é necessária uma investigação que contemple essa averiguação na composição do ente singular que é o *Dasein*, ou, nas palavras do próprio filósofo:

A elucidação do ser-no-mundo mostrou que não “é” dado de pronto nem nunca se dá um mero sujeito sem mundo. Do mesmo modo que também não há afinal de pronto um eu isolado que se dê sem os outros²⁰. Mas se “os outros” já são cada vez “*ai*” com, no ser-no-mundo, então essa constatação fenomênica não deve fazer que se tome a estrutura *ontológica* do que é “dado” por algo-que-se-entender-por-si-mesmo e que dispensa maior investigação. A tarefa consiste em tornar fenomenicamente visível, na imediata cotidianidade, o modo desse ser-“*ai*”-com, interpretando-o ontologicamente de modo adequado (HEIDEGGER, 2012, § 25, p. 337-339 – grifos do autor).

O *Dasein*, ao que parece, está sempre no mundo em relação com os outros. Isso prefigura, ao menos aparentemente, a solução à questão de *quem ele é*, pois, em seus mais diversos aspectos, o *Dasein* apenas age enquanto estabelece um contexto relacional com o outro. O cotidiano desse ente singular seria sua composição na qualidade de ser com os outros. No entanto, também ao que parece, uma resposta

²⁰ Cf. as análises fenomenológicas de M. Scheler, *Zur Phanomenologie und Theorie der Sympathiegefuhle* [Para a fenomenologia e a teoria dos sentimentos de simpatia], 1913, anexo, pp. 118ss.; do mesmo modo, a segunda edição, sob o título: *Wesen und Formen der Sympathie* [Essência e formas da simpatia] 1923, pp. 244 ss [Nota de rodapé do texto original].

completa não pode ser entendida e estabelecida abruptamente, sem que analisemos o § 26 e aprofundemos a caracterização e análise desse “outro” que foi colocado em questão, para assim concluirmos sobre o exercício da cotidianidade do *Dasein*.

A interpretação para o questionamento da cotidianidade deverá ser analisada a partir de como percebemos o *Dasein* no comum de suas experiências, como elucidada pelo filósofo: “A resposta à pergunta pelo que do *Dasein* cotidiano deve ser obtida na análise *do modo-de-ser* em que o *Dasein* se mantém de pronto e na mais das vezes” (HEIDEGGER, 2012, § 26, p. 341 – grifo do autor). Dessa maneira, fica evidente que o modo de proceder a essa resposta é em consideração ao ser-no-mundo, ou seja, a uma constituição fundamental do ente *Dasein*, nos termos do que define o próprio Heidegger: “A investigação orienta-se pelo ser-no-mundo, por cuja constituição-fundamental do *Dasein* todo *modus* do seu ser é codeterminado” (HEIDEGGER, 2012, § 26, p. 341 – grifo do autor). Nossa investigação deverá permear essa condição singular do *Dasein*, pois, ficou evidente no capítulo anterior que a singularidade desse ente perpassa o mundo de forma diversa daquela que outros entes que estão inseridos no interior do mundo se comportam – ainda que não devamos, mas não devemos deixar de lado a compreensão desses entes, que também partilham com o *Dasein* o mundo e, por isso, não podem ser desconsiderados em nossa investigação.

Os outros entes/objetos/coisas “participam” do mundo do *Dasein*, mas tal participação não ocorre de maneira desafetada. Essa atividade é como que uma coparticipação, pois eles não vêm de encontro ao *Dasein* apenas em suas únicas especificidades, mas estão sempre em relação a algum outro elemento, ou melhor com algum outro ente, como salienta Heidegger: “A ‘descrição’ do imediato mundo-ambiente, por exemplo, do mundo de trabalho do artesão resultou em que com o instrumento que se encontra no trabalho ‘vêm-de-encontro ao mesmo tempo’ os outros aos quais a ‘obra’ se destina” (HEIDEGGER, 2012, § 26, p. 341).

Com o aparecimento do conceito de “obra” podemos exemplificar sobre quais objetos Heidegger tateava em sua argumentação, a partir, também, das considerações realizadas por Hannah Arendt²¹ em seu trabalho “A Condição

²¹ Hannah Arendt (1906-1975) foi aluna de Martin Heidegger na Alemanha na década de 20 do século XX, com o antissemitismo advindo, sobretudo, da ascensão do Partido Nacional Socialista, deixou seu país natal e desenvolveu seu pensamento, sobremaneira, político nos Estados Unidos da América. Para além da relação entre mestre e discípula, ocorreram momentos de distanciamentos e aproximações entre eles ao longo de toda a vida, para mais ver “Hannah Arendt/Martin Heidegger” (ETTINGER, 1996).

Humana”, pela explicitação do conceito comum de ser humano como uma condição, não como uma natureza dada, explícita e imóvel desde sempre. A filósofa, nomenclatura que ela mesma rejeitava²², apresenta três conceitos fundamentais: o labor, o trabalho e a ação. Cabe salientar que quando nos referimos em Arendt a “trabalho” temos o que é entendido para Heidegger como “obra”. Mencionadas essas diferenciações, eis-nos o que diz a autora:

O trabalho de nossas mãos, em contraposição ao labor do nosso corpo – o *homo faber* que “faz” e literalmente “trabalha sobre²³” os materiais, em oposição ao *animal laborans* que labora e “se mistura com” ele – fabrica a infinita variedade de coisas cuja soma total constitui o artifício humano. Em sua maioria, mas não exclusivamente, essas coisas são objetos destinados ao uso, datados de durabilidade [...] A durabilidade do artifício humano não é absoluta; o uso que dele fazemos, embora não o consuma, o desgasta. O processo vital que permeia todo nosso ser também o atinge; e se não usarmos as coisas do mundo elas também perecerão mais cedo ou mais tarde, e retornarão ao processo natural global qual forma retiradas e contra o qual foram erigidas (ARENDDT, 2007, p. 149 – grifos da autora).

Em Arendt percebemos, então, que os “objetos/coisas” são o resultado da obra que é realizada por nós, não o fruto de uma expectativa de sobrevivência, mas que perpassa essa condição a que estamos vinculados, que nos é única condição de existência enquanto entes. É o esforço, que nós entes, singulares que somos, realizamos para formar nosso mundo, e na maioria das vezes esse esforço ultrapassa o tempo de e a longevidade do *Dasein*. Heidegger fala de lida, de eito, de esforço por tornarmo-nos quem somos e fazermos do mundo que nos cerca. Descobrimos a relação com outros a partir desse esforço por existir, por ser. Não nos realizamos a partir de uma cognição. Mas sendo, repetindo, ritualizando, atravessando espaços. Por isso somos um ser-no-mundo, não um sujeito. Nessa perspectiva, devemos nos manter atentos ao que argumenta Heidegger, pois ao que parece a “obra” é sempre relacional com o outro a quem ela se destina, o instrumento nunca é um instrumento

²² Sobre isso, vejamos um depoimento da própria autora: “O que me perturba é que seja *eu* a tentar, pois não pretendo nem ambiciono ser um ‘filósofo’, ou estar incluída entre aqueles que Kant chamou de *Denker von Gewerbe* (pensadores profissionais)” (ARENDDT, 2000, p. 5 – grifos da autora).

²³ “A palavra latina *faber* que provavelmente se relaciona com *facere* (“fazer alguma coisa” no sentido de produção), aplicava-se originalmente ao fabricante e artista que trabalhava com materiais duros, como pedra ou madeira; era também usada como tradução do grego *tekton*, que tem a mesma conotação. A palavra *fabri*, muitas vezes seguida de *tingarii*, designava especialmente operários de construção e carpinteiros. Não pude determinar onde e quando a expressão *homo faber*, certamente de origem moderna e pós-medieval, surgiu pela primeira vez. Jean Leclercq (“Vers la société basée sue le travail”. Vol. LI, Nº 3. Março, 1950) sugere que foi Bergson quem “lançou o conceito de *homo faber* na circulação das ideias” [Nota de rodapé do texto original].

abandonado em si mesmo, que a partir de sua condição material encontra sentido e maneira de ser no mundo.

A argumentação do filósofo nos encaminha para compreender o papel do outro, mesmo na relação entre ente existente e o instrumento²⁴ que, de certa maneira, nos oferece vestígios de onde desembocará a sua consideração. O que se apresenta ao *Dasein*, está sempre em relação com aquele a quem se destina a “obra”, ou seja, ela já é realizada em perspectiva de quem será seu receptáculo, quem a utilizará na cotidianidade. Não apenas enquanto ente, mas desde uma constituição mais profunda, ou melhor, de uma constituição ontológica, sobremaneira a partir das considerações pontuadas por Heidegger: “No modo-de-ser desse utilizável, isto é, em sua conjunção, reside uma remissão essencial a possíveis usuários para cujos corpos o utilizável deve ser ‘feito sob medida’” (HEIDEGGER, 2012, § 26, p. 341).

Ao relacionarmos as afirmações elencadas por Heidegger, junto à perspectiva clarificada por Arendt, parece claro que o ente instrumental é criado, pois quando o relacionamos a nossas investigações precedentes sobre o ente subsistente, essa característica, elementar, não havia sido esclarecida. E, sendo criado, só pode ser realizado a partir de seu diferente, um ente que seja diferente e que contenha em seu modo de ser uma característica fundamental para que ocorra a fabricação, um modo de estar no mundo que seja diverso do seu. Parece-nos evidente que esse ente só pode ser o *Dasein*, não pretendemos, de nenhuma maneira, identificar as mesmas características em Heidegger e Arendt, mas evidenciar que há um caminho possível de aproximações.

O *Dasein* é, então, o responsável por trazer outros entes fabricados ao mundo, e ao seu mundo, e, a partir deles, abrir-se ao mundo dos outros, isto é, a essa relação.

²⁴ É de suma relevância ressaltar que em Martin Heidegger há uma diferença entre os instrumentos e os subsistentes, pois a maneira de compreensão difere entre ambos para o ente *Dasein*. Para que não façamos uma interpretação equivocada e levemos em consideração as mesmas categorias para os dois, devemos afirmar que ambos são entes, mas possuem categorias e especificidades próprias e segundo Trono (2022), essa diferença reside em: “O ente humano têm acesso a diversos tipos de entes que comparecem em um mundo, entes que possuem modos de ser, os quais podem ser entes com o modo de ser da *disponibilidade* (*Zuhandenheit*) ou com o modo de ser da *subsistência* (*Vorhandenheit*). O modo de ser *disponibilidade* é o modo de ser específico dos utensílios – no qual eles se manifestam em si e a partir de si mesmos. Esse modo de ser se estrutura por uma série de remissões, por exemplo, a remissão ao material e ao objetivo de uso de um utensílio [...]. Já o modo de ser da *subsistência* é interpretado como um modo de ser de entes que são compreendidos de forma isolada e objetiva, sendo determinados em termos de substância. Geralmente entes vinculados com a investigação científica são subsistentes, assim como, aqueles em que o ser-aí reconhece suas propriedades. São aqueles entes considerados objetos.” (TRONO, 2022, p. 176-177- grifos da autora).

Ao mesmo tempo, precisamos ter em perspectiva que não é só o *Dasein* que fabrica entes utensílios para a finalidade de outros, esse mundo utensiliar que já estava aqui quando o *Dasein* nasce, com o qual se depara, também aponta para esses outros que lhe ultrapassam. O *Dasein* já realiza sua obra tendo em ótica o outro, a quem se destina o ente subsistente fabricado, o utilizável. Mas também se abre à condição fundamental de ser ser-no-mundo cercado de outros, outros aos quais aponta os objetos que constituem o seu mundo. Porque o ente nunca é separado de seu destinatário, ou seja, quem o fabrica já o fabrica em perspectiva de outro e, segundo, esclarece Tronco (2022), os entes, que não existem como *Dasein*, estão sempre na perspectiva de sua utilização pelo *Dasein*. São, sempre, remetidos a estrutura do *Dasein*:

[...] os utensílios sempre aparecem em uma estrutura de totalidade utensiliar, de modo que, um utensílio nunca é compreendido isolado, mas sim, sempre a partir das remissões e significatividade de seu uso. Os entes disponíveis sempre existem atrelados à existência humana, nunca estão isolados, de modo que, no fim, utilizar algum utensílio sempre remete ao ser do ente humano (TRONCO, 2022, p. 176).

O instrumento está sempre disposto àquele que o utilizará. Parece-nos, porém, que, em sua constituição enquanto ente “para o *Dasein*”, o definir apenas dessa maneira – àquele que o utilizará – é insuficiente para retratar a relação com o outro, pois ele mesmo não está em relação apenas para seu destinatário, mas está em uma relação primária com aquele que o constituiu enquanto ente que ele mesmo é. A realização de sua manifestação enquanto ente no mundo, como salientado, se dá pela ação do *Dasein* em relação a um outro que o terá em perspectiva no mundo. Contudo, sua manipulação é essencial para que ele seja enquanto é para quem dele se utiliza, ainda que o que o utiliza também tenha em prima o seu produtor. Ou seja, quem recebe o instrumento também se encontra na relação com um outro, com a origem do objeto fabricado. Levando em consideração essa relação, elucida Martin Heidegger (2012, § 26, p. 341 – grifos do autor):

De igual maneira, no material empregado vem-de-encontro seu produtor ou “fornecedor” como alguém que “atende” bem ou atende mal. Por exemplo, o campo, “ao longo do qual” caminhamos, se mostra como pertencente a este ou àquele, como mantido ordinariamente por ele, o livro que se usa foi comprado em...presenteado por...etc. O barco ancorado junto à praia remete, em seu ser-em-si, a um conhecido, que nele faz suas excursões, mas que, como “barco alheio”, aponta para outros.

Segundo Heidegger, todos os objetos que estão no mundo, sempre também estão em relação a outros. Mas essa relação não se encerra nos próprios objetos. As relações estabelecidas entre os objetos e os outros com os quais se encontra estão sob o entrelaçamento do vínculo de cada *Dasein* com o outro. As análises realizadas por Heidegger estabelecem a interconexão do *Dasein* com o outro, mesmo sem uma efetiva relação de encontro, porque tal relação ocorre através dos instrumentos que atuam como mediadores entre instrumento-utilizador e instrumento-produtor. Nesse meio ocorre a relação com aqueles de cuja origem os instrumentos vêm de encontro, pois o instrumento é sempre “para” alguém e sempre “por” alguém. Dito de outra maneira, é sempre “para” outro e “por” outro. A relação com as coisas, com os objetos e especialmente com os utensílios remete a uma dupla direção: ao outro que se é e se torna nessa relação, aos outros aos quais destina-se esse movimento. A relação com as coisas já é, por assim dizer, abertura à alteridade dos outros que virão e já estão.

Por primeira impressão, essa discussão acerca dos encontros que ocorrem no mundo é insignificante, ainda que necessária. Ocorre justamente para exemplificar as relações que o *Dasein* estabelece com os outros entes que não compartilham como ele o mundo, mas estão no mundo. Ou seja, Heidegger pretende deixar sempre mais evidente o caráter singular do *Dasein*, pois, mesmo na relação com os objetos, ele está, também, em relação a um outro. Porque o ente intramundano, ou que vem de encontro do interior do mundo, constitui tudo o que não é o ser humano em sua condição de mundanidade, de fundador de mundos. Por isso, diz o filósofo:

Na análise feita até agora, o âmbito do que de pronto vem-de-encontro no interior-do-mundo ficou restrito primeiramente ao instrumento utilizável ou à natureza subsistente, a ente, pois, que não-têm-conformidade-de-caráter-com o *Dasein*. Essa limitação era necessária não só a fim de simplificar a explicação, mas sobretudo porque o modo-de-ser da utilizabilidade e da subsistência se distingue do modo-de-ser do *Dasein* dos outros que vêm-de-encontro no-interior-do-mundo (HEIDEGGER, 2012, § 26, p. 343).

Mais que exemplificar as relações e interconexões do ente *Dasein* com os entes instrumentais, Heidegger pretende esclarecer, já na perspectiva de uma discussão que aparecerá em “Ser e Tempo”, o modo de ação do *Dasein* que está vinculado com seu modo de proceder diante das coisas que lhe aparecem no mundo. Essa discussão está claramente em consonância com a perspectiva que Heidegger pretende abordar

da mediania da cotidianidade; isto é, já podemos pensar que, se o *Dasein* se comporta a partir da relação que mantém com o outro que lhe aparece, essa questão será fundamental para o esclarecimento de um fenômeno igualmente fundamental: o aparecer do outro no interior do mundo do *Dasein*. Diante disso nos esclarece Marco Casanova (2010, p. 93):

O ser-aí [*Dasein*] só se determina efetivamente com o ente que é a partir de uma inter-relação incessante com o seu mundo. Jogado em um determinado mundo fático, ele assume comportamentos a partir de orientações que recebe do mundo circundante. Tais orientações emergem do fato mesmo de o ser-aí [*Dasein*] se ver absorvido de início e na maioria das vezes em campos de uso dos entes.

O uso dos entes²⁵, segundo a leitura realizada por Casanova, é determinante para o *Dasein* se encontrar no mundo, e, de certa maneira, também encontrar os outros. Aqui percebemos a centralidade da questão do mundo em toda perspectiva que envolve o ente singular que é o *Dasein*. Por isso, convém-nos recordar que “não há sujeito sem mundo; não há homem sem *Dasein*” (NUNES, 2002, p. 15). Mas, além de ressaltar a questão dos objetos enquanto relacionais para com o *Dasein*, Heidegger pretende ir além.

Evidentemente o *Dasein* se relaciona com outros entes além dos instrumentos. O mundo factual é permeado por diversas outras condições de existências singulares. Heidegger, então, evidencia outro modo de ser-com do *Dasein*, pois com os objetos ele também está “com”. Nessa característica reside também a determinação de ser-com do ente *Dasein*. Mas somente essa não encerra toda a experiência de ser-com do *Dasein*. Ao que parece, o ser-com do *Dasein* está pra além de ser uma categoria sensorial, a partir daquilo que já fora elencado. Antes, porém, de esclarecermos qualquer que seja a condição de ser-com, seguiremos o que diz Heidegger, sempre na necessidade de esclarecer o ser-com em perspectiva da cotidianidade:

O mundo do *Dasein* põe-em-liberdade, por conseguinte, um ente que é não somente diverso do instrumento e das coisas em geral, mas conforme o seu modo-de-ser *como Dasein*, é ele mesmo “no” mundo, no modo do ser-no-mundo, em que ele ao mesmo tempo vem-de-encontro no interior-do-mundo (HEIDEGGER, 2012, § 26, p. 343 – grifos do autor).

²⁵ Esses entes são de duas categorias: a) os instrumentos, os que, de alguma maneira, servem ao nosso modo de ser (como operários, professores, alunos...) e contribuem na nossa apreensão e desenvolvimento do nosso ser, e b) os meramente subsistentes (a pedra, a árvore), que ainda assim estabelecem relação conosco, uma relação não significativa, isto é, não racional, não de imposição de sentido, mas, ainda assim, de sua presença demarcadora dos horizontes de possibilidades.

O que Heidegger esclarece nesse trecho é que o *Dasein* se defronta com o diverso ao instrumento e as coisas no mundo. Ele se encontra com um ente que em seu modo de ser é diverso do modo ser das coisas: “Esse ente não é nem utilizável, nem subsistente, mas *assim como o Dasein* que ele mesmo põe-em-liberdade – é *ele também e concomitantemente ‘aí’*” (HEIDEGGER, 2012, § 26, p. 343 – grifos do autor). É um ente que, assim como o *Dasein* próprio, é ele também “no mundo”²⁶. Sendo essa característica singular ao ente *Dasein*, supõe-se que se depare com um ente semelhante a ele em sua constituição. O *Dasein* se encontra com um outro; não um outro qualquer, mas um outro *Dasein* no mundo. Falamos, por isso, não apenas de um mundo próprio do *Dasein*, mas de um mundo que é compartilhado, com um ente que é idêntico, em si mesmo, ao *Dasein*. Sobre isso salienta Martins Filho (2021, p. 187): “O encontro com o outro *Dasein*, porém, não ocorre no nível da relação com os objetos. Dá-se a partir da constatação de sua igual condição de ser-no-mundo, um mundo compartilhado”. Essa constatação é necessária para que compreendamos que o *Dasein* não se relaciona com o outro como o faz com um mero objeto, dado ou produzido, mas na perspectiva do outro como “pessoa”²⁷. Assim finaliza Martins Filho (2021) quando tateia essa questão.

Até aqui a categorização do ente *Dasein* como ser-com parecia-nos simples, dado que o *Dasein* deveria apenas estar em relação aos objetos. Com essa nova perspectiva de relação no mundo, o entendimento acerca do estabelecimento relacional se modifica, pois o que antes parecia uma unidade de reconhecimento de sua condição, passa, agora, a ser entendido como uma condição sempre exteriorizada

²⁶ Em nossa investigação diferenciamos a questão do ser-no-mundo. Sendo, ao que averiguamos uma característica, sempre, própria ao *Dasein*. Ver o capítulo I, na seção: “Ser-no-mundo: constituição fundamental do ente *Dasein*.”

²⁷ “Pessoa” é um conceito bastante singular no pensamento filosófico. Desse modo, necessitamos esclarecer uma definição mais geral, menos precisa a partir de nossos parâmetros pós-modernos, do que é o conceito de “pessoa”. Tomaremos aqui a interpretação do conceito de “pessoa” realizada por Costa (2019), a partir de Boécio (480-524), responsável, também, por realizar a distinção entre “ser” e “ente”, ver *A Filosofia Medieval* (LIBERA, 1998, p. 252). É de singular importância ressaltar que, segundo Lombo (2001), é primeira vez em que aparece o conceito “pessoa” na história do pensamento humano, mas, claro, questões relacionadas à “humanidade” já eram discutidas desde a Grécia Antiga, ver *La persona en Tomás de Aquino: Un estudio histórico y sistemático* (LOMBO, 2001). Eis o conceito de “pessoa”: “A pessoa é, em primeiro lugar, substância uma vez que não pode se constituir nos acidentes. Portanto, entre as coisas chamadas de natureza, a pessoa se encontra entre aquelas que são substâncias. A pessoa é, em segundo lugar, racional, por oposição aos seres dotados de conhecimento meramente sensível. E, por fim, a pessoa é individual por oposição ao universal; somente seres individuais e singulares podem ser chamados de pessoa e não o universal” (COSTA, 2019, p. 27). Vale ressaltar que Santo Tomás de Aquino, um dos mais importantes metafísicos medievais, realiza uma desconstrução do argumento de Boécio acerca do conceito de pessoa, ver *Suma Teológica* (AQUINO, 2009, I, q. XXIX, a. I).

de sua percepção de outros entes. Heidegger, também, aponta uma crítica à concepção de sujeito, ao primado da razão, pois não é um eu, que depois deve espremer um outro com o qual se relacionar. O outro não sai de si. Ele se depara com ele no interior do mundo e percebe sua condição de ser-no-mundo, por isso salienta: “Mas a caracterização do vir-de-encontro dos *outros* é de novo orientada pelo *Dasein* cada vez *próprio*. Também ela não parte de um ‘eu’ estacado e isolado, devendo-se procurar depois uma passagem para os outros?” (HEIDEGGER, 2012, § 26, p. 343 – grifos do autor).

Com esse questionamento, o filósofo não pretende conduzir a argumentação a outro plano. Quer apenas destacar que somos sempre também outros, porque não somos isolados no mundo, mas nos realizamos num mundo compartilhado. O *Dasein* deve compreender-se como “ser-aí”, a partir da perspectiva de “ser-com-no-mundo”, ou nas palavras de Benedito Nunes (2001, p. 56): “Quem diz *Dasein* também diz ser-no-mundo, e quem diz ser-no-mundo também diz ser-com-o-outro”.

Nessa perspectiva fica evidente a partir de toda argumentação realizada até o presente momento, o que Heidegger pretende evidenciar na relação *Dasein-com*. O filósofo pretende salientar que o modo de ser-com não se refere apenas a um fenômeno circunstante ou aplicação existencial do *Dasein* enquanto ente no mundo, mas é seu próprio modo de ser. O *ser* do *ser-no-mundo* é ser-com. Em outras palavras, Heidegger quer salientar que ser-com é uma categoria ontológica, não apenas um modo de relação que se constata no mundo factual, na mediania, na cotidianidade:

A enunciação fenomenológica: o *Dasein* é essencialmente ser-com tem um sentido ontológico-existencial. Ao contrário, não quer estabelecer onticamente que eu factualmente não sou único subsistente, mas que há outros também, semelhantes a mim [...] O ser-com determina existencialmente o *Dasein* também quando um outro não subsiste factualmente e não é percebido. Também o ser sozinho do *Dasein* é ser-com no mundo. Só *em* e *para* um ser-com um outro pode *faltar*. O ser-sozinho é um *modus* deficiente de ser-com sua possibilidade é aprova deste (HEIDEGGER, 2012, § 26, p. 349 – grifos do autor).

Mesmo sozinho o *Dasein* possui sua marca ontológica singular de ser-com fundada em si, pois ser-com está para além de qualquer determinidade do mundo, mas é modo de proceder de todo e qualquer *Dasein*, assim como sugere a interpretação: “Na medida que o *Dasein* é, ele possui o modo de ser-com o outro e, como o *Dasein*. Não se depara com um contingente numérico de sujeitos, ser com o

outro não é resultado da soma de sujeitos” (MARQUES, 1998, p. 26). O com heideggeriano não desse dá no sentido de se estar juntado às coisas, mas, como afirma Nancy: “[...] um ser-com que não é um aglomerado de coisa, mas um ser *com* essencial” (NANCY, 2017, p. 185). A pretensão de Heidegger é determinar, de maneira clara, a relação do *Dasein* com o outro. Mas, acima disso, estabelecer que essa relação é conduzida a partir de um modo de proceder ontológico de ser-com do *Dasein*. Assim como afirma Martins Filho, em sua argumentação acerca do outro no pensamento de Heidegger:

Em primeiro lugar, a compreensão do *Ser-com* não toma nenhuma conotação ética, como, de igual modo, não pode ser entendida como um simples comportamento ou atitude do homem. Antes disso, e, de modo mais abrangente, possui caráter ontológico, fazendo-se constituinte fundamental do modo de ser do homem – *Dasein*. Do mesmo modo que somente o homem é *Dasein*, também somente ele é *Ser-com*. *Ser-com* é dado fundamental de sua constituição. A própria possibilidade de pensar *Dasein* como *Ser no-mundo* já é a garantia de compreendê-lo como *Ser-com* (MARTINS FILHO, 2010, p. 57 – grifos do autor).

A questão do outro em Heidegger surge, assim, a partir da argumentação da busca pela cotidianidade, ou, na verdade, pela mediania da cotidianidade do *Dasein*. O outro, que até agora era apenas um conceito encontrado em filosofias de perspectiva ética (ou, anteriormente ao século XX, sequer nessas de maneira diretamente tematizada) é, em Heidegger, trazido ao contexto ontológico, dado que nada no mundo pode ser concebido fora das estruturas ontológicas. Não como um ser destacado do *Dasein*, pois surge ao mesmo tempo que os utensílios e as coisas de natureza subsistente, como alteridades; é ente semelhante ao *Dasein*, em todas as suas estruturas, como um outro no mundo e em seu mundo. Não é possível, dessa maneira, não perceber a configuração ontológica do *Dasein* a ser, sempre, mesmo sozinho, “com”.

Mas, à medida que nossa investigação se aprofunda na compreensão do argumento heideggeriano, fica evidente que o modo de proceder perante os outros é diverso, como diversa é a manifestação dos outros no interior do mundo de cada *Dasein*. No § 26 de “Ser e Tempo”, Heidegger elenca duas palavras para determinar a forma dessa relação: a ocupação e a preocupação. Se nossa intenção é compreender o *Dasein* em sua cotidianidade, devemos, então, partir em busca de analisar como se opera a relação do *Dasein* com essas entidades diversas, pois é

notório que esses entes participam, ativamente, da cotidianidade do *Dasein*, ocupando-o ou preocupando-o.

2.2 A PREOCUPAÇÃO E A OCUPAÇÃO

Parece-nos evidente que o *Dasein* se relacione de forma diversa com os entes que se manifestam a ele. Essa forma distinta de relação se dá, justamente, pela constituição ontológica dos outros entes que se manifestam. Não podemos, contudo, determinar que seja uma, uma maneira correta, e outra, uma maneira menos correta, ou, até mesmo, imperfeita de relação. Pelo menos, não na diferença dessas duas formas distintas de procedimento.

No âmbito das discussões do § 26, com o advento da percepção do outro, Martin Heidegger elucida, de antemão, que “no utilizável do mundo-ambiente *do qual* de pronto *se ocupa*” (HEIDEGGER, 2012, § 26, p. 345 – grifos do autor) o *Dasein* se descobre sempre e no mais das vezes. Essa afirmação nos abre a discussão acerca do que é, em “Ser e Tempo”, a ocupação e o seu contrário, a preocupação,

Fica evidente que necessitamos compreender essas duas modalidades de relação do *Dasein* antes de percorrermos o caminho acerca de quem exerce a mediania da cotidianidade. Isso porque o ser-com deve ser compreendido a partir da preocupação. Dessa maneira, também a ocupação precisa ser compreendida. Martin Heidegger já evidenciou que a ocupação é o modo de procedimento para com os entes que se diferenciam do *Dasein* por sua constituição ontológica. A preocupação, por consequência, refere-se à maneira por meio da qual o *Dasein* procede com o seu semelhante em constituição ontológica, ou seja, com um outro *Dasein*. Diz Heidegger: “[...] o ente ao qual o *Dasein* se comporta como ser-com, mas não tem o modo-de-ser do instrumento utilizável, é ele mesmo *Dasein*. Desse ente o *Dasein* não se ocupa, pois com ele *se preocupa*” (HEIDEGGER, 2012, § 26, p. 351).

Ao tratarmos a questão da preocupação não podemos permanecer fincados apenas na argumentação do § 26. Devemos, nesse sentido, estender nossa investigação para além dele. Ao que Heidegger compreende como preocupação, uma estrutura existencial fundamental, para que possamos compreender o *Dasein* em sua totalidade. Nossa busca pela compreensão da questão relacional da preocupação se estabelece, a princípio, pelas margens, isto é, pelo que se encontra nos §§ 39, 40, 41 e 42, a fim de esclarecer a discussão que aqui pleiteamos.

No âmbito da argumentação do § 39, Heidegger elenca o fenômeno da angústia. A angústia não é um modo factual em que o *Dasein* se encontra na existência do mundo, mas a própria possibilidade de sua abertura. E, como abertura, é modo/possibilidade da compreensão mesma do *Dasein* e do mundo. Abertura não pode ser entendida como ingresso a tudo o que se apresenta cotidianamente a todos, mas é modo pré-compreensivo de *Dasein* e mundo; é a possibilidade de ser como se é. Sobre isso, talvez possamos sintetizar com a ajuda do comentador:

Mundo e pre-sença [*Dasein*] se determinam a partir da estrutura ontológico-existencial que compõe primordialmente o ser-no-mundo, a saber, a abertura. É aberto que o mundo se apresenta enquanto dimensão existencial da própria pre-sença [*Dasein*]. Esse fenômeno não é um mero ato físico, automático ou maquinal de abrir ou rasgar algo, mas é o acontecimento que permite que homem e mundo possam vir a se instaurar. Ou melhor: a abertura evidencia-se como o fenômeno desde o qual a pre-sença [*Dasein*] se põe desde o mundo do qual ela mesma é partícipe, ou melhor, que ela mesma se descobre em suas relações de ser. Essa descoberta assume a forma de uma pré-compreensão (SANTOS, 200, p. 2).

A abertura então se estabelece a partir do que se manifesta enquanto angústia, conteúdo da ênfase de Heidegger em diversas passagens de “*Ser e Tempo*”, como, por exemplo: “A angústia, como possibilidade-de-ser do *Dasein* e o *Dasein* ele mesmo que nela se abre [...]” (HEIDEGGER, 2012, § 39, p. 511). Ou: “Com o porquê do se angustiar, a angústia abre, portanto, o *Dasein* como *ser possível*, ou melhor, como aquele que unicamente a partir de si mesmo pode ser como isolado no isolamento” (HEIDEGGER, 2012, § 40 p. 525 – grifo do autor). Segundo podemos constatar, a angústia possibilita a abertura do *Dasein*, abertura que é manifestação da possibilidade de ser o ente singular que se é, sempre; ou como afirma Heidegger (2012, § 40, p. 515-517): “Uma possibilidade-de-ser do *Dasein* deve dar uma ‘informação’ ôntica sobre ele mesmo como ente. Informação só é possível na abertura pertencente ao *Dasein*, fundada no encontrar-se e no entender”. Abertura e angústia, são então, necessárias para que o *Dasein* se perceba enquanto ente que é, mas, ao que parece, a angústia é ainda primária em relação a abertura, não apenas primária, mas a abertura tem sua procedência firmada na angústia. Resta-nos, porém, a necessidade de explicitar um pouco mais o que a angústia representa para o pensamento do filósofo, já que, se a angústia é possibilidade de abertura, que é reconhecimento de possibilidade de ser, só aí, pode-se firmar o modo relacional da preocupação.

A angústia, na maioria das vezes, é tomada a partir das interpretações e conceituações de filósofos da corrente Existencialista – um desdobramento menor da tradição fenomenológica, sobretudo na França. A angústia, porém pode ser descrita como um “sentimento” ou manifestação interior a partir de uma percepção exterior de algo que nos incomoda; pelo menos essa é a aceitação comum, ainda que não implique sua determinação conceitual total. A recepção desse conceito, na filosofia, dá-se de maneira efetiva a partir da tradição do século XIX, como, por exemplo, na filosofia de Søren Kierkegaard²⁸. Foi justamente esse filósofo o responsável por distanciar a angústia do conceito de medo, ou seja, por realçar que ambos não constituem o mesmo sentimento, de maneira que esse era o entendimento comum acerca de angústia. Kierkegaard relaciona a angústia com a liberdade; angústia como o encontro de escolhas que podem se efetivar na vida:

A angústia é uma qualificação do espírito que sonha, e pertence como tal à Psicologia. [...]. O conceito de angústia não é tratado quase nunca na Psicologia, e, portanto, tenho de chamar a atenção sobre sua total diferença em relação ao medo e outros conceitos semelhantes que se referem a algo determinado, enquanto que a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade²⁹. Por isso não se encontrará angústia no animal, justamente porque este em sua naturalidade não está determinado como espírito (KIERKEGAARD, 2010, p. 34).

A angústia está sempre fixada, ela mesma, ao ser humano, mesmo quando, erroneamente, consideremo-nos isentos de qualquer apego de angústia. De certa maneira Heidegger se aproxima do que Kierkegaard compreende como angústia, já que, para ambos, a angústia constitui uma realidade humana. Para Martin Heidegger, porém, angústia está muito além. Ela é constituidora do modo fundamental de ser do homem, abrindo a essa sua condição de ser lançado no mundo, isto é, de *Dasein*. Apenas o *Dasein* detém essa condição de ser como ser-angustiado, como possibilidade de acesso à emersão do ser humano autêntico. Angústia, em Heidegger, está sempre na perspectiva da ontologia, ou seja, a angústia é uma assinalação,

²⁸ Como apresenta o historiador da filosofia Julian Marias (2004, p. 399): “Søren Kierkegaard (1813-1855) é um filósofo dinamarquês, talvez o filósofo mais conhecido daquele país. É conhecido por ser um dos maiores influenciadores, com o próprio Heidegger e Nietzsche, do que seria conhecido como Filosofia Existencial, porque Kierkegaard elucida conceitos como: angústia, medo, temor, escolha. Por isso, ao lado de Nietzsche, é considerado um Filósofo da Vida”.

²⁹ *Angest er Frihedens Virkelighed som Mulighed for Muligheden*. Outra tradução possível: A angústia é a realidade da liberdade enquanto possibilidade para a possibilidade (Nota do tradutor). [Nota de rodapé do texto original].

também, ontológica do ente *Dasein*; talvez, seja essa a constituição mais singular do ente *Dasein* frente aos outros entes.

A grande questão acerca da angústia, entretanto, diz respeito ao seu surgimento, à sua manifestação. O medo, conceito bastante importante a Heidegger, pode ser manifesto a partir de estímulos exteriores. Em outras palavras, possui uma causa e uma maneira de se manifestar, enquanto deve ser manifesto no *Dasein*. A angústia, no entanto, é sempre uma condição que está atravessada pela possibilidade de ser; ou seja, o que permeia a condição de angústia é a própria condição de finitude que fornece ao *Dasein* as suas diversas possibilidades de se encontrar no mundo. Conforme Araújo (2007, p. 7), a “diferença entre os dois casos situa-se naquilo de que se foge: algo ameaçador, mas bem determinado é aquilo que suscita o temor ou medo; o próprio ser no mundo, em seu caráter indeterminado, é aquilo que provoca a angústia”.

As diferentes sensibilidades interpretativas perceptíveis entre Heidegger e Kierkegaard se aproximam na medida em que a angústia é tomada como uma característica do ente singular, que é o *Dasein*. Mas Kierkegaard concentra-se na experiência do homem em relação à angústia, enquanto para Heidegger a angústia é mais que um sentimento, é uma “tonalidade afetiva” constituída ontologicamente:

É que, na concepção heideggeriana, a angústia possui um sentido ontológico, e por isso está ligada à significatividade do mundo. A experiência da angústia não consiste, pois, em um simples sentimento que emerge em determinadas situações, mas é o que abre ao *Dasein* o mundo enquanto mundo (WEBBER; WEBBER, 2018, p. 105).

Essa demarcação de diferença se mantém, sobremaneira, nas considerações desde as quais a angústia se manifesta em cada perspectiva filosófica. O *Dasein* é um ente livre, mas não se é livre à medida em que se encontra no mundo como um ente dado e manifesto, mas se encontra e permanece com acesso a liberdade apenas na medida em que se encontra com a angústia, pois a angústia é o que delimita a condição de livre do ente *Dasein*. Por isso lemos no § 40:

A angústia manifesta no *Dasein* o ser para o poder-ser mais próprio [autêntico], isto é, o ser livre para a liberdade do-a-si-mesmo se-escolher e se-possuir. A angústia põe o *Dasein* diante do seu ser livre para... (*propensio in...*), a propriedade do seu ser como possibilidade que ele sempre já é. Mas esse ser é ao mesmo tempo aquele a que o *Dasein* está entregue como ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2012, § 40, p. 525-527 – grifos do autor).

Vale-nos salientar que Heidegger leva em consideração toda a formulação acerca da angústia que Kierkegaard realizou, tanto que no § 40 enfatiza isso em uma nota de rodapé³⁰, em que menciona também as especulações realizadas por Santo Agostinho e Lutero acerca da angústia. Isso para evidenciar sua empreitada, ou seja, deixar mais claro que sua pesquisa vai além daquilo que fora elaborado anteriormente, sobremaneira por pensadores cristãos – na perspectiva ôntica –, embrenhando-se, dessa vez, por uma perspectiva ontológica. Em sua constatação, a angústia é um elemento fundamental na constituição do *Dasein*, ou seja, é um elemento fundamental, talvez o mais elementar deles, pois constitui a abertura.

A angústia, então, se torna como que a chave de acesso à própria abertura, pois por ela o *Dasein* se abre à possibilidade de ser, pois, na verdade, segundo Heidegger, ela fornece a capacidade de reconhecimento de que: “O *Dasein* é o ente para o qual em seu ser está em jogo ser ele mesmo” (HEIDEGGER, 2012, § 41, p. 535). Mas a angústia não se encerra nisso, garante a capacidade do *Dasein* reconhecer-se e, conseqüentemente, conhecer o outro que está também lançado a si mesmo, e realizar a partir disso a diferença de tratamento entre os entes: entre o que é igual a si mesmo e os outros entes presentes no mundo, com os quais se depara sempre e em toda circunstância de sua factualidade.

Somente pela constatação da abertura, que se realiza pela angústia, surge a possibilidade de elaboração do conceito ontológico da *preocupação*, que, segundo o filósofo, deve ser diferenciado da preocupação da esfera ôntica (HEIDEGGER, 2012, §41). O ser-no-mundo do *Dasein* é sempre expresso como preocupação, pois o

³⁰ Consideramos de suma relevância transcrever a nota de rodapé em que Heidegger menciona Kierkegaard, Santo Agostinho e Lutero, pois Heidegger não parte em sua pesquisa a partir de considerações infundadas, mas, sempre, a partir daquilo que já foi elaborado por outros filósofos e pensadores, mas que deve ser elaborado a partir de uma analítica em vista de uma discussão mais ampla sobre o problema de ser: “Não é por acaso que os fenômenos da angústia e do medo que permanecem comumente indistintos tenham ingressado na área de visão da teologia cristã, onticamente e também, se bem que, ontologicamente, dentro de limites muito estreitos. Isso ocorreu sempre que o problema antropológico do ser do homem, em sua relação com Deus, ganhou precedência, e fenômenos como fé, pecado, amor, arrependimento dirigiram o questionário. Cf. a doutrina *Agostinho* sobre o *timor castus* e *servilis* de que se fala de muitas maneiras nos seus escritos exegéticos e nas cartas. Sobre o medo em geral, cf. *De diversis quaestionibus octaginta tribus* qu.33: de metu, qu.34: *utum non aliud amandum sit, quam metu carere*, qu.35: *quid amandum sit*. (Migne. PL. XL, *Augustinus* VI, pp. 22 ss.). Lutero tratou do problema do medo não só no contexto tradicional de uma interpretação de uma *poenitentia* e *contritio*, em seu comentário ao Gênesis. Aqui o tratamento é minimamente conceitual e edificante e, nesses limites, penetrante ao máximo. Cf. *Enarrationes in genesim* cap 3, W.W. (*Erl. Ausg.*), *Exegetica opera* Latina, t.I, pp. 177 ss. S. Kierkegaard é quem penetrou mais amplamente na análise do fenômeno da angústia e sem dúvida de novo dentro do contexto teológico de uma exposição “psicológica” do problema do pecado origina. Cf. *Der Begriff der Angst* [O conceito da angústia], 1844, *Ges. Werke (Diederichs)*, t. 5. [Nota de rodapé do texto original] (HEIDEGGER, 2012, § 40, p. 531-533).

Dasein sempre está em relação com o outro que a si se assemelha em todos os aspectos. A preocupação é a maneira que emerge a partir da abertura, modo relacional do *Dasein* com o outro. A preocupação não se aplica de maneira a subjugar o outro ente, mas exerce-se desde uma relação de liberdade, porque, por exemplo, não há liberdade na relação com os instrumentos, que servem ao *Dasein* e ao seu trabalho diário. Mas a relação com o outro *Dasein* é uma relação de liberdade para com o outro:

A preocupação, por conseguinte, não designa primária e exclusivamente um comportamento isolado do eu em relação a si mesmo. A expressão “preocupação consigo mesmo” por analogia com ocupação com preocupação com-o-outro, seria uma tautologia. Preocupação não pode designar um comportamento particular em relação a si mesmo porque este comportamento já está ontologicamente caracterizado pelo ser-adiantado-em-relação-a-si; mas nessa determinação estão *postos juntos* também os dois outros momentos estruturais da preocupação, a saber, o já-ser-em... e o ser-junto-a (HEIDEGGER, 2012, § 41, p. 539).

A preocupação implica sempre estar em relação a algum outro que é semelhante ao *Dasein*. Preocupação, então, pode ser compreendida como: preocupação-com, nunca consigo mesmo. E é justamente essa designação que Heidegger utiliza para evidenciar a característica da preocupação. Antes de prosseguirmos para caracterizar a preocupação-com, precisamos evidenciar a ocupação – o modo de relação exclusivamente dedicado ao contato com os entes intramundanos, isto é, o conjunto instrumental e os simplesmente dados, os entes subsistentes no interior do mundo.

A ocupação é o tratamento com o ente meramente subsistente e com os utilizáveis que estão disponíveis ao *Dasein*. Disponíveis no sentido de estarem sempre prontos para ser manipulados da forma que o *Dasein* necessitar. De certa maneira, esse é o único modo de proceder com esses “outros” entes, que não possuem a mesma característica singular do *Dasein*. Isso se dá pelo fato de que caberá ao *Dasein* efetuar a possibilidade de esse ente se encontrar no mundo. Na maioria das vezes é o *Dasein* mesmo quem torna possível a realidade desses outros entes.

Em outras palavras, a ocupação é a maneira por meio da qual o *Dasein* realiza a construção, dá sentido ao mundo das coisas, porque só há possibilidade de sentido no mundo, se o mundo é constituído pelo e para o *Dasein*. Então, a manipulação das coisas recebe o tratamento da ocupação. O *Dasein* é o ente que se ocupa com a

construção do seu mundo e vale-se, para isso, de um conjunto instrumental de entes auxiliares, que apenas se realizam na relação consigo. Heidegger pretende elucidar que esses outros entes são sempre para o *Dasein*, isto é, encerram sua possibilidade a partir da possibilidade de encontro com o *Dasein*, de maneira efetiva. São sempre *para-a-manualidade*, e possuem sempre seu modo de ser definido, não podendo ultrapassar esses limites de possibilidade tal como é possível ao *Dasein* e aos outros *Dasein-com*. A respeito disso encontramos a seguinte argumentação, que define e explicita o conceito de ocupação e a característica dos entes-objetos:

A ocupação é o conceito que define o uso específico, que o ser-aí [*Dasein*] faz destes outros entes que vêm ao encontro para o uso. Os entes têm a possibilidade de estar disponíveis, estando aí para o ser-aí [*Dasein*] ocupar-se com eles. Esta característica define este tipo de ente como utensílio, pois ele circunda o mundo do ser-aí [*Dasein*], sendo que o ser-aí [*Dasein*] como ser-no-mundo, já está em determinada ocupação, lidando com os utensílios que estão aí. Os exemplos concretos destes utensílios, que vêm à mão poderiam ser a caneta, o livro, a cadeira e vários outros que vão compondo, nesta medida, um cenário determinado, onde o ser-aí [*Dasein*] ocupa-se. O utensílio é algo para. Na estrutura do “para algo” há uma remissão de algo para algo. De acordo com sua pragmaticidade, um utensílio só é desde sua pertença a outros utensílios. Os entes que têm o caráter de utensílios são, então, remetidos para uma conjuntura de remissões onde cada um tem a sua função: o lápis serve para escrever, a borracha para apagar, o relógio para marcar as horas. Não há entre os utensílios, algum que exista com uma função própria independente dos outros utensílios (ALMEIDA, 2008).

Com a demarcação do que é a ocupação, necessitamos, agora, evidenciar a preocupação-com que é elucidada por Heidegger no § 26. Ao que parece a preocupação é sempre preocupação-com, pois é sempre relacional ao outro *Dasein*. Mas o autor também argumenta que existem modos de realização da preocupação, ou seja, ela pode se manifestar de diversas maneiras e sempre na perspectiva relacional que se estabelece com o outro. O filósofo, de maneira clara, elucidava que é possível, por exemplo, “retirar a ‘preocupação’ do outro ocupando seu lugar na ocupação, substituindo-o” (HEIDEGGER, 2012, § 26, p. 353). Essa primeira modalidade constitui uma forma deficiente de relação com os outros. Heidegger mesmo a nomeia de “substitutiva-dominadora” (HEIDEGGER, 2012, § 26, p. 355), pois implica no domínio do *Dasein* sobre o outro.

Essa primeira é a substituição, ou seja, o modo relacional não será *Dasein-Dasein*, mas será *Dasein-utilizável*. A relação se dará na forma de ocupação, ou seja, o outro será tratado como um objeto, disponível ao outro, tal como ocorre com os objetos na relação de ocupação; será dominado, sendo retirada de si a sua

singularidade própria. Não será, dessa maneira, responsável por sua própria condição, ocasionada pela abertura de possibilidades, como denota Heidegger (2012, § 26, p 353):

Em tal preocupação-com, o outro pode se tornar dependente e dominado mesmo que o domínio seja tácito e permaneça oculto para o dominado. Essa preocupação-com substitutiva que subtrai “preocupação” determina em ampla extensão o ser-um-com-o-outro e, no mais das vezes, atinge a ocupação do utilizável.

Tal relação de preocupação é contraposta à “antecipativa-libertatória” (HEIDEGGER, 2012, § 26, p. 355). Esse modo de preocupação-com pode ser compreendido como a maneira por meio da qual se deve proceder sempre na relação do *Dasein* com o outro. Porque nela, efetivamente, o outro se reconhece como ente singular, aberto às possibilidades e que se encontra determinado em ser como se deve, ou seja, aplicando-se ao cuidado do seu próprio ser, como *Dasein*. A preocupação deverá, então, estar sempre em perspectiva de colocar o outro em evidência de ser-com, na sua singularidade. É na preocupação que o *Dasein* se estabelece numa relação real e única, que deve existir entre os semelhantes: a relação de considerar que todos sejam como devem ser, ou seja, preocupados em ser. Sobre esse modo de preocupação-com, elucida Martin Heidegger:

Em oposição a esta há a possibilidade de uma preocupação-com que não substitui o outro, tanto que o *pressupõe* em seu poder-ser existencial, não para retirar-lhe a “preocupação”: mas para, ao contrário, restituí-la propriamente como tal. Essa preocupação-com que concerne em essência à preocupação que propriamente o é –a saber, a existência do outro e não um quê de que ele se ocupe ajuda o outro a obter *transparência* em sua preocupação e a se tornar *livre* para ela (HEIDEGGER, 2012, § 26, p. 353 – grifos do autor).

Assim, fica evidente o que Heidegger quer expor por meio do conceito *preocupação*. A preocupação é a maneira por meio da qual o *Dasein* reconhece a existência do outro e se mantém na perspectiva em ajudá-lo a compreendê-lo como ele, de fato, é. A grande questão é a diferença entre ocupação, pois a ocupação também é bastante relevante para determinar a compreensão de mundo, já que delimita os espaços e modos de ação para com os outros entes. A vida cotidiana, no entanto, reserva algumas contradições. Isso porque o *Dasein* pode agir de maneira equivocada à autêntica forma relacional, isto é, pode ocorrer a degeneração da

preocupação, transformada em ocupação-*Dasein*, em que o *Dasein* se relaciona com seu semelhante como faz com os objetos.

A preocupação tem a característica de evidenciar a possibilidade do *Dasein* ser como se é. Mas precisamos, antes de prosseguir rumo à mediania da cotidianidade, compreender quais são essas possibilidades. Ou seja, quais são as formas pelas quais o *Dasein* deve se compreender e “estar” no mundo, porque nos parece evidente que a preocupação demarca de forma efetiva os limites entre o ser autêntico e a inautenticidade.

2.3 INAUTENTICIDADE E AUTENTICIDADE: OS DOIS MODOS POSSÍVEIS AO *DASEIN*

Nossas análises acerca da cotidianidade esbarraram em diversos aspectos da empreitada em busca de uma Ontologia Fundamental, tal como fora a proposta de Heidegger. Em primeiro lugar, pela procedência da pesquisa, ou seja, a fenomenologia, que figura em um lugar muito singular no pensamento de Heidegger, do qual não podemos fugir, pois é esse o único modo de proceder da ontologia. As análises, então, não permanecem fixas, mas se relacionam à medida que Heidegger intensifica sua pesquisa, modificando seu foco com a mesma intensidade que se estabelecem.

Segue que o nosso intento de compreender a mediania da cotidianidade está atrelado à analítica existencial que Heidegger evidencia para que se siga à Ontologia Fundamental. Disso emerge a investigação acerca do *Dasein*. Não é apenas uma investigação marginal, mas é nela que se encontra todo gérmen da empreitada de Heidegger. Na análise interpretativa do *Dasein* surgem, e é evidente que surjam, diversas relações e circunstâncias desse ente que precisam ser explicitadas. Uma delas, e talvez a mais importante, é angústia que, como visto, é essencial para a abertura que localizará o *Dasein* em sua condição, através da preocupação-com.

Mas a angústia não se finda apenas nessa perspectiva. A angústia é tão essencial que garante ao *Dasein* o acesso à possibilidade de ser, essa possibilidade que é demarcada pela *autenticidade e inautenticidade*³¹. Essas duas questões estão

³¹Em nossa pesquisa, ora utilizamos a tradução de Fausto Castilho (2012), ora de utilizamos a de Márcia de Sá Cavalcanti (1988), por isso, aparecem por vezes os termos: inautenticidade e impropriedade, mas ambas dizem respeito ao mesmo conceito.

intimamente vinculadas à perspectiva da mediania da cotidianidade. Antes prosseguirmos, por isso, nosso intento acerca de compreender a cotidianidade, seguiremos à compreensão do que significam a autenticidade e a inautenticidade para o pensamento heideggeriano exposto em “Ser e Tempo”. Em Heidegger, autenticidade e inautenticidade são modos de proceder no mundo. Essa é a interpretação mais comum para aqueles que comentam o percurso teórico de Heidegger. Sobre isso discorre o filósofo:

Os dois *modi-de-ser* da *propriedade* [autenticidade] e da *impropriedade* [inautenticidade] – expressões terminologicamente escolhidas no estrito sentido da palavra – fundam-se em que o *Dasein* é em geral determinado pelo ser-cada-vez-meu. Mas a impropriedade do *Dasein* não significa algo como ser “menor” ou um grau-de-ser “inferior”. Ao contrário, a impropriedade pode determinar o *Dasein* segundo sua mais completa concretização em suas ocupações, atividade, interesses e sua capacidade-de-gozar (HEIDEGGER, 2012, § 9, p. 141-143 – grifos do autor).³²

O que Heidegger intenta com essa discussão é uma análise das condições desde as quais o ente *Dasein* pode se encontrar e se determinar na existência, sendo no mundo. Mas parece evidente que, ao pensar esses dois modos de determinação, um se apresente como necessário para que o *Dasein* seja como ele, de fato, precisa ser para se chegar à consolidação da almejada Ontologia Fundamental. É o que é reforçado pelo seguinte comentário:

O modo de ser inautêntico do ser-aí [*Dasein*], neste sentido, não é valorado por Heidegger como o mal do qual devemos escapar e tampouco a autenticidade está como bem para o qual devemos tender, antes, porém, trata-se de uma possibilidade de ser, na qual o *Dasein* ainda tem compreensão [*Verstehen*] e que, mesmo inautêntico, continua a ser, em essência, cuidado [*Sorge*] (ALMEIDA; TOLFO, 2019, p. 464 – grifos dos autores).

Fica sempre e cada vez mais evidente que Heidegger não pretende estabelecer um tratado de ética, mas que sua compreensão, mais que ôntica, baseia-se na configuração ôntico-ontológica do *Dasein*. Que a vida autêntica e inautêntica não

³² Nas traduções de “Ser e Tempo” de Fausto Castilho (2012) e de Márcia de Sá Cavalcanti (1988) os termos autenticidade e inautenticidade não são encontrados, a tradução que realizamos é de *propriedade* e *impropriedade*, a expressão autenticidade só aparecerá na última edição realizada pela tradutora. Mas é comum entre os comentadores da obra heideggeriana as nomenclaturas que, também, escolhemos utilizar. Portanto, para manter coesão textual, utilizaremos autenticidade e inautenticidade, como pode ser observada, por exemplo, em Mondin (1987) e Abbagnano (2007), dois pensadores vinculados à história da filosofia.

equivalem a uma forma de vida “correta” ou “incorreta” desde as quais o *Dasein* está no mundo com os outros. Trata-se, ao contrário, de modalidades de expressão de possibilidade mais íntima de existência fundada em sua condição ontológica, o cuidado com o seu próprio ser.

Heidegger não determina de modo impositivo a ocorrência da inautenticidade, ou seja, não enumera em que dada situação ela acontece, com exemplos, mas caracteriza suas manifestações. A inautenticidade é assinalada a partir de modos em que o *Dasein* mesmo se encontra, por isso Battista Mondin, ao comentar essa demarcação da filosofia, exemplifica o que é, de fato a vida inautêntica:

Tem uma vida *inautêntica* ou *banal* quem se deixa dominar pela situação, pelo ser-no-mundo, pelo “cuidado” com as coisas. Na existência inautêntica o homem se serve das coisas (cujo caráter essencial é a “utilizabilidade”), projeta seu uso mediante a ciência, estabelece relações sociais com os outros homens etc. Mas as relações com os outros se tornam anônimas pela *bisbilhotice*; o desejo de saber se torna vão pela *curiosidade*; a individualidade das situações se desvanece pelo *equivoco* (MONDIN, 1987, p. 189 – grifos do autor).

A interpretação que Battista Mondin realiza de Heidegger é importante para que compreendamos de forma geral o que é a inautenticidade. Embora não se possa dizer que esteja errada, ainda assim apresenta alguns equívocos. Ser-no-mundo, por exemplo, não é uma determinação da vida inautêntica ou sua demarcação, mas é claro que a inautenticidade também perpassa por esse aspecto. Ser-no-mundo, como já esclarecido em outro momento, é o que define o *Dasein* em um sentido próprio e estrito. O que na realidade ocorre é a absorção do *Dasein* no mundo. Por isso tal interpretação é comum entre alguns comentadores (ver também MENEZES JUNIOR, 1987). Outro ponto que necessita ser considerado é que a análise que Mondin realiza está pautada na perspectiva de um Heidegger existencialista. É sempre necessário frisar que esse não era o intento imediato de Martin Heidegger, como já esclarecemos em elucidações anteriores.

No § 38 Heidegger utilizará os seguintes termos: falatório, curiosidade e ambiguidade, para designar o modo de ser inautêntico. Essas três características são o modo por meio do qual o *Dasein* é no mais das vezes na cotidianidade. Ora, podemos inferir, então, que o *Dasein*, em sua vida cotidiana é, em suma, inautêntico. E a seguinte afirmação de Heidegger pode confirmar isso:

Falatório, curiosidade e ambiguidade caracterizam o modo em que o *Dasein* é cotidianamente o seu “aí”, o qual é abertura do ser-no-mundo. Esses caracteres, como determinidade existenciária, não são subsistentes no *Dasein*, mas constituem seu ser. Neles e em sua conexão conforme-do-ser, desvenda-se um modo-de-ser fundamental do ser da cotidianidade, a que damos o nome de o *decair* do *Dasein* (HEIDEGGER, 2012, § 38, p. 493 – grifos do autor).

Com isso Heidegger não pretende determinar de uma vez por todas que o *Dasein* é sempre decaído na inautenticidade, mas que seu modo de se relacionar com as coisas, na ocupação, faz com que se perca, no mais das vezes, numa vida inautêntica. Sobre o decair na vida inautêntica, Heidegger esclarece que decair não se diz de algo que esteja elevado e é, por determinados motivos, rebaixado de um lugar a outro: “O decaimento do *Dasein* não deve ser apreendido, portanto, como ‘queda’ a partir de um ‘estado’ mais puro e superior. Disso não só não temos nenhuma experiência ôntica, mas também possibilidades e fios condutores para uma interpretação ontológica” (HEIDEGGER, 2012, § 38, p. 493-495). Heidegger se dirige além de qualquer interpretação que pretenda retirar a inautenticidade como um modo genuíno do *Dasein* se portar no mundo.

A inautenticidade não é um modo pelo qual o *Dasein* se perdeu do mundo, ou que não estabelece mais nenhum tipo de relação; é uma maneira em que está absorvido plenamente pela relação com os outros no mundo, em que na maioria das vezes perdeu sua possibilidade mais própria de ser. Mas com isso não se quer dizer que o *Dasein* deixou de ser, mas que está imerso nas possibilidades obtidas pela relação-com. Por isso, elucida Heidegger acerca do que ele pretende ao assinalar a inautenticidade:

O que denominamos a impropriedade [inautenticidade] do *Dasein* experimenta agora, pela interpretação do decair, uma determinação mais rigorosa. Mas impróprio e não-próprio de modo algum significa “propriamente não”, como se com esse modus-de-ser o *Dasein* perdesse em geral seu ser. Impropriedade [inautenticidade] não significa algo semelhante a já-não-ser-no-mundo, pois constitui precisamente o contrário, a saber, um assinalado ser-no-mundo completamente tomado pelo “mundo” e pelo *Dasein*-com [...]. O não-ser-si-mesmo tem a função de uma possibilidade *positiva* do ente que, essencialmente ocupado, é absorvido em mundo (HEIDEGGER, 2012, § 38, p. 493 – grifos do autor).

Como já mencionado em nossa discussão a inautenticidade se revela, e se estabelece, a partir de três caracteres fundamentais. Por isso, necessitamos esclarecê-los, a fim de uma compreensão geral acerca da inautenticidade, mas

também já em perspectiva de diferenciá-la cada vez mais da autenticidade. No § 35 de “*Ser e Tempo*” Heidegger aborda o falatório. De antemão já esclarece que não pode ser tomado a partir de uma perspectiva negativa, ou seja, o falatório possui em si mesmo uma característica que importa ao *Dasein*, pois, segundo o filósofo, é uma possibilidade de entendimento desse ente singular, que se manifesta estando no mundo enquanto linguagem, enquanto fala: “Ela [o falatório] significa terminologicamente um fenômeno positivo, que constitui o modo-se-ser do entender e interpretar do *Dasein* cotidiano. No mais das vezes o discurso se expressa e já se expressou sempre em palavras” (HEIDEGGER, 2012, § 35, p. 471).

O discurso tem o primado de ser, sempre, comunicação, ou seja, não existe discurso sem que a causa primeira e o fim último seja a comunicação. Não qualquer comunicação, mas uma comunicação que estabeleça vínculos ontológicos, que esteja, na verdade, em perspectiva de demonstrar ao *Dasein* sua capacidade ôntico-ontológica única, explicitada na variedade de seus modos de ser integrados. Heidegger salienta que o discurso tem a primazia de ser, sempre, uma disposição de abertura do *Dasein* àquilo que está sendo enviado pelo discurso. O discurso, então, se perfaz a partir da condição ontológica da abertura. Parte daí a condição de entendimento e interpretação inerentes ao *Dasein*. Mas, na verdade, isso é o que deveria ocorrer com o discurso. Porém, a não identificação da comunicação com aquele que dela faz uso desemboca em uma mera repetição daquilo que outrora fora levado por outrem. No falatório a comunicação pelo discurso não se atrela à condição ontológica do *Dasein* e nem do próprio discurso. O discurso, agora, não impõe a necessidade do reconhecimento primário de sua origem. Assim salienta Heidegger: “E porque o discurso perdeu ou nunca conquistou a primária relação-de-ser com o ente de que discorre, não se comunica no modo da apropriação originária desse ente, mas pelo caminho de uma *difusão e repetição do discorrido*” (HEIDEGGER, 2012, § 35, p. 475 – grifo do autor).

A mera repetição ocasiona, nas palavras do próprio Heidegger (2012, § 35, p. 475), “falta-de-solo”. Isso se desenrola no falatório. Ou seja, o falatório é fundado num discurso que não trata de nada, apenas de repetições sem a necessária vinculação ontológica. O falatório é a fala sem a distinção ontológica, que garante ao *Dasein* o acesso a si mesmo, enquanto busca de um modo autêntico de exercício de ser como se é, estabelecido por sua assinalação ontológica. O falatório é o mencionar sem conhecer e isso se funda cada vez mais a inautenticidade, pois, segundo Martin

Heidegger (2012, § 35, p. 475): “[...] não só dispensa da tarefa de um entendimento autêntico, mas desenvolve uma entendibilidade indiferente para qual já nada está fechado”. E na repetição que é possibilitada pelo discurso se funda o caráter público do falatório, que cada vez mais se distancia da comunicabilidade própria do *Dasein*, em função de se assumir um discurso vazio, o falatório. É o que lemos em Araújo (2010, p. 5):

A esfera da publicidade é, então, a que perfaz este modo em que tudo se encontra previamente compartilhado. Lançado a essa esfera, o *Dasein* encontra-se no estabelecimento de um âmbito no qual tudo pertence a todos e, por isso, este ente contenta-se em simplesmente repetir e passar adiante a fala. Segundo Heidegger, este modo do dar-se do *Dasein* está regulado por uma compreensão/interpretação mediana.

Disso decorre que o *Dasein* esquecerá de si mesmo, já que o falatório lhe imporá uma maneira, não de ser-com, mas de ser-como, uma vez que os discursos não lhe abarcarão mais em sua completude e sua necessidade em ser como se é possível, forjando-se apenas como uma via de repetição daquilo que outrora lhe fora comunicado. O falatório lhe arranca da possibilidade autêntica. Mas, por sua própria natureza, o falatório transcorre na curiosidade, porque o falatório, mais que ligado ao inautêntico, está vinculado à estrutura primordial do *Dasein* como entendimento e interpretação.

Martin Heidegger, no início do § 36, realiza uma vinculação extremamente importante à compreensão da curiosidade. Curiosidade, em Heidegger, está vinculada à faculdade da visão, mas não apenas. O filósofo refaz o sentido originário, em que realiza a compreensão de que ver não é apenas em uma condição biológica de percepção, mas ultrapassa essa característica.

A visão, em Heidegger, está vinculada a uma perspectiva ontológica. O filósofo relaciona a visão com a apreensão da condição ontológica das coisas e do próprio *Dasein*. Podemos compreender isso a partir da seguinte afirmação do autor: “Ser é o que se mostra no puro perceber vidente e só esse ver descobre o ser. A verdade originária e autêntica reside na pura visão. Essa tese permanece desde então fundamento da filosofia ocidental” (HEIDEGGER, 2012, § 36, p. 481). E ver está muito mais impregnado em nossa concepção como fundamento do conhecer. Ver, é, para nós, o modo de conhecimento mais próprio e singular de nossa condição, como argumenta o filósofo: “Com efeito, não dizemos: ouve como brilha, ou cheira como

brilha, ou saboreia como resplandece, ou palpa como irradia, mas nisso tudo dizemos vê, dizemos que tudo isso é visto” (HEIDEGGER, 2012, § 36, p. 481 – grifo do autor).

A curiosidade então é caracterizada pela visão, tal como o falatório pelo discurso. Mas a curiosidade está para a perspectiva de perceber o ser que se manifesta enquanto pode ser percebido pela visão, e essa manifestação só pode ser apreendida através do mundo, como se parece óbvio. O mundo é essa condição que já se encontra atravessada pelo falatório, porque, segundo Heidegger elucida: “O falatório rege também os caminhos da curiosidade, dizendo: o que [...] deve ter lido e deve ter visto. O ser em toda parte e em nenhuma, que caracteriza a curiosidade, está entregue ao falatório” (HEIDEGGER, 2012, § 36, p. 485). Fica evidente o entrelaçamento entre o falatório e a curiosidade. Mesmo assim é necessário explicitar o que a curiosidade realiza no *Dasein*. A curiosidade, então, será a observação pela observação, sem que o *Dasein* se comprometa a assumir uma posição frente àquilo que a ele se manifesta. É uma profusão de interações que se baseiam em outras interações, como salienta Sousa, ao comentar o fenômeno da curiosidade: “Isso significa, que a ‘curiosidade’ não busca entender ou se apropriar do que vê, mas apenas vê por ver, por ser novidade” (SOUSA, 2007, p. 3).

A curiosidade pode ser compreendida, então, pela busca de observar o que sempre aparece. Não busca como compreensão total de um fenômeno, mas ver sem um sentido de comprometimento com aquilo que aparece. Um ver desprendido de responsabilidade, a característica marcante do *Dasein* autêntico. A curiosidade é, assim, a busca pelo ver, pelo simples e único fato de ver, sem apego e sem qualquer perspectiva ulterior. Em síntese, podemos definir e compreender a curiosidade a partir das palavras do próprio filósofo:

Por isso a curiosidade se caracteriza por uma específica *incapacidade de permanecer* no imediato. Não busca também o ócio da detenção considerativa, mas, ao contrário, busca a inquietação e a excitação do sempre novo e a mudança de o-que-vem-de-encontro. Nessa incapacidade de permanecer nas coisas, a curiosidade se ocupa da constante possibilidade da *distração* (HEIDEGGER, 2012, § 36, p. 485 – grifos do autor).

Na constatação realizada por Heidegger, o que emana são as características que aparecem tanto na curiosidade, quanto no falatório, porque de um, o falatório, desdobra o entendimento desprendido de tudo, ou seja, tem-se uma falsa consideração que se apreendeu pelo discurso: as constatações da comunicação no

mundo. Da curiosidade desdobra-se uma abertura indireta, em que nada é visto da forma como se apresenta, mas, se é visto, não é levado em consideração em sua própria consistência de existência. Ou seja, em sua organização ontológica, como enfatiza Giacoia Junior (2013, p. 80 – grifos do autor): “A *curiosidade* é um desgarramento que consiste em alienar-se na bisbilhotice do que *interessa a todo mundo*, no que distrai, ao cativar a atenção de todo mundo”. Desprende-se daí, do falatório e da curiosidade, uma outra condição da manifestação da inautenticidade: a ambiguidade.

O § 37 é onde Heidegger clarifica a condição da ambiguidade e estabelece sua relação íntima com o falatório e com a curiosidade. Heidegger argumenta que a ambiguidade é a relação que se estabelece quando se apresenta algo ao *Dasein*, mas de pronto não se consegue distinguir se esse aparecimento ocorreu de forma efetiva, no qual não se pode estabelecer uma relação autêntica de compreensão. É um poder-ser, ao mesmo tempo em que não pode ser em sua totalidade. Disso assegura o autor: “Tudo se figura autenticamente entendido, apreendido e expresso e, no fundo, não o é, ou então, não parece e, no fundo, é” (HEIDEGGER, 2012, § 37, p. 487).

A ambiguidade oferece ao *Dasein* uma “não percepção da percepção”, ou seja, o *Dasein*, ao passo que se percebe compreendendo o que a ele se apresenta enquanto tal, não apreende isso verdadeiramente. Noutras palavras, o *Dasein* vive a ambiguidade de compreender, mas não compreendendo, pois está imerso nas falsas concepções que se apresentam, graças às condições do falatório e da curiosidade. Diante disso, o *Dasein* não consegue compreender o outro que se lhe apresenta. Decorre que nem ao menos consegue se compreender:

Este se configura, [...] na falsa compreensão de, no caso do falatório, tudo ter compreendido ou, até mesmo no caso da curiosidade, de ter apreendido verdadeiramente algo [...] e a ambiguidade afasta o *Dasein* de um confronto consigo próprio, muito embora este fenômeno “aparente” não fazer isso. Contudo, se o confronto ocorre, logo o falatório e a curiosidade tratam de desmoroná-lo (ARAUJO, 2007, p. 7-8)

A ambiguidade não é, apenas, produto do falatório e da curiosidade, mas ela também garante condição para que o falatório e a curiosidade sejam como são. Segundo Heidegger (2012, § 37, p. 491): “Essa ambiguidade sempre propicia à curiosidade o que ela busca e ao falatório dá a ilusão de que nele tudo se decidiria”. Essas três características configuram, ao mesmo tempo, a manifestação da vida

inautêntica, como, também, sua efetivação na cotidianidade. São ocorrências intrínsecas, quase que ao mesmo tempo em que não se pode dizer sobre uma sem que as outras sejam manifestas. Por isso Heidegger enfatiza essa agregação das três no § 38. E faz isso para que sejam esclarecidos onde se funda e porque se funda a vida inautêntica. Não ocorre de maneira desgarrada da cotidianidade do *Dasein*, mas se manifesta e se estabelece nela própria. Então afirma:

O falatório é para o *Dasein* uma abertura para que ele seja entendedor em relação a seu mundo, aos outros e a si mesmo, de tal maneira, porém esse ser em relação a... tem *modus* de algo a flutuar sem chão. A curiosidade abre tudo e cada coisa, de tal maneira, porém, que o ser-em está em toda parte e em parte alguma. A ambiguidade nada oculta ao entendimento-do-*Dasein*, a não ser para manter o ser-no-mundo nesse desenraizado em toda parte e em parte alguma (HEIDEGGER, 2012, § 38, p. 495-497 – grifos do autor).

A vida inautêntica pode ser compreendida a partir desses três caracteres essenciais à sua constituição. Porém, se muito se fala sobre a inautenticidade, é necessário que a autenticidade seja explicitada de determinada maneira, porque, ao que parece, se existe uma inautenticidade é claro que seu oposto deva existir, dado ao fato de que o *Dasein* é esse ente aberto ao mundo em suas determinadas possibilidades de ser. O que ocorre é que ao passo que Heidegger estabelece as características da vida inautêntica, em traços firmes e esclarecidos, o mesmo não ocorre com a autenticidade. Não que Heidegger não trate da vida autêntica. Mas não trata como ocorre com a vida inautêntica. Mesmo assim em “*Ser e Tempo*” podemos perceber e comentar determinados vestígios, sobremaneira na constatação do ser-para-a-morte, que nos apresentam como se explicita a autenticidade do *Dasein* sempre singular e sempre meu.

A inautenticidade não necessita de uma exploração em busca de encontrá-la, pois ela sempre aparece ao *Dasein* na conjuntura ser-com, que é um aspecto decisivo de sua condição ontológica. Se a inautenticidade possui essa característica, a autenticidade, por silogismo óbvio, precisa então ser conquistada como modo de se portar na maneira do ser-no-mundo, que é sempre ser-com os outros, seja como ocupação ou preocupação.

O que demarca o aspecto fundamental da inautenticidade é a publicidade das relações que se estabelecem, ou seja, todas as manifestações do *Dasein* enquanto absorvido pela inautenticidade estão marcadas pelas realizações em conjunto. Trata-se do *Dasein*, agindo sempre na multiplicidade que se apresenta a ele, seja,

primordialmente, no falatório, que se espalha para os outros aspectos, como a curiosidade e a ambiguidade. Para fundamentar a autenticidade, então, necessitamos de um dispositivo no mundo que faça com que o *Dasein* se desperte para a sua singularidade própria, isso que o demarca como ente singular e único estando no mundo. Heidegger elucida a ocorrência de um fenômeno que percebemos ao nosso redor, a morte, e sobre isso argumenta: “Esse ou aquele próximo ou distante, ‘morre’. Desconhecidos ‘morrem’ dia a dia, hora a hora. ‘A morte’ vem ao encontro como um acontecimento conhecido, que ocorre dentro do mundo” (HEIDEGGER, 2005, § 51, p. 35).

Com a constatação do fenômeno da morte, fica evidente que a morte é uma apropriação única e própria a cada ente singular, isto é, a cada *Dasein*. Diante disso, afirma Heidegger: “A morte que é sempre minha, de forma essencial e insubstituível...” (HEIDEGGER, 2005, § 51, p. 35). A morte é um dispositivo singular, talvez, a mais singular das ocorrências no *Dasein*. Podemos presumir que o fenômeno da morte é o que determina o princípio de uma possibilidade de assumir em si uma vida autêntica, pois a morte delimita as possibilidades do *Dasein*, ao mesmo tempo em que empurra o *Dasein* a assumir sua condição de ente singular, pois na morte ele sempre será singular. A morte é o reconhecimento de uma existência inautêntica na medida em que se percebe a potência da singularidade autêntica. De maneira semelhante esclarece Menezes Junior ao comentar a autenticidade: “Assim, o processo de conquista da autenticidade tem início com a compreensão do *Dasein* de sua morte pessoal, evolui com o seu escutar a voz de sua consciência e chega à plenitude no estado de resolução antecipatória” (MENEZES JUNIOR, 1987, p. 60).

O processo se inicia com a constatação de que a morte é uma realidade que alcançará a todos, inclusive ao seu *Dasein* próprio. A morte possui esse caráter, pois escancara ao *Dasein* a abertura, ou seja, as inúmeras possibilidades de relações que podem ser constituídas pelo *Dasein* ele mesmo e assim o surgimento da autenticidade que pode ser definida como “*um modo de ser lançado juntamente na possibilidade da existência*” (MÜCHEN, 2011, p. 79 – grifos do autor).

Nas considerações realizadas por Martin Heidegger acerca da morte como fenômeno e da morte como abertura do horizonte de possibilidades *no e para o Dasein* emerge a figura do impessoal. Segundo Heidegger (2005, § 51, p. 36 – grifos do autor), o “*impessoal não permite a coragem de se assumir a angústia com a morte*”. O impessoal, ao que parece, surge como uma constatação ao nosso intento de

compreender a mediania da cotidianidade, pois é o que impede o *Dasein* de se manifestar enquanto autêntico.

Até aqui nossa investigação buscou compreender o *Dasein* em sua relação com os outros na medida em que é sempre ser-com, ou seja, a maneira do *Dasein* se manifestar é sempre em perspectiva do outro que vem ao seu encontro no mundo, seja como objeto – coisa – seja como um outro que se assemelha a si mesmo em sua condição de *Dasein*. Nessas relações distinguimos os modos da ocupação e da preocupação, o que desencadeou a compreensão da condição de angústia, singular e própria a cada *Dasein*.

A angústia é a abertura de possibilidade que se apresenta ao *Dasein* enquanto se confronta com o fim de sua condição de ente no mundo, ou seja, com a morte. E é essa mesma condição de ente que está permeada pela inautenticidade da vida cotidiana do *Dasein*, constituída pelos caracteres do falatório, da curiosidade e da ambiguidade, mas que pode ser revertida em vida autêntica na medida em que a morte possibilita a aceitação da condição ontológica em que o *Dasein* está sempre determinado. Mas a autenticidade esbarra na impessoalidade. Cabe, então, nos debruçarmos sobre esse problema a fim de compreender o que é o impessoal, pois não se trata apenas de uma caracterização despreziosa, mas ao que parece, é a resposta à pergunta pelo “quem” da cotidianidade, pois na impessoalidade a morte se perde no *Dasein* na possibilidade de entregar-se a uma vida autêntica. Nossa pesquisa, como última etapa de sua proposta original, deverá se agarrar a esse rastro, na procura de compreender o que é o impessoal e como é a sua ação na cotidianidade mediana do *Dasein*.

3 A COTIDIANIDADE E O A-GENTE

*O que eu toda não conhecia – era o neutro.
E o neutro era a vida que eu antes
chamava de o nada.
– Clarice Lispector*

No desenrolar do percurso algumas determinações se clarearam na perspectiva de evidenciar o caráter cotidiano e singular do *Dasein*. São características que se mantêm na consideração da mediana cotidianidade como uma estrutura que não apenas se opera em perspectiva ontológica do *Dasein*, mas em consideração à sua experiência vivencial. Cabe-nos, por ora, evidenciar o que é o a-gente no horizonte ontológico proposto por Heidegger, ao mesmo tempo em que se configura como uma relação de proximidade com o ente *Dasein*. Diante da constatação do que é a-gente e sua relação com o ente singular, que é o *Dasein*, nos propomos a pensar tal perspectiva a partir de uma possível consideração ética no pensamento de Martin Heidegger, bem como pensar a relação do *Dasein* com as novas configurações da experiência hodierna.

3.1 A NEUTRALIDADE DO A-GENTE: O § 27

À medida em que nossa pesquisa avança no intento de compreender a questão do outro em *Ser e Tempo*, isso para além de qualquer perspectiva que alegue a questão da alteridade, mas sempre em relação com a ontologia, tal como Heidegger concebe que deve ser colocada toda questão filosófica, deparamo-nos com diversas interações que compõem o *Dasein* em seu modo próprio de existir como o ente singular que é. As tonalidades afetivas são determinantes à compreensão que se pretende total e em todos os prismas do *Dasein*, mas elas desencadeiam uma compreensão posterior de um modo de “estar-aí”, no mundo, que pode se apresentar como inautêntico. A manifestação do *Dasein* como inautêntico se realiza de uma maneira em que o *Dasein* mesmo não se percebe assim, pois está inserido em uma perspectiva que retira sua completa maneira de se portar diferente das manifestações de outras “entidades” que ocorrem no mundo.

O *Dasein* é um ente diferente, justamente por sua composição ôntico-ontológica. Resta-nos, porém, compreender em qual medida o “quem” que media a

cotidianidade no *Dasein* estabelece as relações da circularidade própria desse ente: a circularidade hermenêutica. Essa compreensão está permeada da constatação de que o *Dasein* não se encontra sozinho no mundo, mas está sempre permeado por outros, e com esses estabelece um mundo que se manifesta na relação cotidiana. No fim do § 26 de “Ser e Tempo”, Martin Heidegger elabora o questionamento que direciona toda a perspectiva do parágrafo seguinte; e esse questionamento reverbera em toda perspectiva de análise do *Dasein*: “*Quem* é então aquele que assumiu o ser como cotidiano ser-um-com-outro?” (HEIDEGGER, 2012, § 26, p. 361-363 – grifo do autor).

Esse questionamento de Heidegger se baseia no anseio de compreender o *Dasein* para que lance bases à Ontologia Fundamental. Por isso, é necessário que se compreenda quem é o mediador da experiência cotidiana do *Dasein*, pois só a partir disso é que se pode manifestar qualquer possibilidade de uma ontologia. A ontologia pretendida por Heidegger é estabelecida a partir da relação do *Dasein* com o cotidiano que o circunda, pois é nesse âmbito que ele se estabelece e se constitui enquanto tal e se direciona a ser sempre como ente que é, segundo contextualiza Seibt (2008) em sua pesquisa:

Fazendo a descrição do modo de ser do *Dasein* na cotidianidade, Heidegger busca reconquistar as raízes da humanidade, situando-a na sua radical finitude, na sua relação com o ser. O ser humano move-se sem contato com suas raízes, portanto, na superficialidade e normalidade que mantém tudo funcionando (SEIBT, 2008, p. 500).

Se a cotidianidade é o horizonte onde as possibilidades estão sempre abertas ao *Dasein*, é necessário estabelecer os parâmetros onde esses mesmos horizontes se fundam. Por isso a necessidade de compreensão da mediação da cotidianidade, somente assim é possível conhecer o *Dasein* em sua complexa completude, pois a singularidade do *Dasein* reside, também, em sua complexidade, porque, já esclarecido em diversos outros momentos, as categorias que formam o *Dasein* se mantêm na estabilidade da condição da cotidianidade em que esse ente singular se move. Para que nossa análise se mantenha nessa perspectiva, necessitamos compreender o sentido que cotidianidade adquire para Heidegger, não propriamente diferindo daquilo que comumente já entendemos por cotidiano, embora também se eleve além de uma mera constatação do óbvio:

As maneiras como cuidamos e do que cuidamos governam nossas vidas em um grau considerável. A energia em nossas dedicações mede a intensidade das nossas vidas, e aquilo com o que nos comprometemos dá a nossas vidas sua direção e caráter. Geralmente, as pessoas parecem preocupar-se com aquilo por que a maioria das outras ao seu redor demonstra preocupação: os detalhes da vida comum e os valores que indicam normalidade e aceitabilidade em um dado ambiente. Heidegger chama esse tipo de normalidade de “cotidianidade” (SCOTT, 2020, p. 92).

No § 27 Heidegger assinala quem é o condutor do *Dasein* no cotidiano das experiências do mundo. Essa demarcação, realizada por Heidegger, “resulta ontologicamente relevante da análise precedente do ser-com [...]” (HEIDEGGER, 2012, § 27, p. 363). Tal contatação só é possível a partir daquilo que já se foi analisado ontologicamente, ou seja, é resultado de uma perspectiva que reside na possibilidade de uma formação ontológica própria ao *Dasein*, que é estabelecida pela sua própria estrutura ontológica. Mas que não está apenas assentada nessa consideração, pois à medida em que o outro “surge” no encontro com o *Dasein* essa questão deve ser considerada a partir de outro prisma, pois o *Dasein* não é um ente que se apresenta único e exclusivo, mas se manifesta sempre em relação a outros, sejam esses outros entes as coisas, ou outros entes como ele mesmo é, ou seja: *Dasein*.

Os outros exercem um papel singular na relação com o *Dasein*, dada a sua própria circunstância ontológica, mas, também, com seu modo de se portar no mundo. Heidegger esclarece que: “No objeto de ocupação do mundo-ambiente, os outros vêm-de-encontro como o que são e são o que fazem” (HEIDEGGER, 2012, § 27, p. 363). Ou seja, a maneira *como* o outro se mantém no mundo, ou melhor, aquilo que realiza no mundo, manifesta sua condição de ser no mundo. Mais que manifestar a maneira de ser, essa relação é, de fato, o que outro é, pois o fenômeno se apresenta como é em seu fundamento mais basilar. O trato com os outros objetos também constitui o outro, a formação da identidade ontológica não pode ser compreendida como uma realidade transcendental que independe da relação com o mundo, mas é totalmente atravessada por essa realidade circundante, tal como elabora Mallmann em seu trabalho: “Não há uma entidade superior que determina o homem e o torne mais compreensível aos outros, como Deus, na Idade Média, a Substância de Aristóteles ou a Ideia de Platão” (MALLMANN, 2009, p. 11).

Na relação que o *Dasein* estabelece com os outros, ele se mantém na perspectiva de diferenciar-se deles, mas isso se estabelece em uma dúvida consideração, já que ao mesmo tempo que o *Dasein* é um outro, ele se defronta com

um outro, diferente dele mesmo, mas constituído ontologicamente semelhante. E é nessa relação de constante interação que o *Dasein* se iguala à condição em que outro se encontra ou ele mesmo o subjuga à sua maneira de considerar o mundo, por isso elucida Heidegger a esse respeito:

No ocupar-se do que foi empreendido com os outros, para os outros e contra os outros, há a constante preocupação de se diferenciar dos outros: ou porque se trata de uma diferença relativamente a eles ainda por igualar ou porque o *Dasein* os sobrepuja e assim os submete (HEIDEGGER, 2012, § 27, p. 363 – grifo do autor)³³.

Entretanto, na maneira de proceder nessa relação do *Dasein* com seu próximo, ou seja, o outro, o *Dasein* se perdeu e não está mais no domínio de si, seu modo de ser, que é de sua inteira responsabilidade e dominação. Na cotidianidade da existência singular do *Dasein* o “ser-com” se manifesta como regulado pela figura do outro, o *Dasein* não é mais ele mesmo condicionador de experiências, mas é condicionado pelo que o outro ordena na vida cotidiana, como afirma Heidegger: “[...] o *Dasein* como ser-um-com-o-outro está na sujeição aos outros” (HEIDEGGER, 2012, § 27, p. 363 – grifos do autor). Essa relação com os outros é fundamental para uma compreensão da mediania cotidiana, porque *Dasein* é ser-com, condição inseparável de sua constituição, mas essa relação com de ser-com é única na relação com o outro que se estabelece na cotidianidade. De acordo com Tonin (2015, p. 67):

Os outros não se apresentam como sujeitos ou como coisa que subjaz, pelo contrário, eles se encontram na relação cotidiana, submetidos e absorvidos uns com os outros. Na maior parte das vezes, o estar em relação com outros na cotidianidade é destituído de individualidade própria, a presença dos demais e a minha presença frente a outros não ocorrem na forma da individualidade singular e individual, mas, justamente sem identidade própria e pessoal [...] (TONIN, 2015, p. 67).

Os outros, que antes eram compreendidos como distantes e separados do ente *Dasein* são agora eles mesmos condicionadores da cotidianidade desse mesmo ente. O *Dasein* não é mais livre e aberto às possibilidades que o mundo apresenta a ele na cotidianidade expressa, mas está sempre vinculado à égide do outro, o outro que não é um outro distante, mas é relacional com as coisas e, agora, com o próprio *Dasein*.

³³ Quando aqui se menciona a palavra “preocupação” não devemos considerar a elaboração efetuada por Heidegger que foi descrita no capítulo 2º deste trabalho, mas sua definição como a compreendemos de maneira geral.

Nesse ponto, até mesmo a singularidade marcante do *Dasein* pode ser interpretada e compreendida de maneira diversa, ou, onde reside essa singularidade a partir dessa condição relacional com o outro. O outro que se encontra expresso na obra de Heidegger não se refere a um outro diferente de “mim”, mas é um outro que, assim como eu, se manifesta sempre e em todo momento no tempo, no aí, no mundo. Sobre o *Dasein* e sua sujeição ao outro Heidegger ainda afirma:

Ele não é si mesmo, os outros lhe retiraram o ser. Os outros dispõem a seu bel prazer sobre as cotidianas possibilidades de ser do *Dasein*. Nisso esses outros não são outros *determinados*. Ao contrário, cada outro pode representá-los. Decisivo é somente o domínio dos outros, não surpreendente, despercebido e já assumido, que o *Dasein* sofre como ser-com. A-gente mesma pertence aos outros e consolida seu poder. “Os outros”, como a-gente os chama, para encobrir nossa própria essencial pertinência a eles, são aqueles que no cotidiano ser-um-com-o-outro de pronto e no mais das vezes “são aí” (HEIDEGGER, 2012, § 27, p. 363-365 – grifos do autor).

Essa evidência de Heidegger está sempre em face de responder ao questionamento elaborado no § 25, ou seja, quem é o mediador do *Dasein* na cotidiana existência. Esse questionamento que, outrora, nos parecia distante agora é imediato, embora ainda tácito, porque não é uma condição de certos *Dasein*, mas, ao que parece, está radicado em toda experiência que o *Dasein* estabelece no mundo. A pergunta pelo “quem” é, agora, mais evidente e mais necessária de ser respondida. Assim faz Heidegger no § 27: “O quem não é esse nem aquele, nem a-gente mesma, nem alguns, nem a soma de todos. O ‘quem’ é [em alemão] o neutro: *a gente*” (HEIDEGGER, 2012, § 27, p. 365 – grifo do autor e inserção do tradutor)³⁴.

A pergunta pela mediania da cotidianidade foi respondida pelo filósofo de maneira clara e objetiva, mas isso não esgota a problemática dessa questão, muito pelo contrário, é, justamente, agora que emergem as questões principais acerca da questão. Pois não se trata de um “quem” que pode ser evidenciado como um ente próprio, mas é “quem” pode ser compreendido como um modo de operação do *Dasein*.

³⁴ Nessa tradução de *Ser e Tempo* (2012) de Fausto Castilho encontramos a “neutralidade” traduzida como “a-gente”. Já Márcia Schuback (1988) utiliza a nomenclatura de “impessoal”. Em alemão, no texto de Heidegger que temos conhecimento a partir da edição bilíngue da Editora Vozes com a Editora Unicamp, encontramos a expressão alemã *das Man*. Todas essas expressões se referem ao mesmo conceito de Heidegger. Por isso, muitos comentaristas e estudiosos da obra do autor utilizam a nomenclatura impessoal/impessoalidade, como se poderá notar ao longo do capítulo. Cabe salientar que *das Man* é uma expressão que em alemão se configura como uma palavra feminina. “A-gente”, que possui o mesmo caráter nesse contexto, também é referenciada como uma palavra feminina, o que é diverso de impessoal que é masculino. Por isso, nas citações a-gente aparecerá com os artigos definidos no gênero feminino.

O a-gente é quem age pelo *Dasein*, mas não necessariamente como uma ação coordenada e sistemática de um ente sobre outro. Trata-se de ação que é realizada pelo próprio *Dasein* na medida em que se distancia de seu primado singular; ou seja, uma ação regulada e atravessada pelo caráter de inautenticidade. O a-gente marca a característica da inautenticidade, por isso, Heidegger afirma no mesmo § 27: “A-gente é no modo do não-ser-si-mesmo e da impropriedade” (HEIDEGGER, 2012, § 27, p. 369).

O a-gente é sempre uma contatação da presença do outro na condição de ser vivente no mundo que circunda o *Dasein*. É como se não ocorresse diferenciação necessária para que se manifeste a condição que o *Dasein* possui. Ou, como Heidegger mesmo afirma: “[...] cada outro é com o outro” (HEIDEGGER, 2012, § 27, p. 365). Não há mais singularidade, mas apenas sujeição ao outro; o outro que, também, já não se manifesta enquanto ente singular, mas como um outro. Ou seja, não há um agente, mas sempre um “a-gente”, impessoal, neutro, como que um alguém, que não se manifesta, que não está sob égide alguma, mas sobre o outro.

Nesse contexto não há possibilidade de diferença. Todos os entes, marcados pela singularidade ôntico-ontológica, são inundados pela marca que os outros lhes impõem. Não há mais a característica do próprio, mas a pulverização dessa característica, segundo afirma o próprio filósofo: “Esse ser-um-com-o-outro dissolve por completo o *Dasein* próprio, no modo-de-ser ‘dos outros’, e isto de tal maneira que os outros desaparecem mais e mais em sua diferenciação e expressividade” (HEIDEGGER, 2012, § 27, p. 365).

Na constatação dessa modalidade, Heidegger pretende elucidar a ação empreendida pelo *Dasein* como se realiza na vida factual, não mais amparado por uma possível estrutura, ou em possibilidades de modos de agir, mas em como isso ocorre da vida cotidiana. O *Dasein* não é manipulado, como pode parecer, pois nem ao menos se percebe diferente disso que se apresenta. O *Dasein* está preso àquilo que o a-gente estabelece como lei, como única maneira de se portar diante de seu ser. Não há mais o empreendimento da singularidade constituidora, mas uma pluralidade em que o *Dasein* é outro e a-gente. Está imerso, sem qualquer possibilidade de se compreender fora dessa perspectiva. Tudo, desde então, é manipulado pelo que a-gente quer. Por isso Heidegger afirma a condição de subjugado ao a-gente:

Nessa ausência de surpresa e de identificação, a-gente desenvolve sua verdadeira ditadura. Gozamos e nos satisfazemos como a-gente goza; lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte como a-gente vê e julga; mas nos afastamos também da “grande massa” como a-gente se afasta; achamos “escandaloso” o que a-gente acha escandaloso. A-gente, que não é ninguém determinado e que todos são, não como soma, porém, prescreve o modo-de-ser da cotidianidade (HEIDEGGER, 2012, § 27, p. 365).

O a-gente é o principal mediador da cotidianidade, porque somente por ele, e nele, o *Dasein* se manifesta enquanto ente na factualidade. O a-gente é todos, ao mesmo tempo em que é a própria indeterminação. Tudo agora é regido pelo impessoal, por a-gente, o que é aceito e o que é rejeitado. Não se sabe de onde provém, mas é uma condição encontrada na manifestação cotidiana, algo semelhante ao que apresenta o espanhol Ortega y Gasset acerca da integração dos semelhantes: “Já não há mais protagonistas: só há coro” (ORTEGA Y GASSET, 2013, p. 39)³⁵. Ao mesmo tempo, não podemos compreender a noção de *Dasein* e a-gente como uma certa cultura de massa, porque a leitura das massas é a leitura do fenômeno social. A leitura desde o grupo. Heidegger lê desde o indivíduo que se dissolve na vida cotidiana e se perde nas relações e afazeres. Mesmo que se assemelhe não é uma condição em que o *Dasein* age em conjunto, assim como afirma Casanova (2006, p. 10):

[...] 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 conseqüente 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 ôntico que pode ser alcançado e descrito por meio de um detalhamento de seus caracteres contingenciais. Ao 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 impessoal³⁶.

³⁵ José Ortega y Gasset, espanhol, é um dos principais nomes da filosofia na Península Ibérica do séc. XX, fundador da Escola de Madrid. Bastante influenciado pela filosofia alemã, da qual recebeu formação nas Universidades de Leipzig, Berlim e Marburgo, retornando à Espanha foi por quase três décadas catedrático de Metafísica na Universidade de Madrid, ver *História da Filosofia* (MARIAS, 2004, p. 493).

³⁶ Consideramos por bem evidenciar o que outro comentador enfatiza sobre a utilização da questão das “massas” por Martin Heidegger ao comentar o mesmo trecho § 27: “Utilizamos essa passagem para mostrar que Heidegger não se refere a um tipo de fenômeno da sociedade moderna, da cultura de massas. Ele não está fazendo um apontamento para um fenômeno culturalmente independente. Se assim fosse, os índios da Amazônia não seriam impessoais por não estarem nesse contexto das sociedades de massas. Se analisarmos essa e outras passagens, veremos que o filósofo não se refere a um fenômeno específico da sociedade moderna, como uma espécie de crítica a uma teoria

O a-gente marca a imprecisão de se nomear. Não se sabe a origem de ações, pensamentos, refrações, eles apenas ocorrem, de certa maneira iguais a todos, mas sempre em um determinado âmbito singular, mas impreciso, indeterminado. Essas contatações de Heidegger podemos compreender à luz da própria realidade que nos chega, através da língua, como exemplifica Weyh, por meio do – índice de indeterminação do sujeito –, “se”:

[...] 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 (WEYH, 2019, p.76).

Segundo encontramos no § 27 de *Ser e Tempo*: “A-gente tem ela mesma os seus próprios modos de ser” (HEIDEGGER, 2012, § 27, p. 365). O a-gente tem uma determinada maneira de se portar na cotidianidade, essa maneira se baseia no controle, ou seja, na mediania. O a-gente se realiza enquanto participa da cotidianidade do *Dasein*, enquanto “agente” principal. Se para o *Dasein* o que está em jogo é seu próprio modo de ser, para o a-gente o que está sempre em jogo é a mediania da cotidianidade, e isso afirma Heidegger (2012, § 27, p. 365). A mediania é, então, a maneira expressa por meio da qual o a-gente exerce seu modo de operar. A mediania é o que caracteriza a-gente em sua marca de impessoalidade a partir do que nos diz Martin Heidegger (2012, § 27, p. 365): “Por isso o a-gente se mantém factualmente na mediania do que vai indo, do que é considerado válido ou não, daquilo que a-gente concede ou nega êxito”.

A capacidade de estabelecer os parâmetros em que o *Dasein* age e, conseqüentemente, de como se compreende é uma das principais marcações do a-gente. É, justamente, nessa perspectiva que o *Dasein* deixa escapar sua singularidade e a maneira de percepção dos fenômenos e dos entes, porque o a-gente, em sua expressão máxima da mediania, retira a condição de perplexidade, de espanto, que até então seria indissociável ao *Dasein*. O a-gente causa o “nivelamento”, como salienta o filósofo:

da alienação” (TONIN, 2015, p. 69). Também o professor Jordino Marques realizou um comentário acerca da questão das massas: “É preciso que não pensem que tudo se trata de uma crítica à sociedade de massa. A indicação dos meios de transportes e de comunicação tem de ser entendida somente como uma ilustração” (MARQUES, 1998, p. 28).

Tudo que seja original é desbastado em algo de há muito conhecido. Tudo que foi conquistado na luta passa a ser manuseado. Todo segredo perde sua força. A preocupação da mediania desvenda uma nova tendência essencial do *Dasein* por nós denominada o *nivelamento* de todas as possibilidades-de-ser (HEIDEGGER, 2012, § 27, p. 365 – grifo do autor).

No a-gente emerge o nivelamento: o *Dasein* é como os outros, entregue ao impessoal, ao que todos são, sem a possibilidade de se compreender fora de uma perspectiva já lançada, sem uma autoridade sobre si. Dito de outra maneira, é uma constatação da inautenticidade, do ser entregue a outrem, como afirma Alvares ao comentar a característica do nivelamento: “[...] o nivelamento das possibilidades de ser o ser-aí tira de si o encargo de suas ações. Já que se é como todo mundo, a responsabilidade pelas decisões não é minha, mas de todo mundo” (ALVARES, 2019, p. 64).

Para além do que implica em relação aos outros, o nivelamento revela o traço de publicidade inerente ao *Dasein*, ou seja, tudo está sempre ao entendimento geral, tácito, ágil, simples. Não há necessidade de estabelecer relações de inquietude, porque tudo está dado sempre à frente, não se trata com profundidade as condições que se apresentam ao *Dasein*, nada é motivo de perscrutação, tudo é claro e óbvio, como salienta Heidegger (2012, § 27, p. 367): “A publicidade tudo obscurece e dá o que é assim encoberto como o notório e acessível a qualquer um”; e, mais adiante, continua: “a-gente vem ao encontro do *Dasein* na medida que satisfaz sua tendência para tomar as coisas de modo leviano e para torna-las fáceis”³⁷.

Essa constatação de Heidegger nos leva a uma consideração acerca da possibilidade de formulação de uma Ontologia Fundamental, pois nos parece que nessa perspectiva do a-gente tudo se tornou nítido. Não há necessidade de se perguntar pelo ser, essa possibilidade nos parece esgotada. A perplexidade, o espanto, que torna a filosofia possível já não está mais presente ao *Dasein*; tudo se parece como é, e é como parece ser. O espanto é o que garante o vigor à filosofia, e que move o *Dasein* em seu sentido de ser, segundo alerta Heidegger:

³⁷ Jordino Marques realizou um comentário acerca da característica da “publicidade” na perspectiva do impessoal que não pode ser desconsiderado por nós: “[...] a publicidade que segundo Heidegger regula toda e qualquer interpretação do *dasein* e do mundo, não por possuir um bom relacionamento especial com o ser das coisas, mas por não penetrar nas coisas, por ser insensível e contra todas as diferenças de nível e autenticidade [...]” (MARQUES, 1998, p. 27).

O espanto é, enquanto *páthos*, a *arché* da filosofia. Devemos compreender, em seu pleno sentido, a palavra grega *arché*. Designa aquilo de onde algo surge. Mas este “de onde” não é deixado para trás no surgir; antes, a *arché* torna-se aquilo que é expresso pelo verbo *arkhein*, o que impera. O *páthos* do espanto não está simplesmente no começo da filosofia, como, por exemplo, o lavar das mãos precede a operação do cirurgião. O espanto carrega a filosofia e impera em seu interior (HEIDEGGER, 1999, p. 37).

A resposta pelo “quem” na mediania cotidiana foi essencial para um alargamento acerca da questão da formulação de uma Ontologia Fundamental, porque não podemos deixar de considerar o fato de que o a-gente está intimamente ligado à inautenticidade. Na inautenticidade reside a impossibilidade da formulação da pergunta pela filosofia ela mesma, ou seja, a ontologia. De certa maneira, porque a-gente impera na vida inautêntica do ser-com-os-outros, que na verdade se torna ser-como-os-outros, pois afirma o filósofo: “Cada um é um outro e nenhum é ele mesmo” (HEIDEGGER, 2012, § 27, p. 367). Há, então, a necessidade de compreender o a-gente, como uma realidade que se manifesta fora da esfera da vida autêntica, porque como encontramos em Heidegger (2012, § 27, p. 367): “A-gente, com a qual se respondo à pergunta pelo *quem* do *Dasein* cotidiano, é o *Ninguém* ao qual todo *Dasein* já se entregou cada vez em seu ser-um-entre-outros”. E como podemos inferir, a vida autêntica é a anulação do a-gente, é a responsabilidade pelo seu modo de ser.

Mas há na relação a-gente e *Dasein* uma especificidade que necessita ser esclarecida, e assim o faremos, porque, o a-gente é um elemento que está atrelado aos outros, os outros que são *Dasein*, sempre, e da mesma maneira. Ou seja, não é um fenômeno que ocorre fora da concepção de *Dasein*, mas que, pelo contrário, ocorre justamente pelo fato de o *Dasein* ser este ente singular que é. Então o a-gente só pode possuir uma relação muito estreita com o *Dasein*. Eis porque doravante nossa pesquisa tentará compreender a maneira por meio da qual se entende tal relação, ou, na verdade, como o a-gente surge, já que não podemos compreendê-lo a partir de um parâmetro de surgimento *ex-nihilo*³⁸.

³⁸ É uma expressão da Língua Latina, que pode ser traduzida como “do nada”. Muito popularizada na perspectiva da filosofia e teologia cristãs, para a compreensão de sua cosmovisão, ver *A Teoria da Criação, segundo Agostinho* (BRANDÃO; COSTA, 2007).

3.2 DASEIN E A CONFINIDADE COM O A-GENTE

Na busca pela constituição de uma Ontologia Fundamental, Heidegger esbarra em diversas questões, tratando cada uma delas sempre na perspectiva da ontologia que rege todo o pensamento filosófico, ou que deveria regê-lo. No trato à questão do *Dasein*, é inevitável que a questão do outro seja mencionada, dado que Heidegger parte das experiências de vivência para trabalhar a temática da ontologia, e é evidente que o outro é parte integrante da experiência cotidiana do *Dasein*.

Ao evidenciar o papel do outro, Heidegger escancara a complicada relação que se estabelece ao outro que é semelhante ao *Dasein*. Ambos construídos e formados da mesma maneira, são sempre singulares, mas também são, sempre, relacionais, não existem sem a perspectiva de ser-com. Mesmo na solidão em que o *Dasein* pode, no mais das vezes, se encontrar, ele sempre é relacional. Sobre isso, aliás, guardada as devidas proporções, poderíamos dizer que o *Dasein* possui, em sua própria constituição ontológica, uma determinada disposição comunitária. Nessa relação o outro é um fator determinante de ação e percepção de mundo. Nesse contexto o *Dasein* é tomado de si e elevado a ser como a-gente é.

A-gente é o ninguém, como afirma o próprio Heidegger (2012, § 27), esse ninguém é onde estão fincadas as experiências de manifestações do *Dasein*, ou seja, é a impessoalidade, ou melhor, a neutralidade a mantenedora do cotidianidade, ou, ainda, a mediania. É o a-gente quem garante ao *Dasein* seus apelos, gostos, percepções, afastamentos que ocorrem na perspectiva da vida cotidiana, a vida que se esvai no tempo em direção à finitude causada pela morte.

Mas o a-gente não é um ente que se encontra disperso no mundo, ou como atesta o filósofo: “A-gente não é algo como um ‘sujeito universal’ a flutuar sobre muitos outros” (HEIDEGGER, 2012, § 27, p. 369). O a-gente não é um aparecimento miraculoso que Heidegger evidencia através de um prisma religioso, em que como um profetismo foi aberto apenas a ele. As constatações de Heidegger emergem da experiência cotidiana disponível e acessível a todos os entes singulares, entre os quais nós mesmos estamos inclusos. Como afirma Reis (2001, p. 102): “Todos os traços que Heidegger destaca para os comportamentos normalizados, na análise do *das Man*, são derivados da natureza normativa e estruturada do impessoal”. A contatação de Heidegger acerca do a-gente é uma evidência de que o *Dasein* também

possui uma disposição ao a-gente, pois somente por isso se pode constatar o despontamento de tal fenômeno na relação com os outros.

Heidegger evidencia que a realização da maneira de ser do a-gente é mediação cotidiana, mas isso não abarca toda a amplitude e complexidade da categorização de a-gente. O filósofo esclarece dois modos pelos quais o a-gente se impõe, mesmo na ação da cotidianidade: “A-gente é no modo do não-ser-si-mesmo e da impropriedade” (HEIDEGGER, 2012, § 27, p. 369). Essas duas maneiras inserem o *Dasein* na inautenticidade do modo de ser. Podemos compreender que a-gente é o responsável por efetuar no *Dasein* sua apatia, sua não preocupação consigo na perspectiva de ser. Isso exemplifica a retirada da responsabilidade que evidencia Heidegger (2012, § 27, p. 367): “A-gente está em toda parte de tal maneira, no entanto, que já escapuliu sempre, de onde urge o *Dasein* tome uma decisão. Mas, porque antecipa todo julgar e todo decidir, a-gente retira cada vez a responsabilidade de cada *Dasein*”. Dessa maneira, é mais evidente a relação da mediania cotidiana, e o poder centralizador do a-gente sobre o *Dasein*, mas não é um poder em que o *Dasein* não se compreende mais como *Dasein*. Ao contrário, o *Dasein* sempre se manifestará enquanto esse ente singular que é, como podemos averiguar na afirmação de Tonin, ao investigar tal questão:

Esse modo impessoal de “ser o que os outros são” cumpre um papel fundamental na analítica e em nossa própria existência, porém, devemos ter cautela perante os possíveis equívocos. Não podemos pensar a impessoalidade como um estado de não ser um “eu mesmo”, como se Heidegger estivesse dizendo que no mais das vezes, eu estou alheio a mim mesmo. Pelo contrário, é justamente no meu “eu mais próprio” que me encontro desresponsabilizado (TONIN, 2015, p. 67).

Mas é evidente que o a-gente não conduz o *Dasein* de forma abrupta, ou como se o a-gente realizasse seu modo de mediador como um déspota. O *Dasein* não se sente coagido ou amedrontado com o a-gente, ao contrário, entrega-se com aprazibilidade. Podemos constatar tal afirmação a partir do que considera Martin Heidegger (2012, § 27, p. 367):

A-gente pode como que se prestar a que constantemente se apele para ela. Pode incumbir de tudo com a maior facilidade, porque não há quem tenha de responder por algo. Sempre “era” a-gente e se pode dizer, no entanto, que não foi “ninguém”. Na cotidianidade do *Dasein* a maior parte das coisas é feita por alguém de quem se deve dizer que não era ninguém. A-gente alivia assim, cada vez, o respectivo *Dasein* em sua cotidianidade.

Cabe-nos, então, considerar que o a-gente não pode ser considerado como um ente que se encontra no mundo em que habita o *Dasein*, pois se assim o fosse a relação de apropriação que o a-gente realiza seria diversa. Nessa relação, constatamos que o *Dasein* está entregue. Mas na relação com os outros entes, que não se assemelham a si, por exemplo, o *Dasein* se encontra e se ocupa deles. Não é algo que ocorra na esfera da cognição, ou da psicologia, apenas, mas que, de fato, se dá na experiência cotidiana, real e tateável. A partir disso, podemos compreender quando afirma o filósofo: “Sem dúvida a-gente não é subsistente, assim, como não é o *Dasein* em geral” (HEIDEGGER, 2012, § 27, p. 369).

O a-gente não é uma realidade que pode ser encontrada no mundo dos entes que subsistem, do qual o *Dasein*, ao contrário, existe³⁹. Mas podemos considerar, ao que Heidegger elabora, que no mundo em que o *Dasein* se encontra, essas são duas formas de considerar a presença dos entes, o que nos leva a presumir que, se em nenhuma dessas suas maneiras se encontra o a-gente, ele está inserido em uma outra possibilidade. Ao mesmo tempo devemos considerar que o a-gente não é uma situação ou elemento que não está na realidade. Pelo contrário, de certa maneira o a-gente é o regulador, ou seja, é uma atuação real, e manifesta-se no mundo factual. Por isso Heidegger afirma: “Para um ‘olhar’ ôntico-ontológico não prevenido, a-gente se desvenda como o ‘sujeito mais real’ da cotidianidade” (HEIDEGGER, 2012, § 27, p. 369).

Nesse sentido, não podemos considerar a ação do a-gente, que é sempre ninguém, mas sempre o total das individualidades singulares, uma realização de nada. Porque é evidente sua manifestação na constatação da cotidianidade do *Dasein*, e cada vez mais evidente, também é sempre mais assertiva sua capacidade de dominação e mais perceptível a sua conduta, apesar de se realizar desde certa invisibilidade, numa relação de cobrimento e encobrimento, porque ao mesmo tempo em que se manifesta se encobre numa permanente necessidade de estar e não querer ser percebido. Sobre isso afirma Heidegger (2012, § 27, p. 369): “Quanto mais pública se torna a gesticulação de a-gente, tanto mais inapreensível e oculta é, mas também tanto menos é um nada”. Heidegger pretende afirmar o caráter de evidência do a-gente, pois mesmo que ele não se apresente da maneira como o *Dasein* percebe os outros entes além dele, isso não o descaracteriza nem o torna um nada, que existe e

³⁹ A questão da subsistência e da existência, e a diferença para os determinados entes, pode ser encontrada no segundo capítulo do presente trabalho.

não pode ser encontrado, mais ainda que sua constituição ontológica pode ser arrogada somente a partir de quando sua manifestação é evidenciada. Essa constatação é possível a partir do que encontramos na averiguação do filósofo:

O não ser ela acessível como uma pedra subsistente não decide minimamente sobre seu modo-de-ser. Não se deve decretar de forma apressada que essa a-gente não é “propriamente” nada, nem abonar a opinião de que o fenômeno é ontologicamente interpretado quando “explicado” com resultado ulterior da subsistência de vários sujeitos estreitamente reunidos (HEIDEGGER, 2012, § 27, p. 369).

Essa configuração elaborada por Heidegger nos leva a considerar o *Dasein* como uma manifestação que ocorre fora de nossa percepção, ou seja, é como uma entidade que circunda a realidade, na prontidão, e toma para si os entes que a ela aparecerem. Mas, ao contrário do que nos parece, Heidegger afasta para longe tal consideração ao afirmar: “A-gente também não é algo como um ‘sujeito universal’ a flutuar sobre muitos outros” (HEIDEGGER, 2012, § 27, p. 369). O a-gente, então, não pode ser compreendido como tal manifestação supra *Dasein* e, também, sua apreensão não pode ser realizada por configurações de caráter lógico, pois suas possibilidades perpassam tal dimensão, assim como considera Seibt ao comentar tal passagem do § 27:

Mas o impessoal também não pode ser identificado com algo como um sujeito universal, fruto da soma de todos os sujeitos, que estaria pairando sobre os sujeitos particulares. Ele também não é algo simplesmente dado, o que o torna inacessível se for buscado no modo dos entes simplesmente dados. A lógica tradicional fracassa diante da tentativa de tentar apreendê-lo, já que ele existe no modo de possibilidades (SEIBT, 2008, p. 539).

Nessa perspectiva se torna evidente o caráter de que a-gente está intimamente ligado ao *Dasein*, já que a-gente não pode ser determinado como um ente intramundano, ou subsistente, e sua apreensão não pode ser caracterizada por uma realidade que existe acima do *Dasein* e que a qualquer momento prende o *Dasein* em sua rede. Pelo contrário, isso nos leva a considerar que a-gente tem um fundamento no próprio ente *Dasein*. Essa nossa consideração é verificada ao constataremos o que elucida Heidegger a esse respeito: “A-gente é um existenciário e, como fenômeno originário, pertence à constituição positiva do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, § 27, p. 371 – grifos do autor). Heidegger, então, evidencia o que estava subentendido, o a-

gente é participante da constituição do *Dasein*, a-gente é marca, também ontológica, desse ente.

O que Martin Heidegger pretende com essa afirmação é considerar que o a-gente não surge de uma pura relação com os outros, mas que em cada *Dasein*, em sua constituição mais própria, reside a marca do a-gente. De certa maneira, isso nos parece contraditório, pois, ao mesmo tempo em que o *Dasein* é levado pelo a-gente à inautenticidade, é, ele mesmo, um traço determinante na configuração ontológica do *Dasein*. Mas não de qualquer maneira podemos considerá-lo. O que se destaca é, na verdade, a condição em que o *Dasein* se descobre quando se percebe como ente singular, sempre permeado por outros e já conduzido de diversas maneiras por a-gente. Assim, é importante levar em conta que:

Outra caracterização importante do impessoal é que ele é um existencial e, como fenômeno originário, pertence à constituição positiva do *Dasein*. Então, podemos dizer que *Dasein* vive numa condição híbrida que Heidegger chama de *man-selbst* ou próprio-impessoal e é, como tal, que todo *Dasein* se acha disperso. Assim, o impessoal predelineia a primeira interpretação do ser o mundo. No início, eu sou os outros e é assim que sou dado a mim (MARQUES, 1998, p. 27 – grifos do autor).

O *Dasein*, quando se percebe, o faz imerso no a-gente, ou seja, sua maneira primeira de se encontrar no mundo já é impessoal, de forma não autêntica. Somente a partir dessa percepção que é possível que o *Dasein* se perceba em sua singularidade e se volte à morte, que é condição de possibilidade de uma vida autêntica. Por isso afirma: “[...] o *Dasein* está disperso em a-gente e deve primeiramente se encontrar” (HEIDEGGER, 2012, § 27, p. 371). Em sua primeira interpretação o *Dasein* o realiza como no modo de a-gente. Então, sua compreensão será, exatamente, como a-gente interpreta e compreende em que mundo que foi posto. Assim afirma Heidegger (2012, § 27, p. 371): “Se *Dasein* é para si mesmo familiar com *a-gente-ela-mesma*, isto significa ao mesmo tempo que a-gente delinea previamente a interpretação imediata do mundo e do ser-no-mundo”.

É dessa maneira delimitada a interpretação inicial que o *Dasein* realiza a partir da condição que a cotidianidade permite, essa cotidianidade que é mediada por a-gente. Ainda nessa perspectiva do *Dasein* obter sua compreensão primária a partir do a-gente, encontramos a seguinte consideração:

Ele é o modo de ser no qual o *Dasein* de início e na maioria das vezes se encontra. Não há o *Dasein* sem o ser-com, sem, portanto, compartilhar de um mundo no qual ele cai, no qual um modo de conquistar e abrir o real já aconteceu. Ele aprende uma língua e com ela as possibilidades do que pode ser dito; nasce numa cultura e com ela aprende seus possíveis modos de ser; ou seja, está num mundo comum. Impessoal é, portanto, o modo de ser do *Dasein* enquanto ser-com. Ele é sempre inicialmente em comum com os outros e compartilha do que foi descoberto e conservado pela medianidade, das possibilidades abertas pelo modo de ser do seu momento histórico. O *Dasein* impessoal é o *Dasein* concreto, o “sujeito” fáctico da cotidianidade. É assim que ele é, de início e na maior parte das vezes (SEIBT, 2008, p. 538-539).

A interpretação do mundo circundante será realizada pelo a-gente, mas o *Dasein*, ao interpretar o mundo, já, de certa maneira, se interpretou a si mesmo. Assim afirma Heidegger (2012, § 27, p. 373): “O *Dasein* cotidiano tira a interpretação pré-ontológica de seu ser do imediato modo de ser a-gente”. É, por isso, a primeira forma de interpretação ontológica, mas é o primeiro passo para a interpretação do mundo circundante e de si que vai além dessa compreensão, pois, na medida em que reconhece as conjunturas em que se está, o *Dasein* parte à compreensão de mundo, que está e que é seu, aí se mantém na perspectiva de abertura que permite uma interpretação e compreensão imediata do mundo factual e de si que perpassa a compreensão que a-gente estabelece como única e válida. E retira as impostações obscurecidas que lhe foram oferecidas como modo primário de compreensão ontológica. Ao final da caracterização da construção de vínculo entre *Dasein* e a-gente, Heidegger delinea:

De imediato eu não “sou” “eu”, no sentido do si-mesmo próprio, mas sou os outros no modo de a-gente. A partir e como sou dado “de pronto” a “mim mesmo”. De pronto, o *Dasein* é a-gente e no mais das vezes assim permanece. Quando o *Dasein* descobre propriamente o mundo e dele se aproxima, quando ele abre para si mesmo seu próprio ser, esse descobrir de “mundo” e abrir do *Dasein* sempre se efetua como remoção de encobrimentos e de obscurecimentos, como quebra das contrafações que o *Dasein* se fecha para si mesmo (HEIDEGGER, 2012, § 27, p. 371-373).

Nas considerações realizadas, percebemos a configuração de confinidade entre a-gente e *Dasein*. Não são suas entidades que se manifestam no mundo de maneira diversa e separada, mas o *Dasein* só é pela singularidade a partir de um traço de a-gente, que está impregnado em sua demarcação ontológica. Ao mesmo tempo, a permanência em a-gente solidifica a experiência factual do *Dasein* que não se desperta a uma experiência de relação autêntica entre os entes que estão no mundo com *Dasein* e mesmo com seu próprio modo de ser no mundo. A-gente é nós, isso

evidencia o traço de ninguém, pois ao mesmo tempo em que nós somos todos, não se é ninguém, isso não quer considerar que a-gente é nada, ao contrário, é uma condição que se estabelece sempre na mediania cotidiana, que desencadeia a vida inautêntica.

A-gente se estabelece na relação com o outro, ao mesmo tempo em que permanece como um existenciário do *Dasein*. De certa maneira, a experiência do outro delimita a pré-compreensão que *Dasein* realiza. Com isso, parece-nos que Heidegger não quer desprezar a experiência do outro, como unicamente negativa, pois o movimento que *Dasein* realiza na experiência ôntico-ontológica depende dessa primeira experiência; experiência prévia que se mantém com o outro.

O a-gente, como quem da cotidianidade, não é, para Heidegger, uma categorização da experiência ético-moral do *Dasein*. Heidegger não se mantém nessa esteira, mas, sempre, na perspectiva de recolocar a questão da filosofia e pensar uma Ontologia Fundamental, ao mesmo tempo, que nos abre a possibilidade de pensar tais relações, que outrora foram elaboradas no percurso da filosofia. Dessa maneira, levando em consideração o que percebemos da relação do *Dasein* com o outro, é-nos coerente pensar, de determinada maneira, o que chamaremos de consideração ética⁴⁰ no pensamento de Heidegger, a partir daquilo que até aqui consideramos.

3.3 HEIDEGGER E O OUTRO: UM POSSÍVEL DESDOBRAMENTO ÉTICO?

A retomada de Heidegger por um caminho que desemboca na necessidade da colocação da pergunta pelo sentido de ser, remonta a diversas questões presentes no interior da filosofia, enquanto caminho humano que precisa ser percorrido. Mas na própria esteira desse pensamento, se evidencia a necessidade de uma ontologia que seja fundamental, uma ontologia que sirva como parâmetro para que todas as ciências se regulem a partir daquilo que essa delimita como fundamento da compreensão da realidade em geral e do próprio ser humano como instância reguladora.

Nessa perspectiva, Heidegger lança um olhar sobre a figura do ser humano, não o ser humano como tematizado pela filosofia enquanto se tinha uma perspectiva

⁴⁰ Consideramos utilizar tal palavra e adentrar tal itinerário a partir daquilo que é considerado por Zeljko Loparic na obra *Ética e Finitude* (1997, p. 59): “Muitos criticam Heidegger por nunca ter proposto uma ética. *Ser e Tempo* contém, entretanto, uma teoria do existir humano que pode ser lida nesta chave. Não como uma ética da eliminação da finitude caracterizada pelo desprazer, a transitoriedade e os conflitos, mas, pelo contrário, da sua aceitação incondicional.”

extremamente entrelaçada pelos obscurecimentos que a metafísica estabeleceu em toda a filosofia, mas o ser humano em sentido ontológico primeiro: o *Dasein*. Esse ente é o que todo ser humano é, sempre e todas as vezes enquanto está lançado no mundo, ao mesmo tempo em que constitui um modo próprio de percepção e leitura de seu mundo.

Heidegger, então, caracteriza as estruturas que compõem o *Dasein*, porque ele é o único ente que pode dar a resposta ao estabelecimento da Ontologia Fundamental. Nessa caracterização, o filósofo esbara na questão do outro. O outro não é uma categoria, uma representação daquilo que sou a outrem, mas é uma realidade que determina a maneira de ação do *Dasein*. Aqui está o ponto determinante que nos possibilita pensar um caminho ético a respeito dessa relação, apesar de considerarmos o que elucidada Marques (1998, p. 29): “[..] pensar o homem em seu ser-com é pensar um sem-número de problemas que, sem querer absolutamente moralizar ou ditar preceitos, revela o que existe de mais profundo e digno de ser perguntado: que é o homem em seu ser?”.

A ontologia não é algo deslocado da própria condição humana, ao contrário, a ontologia permeia toda a condição do homem enquanto ser existente, pois segundo Lévinas (1997, p. 22): “O homem inteiro é ontologia”. Com essa afirmação Lévinas pretende evidenciar que Heidegger, mesmo em uma compreensão acerca da ontologia, está se referindo ao homem, pois o homem tem em si a marca característica da pergunta pelo que “é”, enquanto ele mesmo é possuidor desse ser, ao passo que está sempre em busca de colocar seu sentido no mundo. Diante disso, é evidente que, ao enfatizar o traço ontológico do ser humano, já está nessa própria questão uma assinalação implícita acerca da ética humana, e de muitas outras questões que a cotidianidade dispõe ao ser humano. Essa relação nos é possibilitada a partir da consideração que Lévinas realiza acerca da ontologia de Heidegger: “Quando filosofia e vida se confundem, não se sabe mais se alguém se debruça sobre a filosofia, porque ela é vida, ou se preza a vida, porque ela é filosofia” (LÉVINAS, 1997, p. 23).

Quando Martin Heidegger se envereda a pensar novos caminhos para a ontologia, já está pensando novas possibilidades de interpretação e concepção de mundo ao *Dasein*, ou seja, ao ser humano, pois encontramos em Lévinas o ponto chave que nos permite pensar uma elaboração acerca da ética em Heidegger: “A ontologia é a essência de toda relação com os seres humanos e até de toda relação no ser” (LÉVINAS, 1997, p. 25).

Ao pensarmos, a partir de Heidegger, a questão da interpretação que somente o *Dasein* possui a capacidade de realizar, tudo permanece como um objeto a ser analisado fenomenologicamente para que se compreenda ontologicamente, pois essa é a única maneira pela qual se pode realizar a filosofia. Mas nossa relação de compreensão com o outro do qual nós mesmos somos idênticos em nossa constituição transborda esse limite, porque o *Dasein*, ao analisar seu semelhante, não se apresenta de maneira igual aos objetos, mas seu modo de ser afeta sua interpretação, sua composição afetiva interfere, diretamente, em como esse outro será compreendido. Também sobre isso ressalta Emmanuel Lévinas (1997, p. 26):

Nossa relação com ele [o outro] consiste certamente em querer compreendê-lo, mas esta relação excede a compreensão. Não só porque o conhecimento de outrem exige, além da curiosidade, também simpatia ou amor, maneiras de ser distintas da contemplação impassível. Mas também, porque, na nossa relação com outrem, este não nos afeta partir de um conceito. Ele é ente e conta como tal.

O outro ocupa, de maneira privilegiada, a percepção do *Dasein*, porque quanto mais o *Dasein* com ele se relaciona mais ocorre a necessidade de se demarcar sua singularidade na vida factual. Ou seja, o *Dasein* cada vez mais necessita de se defrontar com sua condição de ente singular e tomar posse de si, para que sua vida seja tal como deve ser, por sua demarcação ontológica singular. Assim podemos compreender a partir do que argumenta Ramos (2021, p. 116 – grifos do autor):

Contudo, para que seja vida humana, necessita não só insurgir nestas relações inter-humanas e referências aos demais viventes e entes inanimados, mas saber de si a partir do sentido ou orientação destas remissões. Então, viver sobre a terra e junto aos outros humanamente, especialmente ser for a constituição da presença *originariamente* humana, exige-se que a vida tome posse de si mesma naquilo que ela é desde o seu movimento de desdobramento conforme o seu específico sentido de concreção e tendências internas de renovação, porém, na direção de “dentro” (do se núcleo vital) para “fora” (o mundo).

Nessa perspectiva, podemos compreender o papel fundamental da angústia⁴¹ para a compreensão do outro, não como uma imposição sobre a constituição ontológica, própria ao *Dasein*, mas encontrando-o como aquilo que ele é, sem as

⁴¹ A angústia possui a característica de nos mobilizar à saída da égide do a-gente e nos configurarmos à maneira autêntica de se encontrar no mundo: “Angustiar-nos é não mais nos sentirmos em casa, a estrutura da subjetividade abalada, sem o encobrimento da mediania do cotidiano [...]” (NUNES, 2002, p. 20).

remissões de sujeito-objeto, ou melhor, na mesma medida em que o *Dasein* compreende uma coisa: “O homem é o único ser que não posso encontrar sem lhe exprimir este encontro mesmo” (LÉVINAS, 1997, p. 28).

Ao considerarmos a afirmação⁴² percebemos que, em Heidegger, segundo a interpretação fornecida por Lévinas, o outro já não se encontra mais na perspectiva ontológica: “A relação com outrem, portanto, não é ontologia. Este vínculo com outrem que não se reduz à representação de outrem...” (LÉVINAS, 1997, p. 29). Nesse trecho, Emmanuel Lévinas evidencia o caráter de distanciamento de analisar o outro a partir de parâmetros que são utilizados para os entes intramundanos e os subsistentes, a compreensão do outro se manifesta a partir de sua condição no mundo factual, não sua manifestação enquanto coisa; dá-se enquanto ente *Dasein*, ou seja, ente humano: “Compreendo-o, a partir de sua história, do seu meio, de seus hábitos” (LÉVINAS, 1997, p. 31). Com isso, entendemos que ao pensamos a questão do outro, ele não pode ser considerado desde sempre como uma coisa que me aparece, mas é com ele que primariamente eu me encontro e o percebo como ente singular que ele também é, segundo nos aponta Tomaz (2019, p. 95-96):

O mundo no qual o *Dasein* está lançado não é um mundo em que os Outros aparecem *a posteriori* e repentinamente irrompem na consciência individual. Quando há *Dasein*, ele já está sempre com outros *Dasein*. Nas palavras de Heidegger, o mundo do *Dasein* é um *Mitwelt*, um “mundo-com”, um mundo compartilhado com Outros. Portanto, a alteridade também não é algo posterior na experiência do ser humano. É importante notar que não é o Outro enquanto ente específico que é anterior, e sim *o seu modo de ser, a qualidade de ser Outro, sua alteridade*. Quando quer que estabeleçamos relação com outro *humano*, já o fazemos pela abertura prévia do que seja *humanidade*. A redução do Outro a uma coisa, então, só pode ocorrer posteriormente.

Ao compreender o outro em seu fundamento próprio não se pode desconsiderar sua condição de semelhante e, mais ainda, de singularidade que lhe é única. Isso, em consideração às estruturas que lhe compõe no mundo factual. Negar a singularidade, bem como suas estruturas é querer negar-lhe a existência, ou melhor, querer condicionar sua finitude. Assim argumenta Lévinas (1997, p. 31): “Outrem é o único ente cuja negação não pode anunciar-se senão como total: um homicídio. Outrem é o único ser que posso querer matar”.

⁴² É de suma importância salientar que tal afirmação é elaborada na perspectiva da obra heideggeriana, pois Lévinas está comentando a questão da Ontologia Fundamental em Heidegger, ver *Entre nós: ensaios sobre a alteridade* (1997).

Ao mesmo tempo em que Heidegger se opõe a pensar uma ética, *Ser e Tempo* se mantém como uma fonte de indicações para a vida dos humanos. Porque é uma caracterização da vida cotidiana enquanto ela se apresenta na realidade, ou seja, é uma descrição fenomenológica da vida humana na sociedade, e isso já é, de maneira geral, um importante traço para a elaboração de um pensamento ético, segundo argumenta Loparic (2004 p. 59): “Ética [de Heidegger] que não se pergunta mais: que devo fazer para ser digno de ser feliz? E sim: como deixar acontecer estando-aí no mundo, o que tem-que-ser?”.

Ao mesmo tempo, Heidegger realizou essas considerações a partir da sociedade em que se encontrava imerso. Na contemporaneidade, existem novas configurações de sociedade. No emergir dessas novas configurações, “outros” surgiram e modificaram a maneira de compreensão e ocupação de mundo. Dessa maneira, cabe-nos salientar alguns aspectos dessa nova conjuntura e, por que não, pensar a partir de Heidegger.

Heidegger já elabora na *Carta sobre o Humanismo* uma consideração acerca da questão da vida animal, que nos é muito cara, porque inseridos em nosso contexto, percebemos em diversos seres humanos a necessidade de humanização de seus animais. O filósofo, porém, evidencia o caráter de fechamento de mundo, que não os permite saírem de si, como é permitido ao *Dasein*, ou seja, ao animal humano:

Porque as plantas e os animais estão mergulhados, cada qual no seio de seu ambiente próprio, mas nunca estão inseridos livremente na clareira do ser – e só esta clareira é o “mundo” – por isso, falta-lhes a linguagem. E porque lhes falta a linguagem estão eles suspensos sem mundo no seu ambiente. Mas nesta palavra “ambiente” concentra-se toda a dimensão enigmática do ser vivo (HEIDEGGER, 2010, p. 27-28).

Nessa perspectiva consideramos pensar o que Martin Heidegger entenderia a partir daquilo que compreendemos da relação dos seres humanos com os “pets”. Porque, para muitos, esses animais domésticos perderam a condição de animais, são como outros de si, que dependem e convivem em sua relação cotidiana com o mundo e os outros entes. Por mais que animalidade seja algo presente na humanidade, não é por ela que o ser humano se constrói como ente singular que é. Segundo podemos perceber em Heidegger, mesmo que os animais obtivessem capacidades humanas, seriam, ainda, animais, e isso por motivos claros, já que cada um possui sua constituição ontológica própria: “Como a essência do homem não consiste em ser um

organismo animal, assim também não se pode eliminar e compensar esta insuficiente determinação da essência do homem, instrumentando-o com uma alma imortal ou com as faculdades racionais, ou com o caráter de pessoa” (HEIDEGGER, 2010, p. 25). Esse processo de humanização é, mais uma vez, o império do humano sobre o mundo ambiente. Diante daquilo que quer, o homem constrói para si os animais e a natureza, segundo afirma Vasconcelos (2020, p. 338-339):

A humanização da natureza consiste, desse modo, em subjugar a natureza ao ser humano com o objetivo de explorá-la para as necessidades humanas. Podemos identificar um antropocentrismo radical nessa posição, uma vez que humanizar a natureza é transformá-la, ou melhor, reconstruí-la adequando-a aos desígnios humanos.

Heidegger, provavelmente, faria uma outra leitura da relação do *Dasein* com esses animais, porque eles alteram a experiência do mundo factual em que esse ente está inserido. Também considerando o que elabora Hans Jonas sobre os animais/natureza sob o domínio do humano: “a natureza humanizada é a natureza alienada de si mesma” (JONAS, 2006, p. 344). Ao mesmo tempo em que são outros, agora outros humanizados, sua constituição não fora alterada desde que Heidegger elaborou seu pensamento, mas o *Dasein* é que não mantém mais a mesma relação com esses outros entes vivos. Provavelmente, a leitura de Heidegger acerca dessas comunidades seria diversa, porque esse fenômeno não é algo que afeta um determinado povo, mas é tácito nas diversas culturas do Ocidente. De certa maneira, podemos considerar que o homem realiza tal movimento para com os animais porque está imerso em a-gente e não consegue compreender a relação com o ambiente de forma diversa, assim como elucida Bilibio (2013, p. 286): “Pois, enquanto a ‘perfeita objetivação da representação’ ela encobre a experiência filosófica de mundo fazendo com que o ser humano não se compreenda a si mesmo e nem a sua relação com o meio ambiente de modo adequado”.

De maneira semelhante, poderíamos considerar o que Heidegger elaboraria a partir da nossa formação de mundo atual, com relação à tecnologia, à internet, de maneira mais objetiva. Heidegger possui uma diversidade de considerações acerca da técnica, aquilo que era percebido em seu contexto histórico e cotidiano. Mas a nossa relação agora talvez se mostre menos técnica, em determinado sentido, e mais tecnológica. *Dasein* se defronta com o outro, mas esse encontro, agora, não é mais no âmbito do presencial, é um encontro que acontece de forma remota, com o outro

em um espaço muito distante do *Dasein*; por vezes, esse outro não é conhecido do *Dasein*, com isso, forma-se uma relação que existe enquanto imaginação e a necessidade da percepção e validação dos outros, num movimento em que a imagem que se mostra é mais válida do que aquilo que se pensa e sobre o que se pensa:

A relação por ser superficial, aumenta mais ainda a ideia da imagem e do ser visto. O fenômeno da curiosidade, do ver por ver, está tão presente que a imagem toma um papel importante na sociedade a ponto de todos quererem ser vistos e causarem boa impressão do que se mostra (COSTA; MACIEL JÚNIOR, 2016, p. 106).

A internet não é apenas um local onde me encontro com os outros, é onde a manifestação ser-com é enfatizada. É local onde o *Dasein* prefere se manifestar enquanto se é, é o novo “aí” do *Dasein*. Porque na internet a interação sentida é a interação que se busca com quem quer, onde quer, no momento em que se quer. As próprias relações econômicas são pautadas na internet:

A internet é esse novo meio de ser-com-outro desvaloriza as relações interpessoais concretas e fortalece a ideia da imagem que chega até elas, onde a internet é justamente o seu maior veículo de divulgação. Além desse novo modelo de ser-com-outro sem barreiras físicas, o meio nos traz um fortalecimento das próprias características atuais como o consumo [...] (COSTA; MACIEL JÚNIOR, 2016, p. 112).

Nesse sentido, há também o surgimento de um novo mundo, que não é apenas do *Dasein*, mas é construído pelo *Dasein* para que seja percebido como ele deseja. Os outros, nesse mundo, não são participantes ativos na medida em que o constroem, mas na relação de validação que é o que mantém a internet de forma especial: as redes sociais, como esse mundo sólido do *Dasein*.

A partir daquilo que aqui pensamos, podemos considerar diversos aspectos da filosofia heideggeriana apresentada em *Ser e Tempo*, ou melhor considerarmos os alcances do pensamento de Heidegger, ao mesmo tempo em que podemos elencar aquilo que por ele seria pensada de maneira diversa. Ao que parece, podemos pensar numa ética em Heidegger, embora não aos moldes de uma ética tradicional, mas uma ética regida pela consideração da finitude do *Dasein* que deve nortear sua experiência no mundo factual, um movimento ético pensado na necessidade de ser autêntico, ou seja, ser o que se pode ser em consideração à sua determinada constituição ontológica.

Ao pensarmos a filosofia de Heidegger na esteira das relações cotidianas, deparamo-nos com a figura dos “pets” e da internet. Duas realidades que não podem, de maneira alguma, ser desconsideradas, pois mudam a perspectiva de mundo do *Dasein*. Então, é-nos possível pensar que Heidegger evidenciaria diversos outros aspectos e direcionaria diversas outras considerações acerca da relação com outro, não apenas com o outro com quem se é semelhante, mas os animais que, agora, estão humanizados. Ao mesmo tempo em que a internet se apresenta ao *Dasein* como possibilidade de se mostrar como se quer e não como se é, fecha a possibilidade de alteração de condição, ou seja, se idealiza uma perspectiva de *Dasein* e, nessa perspectiva, se acredita viver uma vida autêntica, quando, na verdade, o que ocorre é o contrário: nota-se mais uma vez o a-gente impondo ao *Dasein* sua maneira de ser.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa que aqui se realizou, procurou compreender determinados aspectos do pensamento, robusto, de Martin Heidegger. O *Dasein* e sua relação com o outro performam entre as principais considerações, porque é nessa relação que nos encontramos sempre, e em cada dia de nossa experiência vivencial humana. Não existe possibilidade de ser perceber humano onde não se perceba, sumariamente, a presença do outro. Só é possível a construção individual de humanidade a partir da relação estabelecida com o outro, desde antes de se abrir os olhos ao nascer na vida. Mas essa relação está muito além da perspectiva apenas das relações que estabelecemos no desabrochar das experiências sensoriais, afetivas e intelectuais. O ser humano é, além de qualquer, coisa uma realidade. Já por isso, possui uma constituição ontológica, uma constituição que não é semelhante à dos objetos, dos animais, mas é única e singular à sua experiência de ser vivente. A singularidade percebida pode ser considerada a partir da consideração de um planeta que é habitado por todos os seres viventes. Ao mesmo tempo, o ser humano constitui um mundo de significados e percepções que lhe são próprios e únicos. É nessa esteira que a singularidade ontológica do ser humano é cada vez mais evidente, mas não, por isso, autoexplicativa, porque o ser humano nunca é totalmente simples, as teias de relações, inferências e conhecimentos que tece são muito mais complexas e sublimes.

Para elucidar o caminho que percorremos, naquilo que nos apresentou Heidegger, a pesquisa que realizamos pode ser comparada ao desenrolar de uma peça teatral. Não já a partir de sua aceitação ou não por parte do público, mas de tudo que a antecede em seu curso natural, exemplificado por três grandes momentos em todo seu itinerário. Heidegger não esteve, na filosofia, apenas como um entre vários outros pensadores, mas foi ele um dos grandes nomes da filosofia. Já nesse interim tem início nossa peça teatral, não em sua execução, mas por seu ardor. Martin Heidegger, no início de sua vida docente/pública, sobremaneira com a publicação de “Ser e Tempo” em 1927, prefigura-se como o maior inspirador para que esse enredo adquirisse forma.

No primeiro momento desse movimento teatral, considera-se a escrita da história, o desenvolvimento daquilo que se pretende contar aos espectadores. Não se trata de qualquer momento, mas de um momento singular de percepção das

características que efetivarão os sentimentos que se pretendem. Com a escrita da história, tencionamos elucidar a questão do ser, em consideração aos primeiros parágrafos de “Ser e Tempo”. Na verdade, gostaríamos de evidenciar o que Heidegger formulou acerca do percurso da história da filosofia, o esquecimento de uma questão que não pode ser considerada “qualquer coisa”, mas que determina o que a filosofia possui de primordial, sua preocupação pelas coisas que são, ou seja, por tudo. Aí se encontra o primeiro desenvolvimento da história, o conhecimento acerca dos personagens que elevarão os sentimentos dos espectadores. Nessa perspectiva surgem os personagens, cada um com seu modo próprio de aparecimento na trama. Por isso, o *Dasein*, bem como sua estrutura elementar e o mundo em que está inserido têm lugar privilegiado na construção do enredo, pois serão o solo onde todo o resto de fundará; porque é nessa perspectiva que se evidencia a possibilidade da constituição da Ontologia Fundamental, que só é possível por esse ente de configuração ontológica singular, composto de um duplo estatuto: ôntico-ontológico. Mas para que se efetive a busca, a afirmação pela Ontologia Fundamental, todos os aspectos desse ente necessitam ser evidenciados. Daí o surgimento, no desenvolvimento do enredo, da questão elaborada no § 25, a pergunta pelo *quem* é o *Dasein* em sua experiência cotidiana. Somente conhecendo *quem* pode formular a ontologia, se pode pensar uma Ontologia Fundamental.

No segundo movimento de desenvolvimento da peça teatral, lançamo-nos a um dos principais elementos nas artes cênicas: a escolha do elenco – o que aqui se efetivou pela incursão realizada sobre o § 26 de “Ser e Tempo”. Não é coisa simples de se realizar, tudo deve ser muito bem pensado para que os atores se encaixem na história que fora anteriormente desenvolvida. Aqui escolhemos o tratamento para a questão, quem deveria estar no protagonismo da história. Caso consideremos o que foi elaborado no argumento principal, o *Dasein* precisa ocupar tal espaço. Mas no desenrolar da escolha de elenco emerge uma questão no § 26, a figura do outro, e isso não pode ser desconsiderado de nossa escolha, assumindo-o, igualmente, como um protagonista da história que se desenrola.

Esses dois atores principais de nosso enredo teatral não surgem simplesmente dados nas considerações de Heidegger. Há uma necessidade de esclarecimentos acerca de temas que os circundam. Ao elegermos como operadores principais da história esses dois personagens, averiguamos demandas que necessitam ser elucidadas, como a ocupação e a preocupação, mas não apenas. Também a

autenticidade e, seu contrário, a inautenticidade são enredos que precisam ser considerados, bem como uma irrisória apresentação acerca da angústia e da apropriação de sua condição singular para o *Dasein*.

No terceiro movimento do desenvolvimento de nossa peça teatral, o momento apreensivo surge: a estreia da peça para o público. Essa estreia, em nosso trabalho, diz-se através das considerações acerca do que emerge na relação do *Dasein* com o outro, a impessoalidade, ou, como preferimos tratar, a-gente – conforme o exposto no § 27 da obra analisada. E é nessa averiguação que a questão suscitada no primeiro movimento é respondida: o *quem* do *Dasein* na experiência cotidiana é a-gente. É a-gente o mediador das relações cotidianas do *Dasein*. As constatações realizadas são determinantes para o movimento que se segue, que, talvez, deixe o público perplexo com a intrepidez do autor da peça: pensar do tratamento de questões éticas em um texto que intenta o pensamento ontológico. Mas não apenas isso. Trata-se também de pensar as questões elaboradas por Heidegger a partir de uma nova estrutura de mundo que nos é apresentada no *agora*, no momento presente, em que nos encontramos sempre e a cada novo ato de ser. Ao público, cabe a crítica e a aceitação da peça teatral, que leva em consideração não apenas determinadas ideias teóricas, mas retrata a esfera pública em sua dimensão individual, ontológica singular, e, mais ainda, sua relação com os outros que também assistem a mesma peça, aqueles que, conosco, são a-gente – o impessoal.

A partir das constatações que essa pesquisa foi capaz de alcançar, nos deparamos com determinados subsídios para que se possa compreender de formar mais natural, o que determinados conceitos representam no percurso filosófico de Martin Heidegger. Mas não é lícito que pensemos a filosofia de Heidegger como algo, extremamente transcendente e desraigado das nossas condições cotidianas. Ao contrário, nossa pesquisa se lançou a evidenciar, justamente porque é pela própria condição de mundo que o *Dasein* se encontra que é possível que se pense algumas questões:

- 1) Nossa primeira consideração acerca de colaborações que emanam dessa pesquisa é a evidencia da característica humana de se compreender como *Dasein*. Ser humano não é unicamente como se apresenta a partir de determinadas percepções, mas, antes disso, um ente que é singular, em sua própria constituição. Isso não garante ao ser humano o domínio total sobre todas as coisas. Ao contrário, essa constituição lhe proporciona uma responsabilidade

maior acerca de sua própria condição, mas, também, com os outros entes que estão ao seu redor no mundo.

- II) Uma segunda colaboração que essa pesquisa pôde proporcionar é a percepção do outro como um semelhante. Não há, ontologicamente, a possibilidade de um *Dasein* se sobressair sobre outro, pois não há uma hierarquia ontológica em que isso se possa basear. Ao mesmo tempo, os outros reunidos, não como uma massa social, mas unidos no mundo que habitam, exercem sobre cada *Dasein* singular seu domínio, demonstram a potência da coletividade nos hábitos cotidianos. Tudo se mantém como os outros querem, se move, se age, se gosta a partir do que é validado pelos outros, que não é um outro específico e nomeado, que não possui um endereço, uma família, uma ocupação, mas é indefinido, o ninguém. Também nos é caro ressaltar que, desde que nos encontramos no mundo, estamos em relação com outro. O outro não pode ser considerado o outro de longe de minha convivência, mas todo aquele que está atravessado pela constituição ontológica singular é outro. Mesmo se tal *Dasein* se relaciona desde as primeiras horas da existência, já aí reina o império do outro.
- III) Uma outra colaboração pode ser compreendida a partir da elucidação dos aspectos afetivos e da finitude. A angústia não é um puro afeto como qualquer outro, mas é o que possibilita ao *Dasein* atravessar a égide do a-gente, ou seja, do inautêntico, e se lançar à responsabilidade de possuir em suas mãos as diversas possibilidades de ser, existir no mundo factual de maneira autêntica, jogando sobre si toda a exigência que a vida cotidiana lhe prescreve.
- IV) Há, enfim, uma última colaboração possibilitada por essa pesquisa, que tateia a questão do *Dasein* e do a-gente: uma consideração ética. É notável que Heidegger não se intenta de nenhuma maneira, nessa obra, a evidenciar um percurso ético. Pelo contrário, parece que o outro sempre nos joga ao que de mais vil nos é dado, a perda de nossa condição singular. Mas não é apropriado compreender a obra de Heidegger apenas por esse prisma. Isso porque as especulações lançadas em “Ser e Tempo” abrem espaço a uma discussão acerca da conduta humana diante do que os outros lhe retiram; dentre outras coisas, a possibilidade de escolha de suas próprias preferências. Vale-nos interpretar um determinado aceno, no § 27, para que se possa pensar a vida cotidiana em sua estrutura, em como o *Dasein* se porta diante da imposição dos

outros, ao mesmo tempo que podemos realizar uma leitura em que, seguindo os passos de Heidegger, cheguemos à consideração de uma convocação para que se agarre a si próprio na existência factual. Como também nos é possibilitado pensar, com essa pesquisa talvez alcancemos o complexo campo das tendências humanas em nosso século, onde há cada vez menos interação de forma natural e mais digital, e a humanização da natureza, de forma singular, dos animais domésticos.

Seguindo tal perspectiva, é nítido que nossa pesquisa ainda se mantenha em um nível de compreensão que pode ser aperfeiçoado ao longo de uma experiência acadêmica. No que seguiu a pesquisa, surgiram questões que não foram plenamente abarcadas, devido à sua complexidade, que em nosso percurso atual não foram devidamente contempladas. Ao caracterizar tal ponto, fica evidente que a questão sobre a mundanidade e o *Dasein* necessitam de um maior aprofundamento, porque possuem caracteres que necessitam de uma melhor exploração, bem como a questão do que é sujeito e *Dasein*, isto é, as aproximações e distanciamentos, por que o *Dasein* não é sujeito e o que determina tal consideração. Acerca das novas configurações de nosso tempo, tateamos a questão de uma perspectiva que pode ser melhor explorada em pesquisas futuras, até mesmo na perspectiva de compreender a que ponto a internet (as redes sociais e, agora, a inteligência artificial) é o novo mundo dos humanos, já que até mesmo algumas expressões religiosas já se organizaram no que surgiu como o metaverso. Todos esses aspectos são aberturas que podem ser melhor exploradas a partir de uma pesquisa futura.

Em nossa pesquisa se evidenciou o que há muito já se era considerado, em Heidegger: ainda há espaço para que pensemos filosoficamente, claro, com os limites próprios do autor e seu tempo. Ao evidenciar o esquecimento acerca da questão do ser, o filósofo elucida a necessidade de recolocação da pergunta, porque é somente através dela que nos é possibilitado o caminho do pensamento. O pensamento é uma condição de humanidade, logo, somos nós os responsáveis por trazer novamente essa questão à clareza. Isso já por nossa constituição ontológica: *Dasein* – que não é um ente entre outros, mas o único capaz de recolocar a questão e formular uma Ontologia Fundamental. O *Dasein* é, então, um ente privilegiado, que possui suas maneiras de ser que lhe são próprias, mas que na experiência cotidiana com os outros se perde por a-gente, não se preocupa mais com sua necessidade de ser autêntico, ter em si as possibilidades de escolha. Essas possibilidades, que só são verificáveis

através da constatação da finitude, da morte, implodem no *Dasein* a angústia, que não é apenas uma expressão afetiva, mas a possibilidade de tomar posse de sua verdadeira maneira de ser: uma abertura ao horizonte de possibilidades. A vida autêntica, ou seja, a vida ontologicamente abarcada em sua totalidade.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução de novos textos por Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALMEIDA, Rafael Ribeiro; TOLFO, Rogério. O conceito de inautenticidade no pensamento heideggeriano de Ser e tempo. **Revista PHILIA: Filosofia, Literatura & Arte**, v.1, n. 2, 2019.
- ALMEIDA, Rogério da Silva. O cuidado na primeira seção de Ser e Tempo. **“Existência e Arte” - Revista Eletrônica do Grupo PET: Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei**, a. 4, n. 4, 2008.
- ALVARES, Mariana Marcelino Silva. Sobre a angústia em Heidegger: da perspectiva existencial à ontológica. **Pólemos**, v. 8, n. 15, 2019, p. 60-75.
- ARAÚJO, Paulo Afonso de. Nada, angústia e morte em Ser e Tempo, de Martin Heidegger. **Revista de Ética e Filosofia Política**, v. 10, n. 2, 2007, p. 2-15.
- ARAÚJO, Renata Frederico Silva. A cotidianidade do Dasein. **Revista de Ética e Filosofia Política**, v. 10, n. 2, 2007, p. 2-9.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo; posfácio de Calso Lafer. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Tradução de Antonio Abranches; Cesar Augusto R. de Almeida; Helena Martins; revisão técnica de Antonio Abranches; copidesque e preparação de originais por Ângela Ramalho. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- AQUINO, Tomás de. **O Ente e a Essência**. Tradução de Mário Santiago de Carvalho. Covilhã: LusoSofia:press, 2008. (Textos Clássicos de Filosofia)
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Tradução de Aldo Vannucchi et al.; apresentação de Fidel García Rodriguez; prefácio à tradução brasileira de Carlos Josaphat. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- BARBOSA, Alexandre Guedes. **A ontologia fundamental heideggeriana em Ser e Tempo**. Goiânia, 2018. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Goiás.
- BRANDÃO, Ricardo Evangelista; COSTA, Marcos Roberto Nunes. A Teoria da Criação, segundo Santo Agostinho. **Ágora Filosófica**, a. 7, n.1, jan./jun., 2007, p. 7-26.
- BILIBIO, Evandro. Os momentos constitutivos do cuidado e o Dasein como ser de relações. **ethic@: Revista Internacional de Filosofia da Moral**, v.12, n.2, dez. 2013, p. 272–288.

CASANOVA, Marco Antonio. **Compreender Heidegger**. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2010. (Série Compreender)

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

COSTA, Débora Duarte. O conceito de pessoa. **Helleniká**: Revista Cultural, v. 1, n. 1, 2019, p. 21-38.

COSTA, Marcelo Henrique da; MACIEL JÚNIOR, Glênio Carneiro. O modo de ser-no-mundo virtual: o Dasein e o Facebook. **Polêm!ca**, v. 16, n.1, , jan./fev./mar., 2016, p. 95-121.

CORALINA, Cora. **O tesouro da casa velha**. Seleção de Dalila Teles Veras. São Paulo: Global Editora, 2012.

DAVIS, Bret W., Introdução: Conceitos-chaves no pensamento de Heidegger sobre o ser. In: DAVIS, Bret W. (Org.). **Martin Heidegger**: conceitos fundamentais. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Editora Vozes, 2020, p. 17-36.

ETTINGER, Elzbieta. **Hannah Arendt/Martin Heidegger**. Tradução de Mario Pontes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

FERNANDES, Marcos Aurélio. **À Clareira do ser**: Da Fenomenologia da Intencionalidade à Abertura da Existência. Teresópolis: Daimon Editora, 2011.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Heidegger urgente**: introdução a um novo pensar. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

GORNER, Paulo. **Ser e Tempo**: uma chave de leitura. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2018. (Chaves de leitura)

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o Humanismo**. Tradução de Rubens Eduardo Frias. 2. ed. rev. São Paulo: Centauro, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Meu caminho na fenomenologia**. Tradução de Ana Falcato. Covilhã: LusoSofia:press, 2009. (Textos Clássicos de Filosofia)

HEIDEGGER, Martin. **Ontologia**: Hermenêutica da facticidade. Tradução de Renato Kirchner. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Que é isto – a Filosofia?** Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Pensadores)

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. Parte 1. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. Parte 2. 13. ed. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução, organização, nota prévias, anexos e notas de Fausto Castilho. 1 reimpressão. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Todos, nós...ninguém**: um enfoque fenomenológico do social. Tradução e comentário de Dulce Maria Critelli; apresentação, introdução, notas e epílogo de Solon Spanoudis. São Paulo: Editora Moraes, 1981.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Elaborado pelo Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Tradução de Luísa Buarque de Holanda; revisão técnica de Márcia de Sá Cavalcante Shuback. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. **10 lições sobre Heidegger**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. (Coleção 10 lições)

KIERKEGAARD, Søren A. **O conceito de angústia**. Tradução e posfácio de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: Ensaios sobre a alteridade. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto... [et. al.]. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

LIBERA, Alain de. **A filosofia medieval**. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário; Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva; revisão técnica de Dion Davi Macedo; consultoria de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento; Jamil Ibrahim Iskandara. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

LISPECTOR, Clarice. **A Hora da Estrela**. 21ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993.

LISPECTOR, Clarice. **A paixão segundo G.H.**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Sabiá, 1972.

LOMBO, José Angel. **La persona en Tomás de Aquino**: Un estudio histórico y sistemático. Roma: Apollinare Studi, 2001. (Dissertationes – Series Philosophica I)

LOPARIC, Zeljko. **Ética e Finitude**. 2ª ed., rev. e ampl. São Paulo: Editora Escuta, 2004.

MACHADO, Marietta Telles. **As dozes voltas da noite**. Goiânia: Departamento Estadual de Cultura, 1970.

MACEDO, Lídia Suzana Rocha de; SILVEIRA, Amanda da Costa da. Self: um conceito em desenvolvimento. **Paideia**, v. 22, n. 52, 2012. p. 281-290.

MALLMANN, Márcio. **Para além do impessoal**: em busca da autenticidade. Porto Alegre. 2009. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

MARÍAS, Julián. **História da Filosofia**. Tradução de Claudia Berliner; prólogo de Xavier Zubiri; epílogo de José Ortega y Gasset; revisão técnica de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MARQUES, Jordino. O Mitsein Heideggeriano. **Fragmentos de Cultura**, v. 8, n. 1, jan./fev., 1998, p. 17-29.

MARTINS FILHO, José Reinaldo F. Das modulações do silêncio em Heidegger: uma leitura a partir de Ser e tempo. **Griot: Revista de Filosofia**, v. 23, n. 2, jun., 2023, p. 67-78.

MARTINS FILHO, José Reinaldo F. Heidegger e a concepção de “Outro” em “Ser e Tempo”. **Revista Aproximação**, v. 3, n. 3, 1º semestre, 2010, p. 56-76.

MARTINS FILHO, José Reinaldo F. Heidegger leitor de Husserl: sob a sombra da fenomenologia. **Prometeu - Revista de Filosofia**, v. 11, n. 28, set./nov., 2018, p. 105-117.

MARTINS FILHO, José Reinaldo F. **Heidegger**: Da analítica existencial à Filosofia da interpelação. Curitiba: Casa Mello Editora, 2021.

MENEZES JUNIOR, Adair de. **A conquista da Autenticidade em Heidegger**. Belo Horizonte, 1987. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais

MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia**: os filósofos do Ocidente. Tradução de Benôni Lemos; revisão de João Bosco de Lavor Medeiros. 3 ed. vol. 3. São Paulo: Edições Paulinas, 1987. (Coleção filosofia – 3)

MÜCHEN, Ordilei Luís. **Autenticidade em Ser e Tempo**. Florianópolis, 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina.

NANCY, Jean-Luc. O ser-com do ser-aí. Tradução de Carlos Cardozo Coelho. **Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia**, v. 6, n.1, 2017, p. 182-198.

NUNES, Benedito. A questão do outro em Heidegger. **Natureza Humana**, v. 3, n. 1, jan./jun., 2001, p. 51-59.

NUNES, Benedito. **Heidegger & Ser e Tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. (Passo-a-passo)

ORTEGA Y GASSET, José. **A Rebelião das Massas**. Tradução de Herrera Filho. Jerusalém: Editora Ruriak Ink, 2013.

PASQUÁ, Hervé. **Introdução a leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger**. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. (Pensamento e Filosofia)

RAMOS, Daniel Rodrigues. Ser-no-mundo, porque plantado na terra. Uma reflexão sobre o sentido da vida humana. **Fragmentos de Cultura**, v. 31, n. 1, jan./mar., 2021. p. 114-135

REIS, Róbson Ramos dos. O *ens realissimum* e a existência: notas sobre o conceito de impessoalidade em Ser e Tempo, de Martin Heidegger. **KRITERION**, Belo Horizonte, nº 104, dez., 2001, p.113-129.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. Tradução de Lya Luft; apresentação de Ernildo Stein. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

SANTOS, Leandro Assis. O fenômeno da abertura como modo de manifestação do ser. **“Existência e Arte” – Revista Eletrônica do Grupo PET: Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei**, a. 3, n. 3, 2007.

SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. Tradução de Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Editora, 1978. (Os Pensadores)

SCOTT, Charles E., Cuidado e autenticidade. In: DAVIS, Bret W. (Org.). **Martin Heidegger: Conceitos fundamentais**. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Editora Vozes, 2020, p. 90-104.

SEIBT, Cezar Luís. Da cotidianidade à temporalidade em Ser e Tempo de Heidegger. **Fragmentos de Cultura**, v. 18, n. 7/8, jul./ago., 2008. p. 499-518.

SEIBT, Cezar Luís. Ser-no-mundo em Ser e Tempo de Heidegger. **Fragmentos de Cultura**, v. 18, n. 7/8, jul./ago., 2008. p. 527-541.

SOUSA, Caroline Martins. O fenômeno da ambiguidade no pensamento de Martin Heidegger. **“Existência e Arte” – Revista Eletrônica do Grupo PET: Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei**, a. 3, n. 3, 2007.

TOMAZ, Tales. A comunicação e o outro: reflexões a partir da questão do ser em Heidegger. **PAULUS: Revista de Comunicação da FAPCOM**, v. 3, n. 5, jan./jul. 2019, p. 89-102.

TONIN, Jean. A socialidade impessoal do Dasein na analítica existencial de *Ser e Tempo*. **Kínesis**, vol.8, n 15, dez., 2015, p. 60-74.

TRONCO, Júlia Garcia. Intencionalidade social e abertura de mundo: ser-com como campo fenomênico na análise da abertura de mundo em Ser e tempo. **Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia**, v. 11, n. 1, 2022, p. 172-197.

VASCONSELOS, Thiago Vinicius Rodrigues de. De que e de quem nós falamos quando falamos dos animais?. **Griot: Revista de Filosofia**, v.20, n.3, out., 2020, p.333-341.

WEBBER, Marcos André; WEBBER, Suelen da Silva. Entre Kierkegaard e Heidegger: uma reflexão sobre o sentido da angústia. **Griot: Revista de Filosofia**, v. 18, n. 2, 2018, p.100-113.

WEYH, Katyana Martins. **Do cuidado como essência da existência do ser-aí em Heidegger**. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.