

2. Ser-aí

2.1 Existência

O objetivo desta pesquisa é investigar o papel privilegiado da angústia na existência a partir da analítica existencial de Heidegger em sua obra *Ser e tempo* (1927/2009). O pensamento heideggeriano nesta obra nasce a partir de um problema fundamental: a insuficiência no pensamento filosófico para a questão acerca do sentido de ser.⁵ O autor nos descreve que esta questão foi esquecida e, por isso mesmo, deve ser retomada a partir de uma re-elaboração adequada da mesma. Nas palavras do próprio autor, “a necessidade de se retomar a questão foi motivada, de um lado, pela dignidade de sua proveniência mas, sobretudo, pela falta de uma resposta determinada e mesmo pela ausência de uma colocação adequada da questão” (HEIDEGGER, 2009, p.44). Para retomar a questão do ser, o autor acentua que não é possível encontrarmos o ser reconduzindo-o a um ente, “como se ser tivesse o caráter de um ente possível” (2009, p.42), mas ao mesmo tempo, nos descreve que “ser é sempre ser de um ente” (2009, p.44). Ou seja, o ser se mostra a partir de um ente, mas não se esgota nele. Nesse sentido, para seguirmos o caminho da retomada de tal questão devemos partir de um ente para chegarmos ao ser, visto que ser é sempre ser de um ente. A partir daí, Heidegger nos pergunta em “qual dos entes deve-se ler o sentido de ser?” (2009, p.42) A resposta segue aquele ente que carrega consigo a questão acerca do sentido ser. Este ente é o ser-aí humano. “Designamos com o termo ser-aí esse ente que cada um de nós mesmos sempre somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar.” (HEIDEGGER, 2009, p.42 - 43) É justamente nesse ponto de sua obra que Heidegger aponta a analítica existencial do ser-aí como o caminho por meio do qual pode-se procurar a ontologia⁶ fundamental, isto é, a pergunta acerca das condições

⁵ Veja FREDE, D. **The question of being: Heidegger's Project** In. The Cambridge Companion to Heidegger. (1993, p.42-69)

⁶ Esta pesquisa reconhece a importância da ontologia fundamental e da desconstrução da tradição na obra de Heidegger. No entanto, seu foco está na analítica existencial do ser-aí, em seus modos sedimentados de ser e a possibilidade de uma transformação existencial aberta pela angústia. Nesse sentido, esta investigação estará constantemente tangenciando a questão ontológica, visto que o ser-aí é o único ente que se relaciona com seu próprio ser. Embora a angústia tenha um papel de extrema importância para a ontologia fundamental heideggeriana, visto que é a partir dela que o mundo pode se transformar, este trabalho não abordará tal temática. Ele vai se concentrar apenas no papel da

de possibilidade de algo assim como o sentido de ser, objetivo primordial desta obra. Sobre esta ontologia fundamental Crowell a descreve como “a consideração fenomenológica das condições que tornam possível o questionamento acerca do sentido de ser.” (2012, p.34). E Casanova reafirma (2012, p.79) “Ontologia fundamental não significa aqui superontologia, mas aponta muito mais para a compreensão da necessidade de se perguntar antes de mais nada pela possibilidade mesma da ontologia.” É exatamente neste ponto que surge a articulação entre a analítica existencial e a ontologia fundamental. Visto que perguntar pelas condições de possibilidade de algo como o sentido do ser é perguntar pelo ente que pode perguntar por algo assim como ser. Este ente é o *Dasein*, traduzido como ser-aí. Essa união da ontologia fundamental e da analítica existencial abre o espaço para, então, compreendermos o ser-aí humano.

O ser-aí é o ente que questiona ser e que, por isso, possui um primado ontológico, ou melhor, pré-ontológico⁷, visto que sendo, ele *compreende*⁸ ser. Isso significa que o ser-aí está sempre de algum modo se relacionando com seu ser, colocando seu ser em jogo. E por isso, podemos afirmar que “a compreensão de ser é em si mesmo uma determinação de ser do ser-aí” (2009, p.48) O privilégio ôntico do ser-aí está em que ele é ontológico e, justamente por este motivo, ele é o ente escolhido para se perguntar acerca da questão de ser, visto que a ele pertence “uma compreensão do ser de todos os entes que não possuem o modo de ser do ser-aí” (2009, p.49). Ou seja, a compreensão de ser do ser-aí inclui a compreensão de ser de todos os demais entes que não possuem o modo de ser do ser-aí. Mas afinal, o que se compreende com o termo ser-aí?

Se Heidegger escolheu o termo *Dasein* evitando os de “homem” e de “sujeito”, foi antes de mais para não retomar os pressupostos e os preconceitos que estes termos veiculam, pois o *Dasein* é, com toda a certeza, completamente diferente do homem-sujeito da metafísica moderna. Ele caracteriza-se por uma relação consigo mesmo que é, de imediato, relação com o ser. (HAAR, 1990, p.17)

angústia para a analítica existencial, como o lugar de possibilidade de uma transformação existencial do ser-aí humano.

⁷ Segundo Heidegger (2009, p.48) “Ser ontológico não diz aqui elaborar uma ontologia. Por isso, se reservarmos o termo ontologia para designar o questionamento Teórico explícito do sentido de ser, então, deve-se chamar este ser-ontológico do ser-aí de pré-ontológico. Isso, no entanto, não significa simplesmente sendo onticamente um ente, mas sendo no modo de uma compreensão de ser.” O caráter pré-ontológico do ser-aí aponta justamente para o ente cujo modo de ser é compreender ser. Essa compreensão de ser do ser-aí acontece a cada vez que ele é, ou seja, o ser do ser-aí está em jogo toda e a cada vez que ele é. O ser-aí existe no modo de uma compreensão de ser.

⁸ Compreensão de ser é um modo de descerramento de mundo. O ser-aí é o único ente em que sendo, compreende ser e, por isso, ele a cada vez que é, coloca em jogo seu próprio ser. A compreensão do ser-aí será diversas vezes retomada e melhor esclarecida no capítulo sobre descerramento de mundo.

Casanova afirma ainda com relação ao termo ser-aí escolhido por Heidegger que:

O termo “ser-aí” designa em um primeiro momento simplesmente o ser do homem. No entanto, ele não se mostra apenas como mais uma definição que irá incontornavelmente se juntar ao longo rol das definições cunhadas no interior da história do pensamento ocidental. Quase como se pudéssemos dizer: ser-aí é o conceito heideggeriano de homem. Não, não e uma vez mais não! O emprego do termo ser-aí indica no presente contexto uma transformação radical no modo mesmo de pensar o ser do homem. Antes de mais nada, é preciso ter em vista o fato de ser-aí não ser um termo cunhado por Heidegger a partir da pergunta: o que é o homem? O termo ser-aí inviabiliza desde o princípio a colocação de uma tal pergunta, na medida em que possui um modo de ser que o distingue fundamentalmente de todos os entes marcados pela presença de propriedades quidditativas. (CASANOVA, 2012, p.89)

A pergunta por propriedades quidditativas e a questão “o que é o homem” revelam uma certeza com relação a essência deste ente, tais como a certeza de ser um animal racional, um ser vivo, um ser consciente ou um ser biológico. O termo ser-aí vai justamente retirar do homem estas determinações tomadas como evidentes, revelando nele uma *abertura* para determinações de ser. Este caráter de abertura vai desvelar neste ente a impossibilidade de pensarmos qualquer determinação última para além da *dinâmica existencial*. Para o termo existência Haar nos esclarece, (1990, p.17-18) “Heidegger chama à relação particular que o ser-aí mantém com o seu ser existência (*Existenz*).” Revelando justamente que o ser-aí é o ente que se relaciona com seu ser a partir de um existir. Esta relação se esclarece quando pensamos acerca da pergunta o que é o homem, pois dificilmente conseguiríamos respondê-la às últimas conseqüências de maneira evidente e determinada. Demonstrando, dessa forma, que não temos como pensar o homem senão como movimento existencial, tornando inviável alcançá-lo a partir de propriedades últimas. Esta afirmação revela, dessa maneira, que o ser-aí é o ente que não possui propriedades essenciais, ou seja, que não possui determinações *a priori*, revelando uma *indeterminação* constitutiva. A partir daí, é possível afirmarmos que o ser-aí não é um ser biológico, um ser consciente ou qualquer outra determinação quidditativa. A consciência e a biologia, diria Heidegger, são derivadas, são modos de ser do ser-aí que surgem a partir de sua dinâmica existencial. O mesmo acontece com as ideias de sujeito, de eu ou de ego, tais determinações herdadas do subjetivismo moderno acabam deturpando o que se compreende pelo termo ser-aí. Nesse sentido, Duarte (2010, p.418) nos esclarece.

Ao questionar nossa moderna autointerpretação como cápsula-sujeito dotada de faculdades capazes de apreender objetos do mundo exterior (epistemologia), bem como ao questionar nossas certezas quanto a sermos o “filho de Deus (teologia)”, o “filho do macaco (biologia)” ou o “filho de pai e mãe (psicanálise)”, Heidegger substituiu a pergunta sobre o “que” somos, isto é, sobre nossa natureza ou quididade, pela pergunta sobre “quem” somos nós, resguardando, assim, o enigma de uma existência que não se deixa capturar por meio de determinações categoriais lógicas. Isso implicava recusar o conceito metafísico tradicional do ser do homem como presentidade fechada em si mesma, dotada do caráter daquilo que está meramente ali, adiante da mão⁹, passível de receber uma definição universal e definitiva. Não se pode definir quem somos por meio de recurso à descrição e mapeamento de propriedades ou características humanas, não porque fôssemos destituídos delas, mas porque elas são apenas “modos possíveis de ser e somente isso” (§9). O ente que somos, denominado por Heidegger de ser-aí (*Dasein*), não pode ser pensado como ente real dado, mas apenas como ente que é a cada vez o que pode ser.

Dessa maneira, o que Duarte descreve aqui é justamente a impossibilidade de determinações definitivas e universais do ser-aí. Revelando que o que está em jogo neste ente é a determinação tomada a cada vez que ele é. Estas determinações de ser vão se dar na medida em que o ser-aí existe. Torna-se necessário, então, que compreendamos melhor o que se entende por existência. Este termo está relacionado a um projetar-se para fora, a uma saída de si, pois sendo um ente marcado por uma indeterminação *a priori*, o que lhe resta é determinar-se a partir de um fora. Este para fora existencial abre espaço para as possíveis determinações, para o que entendemos como os possíveis modos de ser existenciais. Na introdução do *Que é metafísica* (1929/1973a) Heidegger nos descreve que o significado de existência em *Ser e tempo* “designa um modo de ser e, sem dúvida, do ser daquele ente que está aberto para a abertura do ser, na qual se situa, enquanto a sustenta”. (1973a, p.257) O autor ainda acentua que o movimento ek-sistente “se funda no insistir no ‘fora’ e ‘aí’ do desvelamento que é o modo de o próprio ser acontecer (*West*)”. (1973a, p.257) Existência deve ser pensada, então, como uma “insistência” no fora, na abertura do ser. Sua indeterminação constitutiva revela justamente o caráter de abertura de ser deste ente cujo modo de ser é a existência. Por isso, Heidegger vai utilizar este termo como a determinação do ser-aí, deste ente que sendo se relaciona com seu ser de uma maneira ou de outra. De modo que, questionar-se ontologicamente “só é possível para um ser cujo ‘próprio ser seja uma

⁹ Duarte traduz *Vorhandenheit* como presença adiante da mão diferente da Márcia Schuback que dá preferência pela expressão ser simplesmente dado. Ser simplesmente dado indica “o modo de ser da coisa enquanto o que é assumido ‘ingenuamente’ como substancialidade de ser.” (SCHUBACK, M, 2009, p. 563)

questão para si' (32/12). 'Existir' (*Existenz*) é ser de tal forma que o ser mesmo seja (ou signifique) uma tarefa ou uma questão – em jogo – não apenas agora e depois, mas em todos os lugares e sempre". (CROWELL, 2012, p.340). Casanova também nos esclarece acerca do existir humano:

O ser-aí não é essencialmente um existente porque se acha desde o princípio presente no real ou porque se vê primariamente constituído como uma espécie de tábula rasa que vai paulatinamente sendo preenchida por meio das mais diversas situações em que se vê a cada vez envolvido. O ser-aí é aqui essencialmente um existente: ele é o ente que só perfaz a dinâmica de sua essencialização por meio do existir. Dito de maneira ainda mais explícita: ele só se descobre em seu ser na medida em que já assume um modo possível de ser. (CASANOVA, 2006, p.14-15)

Mesmo que possamos determinar o ser-aí de uma ou de outra maneira, vimos que não é possível abarcar o que este ente é de modo definitivo e determinado, visto que o ser-aí só é a partir de sua dinâmica existencial. Nesse sentido, ele não possui nenhuma determinação *a priori*, o que torna possível afirmarmos que a indeterminação é o caráter mais originário deste ente. Ou seja, sendo, o ser-aí se determina, ele é seu ser, de modo que existencialmente não há distância entre ser e sendo, pois existindo o ser-aí é. Isso significa que de uma forma ou de outra o ser-aí está sempre se relacionando com seu ser. E por isso, Heidegger (2009, p.85) vai afirmar que “a ‘essência’ do ser-aí está em sua existência.”

Existe uma diferença entre este ente que nós mesmos somos, o ser-aí, e os demais entes, os *simplesmente dados*. Estes não se questionam acerca de seu ser, não são indiferentes nem não indiferentes, ou seja, não possuem uma relação com seu ser e, por isso, em sentido estrito não existem. A existência é uma determinação exclusiva do ser-aí, pois exprime a relação entre ser e ser-aí. Pensá-lo como um existente é compreender que, existindo, o ser-aí é seus modos de ser, que existindo ele se determina, mas nunca se conclui. De modo semelhante, Heidegger (2009, p.85) afirma que “as características constitutivas do ser-aí são sempre modos possíveis de ser e somente isso.” Exatamente por ser indeterminado, o ser-aí é sempre seus modos de ser, suas possibilidades de ser e se relaciona com elas como seu modo mais próprio. Por isso, afirma-se que o ser-aí é marcado pelo caráter de *poder-ser*, por uma abertura às possibilidades, ele é sempre este ente aberto a, indeterminado, que existe num modo possível de ser e que, para além disso, ele não é nada. O ser-aí é um poder-ser “de tal modo que [ele] [...] não tem simplesmente quaisquer possibilidades, mas, antes, é primordialmente um ‘ser-possível’, ou seja, o ser-aí sempre é o que ele pode ser (DUARTE, 2010, p. 183).

Afirmar que o ser do ser-aí só pode ser pensado junto ao não-ser (LOPARIC, 2003, p.35) é pensar que o ser-aí corre sempre o risco de não ser mais aquilo que ele é, mas ainda assim ter que ser algo. Como existente ele carrega consigo esse risco e, ao mesmo tempo, é suportado por ele, visto que é exatamente por ser marcado por uma indeterminação que o ser-aí não se conclui, não se determina de modo definitivo, mas ao mesmo tempo, é somente por ser indeterminado que ele precisa se determinar. Este jogo de ser e não ser vai marcar a própria dinâmica existencial na qual o ser-aí se constitui. Figal (2005, p.68) acentua que “[...] seria mais apropriado por isso compreender o termo ‘ser-aí’ como designação para aquele modo de ser que é caracterizado pela realização da diferença entre determinação e indeterminação.” Reafirmando assim sua existência como um constante jogo de determinação e indeterminação cujo qual ele não pode deixar de jogar. Afirma-se, dessa forma, que ele é marcado por uma negatividade, uma diferença ontológica, uma indeterminação originária. Essa diferença abre o ser-aí para as suas possibilidades de ser, mas, ao mesmo tempo, esta possibilidade tomada como sua sempre corre o risco de não ser mais de uma hora para outra. O ser-aí nunca será como uma coisa entre coisas, por isso afirma-se que ele é o único ente que existe.

Vimos que o ser-aí é este ente em que seu ser se manifesta, se abre, quando ele é. Isto é, sendo, o ser-aí já compreendeu um modo específico de ser. Sendo, ele coloca em jogo seu próprio ser. A afirmação de que o ser-aí possui uma relação compreensiva com seu ser não significa que ele possui uma faculdade intrínseca. Esta compreensão de ser faz parte da dinâmica existencial do ser-aí cujo caráter aponta para uma abertura, um descerramento do espaço no qual ele pode ser. Este espaço funciona como um campo no qual ele acontece existencialmente. Essa abertura é justamente o que possibilita ao ser-aí a realização de alguma coisa, de suas possibilidades enquanto um poder-ser. Nesse sentido, Heidegger nos descreve que compreensão é um projetar “in-sistente no âmbito do aberto”¹⁰. (1973a, p.259) Ou seja, é insistindo no fora, no aberto, que as possibilidades se mostram, que o ser-aí pode realizar o seu poder-ser¹¹. Deste modo, Duarte (2010, p.183) nos

¹⁰ O âmbito que no projeto compreensivo se oferece como o aberto, para que nele algo (aqui o ser) se mostre enquanto algo (aqui o ser enquanto tal em seu desvelamento) se chama sentido. (1973a, p.259) Ou seja, o que se abre no projeto compreensivo é o sentido de ser.

¹¹ Em a *Sobre a essência da verdade* (1973b/1943), Heidegger nos esclarece acerca da relação da abertura de ser do ser-aí como um comportamento possível. Nesse sentido, toda abertura para algo (um ente) é um comportamento possível do ser-aí. “O comportamento está aberto sobre o ente. Toda

descreve que “em sentido existencial-modal, a compreensão constitui o modo de ser do ser-aí como ‘poder-ser’ [...]” Nas palavras de Casanova (2006, p.16) “O ser-aí só é aqui efetivamente um poder-ser, porquanto já sempre precisa ter descerrado compreensivamente o campo de jogo em meio ao qual uma série de coisas podem se mostrar posteriormente como possíveis.” Compreensão aqui é um existencial e faz parte da abertura de ser do ser-aí, ela será melhor compreendida ao longo do texto. Às constituições de ser do ser-aí chamamos de existenciais, pois são estruturas que desdobram a existência.

Como um existente, o ser-aí possui dois caracteres existenciais: o caráter de *ter de ser* e o caráter do *ser que está em jogo na dinâmica existênciária do ser-aí, ser sempre meu*. O caráter de ter de ser aponta justamente para uma impossibilidade de não ser de um modo ou de outro. De modo que, a partir do momento em que o ser-aí existe, ele tem de ser, ele tem de assumir seu ser sempre e a cada vez como seu. Este modo acena para uma responsabilidade diante deste espaço no qual ele realiza seu ser. É exatamente o seu caráter de indeterminação que coloca o ser-aí diante deste espaço no qual ele precisa ser. Este caráter aponta para a própria dinâmica existencial do ser-aí, isso significa que ele não tem como assumir seu ser como uma determinação *a priori* que o justifique, como um ente simplesmente dado, isto é, o ser-aí não é uma coisa fechada, ele é um existente que toda e a cada vez tem de ser.

Quanto ao caráter de ser sempre meu, Heidegger (2009, p.86) nos descreve que “o ser que está em jogo neste ente, é sempre meu. [...] De alguma maneira, sempre já se decidiu de que modo o ser-aí é sempre meu” e se comporta, e se relaciona com seu ser como sua possibilidade mais própria. Ou seja, o ser-aí sempre é seus modos de ser e se comporta com este modo como sua possibilidade mais própria. Isto significa que ele é a sua possibilidade e não pode ser indiferente a ela como um ente simplesmente dado, visto que como ente indeterminado ele é a possibilidade tomada a partir de seu movimento existencial. Com relação a esse caráter Heidegger nos descreve:

E porque o ser-aí é sempre essencialmente sua possibilidade ele pode, em seu ser, isto é, sendo, “escolher-se”, ganhar-se ou perder-se ou ainda nunca ganhar-se ou só ganhar-se “aparentemente”. O ser-aí só pode perder-se ou ainda não se ter ganho

relação de abertura, pela qual se instaura a abertura para algo, é um comportamento”. (1973a, p.334) Todo movimento existencial é um comportamento e está fundado na abertura de ser do ser-aí.

porque, segundo seu modo de ser, ele é uma possibilidade própria, ou seja, é chamado a apropriar-se de si mesmo. (2009, p.86)

A propriedade e impropriedade são modos de ser do ser-aí e se fundam neste caráter do ser-aí em que seu ser está sempre em jogo. Deve-se compreender estes modos de forma que não se tenha nenhum grau valorativo acerca deles. Mesmo que o ser-aí se relacione com eles de maneira indiferente ele ainda existe num destes modos e não tem como não ser a partir de um deles. Isso significa que na medida em que o ser-aí existe, ele é seus modos de ser e assume seu modo como sua possibilidade mais própria. Ou seja, o ser-aí é um poder-ser que, no entanto, não fica no campo das possibilidades, pois, de um modo ou de outro, assume sua possibilidade como a mais própria. Esta possibilidade assumida pode ser uma possibilidade própria ou imprópria, ainda que ele não veja isso. Veremos essa distinção de modo mais claro um pouco mais a frente nesta pesquisa. A respeito deste caráter de ser sempre meu, Duarte (2010, p.353) acentua:

[...] que o ser seja sempre “meu” ser não implica que eu sempre exista no modo de ser próprio ou autêntico, pois posso ser como qualquer outro. Autenticidade e inautenticidade, isto é, propriedade e impropriedade, constituem os dois eixos da analítica existencial heideggeriana da existência, mas não são categorias morais nem pretendem oferecer uma descrição antropológica das condutas humanas.

Com relação aos modos de ser próprio e impróprio ainda deste caráter Casanova (2006, p.18) nos descreve:

[...] só é possível alcançar uma clareza quanto a esse termo [ser-aí] em meio à conquista ou apropriação de si mesmo como ser-aí. Essa conquista condiciona a análise do ser-aí em sua constituição como poder-ser e revela, ao mesmo tempo, o sentido primordial dos modos de existência supracitados: propriedade e impropriedade. Propriedade e impropriedade não repousam aqui sobre nenhum critério moral de avaliação dos seres-aí em geral, mas descrevem muito mais caminhos existenciais possíveis de estabelecimento da dita relação compreensiva dos seres-aí com seu ser e de aquiescimento à incontornabilidade de cada lugar de decisão desses caminhos.

Por que é importante compreendermos que o ser-aí em sua determinação é sua existência? Pois na maioria das vezes o tomamos como um ente simplesmente dado, ou seja, como algo que possui determinações *a priori*, que possui faculdades intrínsecas, capacidades sensíveis ou biológicas, em suma, como uma determinação de ser antes de ser. Mas quando nos perguntamos acerca da determinação deste ente que nós mesmo somos, não conseguimos alcançar às últimas consequências nenhuma determinação definitiva para todo e qualquer ser-aí, além da constatação

de que o ser-aí existe. Estes dois caracteres essenciais do ser-aí: o caráter de ser sempre meu e de ter de ser estão compreendidos em sua dinâmica existencial. Esclarecer isto, é compreender que não há a possibilidade de me desvincular deste ente que eu mesmo sou, de modo que se torna inviável saborear um chocolate por alguém ou chorar por alguém. O que se conclui daí, é justamente a impossibilidade de existir por alguém. Isso significa que, de um modo ou de outro, eu sempre tenho de ser e estou sempre me relacionando comigo de maneira mais própria. Este modo que eu sou é justamente uma maneira de comportar-me, de forma que, se retirarem meus comportamentos, eu não sou. Pois eu sou aquele que acontece a partir de um comportamento, de uma possibilidade toda e a cada vez. Esta dinâmica vai revelar, sobretudo, que eu sou este ente marcado pelo caráter de poder-ser toda e a cada vez. Os caracteres do ser-aí descritos até agora são base para compreendermos toda analítica existencial do ser-aí.

2.2. Ser-no-mundo

Foi possível até agora descrevermos o ser-aí como um existente, abrindo espaço para pensarmos algumas questões, tais como: como o ser-aí se determina a partir das possibilidades que são suas? Ou seja, da onde surgem estas possibilidades que o determinam? Que campo é esse, aberto compreensivamente, a partir do qual as possibilidades se mostram? O que significa exatamente insistir no fora? Estas perguntas abrem espaço para compreendermos o que Heidegger descreveu como mundo. Por que um ente marcado por indeterminação precisaria do mundo? Para respondermos a esta questão, temos que partir da própria originariedade do ser-aí, ou seja, de sua indeterminação constitutiva e da conseqüente necessidade de determinação. Essa sentença destaca justamente a necessidade de mundo do ser-aí, pois um ente indeterminado, estranho para si, não pode por ele mesmo encontrar medidas que orientem suas ações em geral. Ele precisa de uma outra instância, mais estável que ele, para que tenha medidas para pautar seus comportamentos, caso contrário ele ficaria paralisado em sua estranheza¹², em sua indeterminação. Nesse sentido, o mundo surge como uma instância necessária para que o ser-aí possa ser, para que ele possa se determinar. Tal necessidade revela o mundo como o espaço

¹² Devemos compreender essa estranheza originaria como a própria indeterminação que não me é familiar, mas estranha.

no qual o ser-aí compreende e interpreta seus modos de ser. Deste modo, Heidegger nos descreve que “[...] de acordo com um modo de ser que lhe é constitutivo, o ser-aí tem a tendência de compreender seu próprio ser a partir daquele ente com quem ele se relaciona e se comporta de modo essencial, primeira e constantemente, a saber, a partir do ‘mundo’.” (2009, p.53) Isso significa que qualquer medida ou possibilidade do ser-aí surge, na maior parte das vezes, a partir do mundo. Pois o mundo possui um campo de determinações já preexistentes com as quais o ser-aí pode ir aos poucos se familiarizando. Este espaço nos diz, na maior parte das vezes, o que algo é, isso significa que é a partir deste campo que posso interpretar¹³ algo como mãe, família, mundo e eu mesmo. Ele vai revelar certa estabilidade com a qual eu vou aos poucos me assentando, caso contrário familiarizar-me com um sentido ou significado se tornaria inviável. Ganhar familiaridade com as determinações do mundo é importante visto que o ser-aí é marcado por uma estranheza originária. Nesse sentido, se não existisse certa solidez no mundo ele jamais conseguiria ser, pois tudo lhe seria estranho. Algo precisa ser mais estável para que eu possa confiar e a partir daí me determinar.

Como foi possível descrevermos, esta estabilidade dota o mundo de uma certa confiabilidade com a qual o ser-aí pode contar. Isso significa que em um mundo onde ter barba feita ou comer com talheres são modos possíveis de ser, estes modos aparecem enquanto possibilidade. O mundo de início e na maioria das vezes já decidiu¹⁴ um modo ou outro como possibilidade para que o ser-aí compreenda e interprete a si mesmo. Dessa forma, as possibilidades do ser-aí advêm desta instância mais sólida e estável: o mundo. No entanto, não podemos pensar que estas possibilidades são ilimitadas, o mundo traz consigo um limite com o qual o ser-aí sempre tem de lidar. Esta relação co-originária entre mundo e ser-aí constitui o que se compreende pela unidade *ser-no-mundo*. Esta unidade revela que o ser-aí não pode prescindir do mundo, isto é, ele não é às vezes em um mundo e outras não, sempre que ele é, ele é a partir deste campo de determinações possíveis. De modo que o mundo é a estrutura que lhe serve de amparo e base para ser. Isso significa que sem ele o ser-aí não é.

¹³ O ser-aí é sempre em interpretando. Compreenderemos melhor tal existencial no capítulo seguinte.

¹⁴ Decisão é um existencial do ser-aí e corresponde a abertura própria de ser do ser-aí, no entanto, na maior parte das vezes o ser-aí não se encontra decidido, mas “indecidido”, visto que quem decide por ele é o mundo sedimentado, ou seja, o mundo apresenta possibilidades de ser já sedimentadas a partir das quais o ser-aí é e cujo modo de ser denominamos impróprio.

De maneira breve¹⁵, podemos apontar qual o caminho para compreendermos como essa familiaridade se dá. Para isso devemos partir do que foi compreendido como o lugar a partir do qual o ser-aí se determina em seu movimento existencial. Este movimento revelou a co-originariedade mundo e ser-aí, de modo que não podemos compreender este ente como um ser-aí isolado, substancializado, que vai ao encontro de outro ente isolado, o mundo. Mundo e ser-aí não existem em separado, mas funcionam como unidade. De forma que o ser-aí já está sempre em um mundo, sendo em um mundo. Por isso, afirma-se que ele “já está sempre ‘fora’, junto a um ente que lhe vem ao encontro no mundo já descoberto.” (HEIDEGGER, 2009, p.109). E ao apreender este ente, ele não retorna para o interior de si mesmo, como se retornasse a uma consciência, mas ele permanece sempre fora: existir é estar fora. “Tanto num mero saber acerca do contexto ontológico de um ente, num ‘mero’ representar a si mesmo, num ‘simples’ ‘pensar’ em alguma coisa, como numa apreensão originária, eu estou fora no mundo, junto ao ente.” (HEIDEGGER, 2009, p.109). A partir desta sentença de Heidegger, podemos responder como o ser-aí se realiza a partir do mundo. Ou seja, como ele adquire familiaridade com os sentidos e significados deste mundo. Em qualquer movimento do ser-aí, ele está fora no mundo, junto ao ente, ou seja, inicialmente qualquer movimento do ser-aí se dá a partir de uma imersão no campo de uso junto ao ente. Isso significa que o ser-aí quando é, é a partir de uma lida com um ente. A estabilidade significativa do campo no qual este ente aparece, somado ao manuseio dele, faz com que se torne possível uma familiaridade com o significado do ente em questão. De modo que quando o ser-aí nasce, algo como copo já possui um sentido e significado sedimentado no mundo. É a partir da própria lida com o ente copo que o ser-aí vai aos poucos descobrindo, se familiarizando com seu sentido e significado. Este relacionar no mundo junto ao ente é um relacionar-se inicialmente prático. Para compreendermos esta afirmação, é necessário que retomemos a originariedade do ser-aí, ou seja, a sua indeterminação constitutiva. Tal caráter revela que o ser-aí não possui nenhuma faculdade intrínseca capaz de lidar com o ente de uma maneira que não prática. Este modo prático de lidar com os entes será melhor esclarecido um pouco mais adiante nessa pesquisa.

¹⁵ Ainda falta esclarecermos certos elementos para compreendermos por completo tal familiaridade. Conforme a pesquisa vai se desenvolvendo esta compreensão será esclarecida.

Deste modo, vimos até agora que o ser-aí é este ente marcado por uma indeterminação originária e que, para ser, ele precisa de mundo, pois sem as possibilidades do mundo, sem os critérios do mundo, o ser-aí não seria. Isso significa que ele não poderia por si mesmo se comportar diante das coisas mais simples, como abrir uma porta. Seus comportamentos dependem da estabilidade significativa do mundo, ou seja, dos modos sedimentados de ser, das medidas preexistentes para que ele possa se orientar como poder-ser-em-um-mundo. Isso nos mostra que o ser-aí se encontra na maioria das vezes já decidido pelos modos de ser sedimentados do mundo, pelo que compreendemos como modos de ser cotidianos. De maneira semelhante afirma Casanova (2012, p.91-92)

O problema é: como é possível pensar a escolha propriamente dita dessas possibilidades? Como é que o ser-aí perde a sua indeterminação enquanto poder-ser e passa a se concretizar enquanto uma possibilidade de sua existência? [...] Na medida mesmo em que ek-siste, o ser-aí des-cerra o horizonte total, a partir do qual os entes se manifestam; na medida em que ek-siste, o ser-aí libera o mundo como campo de manifestação dos entes em geral, como espaço de abertura do ente na totalidade. [...] o ser-aí humano sempre se concretiza como poder-ser que ele é a partir de possibilidades fáticas que lhe são abertas por seu mundo.

Vamos analisar melhor os elementos desta problemática apontada por Casanova, pois algumas questões podem surgir daí: o que quer dizer horizonte total? Por que mundo é um horizonte total? O que significa possibilidades fáticas? Para respondermos a estas perguntas precisamos inicialmente compreender o que significa este horizonte e, em seguida, descrever o seu caráter totalizante. Este horizonte sedimentado com o qual o ser-aí pode contar e confiar é um campo de determinações preexistentes, é um campo de interpretações herdadas historicamente. Mas afinal que campo é este? É o que compreendemos como um horizonte *hermenêutico*¹⁶ de sentidos e significados cujo espaço vai anunciar “o sentido próprio de ser e as estruturas fundamentais de ser que pertencem ao ser-aí como compreensão de ser”. (2009, p.77) Este campo hermenêutico funciona como

¹⁶ Apesar de anterior a obra *Ser e tempo*, a *Ontología (Hermenéutica de la facticidade)* (1923/1999) nos esclarece quanto ao termo hermenêutica. “Con respecto a su <objeto>, en cuanto pretendido modo de acceso a él, la hermenéutica indica que dicho objeto tiene un ser que está capacitado para la interpretación y necesitado de ella, que es inherente a esse su ser el estar de algún modo ya-interpretado. La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir próprio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar essa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a entenderse y de ser ese entender.” (p.33) Dessa maneira, a hermenêutica possui uma relação com um campo do já-interpretado prévio, um já interpretado que se tem de antemão e que vai determinar de algum modo o que aparece. Ou seja, quando uma coisa se mostra, ela já se mostra interpretada a partir de um campo prévio (hermenêutico).

um horizonte de interpretações do sentido de ser do ser-aí. Ele abarca justamente as determinações sedimentadas, construídas historicamente, com as quais o ser-aí pode contar e que, na maior parte das vezes, ele está imerso. Por isso mesmo, ele funciona como um círculo, visto que não há como sair dele, ou seja, não há existência fora dele, pois não há existência antes do ser-no-mundo. Este círculo hermenêutico de significados sedimentados é o que torna possível um comportamento adequado. Isso significa que se alguém abre uma porta de ponta cabeça este modo de comportar-se não é muito “adequado” dentro do círculo hermenêutico no qual estamos inseridos. A hermenêutica é justamente o espaço no qual se anuncia o sentido de ser de algo, ou seja, o lugar no qual se desvenda o sentido de ser que pertence a uma compreensão de ser do ser-aí. Dito de modo ainda mais claro, o sentido de ser de uma coisa só se mostra em meio a um horizonte hermenêutico do qual ela faz parte. Pois o ser-aí só compreende o sentido de ser de algo por meio da abertura deste espaço hermenêutico.

Deste modo, torna-se possível afirmarmos que a hermenêutica possui uma relação direta com a historicidade dos entes. Visto que um significado não nasceu comigo, mas já esteve sempre aí. Ou seja, quando alguém nasce, já existe um campo de sentidos e significados sedimentados historicamente. Estes significados possuem uma historicidade e a sedimentação desta historicidade é o que compreendemos como hermenêutica. Dessa maneira, vemos que o ser-aí é este ente marcado pelo caráter de poder-ser cujas possibilidades, os comportamentos surgem a partir de um horizonte hermenêutico que dita de certo modo o que é adequado ou não. Acerca deste horizonte histórico no qual estamos na maior parte das vezes imerso, Duarte (2010, p.421) nos descreve.

[...] Heidegger mostrou justamente que, por sermos integralmente históricos, nossas possibilidades de ser e nossas interpretações de nós, dos outros e dos demais entes intramundanos já se encontram sempre de antemão reguladas, controladas e disponibilizadas, donde resulta que somos perpassados por definições, sentimentos, afetos, certezas, crenças e problemas que não são propriamente nossos, mas que são comuns a muitos outros em uma dada época histórica.

Este horizonte possui em si uma dinâmica cerceante, pois os limites do ser-aí são dados a partir de um campo fático no qual ele está imerso. Esta *facticidade*¹⁷

¹⁷ Apesar de ser uma obra anterior a *Ser e tempo, Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, pode nos ajudar a compreender certos elementos. Nesse sentido, Heidegger nos descreve nesta obra que facticidade é um existir em cada ocasião, num estar-aqui que toca o ser. Este estar-aqui que toca o ser quer dizer que o existir está aqui para si mesmo no como de seu ser mais próprio. Esse como do

marca justamente os limites contra os quais o ser-aí não pode nada, isto é, ela marca a total absorção do ser-aí em um campo fático com o qual ele sempre tem de lidar de um modo ou de outro. Estes limites apontam para uma concretude existencial, visto que o ser-aí nunca se movimenta num campo de idealidade. O que está em jogo neste campo fático são os limites do próprio existir. Nas palavras de Casanova (2006, p.20): “O espaço descerrado pela compreensão nunca se estabelece de uma forma abstrata e indeterminada qualquer: ele jamais se mostra a princípio como totalmente ilimitado, mas sempre se constrói a partir dos limites fáticos relativos ao mundo de cada ser-aí.” A facticidade, por ser esse horizonte inexorável, acontece como uma medida cerceante contra a qual o ser-aí não pode nada. Este cerceamento é fruto do caráter limitador fático contra o qual o ser-aí não pode ir contra, pois toda vez que o ser-aí tenta ir contra, ele ratifica o próprio limite fático. Dessa maneira, afirma-se que os limites existenciais são dados pelo que se compreende por facticidade. Ou seja, é a partir do mundo fático que minhas possibilidades de ser se mostram cerceadas por limites contra os quais eu não posso nada.

Vimos até agora que o ser-aí é marcado por estruturas sedimentadas, por medidas que o orientam, mas que, ao mesmo tempo, o cerceiam e o limitam. A partir daí surge uma questão: seria possível encontrar uma medida própria, visto que sou sempre a partir de uma medida fornecida pelo mundo? O ser-aí singularizado (próprio) é aquele que escapa de uma absorção total a partir das medidas sedimentadas, esta medida própria só é possibilitada pela angústia. Deve-se esclarecer que apesar deste singular romper com o enclausuramento do círculo hermenêutico fático no qual ele está inserido, tal quebra não ocorre isolando o ser-aí do mundo, mas esta transformação se dá como uma modificação existencial em relação a este horizonte. Esta transformação singular surge como possibilidade a partir da angústia, descreveremos melhor esta propriedade singular do ser-aí um pouco mais adiante nesta pesquisa.

ser “*delimita, concretándolo, el <aquí> posible en cada ocasión*” (1999, p.25) O existir fático quer dizer “*nuestro propio existir o estar-aquí en cuanto <aquí> en cualquier expresión abierta, por lo que toca al ser, de su carácter de ser.*” (1999, p.26). A hermenêutica, por sua vez, está relacionada a realização “*del interpretar que lleva al encuentro, visión, manejo y concepto de la facticidad*”. (1999, p.33) Ou seja, “*el interpretar [hermenêutico] mismo es un cómo posible distintivo del carácter de ser de la facticidad*” (1999, p.33). Pode-se afirmar, dessa maneira, que por meio da hermenêutica, a existência fática é a cada vez interpretada. Ou seja, a partir da situação fática torna-se possível o entender hermenêutico.

Existe uma relação intrínseca entre o ser-no-mundo e a familiaridade que o ser-aí possui com as estruturas fáticas sedimentadas. Nas palavras de Casanova (2006, p.42)

A expressão ser-no-mundo significa, então, de início e na maioria das vezes, estar familiarizado com as referências fáticas intrínsecas a seu mundo, com o ser dos entes em geral e com os nossos próprios caminhos existenciais. Essa familiaridade dota a cotidianidade mediana de uma certa confiabilidade.

A descrição de Casanova revela que sem a familiaridade com o mundo, o ser-aí não poderia nem mesmo ser, de modo que nenhum comportamento seu seria possível. O mundo funciona como uma estrutura mais estável e confiável com a qual ele pode se apoiar para ser. A afirmação de que tal estrutura é ‘mais confiável’ está relacionada à falta de determinação *a priori* com a qual o ser-aí pode confiar, visto que ele é marcado por ausência de familiaridade, por estranheza e indeterminação. Deste modo, ele vai buscar suas medidas em um campo onde possa se assentar de maneira mais sólida. O mundo é justamente esta instância que já possui significados sedimentados e mais estáveis com os quais o ser-aí pode se familiarizar. Isso significa que o campo de possibilidades do ser-aí se abre compreensivamente e precisa já haver possibilidades sedimentadas para que o ser-aí possa ser. De modo que se não houvesse possibilidades sedimentadas o ser-aí não seria. Como Casanova (2006, p.43) acentua, “a compreensão projetada¹⁸, assim, o campo existencial do ser-aí, mas não empreende um tal projeto senão a partir de uma familiaridade com seu mundo fático.” Como foi possível apresentar até agora, a compreensão diz respeito a uma abertura do campo no qual o ser-aí se realiza. Nesse sentido, o que Casanova está querendo apontar nesta sentença é que esta realização de si mesmo só pode acontecer a partir de uma familiaridade com o mundo fático sedimentado que é o seu.

Agora que compreendemos que campo é este que estamos falando, podemos nos perguntar, por que afinal, esse campo é totalizante? Para respondermos a esta pergunta precisamos retomar o que Heidegger compreende por existência. Existir é sempre existir em um mundo. De modo que mundo como horizonte total é imanente

¹⁸ A compreensão carrega consigo o que chamamos de projeto, pois como instância que abre o campo de possibilidades ela precisa de uma outra estrutura que projete o ser-aí para tais possibilidades. Tal projeto é sempre um projeto de sentido a partir do qual o ser-aí é. Ou seja, por ser marcado por ausência de sentido, o ser-aí precisa projetar sentido para ser. A compreensão abre o campo de sentidos e significados, mas tal abertura traz consigo um projeto de sentido no qual o ser-aí realiza o poder-ser que ele é. Tais estruturas existenciais serão esclarecidas no capítulo sobre descerramento de mundo.

a relação constitutiva do existir. Isso significa que não pode haver nada fora da relação existencial. Heidegger ao apontar a unidade existencial ser-no-mundo, acentua imediatamente a totalidade desta relação. Dessa maneira, para ter uma coisa fora desta relação que aponte para uma não totalidade, teríamos que encontrar algo fora da unidade ser-no-mundo que, como vimos, é originária. Acentuando, portanto, a impossibilidade de haver alguma coisa anterior a ela. Nesse sentido, podemos afirmar que mundo é um correlato¹⁹ do existir, ou seja, o ser-aí só é a partir do mundo, ele só existe em um mundo.

É necessário, ainda, que compreendamos melhor essa instância mundo para o ser-aí. Vimos que mundo é este horizonte de sentidos e significados com os quais nos relacionamos de uma ou outra maneira. Ele é campo de abertura dos entes na totalidade, pois é justamente no mundo que o ser se mostra a partir dos entes, ou seja, o ser se mostra como “a abertura da clareira em que os entes podem se iluminar e conquistar sua presença.” (DUARTE, 2010, p.35) Nesse sentido, Casanova (2012, p.92) acentua “[...] na medida em que ek-siste, o ser-aí libera o mundo como campo de manifestação dos entes em geral, como espaço de abertura do ente na totalidade”. E Duque-estrada (2006, p.61) nos reafirma “assim, estando sempre e já aí, na abertura do ente, o ser humano ali permanece. Nesta abertura, e através dela, ele é reunido consigo mesmo e assim, consigo mesmo, é trazido à presença, em conjunto

¹⁹ Neste ponto existe grande influência da intencionalidade Husserliana. Intencionalidade é um termo que designa atos não posicionadores, atos não teóricos que abrem um espaço para que algo correlato se dê. “As investigações que se seguem tornaram-se possíveis apenas sobre o solo estabelecido por Edmund Husserl, cujas *Investigações lógicas* (1900-1901/1975) fizeram nascer a fenomenologia.” (HEIDEGGER, 2009, p.78) Nesse sentido, o campo intencional do existir é o próprio mundo. Veja também HALL, *Intentionality and world: Division I of Being and time*. In *The Cambridge companion to Heidegger* (1993, p.122-140) e DREYFUS, H. *Heidegger's critique of the Husserl/Searle account of intentionality*. (p. 135-156) In *Heidegger reexamined. v1 Dasein, authenticity, and death*. New York: Routledge. 2002. Essa totalidade de mundo possui uma relação com o que se entende por fenomenologia, visto que, fenomenologia é uma postura que exige uma suspensão de todos os posicionamentos ontológicos em geral e uma imersão total na realização dos próprios atos intencionais, ou seja, na realização do existir. O que a fenomenologia propõe não é o conteúdo quidativo dos objetos, mas a mostra do ser dos entes cuja compreensão de ser só é possível a partir do ser-aí – o ente que pode colocar seu ser em jogo. Como pudemos ver, todo movimento existencial é absorvido por um horizonte hermenêutico. Toda interpretação já é previamente elaborada a partir de um campo de determinações sedimentadas preexistente. Nesse sentido, Heidegger (2009, p.78) pensa não só a existência, mas, sobretudo, a filosofia como “uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica do ser-aí, a qual, enquanto analítica da existência, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele brota e para onde retorna.” Apesar de reconhecermos a importância de se esclarecer tais termos nesta pesquisa, o foco desta investigação não está na possibilidade de uma ontologia fundamental e tampouco numa análise profunda da fenomenologia. Nesse sentido, o termo fenomenologia será abarcado mais uma vez, ainda que de modo sucinto, quando tratarmos da interpretação do ser-no-mundo.

com o ente em sua totalidade²⁰. Devemos salientar que este horizonte de mundo deve ser total²¹, pois se ele tivesse limites, deveria haver algo que ele não é, algo não mundano, algo fora da unidade ser-no-mundo. O que não seria possível, visto que para além do mundo não há nada. Não há nada fora da unidade ser-no-mundo, pois mundo é correlato do existir. Desse modo, é possível concluir que mundo é uma instância existencial *a priori*, pois não pode ser colocada em jogo, isto é, o ser-aí não pode às vezes ser em um mundo e outras não. Tal articulação já se dá na medida em que o ser-aí existe. Nas palavras de Casanova (2012, p.106)

A expressão “abertura do ente na totalidade”. Mundo não é um termo utilizado por ele [Heidegger] para designar a totalidade dos entes presentes à vista²², à qual acedemos por um processo de generalização. Ao contrário, ele é antes um termo para descrever a amplitude total do horizonte a partir do qual o ser-aí incessantemente se relaciona com os entes intramundanos, com os outros seres-aí e consigo mesmo.

Para compreendermos o ser-aí, não podemos aplicar de maneira dogmática nenhuma ideia de ser por mais evidente que seja. É necessário que pensemos como este ente se encontra de início e na maioria das vezes, pois é neste modo que podemos alcançar seus modos de ser mais originários. Vimos, então que o ser-aí se encontra na maior parte das vezes já escolhido pelos modos de ser sedimentados, pelos modos de ser cotidianos. Ele precisa se encontrar nesse modo, apartado de si mesmo, lançado em um mundo com modos de ser medianos, para que ele possa ser. Pois, como vimos, ele não pode, a partir de si mesmo, encontrar critérios e medidas para seus comportamentos. Estes critérios sedimentados são medianos e não singulares, visto que funcionam como campo familiar estável, para que o ser-aí possa contar e confiar e, por isso, dizem respeito a todo e qualquer ser-aí. Este campo cotidiano no qual estamos imersos nos torna indiferentes ao nosso modo de ser mais próprio, pois já escolhe um modo possível de ser. Como vimos, esta escolha se dá a partir do horizonte sedimentado. Torna-se necessário esclarecermos

²⁰ Compreenderemos melhor esta abertura conjunta do ser-aí junto ao ente um pouco mais adiante nesta pesquisa.

²¹ Em a *Sobre a essência da verdade*, Heidegger (1973b) nos esclarece acerca da relação do ser-aí com a abertura do ente na totalidade. Nessa obra, Heidegger aponta a existência como um deixar ser do ente, uma entrega ao ente, um abandono ao desvelamento do ente em sua totalidade. A partir daí, podemos afirmar que um comportamento está fundado na abertura de ser do ser-aí que encontra neste movimento ek-sistente o aberto enquanto o desvelamento do ente em sua totalidade. O correlato desse movimento ek-sistente é o próprio mundo como o espaço de desvelamento do ente em sua totalidade.

²² Casanova traduz *Vorhandenheit* por presença à vista ao invés de simplesmente dado como faz a Márcia Schuback na tradução brasileira de *Ser e tempo* utilizada nessa pesquisa.

que esta escolha não é volitiva, ou seja, não pertence ao ser-aí a possibilidade de optar não ser escolhido pelos modos sedimentados do mundo, visto que esta escolha está sempre aí, já tomada, já decidida. Para este modo cotidiano de ser, chamou-se *medianidade*. Deve-se deixar claro que a cotidianidade mediana não é de maneira alguma um valor negativo do ser-aí, do qual ele deve se livrar, mas um modo em que ele decai de início e na maioria das vezes. Esta decadência será melhor compreendida um pouco mais a frente nesta pesquisa.

Como já foi descrito, o ser-aí enquanto existente é seu mundo, seu aí. E justamente por isso, ele não pode ser compreendido por nenhuma ciência explicativa ou teórica, pois em sua originariedade, ele é marcado por uma indeterminação. Mas, então, quem é o ser-aí que existe? O ser-aí somos nós mesmos cujo caráter de existir revela a unidade ser-no-mundo. Desse modo, eu sou as determinações e possibilidades do meu mundo, isso significa que um comportamento não é meu, mas uma possibilidade do meu mundo. Ou seja, uma coisa bela é bela a partir do meu mundo. Dessa forma, compreende-se que o ser-aí enquanto existente é este ente indeterminado, marcado pelo caráter de poder-ser, de poder-ser-em-um-mundo, e que suas determinações e possibilidades se dão a partir deste horizonte fático e sedimentado. Este horizonte fático de significados é o próprio círculo hermenêutico no qual o ser-aí está imerso de início e na maioria das vezes.

Neste horizonte cotidiano nos comportamos de maneira automática e sedimentada, numa repetição constante de modos encurtados de ser. De forma que quando abrimos uma porta ou respondemos a alguém de modo adequado, repetimos a maneira adequada de se comportar. Isso significa que a conceptualidade no mundo da cotidianidade é encurtada. Ou seja, existe um círculo restrito de significados a partir das quais nós nos movimentamos e contra os quais dificilmente conseguimos sair. Dessa maneira, cotidianamente estamos aprisionados aos modos sedimentados de ser. Este aprisionamento só é possível ser rompido a partir da quebra dos significados encurtados, ou seja, a partir de uma total experiência de insignificância do mundo. Essa perda de sentido do mundo é possibilitada pela angústia. É importante que não percamos de vista o objetivo de nossa pesquisa: apresentar a angústia como uma possibilidade privilegiada na existência, visto que ela possibilita uma quebra desta sedimentação e uma possível singularização. Se o ser-aí é este ente que de início e na maioria das vezes está absorvido por significados

sedimentados, encurtados, de modo que ele os repete, os automatiza, como pensarmos uma mudança radical do ser-no-mundo? Esta pergunta vai justamente nos guiar para a realização desta pesquisa. De modo que possamos compreender o papel privilegiado da angústia na existência.

Ainda nos falta esclarecer dois elementos que fazem parte da compreensão de mundo. Um deles é a *mundanidade* que vai indicar a totalidade significativa do mundo (2009, p.179). Ou seja, ela aponta justamente para este campo significativo com o qual o ser-aí pode contar e confiar na maior parte das vezes. E o outro é o *mundo circundante* que chamamos até agora de mundo cotidiano e que vai surgir a partir da experiência original de mundo. De modo que o que acaba acontecendo é exatamente uma absolutização do derivado de mundo, ou seja, deste mundo circundante. Nesse sentido, quando falamos de mundo estamos falando do mundo circundante e não da experiência original de mundo, visto que nós nunca temos uma apreensão da totalidade de mundo, apenas a partir de uma tonalidade afetiva²³ fundamental como a angústia. O que temos, na maior parte das vezes é apenas a totalidade do meio que nos circunda, o mundo circundante. Nas palavras de Heidegger (2009, p.114), “o mundo mais próximo do ser-aí cotidiano é o mundo circundante”. Não há nessa compreensão de mundo uma experiência valorativa negativa, pois, para que os entes possam vir ao encontro do ser-aí, precisa haver um desaparecimento de mundo em sua mundanidade, do mundo enquanto horizonte de abertura total. Nesse sentido, precisa haver certo encurtamento, para que, então, os entes possam se mostrar. A apreensão velada do mundo possibilita o foco²⁴ compreensivo junto aos entes extremamente necessário para que um ente possa se mostrar. Para compreendermos melhor este ente que nós mesmos somos, bem como a mundanidade do mundo, Heidegger vai partir do ser-no-mundo mediano e do mundo circundante, ou seja, de onde o ser-aí se encontra de início e na maioria das vezes. Aos entes simplesmente dados pertencentes ao mundo chamaremos de *entes intramundanos*. Torna-se necessário agora compreendermos esta totalidade

²³ Tonalidade afetiva ou disposição é um dos modos de abertura de mundo do ser-aí. A angústia é um dos modos de abertura na qual o ser-aí se encontra aberto à totalidade de mundo. A maioria das tonalidades afetivas não descerra mundo dessa maneira, mas mantém a totalidade fechada para que o ente possa vir ao encontro. Compreenderemos melhor esse modo no capítulo três, onde vamos descrever cada um dos modos e sua importância no descerramento de mundo.

²⁴ Para que um comportamento seja possível é necessário uma projeção de sentido, ou seja, é necessário que haja foco compreensivo de sentido. Tal estrutura será esclarecida mais a frente nesta pesquisa.

significativa (mundanidade) e o modo como o ser-aí apreende tal totalidade, ou seja, o modo como o ser-aí está junto ao ente intramundano.

2.3. Ser-em

Até agora foi possível descrevermos o ser-aí como um existente e a estrutura co-originária ser-no-mundo. Esta estrutura - ser-em-um-mundo - comporta a estrutura *ser-em*, que de maneira alguma significa estar dentro de, como se houvesse um ente simplesmente dado dentro de outro. Mas esta estrutura possui uma relação com morar junto a, ser familiar com. Ou seja, o ser-aí precisa de uma morada, pois é marcado por ausência de morada, por ausência de familiaridade, visto que ele é estranheza para si mesmo. É necessário aqui retornarmos à estrutura originária do ser-aí para nos questionarmos acerca da validade destes existenciais apresentados. Tal originariedade acena para o caráter de indeterminação constitutiva, que reflete justamente uma ausência de morada, ausência de familiaridade, de determinações últimas. Isso significa que o ser-aí precisa de morada para ser, precisa de um campo familiar para ser. A morada e a familiaridade do ser-em se encontra no próprio mundo, o ser-aí já é sempre em-um-mundo. Como vimos, esta relação não ocorre de maneira justaposta, isto é, onde existiria um ente, o ser-aí, e outro ente, o mundo. Tal relação é marcada por uma co-originariedade. De modo que toda vez que o ser-aí é em um mundo, há a abertura espacial do ser-em, isto é, o ser-aí sempre se realiza a partir de um espaço aberto a. Nas palavras de Heidegger (2009, p. 102), “a compreensão de ser-no-mundo como estrutura essencial do ser-aí é que possibilita a visão penetrante da espacialidade existencial do ser-aí.” O ser-em é essa abertura espacial a partir da qual o ser-aí se assenta no mundo como ser-no-mundo. Ou seja, o ser-em é o próprio espaço no qual o ser-aí se realiza a partir do mundo.

A partir de agora podemos pensar como o ser-aí se relaciona com os entes que surgem a partir do mundo. Isto é, como o ser-aí se realiza como ser-em-um-mundo. É existindo em-um-mundo que os entes intramundanos vêm ao encontro, a partir de uma lida específica com eles, de um modo de comportar-se junto a eles, de um modo de ocupar-se deles. Nesse sentido, Figal (2005, p.65) nos diz que “vir ao encontro de algo não é, no fundo, nada além de uma possibilidade de comportar-

se”. Estes modos de ser-em (junto aos entes intramundanos) possuem o modo mais imediato de lidar no mundo, a *ocupação*.

Pode-se exemplificar a multiplicidade desses modos de ser-em através da seguinte enumeração: ter o que fazer com alguma coisa, produzir alguma coisa, tratar e cuidar de alguma coisa, aplicar alguma coisa, fazer desaparecer ou deixar perder-se alguma coisa, compreender, impor, pesquisar, interrogar considerar, discutir, determinar... Estes modos de ser-em possuem o modo de ser da ocupação. (HEIDEGGER, 2009, p.103)

A ocupação reflete o modo mais imediato de lidar no mundo, ou seja, usando algo, manuseando algo. Isso significa que qualquer tipo de encontro em-um-mundo ocorre a partir de uma lida prática ocupacional. Mas por que esta lida tem que ser necessariamente prática? De início é impossível que o ser-aí tenha relações teóricas com o mundo que é seu, pois ele não é marcado por nenhuma propriedade *a priori*, isto é, ele é marcado por uma indeterminação originária, o que aponta para uma impossibilidade de possuir faculdades capazes de pensar, imaginar ou transformar algo em teoria. Dessa maneira, sua lida no mundo, na maior parte das vezes, é prática. Ela é marcada por uma saída de si (existencial) para o campo ocupacional em um mundo, ou seja, a lida prática do ser-aí em-um-mundo acontece a partir de um modo de ocupar-se de um ente intramundano: pegando alguma coisa, observando, cuidando, desaparecendo, todos estes exemplos são modos ocupacionais. Como vimos, o ser-aí adquire familiaridade a partir da imersão no campo de uso ocupacional, ou seja, é lidando com os entes que algo pode se tornar familiar ao ser-aí. Acerca dessa lida prática Casanova (2012, p.92-93) nos esclarece:

Não, o ser-aí não lida inicialmente com os entes segundo um ponto de vista teórico. Ele responde muito mais de início e na maioria das vezes à requisição dos entes que vêm ao encontro a partir de uma forma determinada de se ocupar com eles. [...] o ser-aí humano se realiza de início e na maioria das vezes a partir de um horizonte com o qual ele se relaciona de maneira incessantemente prática. Todavia, para que essa concretização das ocupações seja possível, é preciso que o horizonte de concretização das ocupações cotidianas do ser-aí possua em si mesmo uma determinação tal que torne prescindível a postura teórica.

Em outra passagem Casanova (2012, p.97) nos reafirma tal posicionamento prático ocupacional.

Tendemos a supor que a nossa lida com esse utensílio é propiciada por um comportamento teórico em relação a ele, por algo assim como uma representação genérica ou um conceito. Uma tal postura teórica²⁵, porém, é incompatível com o caráter de poder-ser do ser-aí e com a imersão inicial no mundo fático que é o dele. O ser-aí não é um ente dotado de faculdades cognitivas que tornariam possível para ele o conhecimento dos entes em geral, mas é um poder-ser que já sempre se

²⁵ A possibilidade de uma postura teórica de conhecimento será esclarecida mais à frente.

movimenta em possibilidades intrínsecas ao seu mundo. De início e na maioria das vezes, nós não lidamos teoricamente com os entes, nós os usamos.

Além da imersão no campo de uso ocupacional vimos que a estabilidade significativa deste campo é imprescindível para a aquisição de familiaridade. Nesse sentido, a ocupação, enquanto “ser de um possível ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2009, p.103) só pode ocupar-se de um ente intramundano porque há uma certa familiaridade com o mundo. Jamais poderíamos nos ocupar, escrevendo com uma caneta, se não tivéssemos certa familiaridade com o uso da caneta. O campo em que o ser-aí desdobra as possibilidades que são suas é um campo hermenêutico fático, de significações sedimentadas. Neste ponto da investigação, torna-se possível compreendermos como se dá a relação ocupacional do ser-aí no mundo, como o ser-aí adquire familiaridade com o significado de algo e o que se entende por totalidade significativa.

2.4 Totalidade significativa: familiaridade em meio à ocupação junto aos entes intramundanos.

A descrição levada a termo até aqui apresentou o ser-aí como um existente lançado para fora, para o mundo e, por isso, afirma-se que o ser-aí é um ser-no-mundo. Quando o ser-aí existe, ele já existe em-um-mundo e os entes intramundanos vêm ao encontro do ser-aí por meio de uma lida ocupacional. Para estes entes que vêm ao encontro na lida ocupacional designou-se o termo *utensilio*²⁶. Como se viu, o modo mais imediato de lidar no mundo é o modo da ocupação que possui um conhecimento próprio prático. Nesse momento cabe nos perguntarmos qual a necessidade de pensarmos os entes no mundo para a compreensão da analítica existencial? Ou seja, por que partirmos dos entes para pensarmos o ser-aí? A resposta está relacionada aos próprios modos de ser do ser-aí em-um-mundo, ou seja, o ser-aí, de um modo ou de outro, está sempre numa lida com os entes intramundanos. De modo que, todos os seus comportamentos estão de

²⁶ A edição brasileira traduzida por Márcia Schuback optou pelo termo instrumento para a palavra *Zeug* em alemão. No entanto, será preferível utilizar a tradução de Casanova, visto que “instrumento em alemão é justamente um tipo específico de utensílio. [...] Além disso, o termo ‘utensílio’ guarda mais a relação com a dinâmica do uso que tem lugar nas ocupações.” (CASANOVA, 2006, p.24)

alguma maneira relacionados aos entes. Nesse sentido, compreender esta lida com os entes é compreender o próprio ser-aí em seus modos de ser-no-mundo.

Os entes intramundanos nunca se apresentam inicialmente para o ser-aí como objetos de contemplação e interpelação categorial, mas se mostram, sim, muito mais como entes que sempre requisitam a cada vez um modo possível de uso e que merecem, nesse sentido, a designação de utensílios. (CASANOVA, 2006, p.24)

Agora que esclarecemos melhor a necessidade de se compreender a lida ocupacional com os entes intramundanos, cabe nos perguntarmos acerca dos utensílios em sua dinâmica ocupacional. Afinal, o que é um utensílio²⁷? Para esta pergunta, Heidegger nos responde que um utensílio nunca “é”²⁸, pois ele sempre depende de um todo utensiliar, ou seja, um todo referencial, do qual não pode prescindir. Por exemplo, como pensarmos uma caneta sem o papel? Um utensílio está sempre referido a, numa malha referencial, e em serventia de, isto é, ele é algo para. Nesses modos de ‘*ser para*’ (*Um-zu*) como serventia, manuseio, aplicabilidade, “acha-se uma referência de algo para algo” (HEIDEGGER, 2009, p.116), pois existe sempre uma relação remissiva, formando, assim, uma malha referencial, uma totalidade referencial utensiliar. É possível, dessa maneira, afirmarmos que um utensílio surge a partir da pertinência a outros utensílios, por exemplo, junto ao ato de escrever surge a caneta, a tinta, as cores, o papel, a mesa ... Compreendemos, então, que o utensílio é este ente em meio à malha referencial utensiliar, descoberto²⁹ em sua ocupação, em seu uso. Contudo, é necessário esclarecer que esta totalidade utensiliar, de modo nenhum, é um conjunto de referências como um somatório, visto que os utensílios não se mostram por si, substancializados, para depois preencherem um lugar, visto que o que vem primeiro é o lugar em sua utilização, em seu uso, já em sua referência (CASANOVA, 2006, p. 29). Heidegger nos dá o exemplo do quarto como o espaço no qual, a partir de seu uso, pode surgir algo como uma cama, uma cômoda e uma escrivaninha. Assim como o vento agradável que sopra a tarde e o Sol aprazível que bate pela manhã na

²⁷ Veja também BRANDOM, *Dasein, the Being that tematizes. In Heidegger reexamined. v1 Dasein, authenticity, and death.* (p.35 – 72) New York: Routledge. 2002.

²⁸ “Heidegger coloca ‘é’ entre aspas porque tem em vista a forma tradicional de determinação de ser como ser simplesmente dado. Tomado estritamente o utensílio nunca é porque jamais se revela primariamente como uma coisa isolada simplesmente dada que pode ser conhecida em si mesma e investigada teoricamente para além de todas as suas relações utensiliares.” (CASANOVA, 2006, p.25)

²⁹ A descoberta de um ente está relacionada a uma liberação do ente a partir da totalidade referencial significativa da qual ele faz parte. Esta descoberta será esclarecida um pouco mais a frente nessa pesquisa.

janela vão surgir a partir de seu uso já referenciados a uma malha utensiliar. Isso significa que não há os objetos em separado que vão sendo preenchidos no espaço vazio de um quarto. Mas é somente a partir da lida com o quarto que os outros entes podem vir ao encontro.

Embora não apreendido tematicamente, o que primeiro vem ao encontro é o quarto, não como o “entre quatro paredes”, no sentido de espaço geométrico, mas como utensílio de habitação. É a lida dele que se mostra a “instalação” e, nela, os diversos utensílios “singulares”. Antes deles, sempre já se descobriu uma totalidade utensiliar. (HEIDEGGER, 2006, p.117)

Com relação ao mesmo exemplo do quarto descrito por Heidegger, Duarte (2010, p.184-185) acentua:

Ao tematizar os comportamentos do ser-aí em sua cotidianidade mediana, Heidegger demonstrou que o modo de ser do utensílio, do ente que mais prontamente vem ao encontro do ser-aí na lida de suas ocupações, não poderia ser apreendido teoricamente por meio de sua associação a conceitos como os de coisalidade e realidade, em vista dos quais o ser do utensílio permaneceria velado e inacessível. [...] quando adentramos um quarto, os entes que aí vêm ao nosso encontro não constituem um agregado de “coisas” singulares cuja soma perfaria a realidade do quarto entendido como “presença adiante da mão”. Antes, de maneira pré-temática, o que nos vem ao encontro é o próprio quarto como “utensílio de habitação”, e não o quarto como conjunto dado de coisas reais dispersas, ou o quarto como coisa extensa que ocupa certo espaço geométrico mensurável. A tese de Heidegger é conhecida: antes mesmo, e como condição da determinação do quarto como espaço geométrico mensurável ou como soma de coisas reais singulares, o ser-aí sempre já teve acesso a uma “totalidade utensiliar”.

Ao modo de ser deste ente intramundano denominou-se *manualidade*³⁰. Nesse sentido, Heidegger (2009, p.117) nos descreve que “o próprio martelar é que descobre o ‘manuseio’ específico do martelo.” Isso significa que o martelar não é descoberto antes do uso prático do martelo, do próprio manuseio deste utensílio. Deste modo, a manualidade traz em si um caráter prático na lida com os utensílios, um caráter de manuseio, de uso, de estar sempre à mão. Ou seja, são os manuais intramundanos que requisitam um modo possível de lidar com eles, visto que não há na lida ocupacional uma faculdade intrínseca ao ser-aí que apreenderia teoricamente o modo de ser do utensílio. Dessa forma, quanto menos se fixar na coisa martelo, mais se saberá usá-lo, pois, é lidando com o utensílio, manuseando-o, que seu modo de ser pode se desvelar. Como já foi descrito, esta lida ocupacional é prática e não teórica, mas de maneira nenhuma ela é cega, pois possui uma visão

³⁰ “*Dasein and Zuhandensein* [ser do manual] mutually presuppose one another as substructures of being-in-the-world.” (BRANDOM, 2002, p.39) Compreenderemos melhor essa co-dependência ao longo da pesquisa.

própria, a *circunvisão*. Para este modo de visão Heidegger nos descreve que “o modo de lidar com utensílios subordina-se à multiplicidade de referências do ‘ser-para’. A Visão desse subordinar-se é a circunvisão.” (2009, p.117) Ela é a visão da ação prática na lida ocupacional, acenando sempre para a totalidade de referências, pois só assim uma ação é possível. Dito de modo ainda mais claro, esta visão se direciona seguindo a multiplicidade de referências. Nas palavras de Casanova (2006, p.73-74) “a circunvisão é um modo de visualização atemático dos entes que acompanha o horizonte referencial em seu universo de significações e torna possível, ao mesmo tempo, a ação oportuna em cada momento específico.”

Heidegger nos descreve que aquilo com que primeiro nos ocupamos, isto é, o que primeiro está à mão na lida ocupacional, é a *obra* a ser produzida. Ou seja, “é a obra que sustenta a totalidade das referências na qual o utensílio vem ao encontro.” (HEIDEGGER, 2009, p.118) A obra é o ‘*para que*’ (*Wozu*) se usa. Por exemplo, o sapato é para ser calçado, a caneta é para escrever, toda obra é para algo. Para além destas possibilidades de emprego, do ‘para que’ serve, há também os materiais referenciados, os portadores e os usuários da obra³¹. O importante neste ponto da investigação é compreendermos que a partir da malha referencial existe sempre um ‘para que’ referente à obra, isto é, a caneta para escrever, o sapato para calçar, a camisa para vestir, e junto a este ‘para que’ surge o usuário da obra, que pode ser alguém específico, ou todos³². Esta obra, sobretudo, vem referenciada (ser para) às cores, tinta, papel, mesa, e aos “materiais” para sua feitura; plástico, borracha, madeira ... “Isso significa: descobri-lo [ente intramundano evocado na obra], em vários graus de explicação e em diferentes envergaduras de aprofundamento da circunvisão.” (HEIDEGGER, 2009, p.120) Dessa forma, pode-se afirmar que junto a obra surge o próprio horizonte de mundo em que ela aparece, nesse sentido, *descobre-se neste todo, o próprio mundo circundante*.

Nesse ponto da investigação abre-se o espaço para, então, compreendermos como se dá uma teoria. Ou seja, como podemos conhecer algo de maneira teórica? Como vimos, para conhecer algo é necessário já-ser-junto-ao-mundo, aos entes intramundanos numa lida ocupacional visto que sem mundo nada é possível, pois o ser-aí só é como ser-no-mundo. Sendo em um mundo junto aos entes intramundanos

³¹ Não entraremos em detalhes nesta pesquisa quanto aos materiais, já os usuários e portadores dedicamos um espaço detalhado para sua compreensão.

³² O termo “todos” se refere a um usuário mediano indeterminado no caso de produções em série.

como surgiria então, algo como as teorizações, o saber especulativo? Como se daria a saída do ‘para que’ para o ‘para o que’? Para o surgimento de uma postura teórica é necessário que haja uma deficiência do afazer que se ocupa do mundo, de modo a tornar impossível o emprego do utensílio em questão, seja por danificação ou por uma inadequação qualquer. A impossibilidade de uso do utensílio paralisaria o ser-aí em sua dinâmica ocupacional automática. Sem a possibilidade de manusear o ente intramundano, “a ocupação se concentra no único modo ainda restante de ser-em, ou seja, no simples demorar-se junto a...” (HEIDEGGER, 2009, p.108). Nessa demora surge uma possível visualização explícita do ente que vem ao encontro. Esta operacionalização da deficiência envolve uma perda de espaço, o que resultaria numa visão mais fechada de um aspecto específico. O fenômeno é retirado de um contexto mais amplo para um mais abstrativo, o que acaba levando às teorizações e ao seu modo de ser como simplesmente dado. Vimos que, numa primeira aproximação o ente surge como utensílio em meio à malha referencial, é somente a partir de uma visão teórica que o ente pode ser visto como ser simplesmente dado, substancializado. Nesse sentido, Duarte (2010, p.135) nos esclarece quanto às teorizações do ente natureza no campo da física e da matemática: “na perspectiva da atitude teórica do físico-matemático, o ente natural não é mais descoberto como manual que se destina a alguma finalidade do ser-aí ou como ente que lhe mostra ou prenuncia algo, mas como ente simplesmente dado.” É justamente a partir deste distanciamento do uso que ele pode ser objeto de tematizações científicas. Dito de outro modo, é a partir desta abstenção do manuseio que se torna possível o surgimento de um saber especulativo, de uma teoria, que aparece como um modo de ser-em.

Não faz sentido algum pressupor aqui o primado da postura teórica em relação à postura prática, uma vez que a postura teórica pressupõe um distanciamento em relação ao mundo e aos entes intramundanos e que esse distanciamento implica uma quebra de imediatidade com que o ser-aí se acha de início e na maioria das vezes no mundo. (CASANOVA, 2012, p.92)

Pudemos compreender até agora que é na obra que surge o todo circundante: os outros (usuários e portadores), os utensílios e o próprio ser-aí, referenciados. É através dela que o horizonte do mundo circundante aparece. Mas como este mundo circundante se mostra? Em meio à manualidade junto aos entes intramundanos, o mundo não aparece, ele está velado pela dinâmica ocupacional. Isto é, “no subordinar-se da ocupação às referências, elas não são consideradas em si, elas tão

‘pre-sentes por aí’.” (HEIDEGGER, 2009, p.124) Manuseamos os utensílios, lidamos com eles de maneira totalmente prática, automática, sem olharmos para seu modo de ser. E é preciso agir assim, pois, como vimos, se olharmos para o martelo de outra maneira que não prática, o martelo perde imediatamente seu martelar. O não anunciar do mundo é a condição de possibilidade para que o manual possa ser utilizado. Nesse sentido, como podemos pensar o aparecimento desse mundo circundante? É exatamente quando a manualidade se escapa, isto é, quando o ente desprovido de seu emprego, por uma inadequação ou deficiência qualquer, que a determinação mundana do manual se mostra, isto é, seu todo referencial aparece. E nesse momento, algo como um vazio surge (HEIDEGGER, 2009, p.124), e a circunvisão da lida no uso aparece despertando as referências do ente específico, ou seja, seu todo referencial se mostra como aquilo em que a ocupação sempre se detém. Nas palavras de Heidegger (2009, 124) “O conjunto utensiliar não se evidencia como algo nunca visto e sim como um todo já sempre visto antecipadamente na circunvisão. Com esse todo, anuncia-se o mundo.” A circunvisão que estava focada nos entes acaba por visualizar o todo quando o ente é esvaziado de sua visão. Isto é, a retomada do mundo se anuncia quando a lida ocupacional se esvazia e o mundo circundante aparece, pois o lugar do ente intramundano agora esvaziado acena para uma totalidade da qual ele faz parte. Deve-se deixar claro que o mundo circundante acena para um recorte da totalidade significativa, mas que, no entanto, é apreendido, na maior parte das vezes, de modo absoluto como mundo total. A totalidade do mundo³³ não é apreendida neste esvaziamento do manual, mas o que se anuncia é o todo referencial para o qual o ente esvaziado acenava. De modo resumido, Heidegger (2009, p.125) nos esclarece com relação ao que foi dito até aqui:

Segundo a interpretação feita até aqui, ser-no-mundo significa: empenhar-se de maneira não temática, guiando-se pela circunvisão, nas referências constitutivas da manualidade de um conjunto utensiliar. A ocupação já é o que é, com base numa familiaridade com o mundo. Nessa familiaridade, o ser-aí pode perder-se e ser absorvido pelo ente intramundano que vem ao encontro.

Ainda nos falta compreender o que se entende por totalidade significativa. Para isso, torna-se necessário esclarecermos a relação do ser-aí com este todo referencial e o modo como algo “ganha significado”. A partir daí podemos entender

³³ Essa totalidade só se torna possível de ser apreendida por meio de uma tonalidade afetiva fundamental como a angústia, que veremos mais adiante nesta pesquisa.

o que Heidegger compreende por *conjuntura*. A esse todo referencial descrito até aqui pertence como caráter ontológico a conjuntura. Ela “é o ser dos entes intramundanos em que cada um deles já, desde sempre, liberou-se.” Ela possui em si uma referencialidade visto que “o ser do manual tem estrutura de referência, [...] estar referido a.” (HEIDEGGER, 2009, p.134) Nesse sentido, a conjuntura é o ser dos entes que por sua vez tem a estrutura de estar referido a. Ela vai remontar o que se compreende por conformidade³⁴ de algo como algo. Deste modo, ela vai revelar a capacidade de um utensílio conformar aquilo para o qual se destinava. Por exemplo, ao pensarmos acerca da qualidade de algo é possível afirmarmos que ela é conquistada a partir do horizonte de significados em que este algo está inserido. Em outras palavras, a qualidade de algo surge a partir do jogo de uso proporcionado em meio ao horizonte sedimentado no qual este algo se mostra. Isso significa que uma caneta não é boa ou ruim antes do seu jogo de uso, antes de satisfazer aquilo para o qual ela se destinava. Dessa forma, a conformidade é a capacidade de imersão de algo no campo de uso em que tal capacidade é requisitada, isto é, um utensílio se conforma quando satisfaz plenamente aquilo para o qual ele se destinava. De modo que se afirmamos que uma caneta é boa, isso significa que ela se adéqua em seu uso, ela se conforma no todo do qual ela faz parte. Esta conformidade da conjuntura vai abarcar, justamente, o ‘ser para’ da referencialidade e o ‘para que’ da serventia. Visto que o significado de algo como caneta depende de uma imersão na rede referencial da qual ela faz parte, de modo que se ela não se mostrasse nesta rede ela não seria o que é. Dessa forma, o significado de caneta surge no seu jogo de uso e não porque eu digo que caneta serve para isso ou aquilo. Logo, se aquilo para o qual a caneta se destinava deixasse de existir, provavelmente, a caneta deixaria de existir. Ou seja, se a teia conjuntural que sustenta o significado de caneta deixasse de existir, provavelmente, ela deixaria de existir, pois perderia aquilo para o qual se destinava. Deste modo, vemos que a liberação do ser do utensílio surge a partir de sua malha conformativa. Isso significa que a determinação de algo como algo (seu significado) surge no seu jogo de uso, a partir de sua rede conformativa. Nesse sentido, é preciso que esse algo esteja imerso numa malha conjuntural para ser, se esta malha de algum modo não sustenta mais o ser

³⁴ O termo conformidade dá a ideia de um trançado móvel, de certa dinamicidade própria. O termo conjuntura traz a ideia de algo mais fixo. Nesse sentido deve-se compreender o termo conjuntura nesta pesquisa com esta ideia dinâmica trazido pelo termo conformidade.

do utensílio, ele deixa de existir. A respeito da conjuntura Figal (p.76-77) nos descreve que:

Se a “conjuntura” não significa simplesmente a mesma coisa que a “referência”, isso se deve ao fato de na “conjuntura” residir um “deixar conformar-se”, e Heidegger pretende tornar claro inicialmente o que isso significa uma vez mais “de maneira ôntica”, portanto, em meio à realização singular de uma lida ocupada: “deixar-conformar-se significa onticamente: deixar um manual ser de tal e tal maneira no interior de uma ocupação fática, deixá-lo ser *como* ele é agora e *com o que* ele é desse modo” (ST, 84). Consequentemente, deixamos o manual conformar-se como algo quando o deixamos repousar sobre si mesmo, quando não lhe atribuímos uma aplicação e estamos, por isso, em condições de usá-lo “para algo”. [...] a conjuntura não diz *o que* algo é, mas *como o que* ele é. [...] a descoberta conjuntural só se dá se nos abstraímos dele. Ele só se deixa interpretar “como algo” quando o “deixamos ser”, de modo que a realização da interpretação³⁵ nunca pode ser pensada senão conjuntamente com um deixar.

Ainda não foi esclarecido como essa rede conjuntural está relacionada ao ser-aí, ou seja, como o ser-aí compreende o significado de algo, como ele compreende o sentido de ser de algo? Para elucidar estas questões podemos partir da rede conjuntural de um manual que chamamos de caneta. De modo que junto com o manual caneta age a conjuntura de escrever no papel, junto com a escrita age a conjuntura da carta à um amor distante, esta é em virtude do amor do ser-aí, ou seja, está relacionada a uma possibilidade do ser-aí. Dessa forma, em última instância essa totalidade conjuntural remonta a uma possibilidade do ser-aí (a carta em virtude do amor do ser-aí). Existe, portanto, uma remissão a um para que (*Wozu*) onde já não se dá nenhuma conjuntura, mas pertence às possibilidades do ser-no-mundo. Este para que primordial é um em *virtude de*, em virtude do ser-aí, em virtude dos *sentidos* do ser-aí, do projeto existencial compreensivo³⁶ do ser-aí. Dessa forma, temos que a conjuntura consiste na liberação prévia dos entes em sua manualidade intramundana, esta liberação funciona como a condição de possibilidade para que o manual possa vir ao encontro. É no estar junto ao mundo, ou seja, na ocupação, que o estar com da conjuntura se encontra com esse manual. Este manual conformado em sua rede conjuntural se determina, ganha um

³⁵ A interpretação faz parte da abertura de mundo do ser-aí, ou seja, algo aparece em-um-mundo já elaborado interpretativamente a partir de uma rede conjuntural. A interpretação será esclarecida no capítulo sobre descerramento de mundo.

³⁶ Vale salientar que este projeto compreensivo de ser do ser-aí será esclarecido mais a frente. Neste momento, é importante compreendermos que a compreensão está relacionada ao caráter de abertura de um campo a partir do qual o ser-aí se determina e projeta as possibilidades que são suas, esse projeto, no entanto, só é possível a partir de um sentido, ou seja, não é possível realizar qualquer comportamento se não fizer sentido ao ser-aí. O foco compreensivo de sentido do ser-aí é fundamental para a realização de seu ser-no-mundo.

significado que será sustentado por um sentido, pelo em ‘virtude de’ do ser-aí. Dessa maneira, a rede conjuntural abarca em última instância uma possibilidade em virtude da qual o ser-aí é. Nas palavras de Heidegger (2009, p.137), “a partir de um em virtude de, o ser-aí sempre se refere ao estar com de uma conjuntura, ou seja, já permite sempre, em sendo, que o ente venha ao encontro como manual.”

Foi possível descrevermos até agora que a conformidade conjuntural libera os entes intramundanos para seu caráter de manualidade. Tal liberação revela que um ente ganha significado, ganha uma determinação de ser a partir de uma conjuntura. A perspectiva³⁷ para a qual se libera o manual intramundano é a própria compreensão de ser do ser-aí. Como vimos, ao ser do ser-aí pertence uma compreensão de ser. Compreender é existir em um mundo cujo caráter de abertura descerra um horizonte a partir do qual os entes podem se mostrar em meio a uma rede conjuntural. Isso significa que a partir da malha conjuntural os entes intramundanos são liberados, essa liberação acena para um deixar e fazer junto com que se funda na compreensão. Esta descoberta conjuntural só se dá se nos abstraímos da coisa, ou seja, esta só se deixa interpretar como algo quando a deixamos ser. Deixar conformar-se é um inserir-se no ente, sob o ponto de vista da lida ocupada com ente. (FIGAL, 2005, p.77) À conjuntura está relacionada a um deixar conformar-se, um deixar ser³⁸, a cada vez descobrir o ente em sua manualidade, em seu jogo de uso, em seu modo de ser. (HEIDEGGER, 2009, p.135). Nas palavras de Heidegger³⁹ (2005, p.77) “O já-sempre-ter-deixado-a-cada-vez-conformar-se que libera para conjuntura é um apriorístico perfeito, que caracteriza o modo de ser do ser-aí mesmo.” Ou seja, a partir de uma abertura prévia

³⁷ A perspectiva aqui possui o sentido de com vistas a alguma coisa, pois a referencialidade parte do ente, o que significa que é o ente que aparece com vistas a e não o ser-aí que recorta o fenômeno e lhe dá um significado, o importante nesse caso é compreendermos como o ente aparece no horizonte que é o dele. Isso significa que o ente já vem ao meu encontro conformado em meio a uma totalidade referencial conformativa, ou seja, o ente aparece já determinado em seu ser, isso acena para o fato de que ele já vem ao meu encontro com um significado, conformado com vistas ao horizonte cuja abertura de ser do ser-aí torna possível que ele seja o ente que ele é. Nesse sentido, a abertura compreensiva do ser-aí abre o mundo no qual os entes aparecem com vistas a.

³⁸ Em a *Sobre a essência da verdade*, Heidegger (1973b, p. 334-338) nos esclarece acerca desse deixar-ser. O deixar-ser de um ente pressupõe uma liberdade, ou seja, é necessário que haja liberdade para que algo se manifeste como algo no aberto. Nesse sentido, liberdade é liberdade daquilo que é manifesto (o ente) para um comportamento do ser-aí no seio do aberto. A liberdade se revela como o que deixa ser o ente, como um entregar-se ao ente, entregar-se ao aberto e à abertura, na qual todo ente entra e permanece. Essa entrega acontece como um recuo diante do ente para que o ente se mostre como tal. Como um abandono (ek-sistente) ao desvelamento do ente como tal.

³⁹ HEIDEGGER Apud FIGAL, **Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

compreensiva os entes que vêm ao encontro são liberados em meio a uma malha conjuntural. Essa liberação é um processo que aponta para uma relação co-dependente do ser-aí com o ente. Isso significa que o ente liberado a partir da malha conjuntural - um estar com da conjuntura – se mostra a partir de uma compreensão previamente aberta num estar junto – ocupacional – que caracteriza o modo de ser do ser-aí. Nesse sentido, o deixar e fazer em “com-junto” a, característico da conjuntura remonta ao próprio modo de ser do ser-aí que aberto compreensivamente deixa e faz junto ao ente liberado a partir de uma malha conjuntural. Nas palavras de Heidegger (2009, p.134-135) vemos que:

Na conjuntura se diz: algo se deixa e faz junto a. É essa remissão de “com... junto...” que se pretende indicar com o termo referência. [...] Deixar e fazer “ser” [é] descobrir, em sua manualidade, o que já “é” e, assim deixar e fazer vir ao encontro o ente desse modo de ser. [...] Esse deixar e fazer com que algo já sempre em conjunto se tenha liberado numa conjuntura é um perfeito *a priori*, que caracteriza o modo de ser do próprio ser-aí. [...] é a partir do estar junto que se libera o estar com da conjuntura. É na ocupação que o estar com se encontra com esse manual”.

Ainda sobre a abertura compreensiva junto a totalidade conjuntural, Fígal (2005, p.82) a descreve como um modo de descerramento no qual o ser-aí já sempre se encontrou. Como descerramento compreensivo devemos entender o mesmo que estar-aberto, que possibilidade de descobrir, no entanto, este estar-aberto não é para nenhum empreendimento específico, mas para o ente,

uma vez que esse pode ser interpretado em meio à lida com ele. Portanto o que está em jogo aqui é o estar-aberto para o ente, uma vez que ele é caracterizado pela “conjuntura”. [...] ‘Mundo’ é então a abertura [possibilidade de descoberta] do ente sob o modo da conjuntura, na medida em que se pode ser ela.

Segundo Duarte (2010, p. 134) o ser-aí é “o ente em função do qual toda liberação dos entes intramundanos está primordialmente referida.” Dessa forma, a perspectiva compreensiva para a qual se libera o manual “constitui o contexto em que o ser-aí se compreende previamente segundo o modo de referência.” (HEIDEGGER, 2009, p.137) Como vimos, o mundo é o em do ser-em, é a morada dessa compreensão referencial cuja abertura traz o ente liberado no modo de ser da conformidade. É possível afirmar, então, que o mundo está sempre em uma relação de referencialidade com a compreensão referencial, pois pertence ao ser do ser-aí uma referencialidade originária. Ou seja, mundo e ser-aí estão sempre referenciados, pois, como vimos, são co-originários, o ser-aí é ser-no-mundo. Nesse sentido, Heidegger (2009, p.136) nos descreve que “a abertura prévia da

perspectiva, em que acontece a liberação dos entes intramundanos que vêm ao encontro, nada mais é do que o compreender de mundo com que o ser-aí, enquanto ente, sempre está em relação”. Essa compreensão referencial em-um-mundo se dá a partir de um em virtude de, que se refere ao estar com de uma conjuntura.

É necessário que compreendamos melhor esse contexto referencial do ser-aí. A compreensão de ser do ser-aí, enquanto abertura prévia, se remete às referências detendo-se numa familiaridade. Ou seja, ela está sempre numa relação de referencialidade, se remetendo à totalidade referencial característica do campo familiar sedimentado. Tal remissão acontece a partir de uma referencialidade articulada pelo em virtude de do ser-aí. Em última instância o em virtude de está referenciado a uma rede conjuntural. Isso significa que a compreensão referencial abre o campo no qual o ente já liberado vem ao encontro a partir de uma malha conformativa (referencial) em virtude da qual o ser-aí é. (HEIDEGGER, 2009, p.136-137) A abertura compreensiva do ser-aí tem como característica estar sempre referida, remetida a um campo, visto que ela é em si mesma referencial.

Essa compreensão referencial se além, se remete a esse todo referencial. Para este caráter de remissão, de um voltar-se referenciando-se a um contexto referencial característico da compreensão designou-se o termo *significar*. De modo que o ser-aí como ser-no-mundo compreende o espaço no qual se realiza, se remetendo a partir de um significando. Esse caráter remissivo significador acena para o fato de que tal relação referencial só se articula porque o em virtude de compreensivo significa algo a partir de uma rede conjuntural. Para este todo de referências dessa ação de significar, designou-se o termo *significância* que, por sua vez, aponta para a estrutura do mundo, isto é, para a totalidade das “coisas” que podem ter significado. É a partir desta referencialidade significativa da compreensão que se esclarece mundo como uma totalidade significativa⁴⁰. Tal totalidade revela que um utensílio já aparece a partir de uma rede significativa, ou seja, ele surge já com um significado a partir do qual o ser-aí se familiariza. É nesta totalidade de referências que a circunvisão da ocupação sempre se detém de um modo ou de outro. Dessa forma, o ser-aí sempre se movimenta no interior desta totalidade significativa,

⁴⁰ Vale acrescentar que a “estrutura [...] em que o ser-aí se refere constitui a mundanidade do mundo”. (HEIDEGGER, 2009, p.137) A mundanidade do mundo é a própria totalidade referencial da significância (2009, p.179).

agindo assim, ele se coloca de acordo com a significância estabelecida e não age de modo cego sem nenhuma referencialidade.

Essa totalidade significativa revela o campo sedimentado que vai fornecer significados que orientam os comportamentos do ser-aí. Isso significa que um significado surge a partir da orientação dada pela coisa, ou seja, é a coisa que orienta significando como ela quer que se comporte diante dela. Por exemplo, o martelo fornece em seu uso, em sua conformidade o significado para o qual se destina. Como vimos, um utensílio se determina, se conforma, quando ele se adéqua aquilo para o qual se destinava. Dessa forma, é a partir de sua determinação em seu uso que surge seu significado, sustentado pela teia conjuntural do qual ele faz parte. Dessa maneira, um ente só ganha significado quando imerge e se sustenta pela sua rede referencial. Vale esclarecer que esta rede possui em si mesma certa flexibilidade, é por isso que uma mesinha de centro pode virar um banquinho, ou vice-versa. Ou seja, se existe um copo em cima, alguém poderia dizer: *me passa o copo que está em cima da mesa*. No entanto, para a mesma coisa, poderia ser dito se alguém estivesse sentado em cima, *puxa o seu banco mais para perto da gente*. O significado de um ente descoberto se mostra a partir de uma abertura compreensiva que significa, ou seja, que abre a possibilidade do significado se mostrar como tal. Dessa maneira, a descoberta de um ente

[...] já pressupõe a abertura prévia do mundo como estrutura total dos nexos de sentido que encontram no ser-aí o seu ancoramento ontológico. [...] A cada comportamento particular do ser-aí subjaz uma prévia compreensão interpretativa de ser, na qual o ser-aí projeta para a totalidade de significância que constitui a mundanidade do mundo. (DUARTE, 2010, p.185)

Nesse sentido, o que denominamos caneta não é algo que depende de uma representação teórica deste utensílio, mas que chega até nós em sua significação própria pelo entrecruzamento das relações referenciais que constituem o campo de uso no qual a caneta aparece como tal. Deve-se deixar claro que não é o ser-aí que define a significação de algo, mas a coisa que traz consigo a sua significação⁴¹. O que acontece com os utensílios experimenta em seguida uma extensão no caso dos conceitos abstratos. É claro que os conceitos de amor ou de justiça, por exemplo, não se determinam a partir da lógica da conformidade. No entanto, é também por uma imersão nos campos de uso que o ser-aí toma contato, de início e na maioria

⁴¹ Visto que o ser-aí não possui nenhuma faculdade capaz de dar significado a alguma coisa. O que acontece é uma abertura para que a coisa apareça com seu significado.

das vezes, com uma definição de tais conceitos. É “[...] na lógica da ocupação que nasce a significação dos entes e que nos deparamos com o modo como normalmente se pensa uma série infinda de conceitos”. (CASANOVA, 2012, p.116)

Dessa forma, noções como igualdade, beleza ou justiça surgem a partir do contato com o uso dos manuais. Isso significa que o significado de beleza, por exemplo, vai surgir a partir do jogo de uso de algo em meio a uma rede conjuntural em virtude do ser-aí. Isto é, podemos usar um utensílio em virtude de um embelezamento, ou de proteção, ou de justiça e igualdade. Isso aponta para o fato de que já nos movimentamos no interior de totalidades significativas sedimentadas, onde estes significados já se encontram pré-compreendidos. Novamente nas palavras de Casanova (2006, p.57) “O campo semântico da dinâmica utensiliar envolve diretamente a presença de conceitos estruturais como o de segurança, harmonização e utilidade e conceitos lógicos como o de negação, identidade, contradição, igualdade e outros.”

Deste modo, é possível afirmarmos que é justamente a partir dessa relação com a totalidade conformativa que um utensílio ganha significado e eu também. Visto que é pela lida com os entes que eu também me descubro, me conquisto, isto é, que ganho significado para mim mesmo. Pois, como vimos, sou marcado pelo caráter de poder-ser, não possuindo nenhuma determinação *a priori*, dessa forma, é na lida com os entes que eu também me determino e me torno alguém. É possível afirmarmos que cotidianamente existimos como se fôssemos coisas entre coisas, como se fôssemos entes simplesmente dados, substancializados. É por uma automatização e extensão do modo como lidamos com os utensílios que faz com que nós lidemos conosco mesmos e com os outros como se fossem seres simplesmente dados. Dessa maneira, existe uma tendência do ser-aí à enxergar tudo de modo substancializado, isolado e coisificado. Tal tendência reflete justamente a necessidade de estabilidade e segurança de um ente marcado por imprevisibilidade e instabilidade originária.

Na familiaridade com essas remissões, o ser-aí ‘significa’ para si mesmo, ele oferece o seu ser e seu poder-ser a si mesmo para uma compreensão originária, no tocante ao ser-no-mundo. O em virtude de significa um ser para, este um ser para isso, esse um estar junto em que se deixa e faz em conjunto, esse um estar com da conjuntura. (HEIDEGGER, 2009, p.137-138)

Como vimos, as possibilidades do ser-aí advêm do mundo. Isso significa que o ser-aí, de início e na maioria das vezes, é em virtude do mundo, das possibilidades

sedimentadas fornecidas pelo mundo. O que retém estas estruturas sedimentadas é a compreensão de um sentido, é o em virtude de que o ser-aí faz. Este em virtude de recorta sentidos tornando possível responder certo tipo de ente que vem ao meu encontro. Dessa maneira, é em virtude das necessidades do ser-aí que ele pode utilizar algo como uma caneta. Mas tal utilização só acontece se caneta fizer parte do projeto de sentido existenciário em virtude do qual o ser-aí é. Isso significa que utilizar uma caneta precisa fazer sentido, senão o ser-aí não a utilizaria. Vimos que uma coisa ganha significado em meio a totalidade conformativa da qual ela faz parte, no entanto, ela não viria ao encontro do ser-aí se não fosse em virtude de um projeto de sentido. No entanto, tal projeto compreensivo se dá, na maior parte das vezes, em virtude de sentidos e significados sedimentados fornecidos pelo mundo.

É possível concluirmos que significado e ser do utensílio são sinônimos. Visto que o ser da coisa, bem como o significado dela surgem a partir de seu contexto conformativo, isto é, a coisa é o que ela significa. Nesse sentido, uma garrafa não se chama garrafa porque eu chamei de garrafa. Mas porque ela aparece na rede conformativa como ela é, que eu posso designá-la como garrafa. O significado de algo vai nascer a partir da rede conformativa do qual ele faz parte. O *sentido* de algo, por sua vez, é o que retém a estabilidade significativa de algo. Ele vai sustentar a possibilidade de eu responder às requisições que são feitas pelos utensílios. De modo que a utilização de uma garrafa depende da estabilidade significativa da garrafa. Dessa maneira, um modo de ocupação está assentado sobre o projeto de sentido que eu sou e sobre o significado de garrafa. Dito de modo ainda mais claro, o sentido vai sustentar o significado de uma coisa.

O que precisamos, por exemplo, para saber o que um computador significa é apenas possuir uma familiaridade com a totalidade conformativa na qual o computador aparece. O que precisamos, porém, para iniciarmos um projeto existenciário com um computador é possuir algo, em virtude do que o projeto existenciário se realiza e pode se realizar. [...] é o fato de a totalidade conformativa nunca ser mobilizada estruturalmente senão em virtude de uma possibilidade específica do ser-aí, uma possibilidade que possui uma ligação direta com o seu caráter de poder-ser. (CASANOVA, 2012, p.100-101)

Vimos que todo projeto compreensivo do ser-aí está assentado sobre um campo de significações sedimentadas. Mas o que faz com que o ser-aí se automatize nestes preconceitos? Porque ele se mantém em meio a sentidos e significados sedimentados? Para esta resposta temos que recorrer a originariedade do ser-aí, ou seja, a sua indeterminação originária. Pois é exatamente por ser marcado por uma

instabilidade *a priori* que o ser-aí precisa de estabilidade para ser. Deste modo, os sentidos e significados que surgem a partir do mundo dão a impressão de certa positividade, isto é, de serem determinados, seguros e concretos. Afirmam-se “dão a impressão”, pois eles advêm da indeterminação originária do ser-aí, ou seja, é justamente porque o ser-aí não possui sentido algum originário é que ele precisa de sentido para ser. Isso significa que ele precisa conquistar a cada vez um sentido para ser. Dessa maneira, o projeto de sentido é algo que está sempre em jogo no ser-aí, visto que está marcado por uma impossibilidade de definição última. No entanto, na maior parte das vezes, estes projetos de sentido não são tomados de modo aberto, instável, mas a partir de uma pretensa segurança característica da totalidade sedimentada do mundo. É justamente esta positividade pretensiosa que vai abrir espaço para a imersão nos automatismos da cotidianidade e para a circularidade viciosa do campo de sedimentação. É o sentido mundano em virtude do qual o ser-aí é que abre a possibilidade dos automatismos e da sedimentação. Mas como vimos, precisa ser assim, pois se esses sentidos não dessem a impressão de serem positivos não dariam a estabilidade e confiabilidade que o ser-aí necessita para ser. No entanto, esse círculo de preconceitos obscurece o modo de ser mais próprio do ser-aí, seu caráter de poder-ser, de indeterminação e de realização de si mesmo. A apropriação de um modo mais próprio de ser só é possível a partir de uma crise de sentido possibilitada pela angústia. Este modo mais próprio suprime a absorção no mundo cotidiano, isso significa que o sentido mediano das coisas desaparece e com ele a sustentação de nossos comportamentos identitários em geral. O que sobra daí é uma crise existencial.

Casanova (2012, p.103) nos descreve que “todas as atividades cotidianas constroem-se a partir de uma junção de significância e em virtude de, de facticidade e poder-ser.” Analisemos detalhadamente tal descrição. Como vimos, todo ente se mostra a partir de uma totalidade significativa. A significância remete justamente a esta totalidade significativa a partir da qual um significado pode surgir, mas tal determinação só se dá por meio de um significar compreensivo em virtude do qual o ser-aí é. Nesse sentido, significância e em virtude de fazem parte de um único movimento existencial, eles se unem justamente no momento em que a realização de uma atividade acontece. Elas apontam para a necessidade de articulação entre sentido e significado numa ação. Visto que uma coisa só se mostra em seu significado se houver um em virtude de, que abra a possibilidade desse algo se

mostrar como algo. No entanto, ainda num mesmo movimento existencial, o ser-aí é um poder-ser fático, ou seja, marcado por uma indeterminação originária, ele é as suas possibilidades e só realiza essas possibilidades a partir de um horizonte fático sedimentado. O ser-aí só é em virtude de um sentido porque é marcado por possibilidade (poder-ser), por ausência de sentidos *a priori*. Estas possibilidades se realizam num projeto de sentido assentado na maior parte das vezes sobre um horizonte fático com o qual o ser-aí tem que sempre, de algum modo, lidar. Dessa maneira, o que temos numa atividade cotidiana é justamente a junção da significância e do em virtude de que, por sua vez, se funda no poder-ser do ser-aí. No entanto, tal projeto de ser só se realiza a partir de um horizonte fático com o qual ele tem de contar toda e a cada vez que ele é.

Ter os sentidos e significados em virtude do mundo significa que eu utilizo um computador como cotidianamente se utiliza. O ser-aí, na maioria das vezes, é em virtude do mundo, suas possibilidades são marcadas por possibilidades sedimentadas do mundo. A partir daí podemos nos perguntar, será que existe a possibilidade do ser-aí não ser em virtude do mundo? Algo nos diz que tal possibilidade estaria justamente na não positividade do ser-aí, ou seja, na quebra do seu automatismo. Para isso, torna-se necessário compreendermos esta quebra que, como parece, é possibilitada pela angústia. Nesse sentido, vamos guardar esta questão para um pouco mais adiante nessa pesquisa.

2.5 Espacialidade do ser-aí

Como pudemos ver por meio da estrutura do ser-em, o espaço enquanto morada do ser-aí, é o próprio mundo, todavia o modo como esta espacialidade se mostra ainda não foi esclarecido. Foi possível compreendermos até o presente momento que o ser-aí não possui nenhuma determinação *a priori*, isso significa que ele tampouco pode ter algum tipo de concepção de espaço *a priori*. A partir daí podemos nos questionar como se dá a concepção do espaço para o ser-aí. Tal concepção é estruturada de maneira utensiliar, ou seja, ela surge a partir do campo ocupacional utensiliar do ser-aí. Isso significa que a idealidade do espaço é derivada de um modo mais originário de lidar com o espaço. Isto aponta para o fato de que o espaço tampouco é algo interno, isto é, interior ao ser-aí, mas ele se dá no acontecer do ser-no-mundo. Ou seja, a espacialidade é derivada da própria lida no

mundo. De modo ainda mais claro, ela é derivada da sedimentação do espaço que nasce a partir da rede utensiliar. Isso significa que o que torna possível a noção espacial de algo não é a imaginação ou a idealidade do espaço, mas a familiaridade com o mesmo. Esta familiaridade só é conquistada por meio da estabilidade significativa do mundo fático e da própria imersão no campo utensiliar no qual o espaço pode aparecer. Por exemplo, ao se perguntar, qual o espaço interno da sua casa ou qual a distância de um lugar ao outro? Só é possível respondermos a estas questões se existir algum tipo de familiaridade com a casa ou com o lugar questionado. Muitas vezes se nos mudamos para uma casa maior que a nossa, o espaço se torna grande, pois estávamos familiarizados com a casa anterior que era menor, mas a partir de uma familiaridade com a nova casa - a grande - esta pode se tornar até mesmo pequena. Dessa maneira, esclarece-se, então, que a concepção de espaço só aparece em meio a lida do ser-aí no mundo.

Nesse ponto, é necessário compreendermos como se dá o modo como a espacialidade é descoberta a partir da lida ocupacional. Tal concepção é originária do ser-em e está relacionada a lida do ser-aí com os utensílios. Nesse sentido, Heidegger nos descreve que o manual que vem ao encontro no mundo circundante possui o caráter de *proximidade* que, por sua vez, é regulada na circunvisão. Esta proximidade nos diz que o utensílio tem seu lugar, ou ‘está por aí’, pois o *lugar* é sempre um ‘aqui’ e ‘lá’ determinados, a que pertence um utensílio. Esta *pertinência* está relacionada a um pertencer a um todo utensiliar conformativo no qual todo ente intramundano está. Isso significa que um utensílio não aparece num lugar posicionado ou localizado em um espaço específico, mas sim, instalado, disposto, alojado, pertencente a um todo conformativo, a uma rede a partir da qual seu lugar pode existir. Nesse sentido, a condição de possibilidade da pertinência reside no *para onde* a que se remete a totalidade de lugares de um todo utensiliar. Este para onde característico da pertinência possui o caráter de uma referencialidade espacial. O para onde previamente visualizado na ocupação é o que chamaremos de *região*. Isto é, descobre-se previamente uma região – um para onde - na qual surge um aqui ou lá - o lugar - em que um ente intramundano pertence. Tal pertinência está relacionada a um todo referencial espacial, a um complexo referencial de “para ondes”. Dessa maneira, é possível afirmarmos que para o encontro de um lugar é necessário anteriormente a descoberta da região. Esta orientação à multiplicidade de lugares do manual é justamente o circundante do mundo circundante.

Mas como se dá a descoberta de um lugar e de uma região? Tal descoberta opera ‘na direção de’ incluindo a periferia do que está nessa região (HEIDEGGER, 2009, p.156). Dessa maneira, uma região se constitui por um entorno, mas de difícil determinação concreta e delimitada. A partir dessa descoberta circuncisiva de um entorno – de uma região – se descobre um lugar que é constituído pela *direção* e *distância* operado dentro de uma região. Ou seja, direcionando e distanciando a partir de uma região, se torna possível determinar um lugar específico. Mas como se descobre tal lugar? O que me leva a chegar em um lugar? Para tal descoberta o que está em jogo é em virtude de que o ser-aí se ocupa de um utensílio. Por exemplo, o lugar de uma casa ou de seus cômodos pode ser orientado pela posição do Sol, o mesmo ocorre com as igrejas e cemitérios, seus lugares surgem na maior parte das vezes em virtude do Sol nascente e poente, regiões da vida e da morte, respectivamente. Estas possibilidades descritas surgem em virtude das possibilidades do ser-aí, ou seja, é a partir delas que se descobre um lugar e uma região na totalidade utensiliar conformativa. No entanto, a região, de início e na maioria das vezes, está velada, de modo a não aparecer em meio a lida ocupacional. Tal velamento é necessário, pois para que um lugar apareça seu entorno deve estar encoberto⁴². Deste modo, afirmamos que o que vemos são lugares determinados, e não regiões. A aparição de uma região só se dá quando algo não se encontra em seu lugar e a partir desse vazio que surge, o lugar esvaziado remete a região espacial do qual ele faz parte.

Foi possível descrevermos até agora que a espacialidade só se torna possível a partir do ser-em-um-mundo. Isso significa que não há espaços determinados antes do ser-aí ser. Dessa forma, a espacialidade não está previamente dada, mas sua manualidade articula na significância o contexto conformativo de uma totalidade de lugares referidos à circunvisão. (HEIDEGGER, 2009, p.157) Ou seja, a espacialidade do manual é a cada vez descoberta, articulada por meio da significância a partir da totalidade conformativa em meio a lida com o manual intramundano. Isso significa que só quando o ser-aí é em um mundo em meio a lida ocupacional que a espacialidade do espaço é descoberta. Deste modo, a

⁴² Mas porque seu entorno deve estar encoberto? Compreenderemos melhor a noção de foco compreensivo um pouco mais adiante nesta pesquisa. Cabe apenas ressaltar que para que algo se mostre é necessário um projeto de sentido, este sentido “recorta” o mundo, focando mundo em virtude de uma possibilidade do ser-aí.

possibilidade de uma orientação espacial só acontece a partir da minha relação com os utensílios assentada sobre uma totalidade significativa. É possível afirmarmos, dessa maneira, que é a sedimentação – a totalidade significativa - que torna possível ao ser-aí contar com seu entorno, com a sua região. Nesse sentido, o espaço só pode ser descoberto a partir de um ser-no-mundo que se ocupa assentado sobre esta malha sedimentada.

A descrição levada a termo até aqui trouxe a possibilidade de compreendermos o lugar do qual um utensílio pode se mostrar. Vimos sobretudo, que é a partir da lida utensiliar que um utensílio surge circunvisamente numa região, da onde um lugar do qual ele faz parte pode se mostrar. Mas ainda parece obscuro como se dá tal descoberta espacial partindo do ser-aí. Ou seja, como o ser-aí pode encontrar um lugar possível? Esta resposta aponta para o que compreendemos como direção e distância, pois é justamente por um lugar ser constituído por estes modos existenciais é que a espacialidade do ser-aí tem como base os caracteres de *distanciamento* e *direcionamento* originados da estrutura do ser-em. O que compreendemos como distanciamento é um modo de ser do próprio ser-aí, ou seja, é o ser-aí quem se distancia. Isso significa que se distanciando o ser-aí faz desaparecer o distante e aproximar o próximo (os demais entes) e, por isso, o manual possui o caráter de proximidade. Esse distanciar não é volitivo, isto é, o ser-aí não é as vezes em se distanciando e outras não, quando é, ele é em se distanciando. Visto que é distanciando que o ser-aí descobre uma distância ou um intervalo que são determinações dos demais entes que não tem o modo de ser do ser-aí. Nas palavras de Heidegger, (2009, p.162) “o ser-aí existe segundo o modo da descoberta do espaço inerente à circunvisão, no sentido de se relacionar num contínuo distanciamento com os entes que lhe vem ao encontro no espaço.” Esse distanciar é um aproximar da circunvisão, ou seja, depende de uma lida ocupacional e, por isso, um mesmo caminho pode ser curto ou longo. Por exemplo, o mesmo caminho para um dia em que se está entediado pode ser mais longo do que para um dia em que se está alegre. A aproximação e o distanciamento são modos de ocupação com o que está próximo e distante, isto é, com os entes intramundanos. (HEIDEGGER, 2009, p.160) Entretanto, o que está mais próximo não é o que tem um intervalo menor entre o ser-aí e o manual, um óculos, por exemplo, está mais distante do que o livro que se lê, o caminho no qual se pisa também. Por mais perto que estejam, eles não estão próximos, mas distantes circunvisamente. Esta distância

é marcada na lida ocupacional guiada pela circunvisão. Dito de outro modo, é distanciando-se circunvisivamente que o manual pode se mostrar próximo ou distante espacialmente.

Antes de falarmos sobre o direcionamento do ser-aí, cabe abriremos um espaço para compreendermos o lugar do ser-aí, ou seja, o aqui e lá no qual o ser-aí se encontra. O lugar que o ser-aí ocupa não pode surgir a partir de uma região, como ocorre com os entes intramundanos. Pois uma região é justamente descoberta pelo distanciar característico da existência do ser-aí. Nesse sentido, o aqui e lá do ser-aí devem estar constituídos no próprio movimento de descoberta do lugar no qual o ente se encontra. Isso significa que o ser-aí compreende o aqui a partir do lá do mundo circundante. Este aqui é o estar junto de um ente que produz distância, isto é, o próprio ser-aí. Por isso, ele está sempre lá, de onde retorna para aqui, “tudo isso [...] se dá no modo em que o ser-aí interpreta seu ser para... das ocupações a partir do que lá está à mão.” (HEIDEGGER, 2009, p.162) Deste modo, o lugar do ser-aí é sempre um aqui compreendido como lá (no mundo das ocupações). Como vimos, existencialmente o ser-aí está sempre lá, no mundo, no fora, e este é o que se compreende cotidianamente como aqui.

Vimos que como característica espacial do ser-em, o ser-aí é distanciamento, falta esclarecermos ainda a outra propriedade espacial desse ente, o direcionamento. Isso significa que toda aproximação possui uma direção dentro de uma região, a partir da qual, pela circunvisão ocupacional, o ente se aproxima para poder ser encontrado em seu lugar. Nesse sentido, o movimento circunvisivo possui um distanciamento direcional. A ocupação do ser-no-mundo aponta para uma necessidade de sinais, de direções a partir dos quais uma região pode ser descoberta. Por exemplo, eu só descubro a luva esquerda para mão esquerda em meio a uma lida com estes entes intramundanos. Isso significa que não há uma esquerda e direita ou um em cima e embaixo prévios, isto é, anteriores a lida ocupacional do ser-no-mundo. Todo movimento do existir se distancia e se direciona descobrindo direções e entes em lugares específicos a partir de uma lida ocupacional.

Heidegger (2009, p.164-165) nos descreve que “enquanto ser-no-mundo, o ser-aí, já *descobriu* a cada passo um ‘mundo’. Caracterizou-se esse descobrir, fundado na mundanidade do mundo, como liberação dos entes numa totalidade conformativa.” Ou seja, descobrir mundo é liberar entes numa totalidade conformativa. Isso significa que a compreensão abre espaço para que os entes

possam ser liberados e assim descobertos. Esta ação liberadora de deixar e fazer em conjunto numa região se faz no modo de referência marcada pela circunvisão ocupacional, fundada na compreensão prévia da significância. Isto é, se distanciando e se direcionando, a pertinência espacial do manual - o lugar - é liberado a partir da significância aberta pela compreensão de ser do ser-aí. De modo que esta pertinência do manual - o lugar - é determinado pela significância do mundo e articulado pelo “para onde” (da região) que surge a partir da lida ocupacional. Esta ocupação do ser-aí acontece a partir de uma totalidade conformativa da onde o manual pode ser descoberto em sua pertinência, em seu lugar. Este descobrir que é um liberar dos entes deixando-os e fazendo-os vir ao encontro é um “dar-espaço”, um arrumar, que libera o que está à mão para a sua espacialidade. Este *arrumar* é existencial, isto é, o ser-aí em sua essência espacial é arrumando. Nesse sentido, é sendo, que os entes vêm ao seu encontro já arrumados, ou seja, é compreendendo, que o ser-aí arruma. Este arrumar descobre lugares possíveis e possibilita cada passo do ser-aí. Dessa forma, em cada encontro o ser-aí já está num modo espacial, direcionando e distanciando-se. Arrumando ele descobre lugares a partir de uma totalidade conformativa significativa a qual pertence o manual.

2.6 Ser-com⁴³

Até agora descrevemos detalhadamente o ser-aí como ser-no-mundo. Foi possível compreendermos que é a partir do mundo que os entes intramundanos vêm ao encontro e o ser-aí se relaciona com eles por meio de uma lida ocupacional. Os entes liberados a partir de uma malha conjuntural se mostram em seu modo de ser e são compreendidos por meio de uma abertura compreensiva em virtude de um sentido fornecido pelo mundo fático e sedimentado. Qualquer concepção só é compreendida a partir do uso, inclusive o que entendemos como espaço. É na lida junto ao ente que a circunvisão direciona e distancia arrumando e descobrindo lugares nos quais os entes aparecem como os entes que são. A compreensão do ser-aí nos modos de ser-em foi de extrema importância para entendermos a maneira como o ser-aí se encontra no mundo. No entanto, parece ainda se mostrar de modo

⁴³ Veja também *A questão do outro em Heidegger*. NUNES (2001)

obsuro quem é o ser-aí em sua cotidianidade, dessa forma, torna-se necessário tal esclarecimento. Para respondermos a esta problemática é importante pensarmos a partir de onde surge a pergunta pelo ‘quem’. Este ‘quem’ surge a partir de um si-mesmo, aquele que “sendo sempre o mesmo, possui, nas muitas alterações o caráter de si mesmo.” (HEIDEGGER, 2009, p.170) Ou seja, àquele que nas muitas atitudes e vivências possui algo que se mantém e que pode responder por todas, pois se refere a todas, a essa multiplicidade que é o próprio si-mesmo. Dessa forma, àquele que responde pela pergunta quem, sou eu mesmo, visto que sou eu quem sempre sou. Pois, de um modo ou de outro, sou eu que respondo pelos diferentes modos de meu ser. No entanto, esse eu sobre o qual falamos não é um eu isolado do mundo, substancializado, mas o ente para o qual sempre me reporto de uma ou de outra maneira. Desse modo, esse caráter de si-mesmo deve ser compreendido existencialmente. Esta pesquisa buscou compreender o ser-aí em seus modos cotidianos de ser do modo a nos aproximarmos do que somos em nosso dia-a-dia, em nossa concretude. Nesse sentido, a pergunta que surge imediatamente é: quem é o si-mesmo cotidiano? Quem sou eu nessa cotidianidade? E, ainda, como no espaço de realização do meu poder-ser o outro pode se mostrar? Para compreendermos esse quem, Heidegger vai partir do outro, aquele que surge em um-mundo no instante em que sou⁴⁴.

O ser-aí na cotidianidade se mostrou como aquele ente que sendo em um mundo se ocupa dos entes intramundanos, dos utensílios, das obras e que junto a estes entes vêm sempre os outros. Ou seja, junto às obras vêm sempre os outros para os quais as obras se destinam. Dessa forma, existe sempre uma referencialidade aos usuários e portadores das obras. Por exemplo, esse computador no qual escrevo foi um presente de um familiar, comprado numa loja de eletrônicos com um vendedor que, por sua vez, comprou de um fabricante. Isso significa que os outros vêm ao encontro a partir da totalidade utensiliar do mundo circundante, ou seja, eles vêm a partir do mundo, da lida ocupacional junto aos utensílios. Visto que as obras também estão à mão para os outros. Quando Heidegger (2009, p.174) nos descreve que “este mundo já é previamente sempre meu.” Ele aponta para o fato de que este mundo, que é sempre meu, no qual surgem os utensílios, surgem também os outros. Ou seja, os outros vão surgir a partir da realização do meu ser

⁴⁴ Não existiria um eu que ao nascer observa em seguida o outro. Este outro se mostra no instante em que sou.

em-um-mundo. No entanto, eles não surgem como os utensílios, mas eles vêm ao encontro segundo seus modos de ser-no-mundo, isto é, são também seres-aí que compreendem mundo, são também *co-presença*⁴⁵. Isso significa que eles não são algo diferente de mim, mas são aqueles dentre os quais também se está. Este “os outros” tampouco é uma coisa entre coisas, como entes simplesmente dados num conjunto, mas são os outros cujo caráter não se consegue diferenciar de mim mesmo. Nesse sentido, esse mundo no qual eu sou, os outros também são, ou seja, esse mundo é sempre *compartilhado*. De modo que o ser-em é *ser-com* os outros cuja maneira de ser é co-presença. Isso significa que sendo, o ser-aí compartilha mundo, isto é, sendo, ele com-vive com os outros. Nas palavras de Heidegger (2009, p.182), “porque o ser-aí é, ele possui o modo de ser da convivência.” A partir desse parágrafo, Heidegger (2009, p.176) nos esclarece:

Numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, o ser-aí se entende a partir de seu mundo e a co-presença dos outros vem ao encontro nas mais diversas formas, a partir do que está a mão dentro do mundo. [...] O outro vem ao encontro em sua co-presença no mundo.

Nas palavras de Duarte (2010, p.352) acerca do ser-com vemos que

[...] o outro e o mundo deixaram de ser pensados como se fossem territórios alienígenas e alheios ao eu: o mundo se transformou em um horizonte de sentidos compartilhados por entes que se compreendem e que, portanto, se encontram sempre uns com os outros, e não uns “ao lado dos outros” em um suposto “mundo exterior”.

Dessa forma, é a partir do mundo que a co-presença se abre e, por isso, pode-se afirmar que o ser-aí é essencialmente ser-com. Isso aponta para o fato de que o ser-aí é ser-com mesmo quando os outros não estão, não são percebidos ou quando se está sozinho. Estes são modos de ser-com os outros, pois somente sendo ser-com que o outro pode faltar e que pode se estar só. Nesse sentido, não precisa da presença do outro para ser-com. De modo que pensar algo como a solidão absoluta é impossível, pois o ser-aí só é a partir de um mundo compartilhado. O que torna inviável uma indiferença às últimas consequências, visto que eu sou a partir de um espaço que me estrutura, um espaço que não nasce comigo, mas que já esteve sempre aí de modo compartilhado. Deste modo, o lugar em que estou e que me determina é um lugar compartilhado. No entanto, na maior parte das vezes, eu ajo

⁴⁵ Márcia Cavalcante traduz o que entendemos por ser-aí como presença. Nesse sentido, a co-presença designaria um estar-com-seres-aí.

de maneira tal, que eles não são nem notados, ainda que o outro esteja sempre aí. Exatamente por não ser manifesto, por não ser sempre notado, o outro também precisa ser liberado. Ou seja, é a partir do mundo que se libera um ente, um utensílio ou outro ente liberador. Um outro ser-aí aparece também a partir de uma malha conjuntural. Isso significa que o outro aparece a partir de uma liberação compreensiva, de um deixar-ser, um deixá-lo assumir uma postura. (FIGAL, 2005, p.130-131)

Os outros precisam ser muito mais liberados justamente quando nos ocupamos expressamente com eles; para que uma tal ocupação seja possível, precisamos já nos colocar em relação a eles como possíveis companheiros de ação: precisamos já sempre ter nos colocado em uma tal relação com eles. Está-se “com eles” uma vez que se está aberto para eles, e eles estão “conjuntamente aí” uma vez que eles mesmos são, em geral, possíveis companheiros de ação para alguém. (FIGAL, 2005, p.133)

Ainda com relação a pré compreensão dos outros, Duarte (2010, p.356) nos descreve

Cotidianamente, os outros são todos aqueles em meio aos quais já sempre se está e em relação aos quais, o mais das vezes, ninguém se diferencia. Essa imediata familiaridade entre um e outro se dá por causa de um motivo bastante preciso, expresso por Heidegger nos seguintes termos: “na maioria das vezes e antes de tudo, o ser-aí se entende a partir de seu mundo, e a coexistência dos outros vem ao encontro nas mais diversas formas a partir do que está à mão dentro do mundo”⁴⁶. Ou seja, cotidianamente o ser-aí encontra os outros, os entes intramundanos e a si próprio a partir da “familiaridade com o mundo” que lhe é própria; isso significa que dizer que tais encontros apenas acontecem na medida em que o eu e os outros, assim como os demais entes intramundanos, já caíram na “totalidade originária” dos nexos de “referência” que constitui a “significância”, a “estrutura do mundo” em que o ser-aí já sempre existe com os outros e que já tem de estar previamente aberta, isto é, compreendida.

Vimos que o ser-aí é em virtude de um sentido, deste modo, como ser-com ele é em virtude dos outros: ele deixa e faz vir ao encontro os outros em sua significância. Os outros se mostram junto aos manuais intramundanos como co-presenças, contudo não como sujeitos isolados junto às coisas, mas como seres-no-mundo se ocupando do mundo circundante a partir dos manuais. Dessa maneira, dizer que o ser-aí quando é, já é em virtude dos outros é afirmar que “na compreensão de ser do ser-aí já subsiste uma compreensão dos outros, porque seu ser é ser-com.” (HEIDEGGER, 2009, p.180)

⁴⁶ HEIDEGGER apud Duarte, A. **Vidas em Risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.356

Foi possível descrevermos que com os demais entes que não possuem o caráter de ser-aí, o ser-aí se ocupa, no entanto, como se dá a relação com os demais seres-aí? Para esta pergunta Heidegger vai nos responder que ele se *pre-ocupa*. De modo que o ser-aí se relaciona com os demais seres-aí no modo da pre-ocupação. Isso significa que mesmo consigo mesmo, como por exemplo, o cuidado com o corpo doente ou na escolha de uma vestimenta apropriada a relação é de pre-ocupação. Isto é, a relação com qualquer ser-aí e consigo mesmo é de pre-ocupação. Esse modo de ser se funda no ser-com. A partir daí torna-se necessário esclarecermos o que se compreende por este modo de ser com o outro. Nas palavras de Heidegger (2009, p.178) “O ser por um outro, contra um outro, sem os outros, o passar ao lado um do outro, o não sentir-se tocado pelos outros são modos possíveis de preocupação.”

Esse modo de ser possui duas possibilidades extremas: a primeira é a *preocupação substitutiva*, cuja característica principal é o salto dominador. Nela o ser-aí retira o “cuidado”⁴⁷ do outro e toma-lhe o lugar nas ocupações, saltando para seu lugar.” (HEIDEGGER, 2009, p.178) Ou seja, nesta possibilidade o ser-aí assume a ocupação que o outro deve realizar, deslocando este outro de sua posição. Neste modo de preocupação é possível que o outro se torne dependente, mesmo que esta dependência esteja um tanto quanto encoberta. Esta maneira de se preocupar é a que ocorre na maior parte das vezes, isto é, o ser-aí se relaciona cotidianamente com o outro saltando para o seu lugar, tirando do outro a possibilidade de se responsabilizar pelos seu espaço existencial. A segunda possibilidade é o que chamamos de *preocupação antecipativa* cuja característica, por sua vez, é a do salto liberador. Neste modo o ser-aí não substitui o outro, mas salta antecipando-se ao outro em sua possibilidade existencial de ser, isto é, “não para retirar o ‘cuidado’ e sim para devolvê-lo como tal.” (HEIDEGGER, 2009, p. 178-179) Esta última possibilidade está relacionada a uma responsabilidade, pois é devolvendo ao outro o seu próprio modo de ser que ele pode “tornar-se, em seu cuidado, transparente a si mesmo e livre para ele.” (HEIDEGGER, 2009, p.179)

⁴⁷ Cuidado (Sorge) diz respeito a unidade de ser do ser-aí, a uma não distinção entre ser e sendo. Ou seja, ao fato de que de um modo ou de outro o ser-aí sempre cuida do seu ser, visto que é o ente que sempre se relaciona com seu ser. Dessa forma, quando ele se relaciona com outro ser-aí, com um ente intramundano ou consigo mesmo, ele é e, por isso, cuida de si. Ele está numa relação consigo mesmo. No entanto, na relação da preocupação substitutiva o ser-aí retira a responsabilidade do outro com relação ao seu próprio ser, já na preocupação antecipativa ele a devolve ao outro. Descreveremos mais a frente esse caráter de cuidado do ser-aí.

Até agora, pudemos ver que o caráter de si-mesmo responde pela pergunta quem é o ser-aí. A partir daí descrevemos esse quem sendo essencialmente ser-com, pois seu mundo é sempre compartilhado, de uma maneira ou de outra, o outro está sempre aí. Vimos ainda que “o outro se descobre, assim, antes de tudo, na preocupação das ocupações.” (HEIDEGGER, 2009, p.180) Ou seja, é se ocupando de um utensílio que o outro aparece com àquele com quem eu me preocupo. Entretanto, apesar de haver um si-mesmo⁴⁸, na cotidianidade ele possui o caráter de afastamento, mesmo que não se saiba disso. Heidegger acentua inclusive que quanto menos se sabe mais afastado se está. Estamos afastados daquilo que nos é mais próprio, ou seja, da nossa indeterminação originária. Se por um lado as determinações sedimentadas nos afastam de nós mesmos. Por outro, elas são fundamentais para que possamos ser. Este afastamento revela o estar sob a tutela dos outros, pelo que chamaremos de *impessoal* cuja característica aponta para uma neutralidade, para um ninguém que a todos governa. É exatamente por sermos regidos por este ninguém que rimos, vemos televisão, nos emocionamos, escrevemos ... como impessoalmente se faz. E, por isso Heidegger (2009, p.184) nos descreve que “o impessoal prescreve o modo de ser da cotidianidade.” Esse afastamento se funda numa certa medianidade, onde tudo é nivelado pelo mesmo, pelo mediano que rege toda interpretação pública e é insensível às diferenças e a autenticidade. Esse impessoal decide e julga por todos, retirando a responsabilidade de cada um, pois decide e julga por todos e por ninguém. Esta instância na verdade não é ninguém, é onde “todo mundo é o outro e ninguém é si mesmo.” (HEIDEGGER, 2009, p.185) Com relação ao impessoal Duarte (2010, p.360) nos descreve que

Em outras palavras, ele se interpreta sempre já a partir dos preconceitos instituídos historicamente, os quais prefiguram, regulam e retroagem sobre sua interpretação de si mesmo e de tudo o que há, determinando-lhe sua identidade pública, mundana. Heidegger não está simplesmente afirmando que o ser-aí entrega voluntariamente aos outros o seu poder de decidir e escolher para si – o que, evidentemente também é uma possibilidade cotidiana sua-, mas, antes, que suas escolhas e decisões são determinadas pelo si impessoal que ele é na cotidianidade, de modo que, cotidianamente “fica indeterminado quem ‘propriamente’ escolhe”⁴⁹.

⁴⁸ O caráter de si-mesmo está intimamente relacionado ao espaço de poder-ser do ser-aí, no entanto, que na maior parte das vezes ele não é tomado dessa forma, mas como uma coisa, um algo determinado, por sentidos e significados fornecidos pelo mundo sedimentado. Para este modo de ser Heidegger vai chamar de impessoal.

⁴⁹ HEIDEGGER apud Duarte, A. **Vidas em Risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.360

O que está em jogo no impessoal não é nenhum comportamento de massa, mas a própria sedimentação da significância, que aponta para a maneira cotidiana de autodeterminação, onde a auto-evidência já está sempre de algum modo expressa. (FIGAL, 2005, p.137) *Essa instância não possui nenhuma valoração negativa da qual o ser-aí deve se livrar, mas é onde o ser-aí se encontra de início e na maioria das vezes, sendo originária e pertencendo a constituição positiva desse ente que nós mesmos somos.* No entanto, como impessoalmente-si-mesmo o ser-aí se encontra disperso e distante de si-mesmo, de seu modo mais próprio de ser. Pois este impessoal é um existencial e articula significância, de modo que o impessoalmente-si-mesmo é em virtude de sentidos e significados medianos, sem autenticidade e nivelados por ninguém. Tal afastamento, revelado como distância e dispersão de si mesmo, é necessário para que o ser-aí seja, caso contrário ele ficaria estancado na sua indeterminação e não seria.

No entanto, este mesmo afastamento desvela no impessoal uma desoneração da responsabilidade pelo espaço existencial no qual o ser-aí se constitui, pois tal responsabilidade passa a ser de todos e de ninguém, é onde não queremos ser nada além de alguém determinado pelos outros (FIGAL, 2005, p.140). Heidegger vai chamar esse impessoal de *impróprio*. Neste modo de ser cotidiano, o ser-aí é em virtude dos significados e sentidos fornecidos pelo mundo. É no impropriamente-si-mesmo que ele se encontra de início e na maioria das vezes, o que acaba o afastando de suas possibilidades mais próprias. Este propriamente si-mesmo é uma modificação existenciária do impessoal e não algo separado e desvinculado da cotidianidade. Veremos mais claramente este modo de ser próprio um pouco mais a frente. Para fecharmos esse capítulo Duarte (2010, p.362) nos descreve o impessoal justamente como este lugar de fechamento para os modos mais próprios de ser. Um lugar que apesar de ser positivo à constituição do ser-aí, pode nunca ser questionado, tornando o ser-aí continuamente cego para a realização de seu próprio ser.

Até o presente momento da analítica, o que se enunciou foi apenas a possibilidade existencial de que o poder-ser que o ser-aí “é” se enclausure em uma interpretação de si que apenas se compreende como realidade mundana mergulhada nos seus afazeres e preocupações diárias consigo e com os outros, possibilidade que Heidegger denominará posteriormente “abertura no modo do fechamento”. [...] Em outras palavras, *na medida* em que permanece enfeitiçado pelo “mundo comum” da coexistência cotidiana ocupada e preocupada, o ser-aí exime-se continuamente de “vir a si mesmo”, mantendo, assim, encoberta a indeterminação ontológica de sua

existência: “O que é dado em primeiro lugar é este mundo comum do impessoal, quer dizer, o mundo no qual o ser-aí submerge, de tal modo que ele ainda não veio a si mesmo e no qual ele pode ser, continuamente, sem ter de vir a si mesmo”⁵⁰.

⁵⁰ HEIDEGGER apud Duarte, A. **Vidas em Risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.342