



Beatriz Belpomo Quintanilha

**A Singularização do ser-aí na
obra *Ser e Tempo* de Heidegger**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Paulo César Duque

Estrada

Rio de Janeiro
Maio de 2019



Beatriz Belpomo Quintanilha

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Prof. Paulo César Duque Estrada

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Edgar de Brito Lyra Netto

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. André Constantino Yazbek

Departamento de Filosofia – UFF

Prof. Marcelo Silva Noberto

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Co-Orientador

Rio de Janeiro, 7 de maio de 2019

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, da autora e do orientador.

Beatriz Belpomo Quintanilha

Graduou-se em Filosofia pela UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro) em 2013.

Ficha Catalográfica

Quintanilha, Beatriz Belpomo

A singularização do ser-aí na obra *Ser e Tempo* de Heidegger / Beatriz Belpomo Quintanilha ; orientador: Paulo César Duque Estrada ; co-orientador: Marcelo da Silva Norberto. – 2019.

95 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2019.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Ser-aí. 3. Compreensão. 4. Ser-no-mundo. 5. Existência. 6. Disposição. I. Duque-Estrada, Paulo César, 1956-. II. Norberto, Marcelo da Silva. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. IV. Título.

CDD: 100

À Mary,
meu Outro Eu.

Agradecimentos

A Paulo César Duque Estrada.

Aos amigos.

À PUC-Rio.

Ao CNPq.

Resumo

Quintanilha, Beatriz Belpomo. Duque Estrada, Paulo César. **A Singularização do ser-aí na obra *Ser e Tempo* de Heidegger**. Rio de Janeiro, 2019. 95p. Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A Singularização do ser-aí na obra Ser e Tempo de Heidegger procura traçar os passos do *ser-aí* desde a compreensão prévia do *si-mesmo* primordialmente mergulhado no modo do *impessoal* e sob sua mediana tutela guiado, até o resgate do *ser-aí* [impessoalmente (impropriamente) decaído de si mesmo] de volta ao [seu] próprio ser “através” e a partir da *perspectiva imprópria* essencialmente característica do “*meio*” ao qual em sendo o *ser-aí* já sucumbiu – a *medianidade cotidiana* que rege o *modo impessoal de ser si-mesmo do ser-aí*. Satisfeito *ontológica e propriamente* (existencial e fenomenologicamente) o angustiante recolhimento do *ser-aí* do anonimato [de volta] ao seu próprio ser [si-mesmo], prosseguimos o percurso rumo à singularização deste ente em sentido ôntico, tendo que para isso lançá-lo uma vez mais ao esquecimento cotidiano de si, agora, porém, enquanto seu próprio *estar-lançado* ou *poder-ser*: enquanto *eu, propriamente*.

Palavras-chave

Ser-aí; compreensão; ser-no-mundo; existência; disposição;

Abstract

Quintanilha, Beatriz Belpomo. Duque Estrada, Paulo César. **The Singularizing of the there-being in Heidegger's *Being and Time***. Rio de Janeiro, 2019. 95p. Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The singularizing of the there-being in Heidegger's Being and Time seeks to draw the steps of the *there-being* from the previous comprehension of the *self-being* primarily dived into the *impersonal* mode and guided by its median light, to the rescue of the there-being [impersonally (improperly) fallen from himself] back to his [own] proper being “through” and from the *improper perspective* essentially characteristic of the “*middle*” to which on being the there-being has already surrendered – the *daily median light* that rules the *there-being's impersonal way of being self-being*. Once *ontologically and properly* (existentially and phenomenologically) satisfied the anguishing withdrawal of the there-being from anonymity [back] to his own proper being [self-being], we go on the path towards the singularizing of this being in ontical sense, in order to which we'll have to throw him once again at his daily self-forgetfulness, although this time as his own proper *being-thrown* or *being-possible*: as *I, properly*.

Keywords

There-being; comprehension; being-in-the-world; existence; disposition;

Sumário

Introdução	11
1. A constituição ontológico-existencial do ser-aí: o ser-no-mundo	14
1.1 Análise preparatória do tema da analítica existencial: existência e possibilidade	14
1.2 Análise prévia do ser-no-mundo a partir do ser-em como tal: a unidade do fenômeno	15
1.3 A mundanidade do mundo	18
1.3.1 O ser dos entes que vem ao encontro no mundo circundante: a manualidade	20
1.3.2 A determinação mundana do mundo circundante que se anuncia no ente intramundano	25
1.3.3 Conjuntura e Significância: a mundanidade do mundo	26
1.3.4 A espacialidade do manual intramundano	30
1.3.5 A espacialidade do ser-no-mundo	31
1.4 O “quem” do ser-no-mundo: o “eu” e o “outro”	32
1.4.1 A co-presença dos outros e o ser-com cotidiano	33
1.4.2 O ser-si mesmo cotidiano e o impessoal	37
1.5 O ser-em como tal: o ser do aí	40
A. A constituição existencial do aí	42
1.5.1 O ser-aí como disposição: o “humor”	42
1.5.2 O medo como um modo de disposição	44
1.5.3 O ser-aí como compreender	47
1.5.4 Compreender e interpretação: <i>conceito</i> [d]e <i>sentido</i>	53
1.5.5 O enunciado como modo derivado da interpretação	56
1.5.6 Ser-aí e fala. A linguagem	57

B. O ser cotidiano do aí e a decadência do ser-aí	61
1.5.7 A Falação	62
1.5.8 A Curiosidade	64
1.5.9 A Ambiguidade	65
1.5.10 A decadência e o estar-lançado	68
2. A singularização do ser-aí em sentido ontológico-existencial: a angústia	70
2.1 A questão da totalidade originária do todo estrutural do ser-aí	70
2.2 A disposição fundamental da angústia como abertura privilegiada do ser-aí	72
2.3 O ser do ser-aí como cuidado [e o querer e desejar enquanto modificações existenciais]	75
2.4 A possibilidade de se experimentar a morte dos outros e de se apreender, ontologicamente, todo o ser-aí	77
2.5 O pendente, o fim e a totalidade	79
2.6 Prelineamento da estrutura ontológico-existencial da morte	81
2.7 O ser-para-a-morte e a cotidianidade do ser-aí	83
3. A singularização do ser-aí em sentido ôntico-existenciário: a consciência	84
3.1 O problema do testemunho de uma possibilidade existenciária própria	84
3.2 Os fundamentos ontológico-existenciais da consciência	84
3.3 O caráter de apelo da consciência	85
3.4 A consciência como apelo do cuidado	87
3.5 A compreensão do interpelar e a dívida	89
4. Conclusão	94
5. Referências bibliográficas	95

*Eu não sou eu, nem sou o outro. Sou
qualquer coisa de intermédio.*

Mário de Sá-Carneiro

Introdução

Este trabalho propõe-se a percorrer a trajetória traçada por Heidegger em *Ser e Tempo* que parte da pressuposição do *ser-aí* como sendo o ente dotado de uma *compreensão pré-ontológica* segundo a [forma da] qual ele se relaciona, em seu ser, com o próprio ser e a partir do próprio ser; atravessa e confirma a disposição da *angústia* como *via de acesso ontológico privilegiada e própria* à compreensão originária do poder-ser mais próprio do *ser-aí*; e sugere-lhe, por fim, a possibilidade de *singularização* (acesso ao próprio poder-ser [todo]) *em sentido próprio e originário* no âmbito existenciário [e] a partir do *poder-ser fático mais próximo*.

Enquanto *sentido* (conceito) *formal* (fundamental) *a priori* pressuposto, entretanto, a *compreensão pré-ontológica* não pode ir além de *indicar a cotidianidade média* enquanto solo seguro à investigação da estrutura ontológico-existencial do *ser-aí*: o *ser-no-mundo*, e assim a *medianidade* – uma vez que consiste na [inconsistente] perspectiva sob a qual (ontologicamente) o *ser-aí* cotidiano guia-se, e, *à luz da qual guiado* (onticamente), o *ser-aí* realiza [inconsistentemente] ao *próprio* ser fugindo a “*si*” próprio em *seu* [im]próprio desvio – como a *via de acesso primordial* ao ser em questão. O sentido do *ser-aí* enquanto compreender constitui, de todo modo, a determinação de ser que expressa fundamentalmente a constituição estrutural deste ente e, por conseguinte, o ponto de partida ou *princípio formal* da analítica da existência, não devendo destarte ser abandonado por inviável e insuficiente [com] que [a]pareça [, ocultando-se], numa primeira aproximação.

Tal *conceito fundamental* (a compreensão prévia de ser) só pode ser pressuposto e, posteriormente, explicitado tematicamente enquanto tal, na medida em que propriamente derivado de uma caracterização do *ser-aí* em determinações prévias, as quais, entrelaçadas, implicam: que “a ‘essência’ do *ser-aí* está em ter de ser” e – na medida em que em sendo (existindo), o *ser-aí* é o seu *aí* – “em sua existência”; e que “o ser, *que está em jogo* no ser deste ente, é sempre meu” (cf. ST, §9, 85-86). De sorte que a *compreensão pré-ontológica* ou *sentido formal* constitui não só o pressuposto necessário à tematização preliminar do *ser-aí*, como

também a síntese conceitual em que as determinações de ser deste ente se unificam e corroboram mutuamente.

A primeira (ou “mais imediata”) aproximação (ou “lida”) metodológico-fenomenal ao *ente em questão* – o *próprio tema da análise: o ser-aí* – se dará pela via da caracterização prévia do ser-no-mundo em seu momento essencial mais originariamente constitutivo – o *ser-em como tal* –, implicitamente indicado na compreensão pré-ontológica (sentido formal) como a via adequada de acesso à interpretação da “essência” do ser-aí uma vez que no ser-em se funda e se concretiza (ainda que primordial e predominantemente no *modo da impropriedade*), fática e existencialmente, o *próprio poder-ser da existência*.

Tendo-se percorrido o ser-no-mundo em seus três momentos estruturais essencialmente constitutivos – *mundo*, “*eu*” e *ser-em como tal* – a partir da tematização prévia do último e no atravessamento fenomenologicamente circular dos quais, trajeto que depara ao fim com seu próprio *princípio existencial* (o ser-em) enquanto tema desta vez, porém, de modo explícito e singular, se terá satisfeito ontologicamente a exigência metodológica fundamental da analítica existencial em se confirmando fenomenalmente o *ser-no-mundo* (existência) enquanto *constituição ontológico-existencial* (essência) do ser-aí e assim, como *base à fundamentação do próprio [poder-]ser* (fundamento) do ser-aí, e a angústia, enquanto única via própria de acesso ao ser do ente *que é* [o seu aí] ou *existe*.

Uma vez explicitada tematicamente [e] enquanto tal (propriamente) a via ontológico-existencial própria de *acesso ao próprio poder-ser* (singularização) do ser-aí a partir dos modos existenciais de compreensão e disposição impróprios derivados da *disposição fundamental da angústia*, terá sido aberta, com a última, a possibilidade de uma *escuta ôntica originária do ser-aí* (ser-interpelado) do *apelo silencioso da consciência* (interpelação) [ao ser-aí cotidiano (o imprópria ou impessoalmente “eu”) de volta] ao próprio si-mesmo (o propriamente “eu”) a partir das modificações existenciárias impostas pela *interpretação mediana [reguladora da e] à convivência pública*, interpretação sob a qual o ser-aí já sempre compreendeu ao si-mesmo [mergulhado] no impessoal e se perdeu de “si” em fuga do próprio ser, o qual já sempre foi, por sua vez, originária e propriamente aberto na angústia, bem como encoberto no compreender desenraizado (inautêntico) e impróprio que caracteriza o ser-aí em decadência.

Importa indicar que o caráter impessoal e não posicional da leitura aqui realizada sobre *Ser e Tempo*, bem como a indefinição, talvez abrupta, com que a encerramos, e assim também ao devir de seu próprio tema, derivam do pretender-se a presente interpretação compreensiva e conceitual da referida obra numa fundamentação provisoriamente prévia (e previamente provisória) da via de acesso do e pelo ente lá e aqui tematizado – o eu – às instâncias psíquica e histórica, as quais se revelaram, no decorrer da pesquisa em curso a ser continuada no doutoramento à luz da Psicanálise e do Materialismo Dialético, estrutural, essencial e enraizadamente entrelaçadas à existência, a explicitação temática da qual para além da analítica do ser-aí permanece, pois e por sua vez, e até que no devido momento e sobre base seguramente lastrada possa ser retomada e erguida, naturalmente incompleta, “em dívida”.

Decidimo-nos pela tradução do termo alemão *Dasein* por “ser-aí” em lugar de “presença”, empregue por Márcia Sá Cavalcante Schuback na edição de que ora nos valem, tendo em vista promover maior clareza no concernente à visualização da espacialidade mundana do ser-no-mundo a partir da relação de sua abertura – o “aí” – com o “aqui” e “lá” intramundanos em referência aos quais o [ser-no-]mundo já foi sempre aberto no aí e o ser-aí já sempre se compreendeu enquanto “eu”. Já à tradução de *Sorge* por “cura” preferimos a de “cuidado”, na medida em que se afigura este em significante que melhor nos envia – enquanto via de acesso ou base prévia – à constituição fundamental e originária do conceito de “trabalho” pretendida na tese porvir, a qual por sua vez da tese presente se valerá, provisória e previamente, como base de apoio e de partida a sua própria e originária fundamentação [porque,] e, portanto, à fundamentação originária de *seu próprio tema* (o “eu”), ora apenas provisoriamente (pré-conceitualmente) fundamentado enquanto tal.

1

A constituição ontológico-existencial do ser-aí: o ser-no-mundo

1.1

Análise preparatória do tema da analítica existencial: existência e possibilidade

O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. *O ser deste ente é sempre e a cada vez meu*¹. *Em seu ser, isto é, sendo, este ente se relaciona com seu ser*². *Como um ente deste ser, o ser-aí se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser*³. *Ser é o que neste ente está sempre em jogo*⁴ (ST, §9, 85).

Para diferenciar o ser do ser-aí do ser [do ente dotado do modo de ser] simplesmente dado (denominado pela ontologia tradicional de *existentia*), à “essência” do ser-aí Heidegger chama de “existência”, termo que expressa a *relação do ser-aí com seu ser em seu próprio ser*⁵ como o modo de ser [mais] fundamental do ser-aí. Dizer que “*a ‘essência’ deste ente está em ter de ser*”⁶ (ST, §9, 85) e [que “*a ‘essência’ do ser-aí está em sua existência*”⁷ (ST, §9, 85), diz que a essência do ser-aí está fundada na existência e é pela existência (existencialmente) determinada⁸.

Em sendo [o ente cujo ser é sempre e a cada vez meu], isto é, em *seu ser*, o ser-aí se relaciona com seu ser como uma *possibilidade própria*. Esta não designa uma propriedade simplesmente dada de um ente simplesmente dado, propriedade em relação à qual não pode este sequer ser “indiferente” porque destituído do caráter de ser-meu. O ser-aí é antes uma possibilidade própria no sentido de ser “chamado a apropriar-se de si mesmo” (ST, §9, 86), de modo que, por mais que se mantenha indiferente em relação a seus modos de ser, é por ser sempre meu que pode fazê-lo. De sorte que o modo da *impropriedade* (não ser propriamente si-mesmo) tanto quanto o da propriedade funda-se no *caráter de ser meu*, não constituindo determinação ontológica inferior ou negativa, quer dizer, fundada no caráter “oposto” de “ser *menos*” ou “*não ser*” [meu]. “Ao contrário, a

¹ Grifo nosso.

² Grifo nosso.

³ Grifo nosso.

⁴ Grifo nosso.

⁵ Cf. N. 2.

⁶ Grifo nosso

⁷ Grifo do autor.

⁸ Cada trecho até aqui destacado [por nós ou pelo autor] pontua uma *determinação de ser* do ser-aí, as quais por sua vez se implicam e fundamentam o ser-aí de modo entrelaçado.

impropriedade pode determinar toda a concreção do ser-aí em suas ocupações, estímulos, interesses e prazeres (ST, § 9, 86)”.

Em sendo sua possibilidade, e determinando-se a partir dela, o ser-aí se compreende nesta relação (a relação do ser-aí em seu ser com o próprio ser)⁹, sendo este “o *sentido formal da constituição existencial do ser-aí*”¹⁰ (ST, §9, 87). Tal *conceito* ou *sentido formal* (a compreensão pré-ontológica do ser-aí) indica que, na medida em que se quer fenomenológica, a investigação do ser do ser-aí deve tomar a “existencialidade da existência” como ponto de partida, sendo neste horizonte que seu *tema* se oferece a uma interpretação ontológica propriamente adequada. A presente análise não parte, pois, de uma ideia determinada e “abstrata” de existência, para a qual não se encontra acesso fenomenológico, mas justamente do modo “imediato” e *indeterminado* com que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes o ser-aí existe e se compreende. “Denominamos esta *indiferença cotidiana*”¹¹ do ser-aí de *medianidade*” (ST, § 9, 87).

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

Não se deve, porém, tomar a cotidianidade mediana do ser-aí como um simples ‘aspecto’. Pois a estrutura da existencialidade está incluída a priori na cotidianidade e até mesmo em seu modo impróprio. De certa forma, nele [no modo impróprio]¹² está em jogo o ser do ser-aí, com o qual ele se comporta e relaciona no modo da cotidianidade mediana, mesmo que seja apenas *fugindo e se esquecendo dele* (ST, §9, 87-88).

1.2

Caracterização prévia do ser-no-mundo a partir do ser-em como tal: a unidade do fenômeno

A possibilidade de determinar prévia e formalmente [e, ulteriormente, de modo próprio e originário] o sentido do ser-aí como sendo o ente que, em sendo, se determina e compreende em seu ser enquanto e a partir de uma possibilidade

⁹ Cf. N. 2 e N. 5.

¹⁰ Grifo nosso. O qual também constitui uma determinação de ser deste ente (cf. N. 8).

¹¹ Grifo nosso.

¹² Acréscimo nosso.

própria [que se concretiza *faticamente*] e, com isso, de *indicar* a *existência* como solo seguro à análise e interpretação apropriada do ser do ser-aí deriva justamente do [ser do] “*que é*” expresso em seu *conceito ou sentido formal* (a compreensão pré-ontológica), de modo que ao ser-aí não se poderia pressupor prévia e formalmente como sendo o ente dotado de uma compreensão de ser se sua estrutura não o permitisse e seus modos de ser não se concretizassem segundo tal *forma [de compreensão]*. De sorte que tal conceito não é reivindicado pela analítica existencial como *princípio formal* logicamente *necessário*, mas *de fato*, posto que se mostra “por si mesmo” como o único *adequado* – no sentido, “evidentemente”, não epistemológico do termo.

Com as determinações de que “a ‘essência’ do ser-aí está em sua ‘existência’” (ST, §9, 85), e de que “o ser, *que está em jogo* no ser deste ente, é sempre *meu*” (ST, §9, 86), pôde-se determinar o *sentido formal do ser-aí* como o ente que, em sendo, se determina enquanto e a partir de uma possibilidade própria com a qual, em seu ser, o ser-aí se relaciona numa compreensão de ser. Cabe agora uma *interpretação onto-fenomenológica* – quer dizer, que parta da *cotidianidade mediana* do ser-aí – de tais determinações com base na constituição ontológica *ser-no-mundo*, unidade fenomenal que encerra uma totalidade em seus três momentos co-pertinentemente constitutivos: “mundo”, “ente” (ou ser-próprio), e “ser-em como tal”. A análise do primeiro momento concerne ao ser do mundo, ou *mundanidade*. A do segundo se pergunta pelo ente que é em-um-mundo, o “*quem é e está no modo da cotidianeidade mediana do ser-aí*” (ST, §12, 99). Por fim, se deverá determinar o ser do ser-em – ou *ser-em enquanto tal*. Antes, pois, da tematização particular de cada um deles na visualização dos quais, por sua vez, se remete sempre aos demais, faremos uma caracterização prévia do ser-no-mundo a partir do último momento mencionado com vistas a orientar a investigação e salvaguardar a unidade do fenômeno “ser-no-mundo”.

Ser-em não diz estar “dentro de”. Os caracteres com os quais se determinam relações “espaciais” deste tipo entre entes que possuem o mesmo modo de ser simplesmente dado – a água com o copo, a cama com o quarto, e o quarto com a casa, por exemplo – estão entre os chamados *caracteres ontológicos categoriais*, que “pertencem ao ente não dotado do modo de ser do ser-aí” (ST, §12, 100).

O ser-em, ao contrário, significa uma constituição de ser do ser-aí e é um *existencial*. Com ele, portanto, não se pode pensar no ser simplesmente dado de uma coisa corpórea (o corpo vivo do humano) ‘dentro’ de um ente simplesmente dado. O ser-em não pode indicar que uma coisa simplesmente dada está, espacialmente, ‘dentro da outra’ porque, em sua origem, o ‘em’ não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie; ‘em’ deriva-se de *innan-*, morar, habitar, deter-se; ‘*an*’ significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; [...] O ente, ao qual pertence o ser-em, neste sentido, é o ente que eu sempre sou. A expressão ‘sou’ conecta-se a ‘junto’; ‘eu sou’ diz, por sua vez: eu moro, detenho-me junto... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar. Como infinitivo de ‘eu sou’, isto é, como existencial, ser significa morar junto a, ser familiar com. *O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser do ser-aí que possui a constituição essencial de ser-no-mundo* (ST, § 12, 100).

Não à toa, a tematização prévia deste momento condiciona, guia e auxilia a visualização do fenômeno ser-no-mundo em sua totalidade, prevenindo-nos tanto, por um lado, contra uma análise fragmentária ulteriormente incapaz de integrar as partes da estrutura ontológico-existencial do ser-aí, quanto, por outro, a uma que atribuisse previamente à constituição de ser desta unidade fenomenal o modo de ser simplesmente dado. O ser-em não é apenas uma das estruturas essencialmente constitutivas do ser-no-mundo, mas aquela em que a totalidade de seus momentos essenciais se expressa e unifica existencial e fundamentalmente (formalmente), no ser-em sendo também fundado o existencial “ser-junto”. O ente dotado do modo de ser-junto não é simplesmente dado em meio a outros entes. O modo de ser-junto a entes que vêm ao encontro no mundo deriva do modo de *ser-em um mundo*, mundo este já sempre familiar. Por mais que se diga que “uma mesa está junto à porta”, o que assim se expressa é a mera “justaposição” “espacial” de “entes simplesmente dados”, pois a mesa não “habita” um mundo no qual a porta pode “vir ao seu encontro”. Um ente só pode vir ao encontro do ente dotado do modo de ser-junto. E um ente só pode estar-junto a entes que vêm ao encontro no mundo, na medida em que dotado do caráter de ser-em.

Não é porque não possui o modo de ser simplesmente dado, contudo, que o ser-aí seja destituído de espacialidade. “Ao contrário, o ser-aí tem seu próprio ‘ser no espaço’, o qual, no entanto, só é possível *com base e fundamento no ser-no-mundo em geral*” (ST, §12, 102). Simplesmente atribuir ao modo de ser-junto o caráter espacial do ser-aí sem que se considere de antemão a totalidade de sua constituição ontológica é incorrer no “vício” metafísico de tomá-lo por ente

simplesmente dado, como tal composto de substância espiritual e substância corpórea. Com isso, suas “propriedades” *permanecem ontologicamente indeterminadas* (ou “são determinadas de modo ontologicamente *indeterminado*”) e assim também, o seu ser como um todo.

*A compreensão de ser-no-mundo*¹³ como estrutura essencial do ser-aí é que possibilita a visão penetrante da *espacialidade existencial* do ser-aí. É ela que impede a eliminação antecipada desta estrutura. Esta eliminação prévia não é motivada ontologicamente, mas ‘metafisicamente’, pela opinião ingênua de que primeiro o homem é uma coisa espiritual e que, só então, coloca-se ‘em’ um espaço (ST, § 12, 102).

1.3

A mundanidade do mundo

Finalmente, encontramos-nos no princípio. Impõe-se agora elucidar o ser-no-mundo em seu momento constitutivo *mundo*. Uma descrição da “configuração” dos entes “dentro” do mundo permanece pré-fenomenológica, não atinge o ser. Pois em primeiro “elencando” as “coisas” no mundo, como árvores, montanhas, estrelas, para daí considerá-las em seus aspectos, a eles as “identificando”, atém-se ao ente do princípio ao fim. Devemos, então, com vistas a determinar a estrutura (ou ser) do fenômeno mundo, questionar o caráter das coisas naturais, das substâncias – o qual também pertence e serve de base às coisas “dotadas de valor” –, e assim a natureza como tal? Determina-se, destarte, a substancialidade como caráter ontológico da totalidade dos entes que se dão no mundo, como “o fundamento de tudo” (ST, §14, 111). Mas a questão do ser do mundo não é colocada adequadamente se tomarmos esta via, pois a natureza ela mesma pode vir ao encontro dentro do mundo, o que vale também para as coisas dotadas de valor caso a elas nos quiséssemos ater, por seu aspecto ôntico “familiar”, como base prévia à investigação da mundanidade do mundo. “Nem um retrato ôntico dos entes intramundanos e nem a interpretação ontológica do ser desses entes alcançariam, como tais, o fenômeno do ‘mundo’. Em ambas as vias de acesso para o ser ‘objetivo’ já se ‘pressupõe’, e de muitas maneiras, o ‘mundo’” (ST, §14, 111).

O *mundo* não é nem um aspecto “subjetivo” do *ser-aí*, nem um ente simplesmente dado em que o ser-aí simplesmente se dá e ao qual se opõe. Com o

¹³ Grifo nosso.

conceito *mundanidade* se deverá interpretar a estrutura ou “ser” deste momento, com o que nos manteremos no campo da analítica da existência na medida em que o mundo compõe, de modo essencial, a totalidade existencial do ser do ente a ser tematizado. A análise da mundanidade não alheia-se, contudo, à questão do ser dos entes intramundanos. Constitui-se, com efeito, em condição a sua adequada colocação, e desta deriva sua própria elucidação.

Heidegger distingue quatro sentidos em que o termo “mundo” é utilizado. O primeiro constitui um conceito ôntico e refere-se à “totalidade dos entes que podem simplesmente se dar dentro do mundo” (ST, §14, 112). O segundo, ontológico, determina o ser dos entes referidos no primeiro, designando “... o âmbito que sempre abarca uma multiplicidade de entes, como ocorre, por exemplo, na expressão ‘mundo’ usada pelos matemáticos, que designa o âmbito dos objetos possíveis da matemática” (ST, §14, 112). Um terceiro sentido, também ôntico, designa o “contexto ‘em que’ um ser-aí fático ‘vive’ como ser-aí” (ST, §14, 112), e não algo que se lhe oponha e pode vir ao encontro, possuindo um “significado pré-ontologicamente existenciário” (ST, §14, 112). Por fim, mundo pode ser empregado como conceito existencial-ontológico para designar a *mundanidade*. Terminologicamente, *mundo* identifica-se ao terceiro sentido mencionado, enquanto o segundo será indicado entre aspas (“mundo”). “O ente simplesmente dado ‘no’ mundo, nós o chamaremos de intramundano” (ST, §14, 113). Em desconsiderando a constituição ontológica do ser-aí enquanto ser-no-mundo, a ontologia tradicional *salta por cima* do fenômeno da mundanidade, e não somente interpreta o mundo a partir do ente intramundano, mas a este concebe previamente a partir da natureza, e não enquanto tal.

Um passar de olhos pela ontológica tradicional haverá de mostrar porque, junto com a ausência da constituição do ser-aí como ser-no-mundo, também se *salta por cima* do fenômeno da mundanidade. Em seu lugar, tenta-se interpretar o mundo a partir do ser de um ente intramundano não descoberto como tal, ou seja, a partir da natureza. Entendido em sentido ontológico-categorial, a natureza é um caso limite do ser de um possível ente intramundano. O ser-aí só pode descobrir o ente como natureza num determinado modo de ser-no-mundo. Esse conhecimento tem o caráter de uma determinada desmundanização do mundo. Enquanto conjunto categorial das estruturas de ser de um ente determinado, que vem ao encontro dentro do mundo, a ‘natureza’ nunca poderá tornar compreensível a *mundanidade*. Do mesmo modo, o fenômeno da ‘natureza’, no sentido do conceito

romântico de natureza, só poderá ser apreendido ontologicamente a partir do conceito de mundo, ou seja, através da analítica do ser-aí (ST, §14, 113).

Partindo da interpretação da mundanidade enquanto momento estrutural essencialmente constitutivo do ser-no-mundo, a analítica do ser-aí não apenas elucidará o fenômeno do mundo, como “haverá de mostrar *por que*, em seu modo de conhecer o mundo, o ser-aí salta por cima do fenômeno da mundanidade, tanto do ponto de vista ôntico como ontológico” (ST, §14, 113) – quer dizer, tanto na indeterminação existencial que caracteriza o modo de lidar com os entes intramundanos, como na determinação temática e interpretação teórica do ser desses entes e, assim também, do ser do mundo.

1.3.1

O ser dos entes que vêm ao encontro no mundo circundante: a manualidade

O *mundo* circundante é o mais próximo do ser-aí. “Circundante” designa o mundo “mais próximo” no sentido existencial, quer dizer, enquanto característica da apreensão mais imediata de seu ser (ou “estrutura”) pelo ser-aí em *[in]determinado modo de ser* (isto é, em um modo de ser que se *caracteriza* ou *determina* pela *indeterminação*), opondo-se ao sentido categorial de “à menor distância ‘no’ espaço” (justaposição). A análise da “mundanidade circundante” (ou do ser dos entes “existencialmente” mais próximos), bem como da “mundanidade em geral” (enquanto momento estrutural essencialmente constitutivo do ser-no-mundo) será feita pelo “fio condutor” do *modo de ser* “*mais próximo*” do ser-aí¹⁴: “o *ser-no-mundo cotidiano*”¹⁵, que também chamamos de *modo de lidar* no mundo e *com* o ente intramundano. Esse modo de lidar já sempre se dispersou numa multiplicidade de modos de *ocupação*¹⁶” (ST, §15, 114) à qual pertence por seu lado um “conhecimento” próprio, anterior tanto ao “conhecer meramente perceptivo”, quanto à determinação e interpretação dos entes que vêm ao encontro do ser-aí empenhado no mundo. Para salvaguardar a adequada visualização do ser-no-mundo cotidiano, apresentaremos um aspecto

¹⁴ Ou seja, que caracteriza e em que se dá a apreensão mais imediata de “si”.

¹⁵ Ou “medianidade [cotidiana]”, a qual equivale ao ser-no-mundo cotidiano e indica-lhe a [si mesma como] via de acesso visto constituir-se na perspectiva sob a qual o ser-aí cotidiano se guia. Grifo nosso.

¹⁶ Grifo nosso.

metodológico da presente análise que a confronta com as tendências sob as quais se costuma desencaminha-la.

Uma vez que, levando-se em conta a *diferença ontológica* – isto é, a diferença entre o Ser e o ente –, o ser não pode ser diretamente tematizado, ainda que constitua o tema [de to-] da investigação, a análise do ser do mundo abarca “naturalmente” os entes que se dão “no” mundo.

No âmbito da presente análise, o ente pré-temático é o que se mostra na ocupação do mundo circundante. Aqui, o ente não é objeto de um conhecimento teórico do ‘mundo’, e sim o que é usado, produzido, etc. O ente que assim vem ao encontro é visualizado pré-tematicamente por um ‘conhecimento’ que, sendo fenomenológico, aspira primordialmente ao ser e, partindo dessa tematização, tematiza igualmente o ente em causa. Esta interpretação fenomenológica não é, pois, um conhecimento de propriedades entitativas dos entes mas uma determinação da estrutura de seu ser. Enquanto investigação do ser ela realiza, porém, de maneira explícita e autônoma, a compreensão de ser que, desde sempre, pertence ao ser-aí e se ‘aviva’ em todo modo de lidar com o ente. O ente fenomenologicamente pré-temático, ou seja, o usado, o que se acha em produção, torna-se acessível ao transferirmo-nos para tais ocupações (ST, §15, 115).

A tematização prévia do ente que vem ao encontro na ocupação salvaguarda a prioridade do *modo de lidar* como ponto de partida privilegiado e adequado à investigação do ser do ente intramundano, e assim, do ser do mundo, na medida em que, em “deslocando-se” para as ocupações (o que de fato nem é preciso, posto que nelas o ser-aí já sempre se dispersou), deixa e faz ver o ente qual se mostra por si mesmo. Tendo estabelecido as “coisas” como base prévia à interpretação ontológica do ente, a ontologia tradicional derivou de sua “configuração” ôntica caracteres ontológicos “como substancialidade, materialidade, extensão, justaposição, etc” (ST, §15, 116) que o encobrem [como] tal [e] qual se mostra na ocupação. Como veremos, no entanto, a *apreensão do “caráter natural” do ente que vem ao encontro* tem por condição uma “ruptura” no “contexto” da ocupação mediante a análise da qual, apenas e pois, a apreensão ôntica do ente intramundano pode ser fundamentada, não servindo a mesma apreensão de fundamento seguro à investigação do ser do ente onticamente apreendido. Constitui assim desvio tomar as “coisas” como o ente pré-temático a ser investigado, uma vez que já se pressupõe, “metafisicamente” – ou seja, encobrendo-se a via de acesso em que “por si e em si mesmo” se revela –, seu ser.

Ao ente que vem ao encontro na ocupação chamamos de *instrumento*.

Rigorosamente, um instrumento nunca é. O instrumento só pode ser o que é num todo instrumental que sempre pertence a seu ser. Em sua essência, o instrumento é ‘algo para...’. Os diversos modos de ser-para como serventia, contribuição, aplicabilidade, manuseio constituem uma totalidade instrumental. Na estrutura ser-para, acha-se uma referência de algo para algo (ST, §15, 116).

“O instrumento sempre corresponde a seu caráter instrumental *a partir* da pertinência a outros instrumentos...” (ST, §15, 116-117), de sorte a não ser primeiramente apreendido por si para então compor com estes uma totalidade, sendo antes a partir da apreensão não temática de um *todo instrumental* que os entes que “se dão” neste todo, o compõem e aos quais o mesmo por sua vez constitui são descobertos – de modo igualmente não temático – em seus modos de ser-para. Uma caneta não se revela primeiramente em seu “ser-em-si” para que daí a folha em branco, a mesa, as paredes e o quarto venham ao encontro, sendo o quarto ao invés primeiramente descoberto enquanto instrumento de habitação, e assim as paredes como instrumento de sustentação, a mesa como instrumento de apoio, a folha e a caneta como instrumentos de escrever.

É no uso, no martelar com o martelo, por exemplo, que o instrumento se mostra por si mesmo. “Denominamos de *manualidade* o modo de ser do instrumento em que ele se revela por si mesmo” (ST, §15, 117). A apreensão do *manuseio* – modo de ser-para constitutivo do caráter instrumental do martelo – não consiste na visualização de sua “configuração”, concretizando-se antes e justamente na apropriação e na determinação não temáticas e indiferentes do ser do martelo tal como se revela na ocupação. De fato, quanto menos se o visualiza teoricamente mais [“habilidosamente”] se sabe usá-lo [e manuseá-lo], e mais é o instrumento descoberto em seu ser instrumental. Não é porque não visualiza as “coisas”, todavia, que o modo de lidar seja desprovido de visão: “O modo de lidar com instrumentos subordina-se à multiplicidade de referências do ‘ser-para’”. A visão desse subordinar-se é a *circunvisão*” (ST, §15, 117), sendo à totalidade referencial sustentada pela obra em produção que o modo de lidar subordina-se, e não ao manual “imediatamente à mão”, de modo que é a obra que está “de fato” imediatamente à mão. “O [manual]¹⁷ que está imediatamente à mão caracteriza-se

¹⁷ Acréscimo nosso.

por recolher-se na sua manualidade para, justamente assim, ficar à mão” (ST, §15, 118). Detendo-se no manual, a própria lida desvanece e “interrompe” a ocupação. Ao mesmo tempo, quanto mais se “entrega” à circunvisão da ocupação, “esquecendo-se” do instrumento, mais o instrumento vem ao encontro tal como “é”.

Não somente constitui-se no *para quê* se usa o *instrumento*, a obra tem também os modos de ser-para que a [e o] caracterizam como tal, de modo que também a obra se revela em sua manualidade. “O sapato a ser produzido é para ser calçado (é um instrumento). O relógio a ser confeccionado é para ler o tempo” (ST, §15, 118), sendo apenas no uso – segundo a “natureza” ou caráter instrumental da obra – que seu para quê é descoberto. Ao mesmo tempo, há referência a “materiais” em sua produção, de modo que também a “natureza” vem à luz e ao encontro na ocupação guiada por uma circunvisão – tanto a pele de animais, que serve como base ao sapato de couro a ser produzido, quanto o aço e a madeira, de que o martelo usado na produção do sapato é feito, constituem materiais os quais não são eles mesmos produzidos –, não sendo revelada enquanto algo simplesmente dado. “Com a descoberta do ‘mundo circundante’, a ‘natureza’ assim descoberta vem ao encontro” (ST, §15, 119): passeando por uma cidade, a mata vem ao encontro como reserva florestal; navegando, o vento como propulsor ou freio; e até a lua, como o que ilumina o caminho. O conhecimento teórico acerca desses entes – o que à lua classifica como satélite natural do planeta Terra e o que mede a distância que se lhes interpõe, bem como o que considera a composição química do ar e o que calcula a velocidade com que bate nas velas, por exemplo – deriva do modo primordial e indiferente com que estes entes são apreendidos na ocupação, com base na qual, apenas e pois, de fato realiza-se.

Decerto, sob ponto de vista diverso, deve-se considerar a “pele de animais”, em específico a dos que servem de base à produção dos instrumentos que vêm ao encontro no mundo do ser-aí cotidiano, no alimentar-se e vestir-se, por exemplo, não enquanto matéria-prima que “se *reproduz* a si mesma” e assim está sempre à mão (cf. §15, 118), mas também como “obra” [provisória¹⁸], na medida em que constitui produto do cultivo sem o qual, assim como os peixes estão para a pesca e o aço e a madeira para o extrativismo, não subsistiria

¹⁸ Cf. N. 23.

enquanto base material. Por este viés constata-se, em termos gerais, que um ente só pode estar efetivamente “à mão” por intermédio do *trabalho*, fator que Heidegger não leva em conta no que concerne ao ser dos entes simplesmente dados, mas apenas no que diz respeito ao ser dos entes intramundanos.

Além de referir-se ao para quê das possibilidades de emprego e à “matéria” que a constitui, a obra refere-se também aos usuários aos quais se destina, dotados por sua vez do mesmo modo de ser do ser-aí. O barco ancorado no porto remete a um navegante, a quem o mar igualmente vem ao encontro como “instrumento de navegação”, que “serve para” navegar. Descobre-se com a obra, destarte, não apenas o mundo doméstico – em que os instrumentos com os quais a lida se ocupa são liberados em sua manualidade –, mas também um mundo público, no qual o outro se empenha e assim vem ao encontro. O exemplo do mar enquanto “instrumento de navegação” pode ser “metaforicamente” visualizado em relação ao da folha enquanto “instrumento de escrever”¹⁹, com a importante ressalva de que esta não é “diretamente” compartilhada no uso. Exemplos propriamente “análogos” ao do mar enquanto instrumento compartilhado na convivência cotidiana aparecem mais adiante²⁰, sendo a um deles – a saber, o dos meios de comunicação – acrescida uma breve caracterização ontológica²¹. Quanto ao valor metodológico dos “exemplos” que oferece o filósofo, vale destacar que não ilustram “concretamente” conceitos abstratos mas expressam, ao invés, a “base concreta” de sua conceituação (ou “tematização”) formal.

Vimos que a visualização teórica das “coisas” não atinge o ser dos entes que se dão no mundo, os quais são descobertos na ocupação, e que esta se ocupa primeiramente com a obra a ser produzida, e não com o manual imediatamente à mão. A *manualidade* não constitui um atributo de um ente que primeiro vem ao encontro no modo de ser simplesmente dado, mas a determinação categorial fundamental do ser “em-si” do *manual* enquanto tal [e qual] revelado no uso. É na produção da *obra* que se descobre a *manualidade* do martelo e a partir da manualidade, a “matéria” necessária para produzir a obra, de modo que não se deve admitir nem à obra nem à manualidade como sendo fundadas no modo de ser simplesmente dado apenas porque nele se baseiam, sendo antes no *modo de lidar*

¹⁹ Cf. 22.

²⁰ Cf. 38. Também o “caminho” se caracteriza como tal (cf. 81).

²¹ Cf. N. 39.

[no mundo e] com o ente intramundano – ou, com mais acerto e antecipadamente, em seu colapso – e na interpretação ontológica que daí parte, que a “base material” tanto da *obra* quanto da *manualidade do instrumento*²² é revelada “por si mesma” e enquanto tal (embora não tematicamente).

1.3.2

A determinação mundana do mundo circundante que se anuncia no ente intramundano

Um instrumento descoberto na lida como incapaz de emprego, por se apresentar danificado, está ainda à mão, mas surpreende por não poder ser usado, de modo que “a *surpresa* proporciona o instrumento num determinado modo de não estar à mão” (ST, §16, 122). Embora se mostre em certos aspectos na medida em que o ser-aí com ele não se ocupa, com o que se anuncia no instrumento o modo de ser simplesmente dado, o manual que vem ao encontro na surpresa não se apresenta “inteiramente” como coisa simplesmente dada:

O puro ser simplesmente dado anuncia-se no instrumento de modo a, contudo, recolher-se novamente à manualidade do que se acha em ocupação, ou seja, do que se encontra na possibilidade de se pôr de novo em condições. Esse ser simplesmente dado do que não pode ser usado não carece todavia inteiramente de manualidade. O instrumento *assim* simplesmente dado ainda não é uma coisa que aparece em algum lugar (ST, §16, 122).

Se na *surpresa* o utensílio ainda conserva “certa manualidade”, ao deparar-se com o que não está à mão a ocupação descobre a *importunidade* do manual, em que ele se mostra como coisa simplesmente dada, destituída de manualidade. A ocupação pode ainda deparar com um “*não* manual”, aquilo que vem ao encontro não como o que é incapaz de ser empregado (um martelo danificado), ou como o que falta (um prego ao pregar), mas como “o que ‘obstrui o caminho’ da ocupação” (ST, §16, 122), de modo que o ser simplesmente dado também se anuncia na *impertinência* do que se apresenta. Um pequeno pedaço oblongo de ferro com falhas na superfície, por exemplo, obstrui o pregar na medida em que não “serve para” perfurar uma tábua. Neste caso, a ocupação pode optar por livrar-se dele, apropriando-se dos modos de ser-para de um manual que venha ao

²² Tal qual ao *instrumento* (manual), a *manualidade* determina a *obra* em seu ser-instrumental, embora não, como àquele, em sua “essência” ou ser “em-si”: isto é, indicando-lhe [a “si mesma” enquanto] o próprio fundamento.

encontro enquanto instrumento de pregar, ou *torná-lo apropriado ao uso*, determinando-o enquanto tal²³.

Não obstante o mundo não tenha sido “inteiramente” elucidado com a análise dos modos da surpresa, importunidade e impertinência, na medida em que o modo de ser simplesmente dado do manual não se revela neles em seu “puro” ser “em-si” – pois a mundanidade assim descoberta está ainda entrelaçada à ocupação com o manual e à perda de sua manualidade, a qual subjaz em resíduo, de modo que ele “ainda não está entranhado como simples coisa” (ST, §16, 123) –, conquistou-se a via de acesso adequada à visualização do fenômeno. O manual constitui-se como instrumento a partir das referências a que a ocupação, guiada pela circunvisão, subordina-se no uso. Na impossibilidade de emprego, em que há perturbação entre os modos de *ser-para* (referência) constitutivos do manual, a própria referência no modo da qual o manual se revela é descoberta e revelada – de modo ontologicamente impróprio e indeterminado (quer dizer, é determinada em seu ser e enquanto tal, embora de modo *implícito* ou “implicitamente explícito” e *não temático*) –, ao que a circunvisão se detém ou no dano do instrumento (em que ele surpreende), ou em sua importunidade (em que se revela “excessivo” e “inútil” diante da falta, perdendo sua manualidade), ou ainda em sua impertinência (em que ele não vem ao encontro no modo da conjuntura, podendo vir a ser apropriado e determinado em sua manualidade). Tal explicitação não teórica da *referência intramundana ao ser simplesmente dado* constitutiva do manual explicita também a apreensão prévia pela circunvisão de uma totalidade instrumental, a qual por sua vez faz remissão ao mundo.

1.3.3

Conjuntura e Significância: a mundanidade do mundo

“Indicou-se a constituição instrumental do manual como referência. [...]. Consideramos a serventia, o dano, a impossibilidade de emprego, etc. como referências determinadas” (ST, §18, 133). As referências que constituem um manual enquanto instrumento não são, contudo, propriedades simplesmente dadas a partir das quais seu “ser-em-si” é determinado. Ao contrário, o manual determina-se em sua manualidade (enquanto tal) na medida em que é ou não apropriado no uso. “Como constituição do instrumento, a serventia (referência)

²³ Com o que o instrumento torna-se, ele mesmo, *provisoriamente* em obra.

também não é o ser apropriado de um ente, mas a condição ontológica de possibilidade para que possa ser determinado por apropriações” (ST, §18, 134).

O ente intramundano nunca se apresenta por si mesmo, tendo-se desde sempre liberado numa *conjuntura* que institui e o constitui. O martelo se revela como instrumento na medida em que instaura, junto a outras conjunturas, uma *totalidade conjuntural* a partir da qual ele pode vir ao encontro e ser revelado em seu ser-instrumental. “Aquilo junto a que possui uma conjuntura é o para quê da serventia, o em quê da possibilidade de emprego. Com o para quê da serventia pode-se dar, novamente, uma conjuntura própria” (ST, §16, 134). Com o martelar, por exemplo, se dá a conjuntura do pregar, esta com a do vedar com a qual, por sua vez, a do proteger.

Esta [última]²⁴ ‘é’ em virtude do abrigo do ser-aí, ou seja, está *em virtude de*²⁵ uma possibilidade de seu ser. A partir da totalidade conjuntural, sempre se delineia *que* conjuntura se dá com um manual. A totalidade conjuntural que constitui, por exemplo, o manual em sua manualidade numa oficina é ‘anterior’ a cada instrumento singular, da mesma forma que a totalidade conjuntural de uma estância com todos os aparelhos e apetrechos. A própria totalidade conjuntural remonta, em última instância, a um para quê onde já não se dá *nenhuma* conjuntura, que em si mesmo já não é um ente segundo o modo de ser do manual dentro de um mundo, mas um ente cujo ser se determina como ser-no-mundo onde a própria mundanidade pertence à sua constituição de ser. Esse para quê primordial não é um ser para isso, no sentido de um possível estar junto numa conjuntura. (ST, §16, 134).

Em sentido formal, pode-se determinar a *totalidade conjuntural* enquanto a *instância* [ou, mais concretamente, a “estância”] doméstica ou pública (compartilhada) [previamente descoberta na abertura prévia da significância do mundo pela circunvisão] a partir da qual o *ente intramundano* pode vir ao encontro do ser-aí num *todo instrumental* ou *contexto manual* (contexto que ao ente constitui enquanto conjuntura e que em sendo dado numa totalidade conjuntural, também a esta constitui enquanto tal) e que remete ao mundo [já sempre aberto] enquanto *contexto referencial*, ao qual por sua vez o [contexto] manual faz *referência* enquanto *totalidade referencial em que* a totalidade conjuntural, enquanto tal, é dada.

²⁴ Acréscimo nosso.

²⁵ Grifo nosso.

Se no uso o instrumento vem ao encontro numa conjuntura que remete a outras junto às quais compõe uma totalidade conjuntural, no uso da obra, seu “para quê” é descoberto como em virtude do ser-aí, e não como um “para isso” determinado [numa conjuntura]. A totalidade conjuntural em que o manual vem ao encontro refere-se antes [, e “em última instância”,] ao ente que, *tal qual o ser-aí*, se empenha junto ao mundo na ocupação com o ente intramundano e possui a *constituição ontológica ser-no-mundo* e ao qual destarte as referências constitutivas da obra remontam enquanto ente que dela fará uso (no morar e proteger-se) cotidianamente – *enquanto ser-aí cotidiano*. O para quê da obra em construção, de uma cabana, por exemplo, não remete a nenhuma conjuntura junto à qual ela vem ao encontro, sendo a própria obra que sustenta a *totalidade referencial* em referência à qual o martelo, o prego e a tábua são apropriados e determinados em sua manualidade numa conjuntura [e] a partir de uma totalidade conjuntural. Previamente, pois, à análise do ente que vem ao encontro a partir da ocupação com o manual num mundo compartilhado, há que se esclarecer o modo de “*deixar e fazer ser em conjunto*”, na medida em que constitui a *determinação existencial que caracteriza fundamentalmente a apreensão prévia do mundo pelo ser-aí*, e assim, a forma da *referência última [e primeira] do existencial em virtude de*: o ser-no-mundo cotidiano.

Do ponto de vista ôntico, “deixar e fazer ser em conjunto” é condição ontológica de possibilidade a que o manual venha ao encontro tal como é e com o que é em conjunto na lida ôntica. Isto significa: [n]o modo de lidar no mundo e com o ente intramundano, ou *ser-no-mundo cotidiano*, funda[-se] “*a priori*”²⁶ a abertura prévia do mundo e, assim, a possibilidade da apreensão ôntica [não temática] da manualidade dos entes que vêm ao encontro no mundo no modo de ser cotidianamente si-mesmo do ser-aí. Do ponto de vista ontológico, deixar e fazer ser em conjunto libera cada manual em sua manualidade, possua ele *ou não* algo em conjunto onticamente. No último caso, o existencial “deixar e fazer ser em conjunto” se concretiza na determinação [temática²⁷] da manualidade tal como se apresenta na impertinência do que obstrui a lida com o manual cuja apropriação, por sua vez, “*tem em vista*” [, no subordinar-se da *circunvisão* da

²⁶ Não epistemologicamente, mas no sentido e medida em que constitui um *existencial* e, como tal, fundamento de toda apreensão – seja ôntica ou ontológica – que se dá neste modo de ser.

²⁷ O que não quer dizer “teórica”, nem, muito menos, “explícita”.

ocupação à multiplicidade de seus modos de ser-para,] a obra em produção (cf. 12-13).

A própria conjuntura, enquanto ser do manual, descobre-se sempre e apenas com base na descoberta prévia de uma totalidade conjuntural. Numa conjuntura descoberta, ou seja, num manual que vem ao encontro, acha-se, assim, pré-descoberto o que chamamos de determinação mundana do manual. Esta totalidade conjuntural pré-descoberta guarda em si uma remissão ontológica ao mundo. O deixar e fazer em conjunto, que libera o ente para uma totalidade conjuntural, já deve ter aberto, de algum modo, o para onde a perspectiva libera (ST, §18, 136).

Esta perspectiva, que libera o manual e descobre previamente uma totalidade conjuntural cujo para-quê (e em-quê) é primordial e ulteriormente “em virtude de”, funda-se num *modo de compreensão* (o compreender de mundo ou “impróprio”) que pertence à estrutura de ser [da *existência* ou “aí”] do ser-aí.

O mundo é o contexto em que o ser-aí “mora”, e com o qual já sempre se familiarizou²⁸. *Em sendo, o ser-aí já sempre se compreendeu enquanto ser-aí (enquanto tal), isto é, enquanto ser-no-mundo, conforme a ou segundo a forma da compreensão pré-ontológica (o sentido formal de ser-aí).* Na lida com o ente intramundano, ente que se constitui e vem ao encontro enquanto instrumento em referência a uma totalidade instrumental, o mundo é pré-descoberto (não teoricamente) como o “contexto em *que* o ser-aí se compreende previamente segundo o modo da referência” (ST, §18, 137).

Essas remissões estão acopladas entre si como totalidade originária. Elas são o que são enquanto ação de significar, onde o próprio ser-aí se dá a compreender previamente a si mesmo no seu ser-no-mundo. Chamamos de significância o todo das remissões dessa ação de significar. A significância é o que constitui a estrutura do mundo em que o ser-aí já é sempre como é. Em sua familiaridade com a significância, o ser-aí é condição ôntica de possibilidade para se poder descobrir os entes que num mundo vêm ao encontro no modo de ser da conjuntura (manualidade) e que se podem anunciar em seu em-si. O ser-aí como tal é sempre este ser-aí com o qual já se descobre essencialmente um contexto de manuais. Sendo, o ser-aí já se referiu a um ‘mundo’ que lhe vem ao encontro, pois pertence essencialmente a seu ser uma referencialidade (ST, §18, 137-138).

²⁸ Cf. 16.

Enquanto o mundo constitui o em quê se dá a perspectiva descobridora e a mundanidade, a estrutura desta perspectiva, a significância, por sua vez, constitui a estrutura do mundo, já sempre aberto e “habitado” pelo ser-aí. É porque o ser-aí já sempre se familiarizou com a significância do mundo que o manual pode vir ao encontro numa ocupação e revelar-se em sua manualidade.

1.3.4

A espacialidade do manual intramundano

O ente que vem ao encontro numa ocupação e está à mão se revela, *numa primeira aproximação* – o que quer dizer não só *primordialmente*, como também *na proximidade mais próxima* –, e justo em conformidade ao último significado (“na proximidade mais próxima”), enquanto manual, na medida em que é, segundo o primeiro (“primordialmente”), apreendido em sua manualidade. A *proximidade do manual*, isto é, do ente que está o mais próximo à mão e é, primordialmente, *enquanto tal* (enquanto manual) apreendido em seu ser “em si” – a manualidade – no manuseio e no uso (modos de *ser-para* ou *referência*), não constitui uma determinação categorial derivada da apreensão de seu simplesmente dar-se junto com outros entes simplesmente dados num lugar circunscrito a uma região determinada. “O lugar e a multiplicidade de lugares não devem ser interpretados como o onde de qualquer ser simplesmente dado de coisas” (ST, §22, 156). Lugar é o que se determina a partir de um todo instrumental revelado enquanto tal na descoberta prévia de uma região, “o ‘aqui’ e ‘lá’ determinados, a que *pertence* o instrumento. Essa pertinência corresponde ao caráter de instrumento do manual, isto é, ao pertencer a um todo instrumental segundo uma conjuntura” (ST, §22, 156), constituindo-se a região, por sua vez, no “*para onde*”²⁹ da possível pertinência instrumental, previamente visualizado no modo de lidar da ocupação dotada de uma circunvisão” (ST, §22, 156).

Para que a indicação e o encontro de lugares dentro de uma totalidade instrumental disponível à circunvisão sejam possíveis, é preciso que já se tenha descoberto previamente uma região³⁰. Esta orientação regional da multiplicidade de lugares do que está à mão constitui o circundante, isto é, o estar em torno de nós dos entes que de imediato vêm ao encontro no mundo circundante.

²⁹ Grifo nosso.

³⁰ Descoberto, não *compreendido e determinado explícita e tematicamente enquanto tal* (propriamente).

Numa primeira aproximação, nunca nos é dado uma multiplicidade tridimensional de possíveis posições preenchidas por coisas simplesmente dadas. Essa dimensionalidade do espaço ainda se acha encoberta na espacialidade do que está à mão. O lugar ‘em cima’ é o lugar no ‘teto’, o ‘embaixo’ é o ‘no chão’, o ‘atrás’ é o ‘junto à porta’; todos os onde são descobertos e interpretados na circunvisão, através das passagens e caminhos do modo de lidar cotidiano, e não constatados e enumerados numa leitura de medições do espaço. (ST, §22, 156).

A espacialidade do ente intramundano tem, portanto, onticamente, a espacialidade do ser-aí por condição de possibilidade, posto que o estar à mão do manual numa proximidade em que assume um lugar [*possível*] para onde se direciona no espaço só pode se dar com a descoberta prévia pela circunvisão de uma região em que o ente se direciona e aproxima (se distancia). Já em sentido ontológico ou formal, a *determinação da região* (ou *para onde dos lugares* fenomenalmente “pontuais”) a ser ocupada pelos entes intramundanos funda-se na *significância do mundo* [em referência à qual o ser-aí se empenha no mundo enquanto ser-no-mundo cotidiano e se compreende impropriamente], uma vez que apenas tendo sido a significância previamente aberta e revelada [, nem explícita nem tematicamente, porém,] pela circunvisão da ocupação enquanto ser [, “forma” ou “estrutura”] do contexto ôntico familiar que o ser-aí desde sempre habita e ao qual o manual que vem ao seu encontro remete é que o ser-aí pode compreender, ainda que “mundanamente” (impropriamente), a “própria” espacialidade, com a qual destarte a do ente intramundano dela derivada.

1.3.5

A espacialidade do ser-no-mundo

A espacialidade do ser-aí enquanto ser-no-mundo, quer dizer, seu “ser-no-espaço”, funda a espacialidade dos entes que vêm ao encontro no *mundo*, entes os quais, por sua vez, na medida em que não são “em-um-mundo”, isto é, que não são dotados do caráter de *ser-em* – único modo de ser do qual pode derivar o “*espaço*” – não encontram, nem no mundo nem no espaço, seu próprio lugar.

O ser-aí, no entanto, está e é ‘no’ mundo, no sentido de lidar familiarmente na ocupação com os entes que vêm ao encontro dentro do mundo. Por isso, se, de algum modo, a espacialidade lhe convém, isto só é possível com base nesse ser-em. A espacialidade do ser-em apresenta, porém, os caracteres de distanciamento e direcionamento (ST, §23, 158).

Por outro lado, se cabem ao ente intramundano determinações categoriais tais como intervalo e distância, na medição dos quais se lhe é possível relacionar espacialmente a outros entes que vêm ao encontro do ser-aí no mundo, isto se deve a que pertence ao ente dotado do *caráter essencial de ser-em-um-mundo* (ser-no-mundo) um distanciamento pelo qual toda distância desaparece e um ente intramundano pode se aproximar (se distanciar) [do ser-aí].

Orientando-se primária ou até exclusivamente pelas distâncias enquanto intervalos medidos, encobre-se a espacialidade originária do ser-em. O que se pretende ‘mais próximo’ não é, de forma alguma, o que tem o menor intervalo ‘de nós’. O ‘mais próximo’ é o que está distante no raio de uma visão, apreensão e alcance medianos. Porque o ser-aí é essencialmente espacial, segundo os modos do dis-tanciamento, o lidar com as coisas sempre se mantém num ‘mundo circundante’, cada vez determinado pela distância de um certo espaço de jogo (ST, §23, 160).

1.4

O “quem” do ser-no-mundo: o “eu” e o “outro”

A determinação de que *o ser-aí é o ente cujo ser é sempre meu*³¹ – ser e ente que *eu mesmo sempre sou* –, encerrada nas determinações *fundamentais* (“de ser”; “estruturais”; “formais”) (cf. 11) do ser-aí *indica*, e não mais que isso, uma *constituição ontológica* (ou “estrutura de ser”), indicação que “por si” não perfaz a estrutura indicada. Onticamente, tal determinação indica que o ser-aí “identifica-se” como [e a] “si mesmo” ou “eu”, e não como *um* outro³², subjacentemente às modificações de suas “vivências”. Na medida, pois, em que a *apreensão de seu ser enquanto “autodelimitado”, simplesmente dado e idêntico a si* (a apreensão ontológica imprópria ou *pré-fenomenológica*) funda-se no compreender [impróprio] – compreender no qual por sua vez o ser-aí assume e concretiza implicitamente a forma da compreensão pré-ontológica, segundo a qual também se dá a *apreensão “mais imediata” de “si”* (a apreensão ôntica primordial, enquanto “eu”) –, não serve a apreensão ontológica primordial (imprópria) do ser-aí de “si mesmo” como base prévia adequada à apreensão ontológica apropriada

³¹ Cf. N. 1.

³² Não como *um* outro *específico*. Importa destacá-lo na medida em que, conforme será demonstrado (cf. 1.4.1 - 1.4.2), a apreensão ôntica mais imediata do ser-aí se dá justamente na descoberta do *ser do outro* – a *co-presença* – enquanto e no modo do *impessoalmente si-mesmo* ou *si-mesmo cotidiano*.

de sua “identidade”, posto que a interpretação ontológica impropriamente (medianamente) elaborada atribui ao ser-aí a substancialidade como caráter ontológico fundamental, e à mundanidade encobre enquanto momento essencialmente constitutivo da totalidade da *estrutura existencial de ser do ser-aí* (o ser-no-mundo).

Vale ressaltar, não obstante, que assim como a ineficácia da *perspectiva ontológica* que parte da determinação de que “o ser-aí é o ente cujo ser é sempre meu” em elucidar o momento “quem” do ser-no-mundo não nos conduz de modo algum ao abandono de tal perspectiva – o que acarretaria o abandono da analítica existencial como um todo pois àquela [perspectiva] tem por guia e pressupõe –, tampouco cabe descartar o *desvio* em que se funda a *perspectiva ôntica* [implicitamente] indicada na mesma determinação (cf. N. 31) na qualidade de mero equívoco “teórico” ou “não percepção”, visto constituir-se tal desvio na *via primordialmente própria (a impropriedade) de acesso ao fundamento tanto da própria (explícita, temática e ontológica) quanto da imprópria (implícita, indiferente e pré-fenomenológica – ainda que autêntica*³³) *apreensão do próprio ser do ser-aí*.

Como “fio condutor” à resposta pelo “quem” do ser-aí cotidiano usaremos não a determinação de que “seu ser é sempre meu”, que indica tanto a “evidência ôntica” com que é “dado” a si mesmo *enquanto* “si-mesmo” ou “eu”, como também uma *constituição de ser*, mas a determinação “de que a ‘essência’ do ser-aí está fundada em sua existência” (ST, §25, 172)³⁴. “*Para que possa ser uma constituição essencial do ser-aí, o ‘eu’ deve ser interpretado existencialmente*” (ST, §25, 172-173), isto é, enquanto um *modo de ser do ser-aí* – que como tal no ser-no-mundo tem seu fundamento, devendo ser com base neste fundamento interpretado.

1.4.1

A co-presença dos outros e o ser-com cotidiano

A análise da mundanidade pela via do modo de lidar com o instrumento deixou ver que o manual que vem ao encontro no modo da conjuntura, e assim

³³ Quer dizer, conformemente adequada à medianidade “própria” [da impropriedade] do impessoal.

³⁴ Cf. N. 7.

numa totalidade conjuntural previamente descoberta, remete ao “outro”. Na fabricação de um terno encomendado, por exemplo, junto com a tesoura “vem ao encontro” no mundo do alfaiate aquele que se ocupará no uso (no vestir do terno) com a obra em produção. Com o tecido, também aquele que o “fornece” vem ao encontro. De modo mais amplo, o presente recebido remete a um conhecido, a loja a um comerciante, o carro estacionado a um motorista, a casa a um morador.

Os outros que assim ‘vêm ao encontro’, no conjunto instrumental do mundo circundante, não são algo acrescentado pelo pensamento a uma coisa já antes simplesmente dada. Todas essas coisas vêm ao encontro a partir do mundo em que elas estão à mão para os outros. Este mundo já é previamente sempre o meu. Na análise feita até aqui, a periferia daquilo que vem ao encontro dentro do mundo restringiu-se, de início, ao instrumento manual e à natureza simplesmente dada e, assim, aos entes destituídos do caráter de ser-aí. Esta restrição não apenas era necessária para simplificar a explicação mas, sobretudo, porque o modo de ser do ser-aí dos outros que vêm ao encontro dentro do mundo diferencia-se da manualidade e do ser simplesmente dado (ST, §26, 174).

Além de liberar o manual e o ente simplesmente dado (isto é, as simples “coisas”), o ser-aí libera o ente que não apenas destes se distingue, mas que possui também – isto é, tal qual o ser-aí – a constituição ontológica ser-no-mundo. Este ente vem ao encontro enquanto *co-presença* na medida em que igualmente se ocupa no mundo guiado por uma circunvisão. O *ser-com*, por sua vez, constitui uma determinação do ser-aí fundada no ser-em, e não uma determinação do ente que vem ao encontro enquanto ser-no-mundo. Ambos (a co-presença e o ser-com) determinam, não obstante, modos de ser do ser-aí, sendo por isso chamados de *caracteres ontológico-existenciais*. “O ser-em é *ser-com* os outros. O ser-em-si intramundano desses entes é a *co-presença*” (ST, §26, 175). A co-presença constitui o “ser-em-si” do outro em sentido “análogo” ao ser-em-si do instrumento: enquanto a manualidade se revela na ocupação indiferente com o manual, a co-presença, na preocupação tolerante [da ocupação empenhada num mundo compartilhado] com o outro. Na medida em que consiste, por seu turno, num modo de ser do ente não dotado do caráter do ser-aí, a manualidade constitui uma determinação ou *caractere ontológico-categorial*.

Ao estar-só, o ser-aí não é sem o caráter de ser-com. Tampouco, adquire o ser-com “estando junto” a outros. Também o estar-só do ser-aí não é eliminado no

vir ao encontro dos outros, pois a co-presença (o ser do outro) vem ao encontro, na maior parte das vezes e primeiramente, no modo da indiferença. Antes, é porque o ser-aí é essencialmente ser-com que o outro pode faltar. “O estar-só é um modo deficiente de ser-com, e sua possibilidade é prova disso” (ST, §26, 177). Com o ente liberado pelo modo de *ser-com* o ser-aí *não se ocupa*, na medida em que o outro não “está à mão”, mas *se preocupa*. Da mesma forma que a análise do ente intramundano que vem ao encontro na ocupação que parte das “coisas” se desvia à interpretação ontológica adequada do ser do manual, encobrindo aquilo mesmo que a possibilita, assim também a interpretação do ser do outro que toma por base prévia os modos da deficiência e indiferença da preocupação característica da convivência recíproca da cotidianidade média tende a conceber previamente a co-presença como modo de ser de sujeitos dados “em meio” a outros, e não como “ser-em-si” dos co-presentes. Há, contudo, uma *diferença ontológica essencial* que torna irreduzíveis a analogia a indiferença da ocupação cotidiana com utensílios e aquela em que o outro vem ao encontro a partir da ocupação.

A preocupação pode concretizar-se tanto *saltando-se para o lugar do outro*, como *antecipando-se a ele*. No primeiro caso, o outro é destituído de suas possibilidades de realização na *ocupação* na medida em que o ser-aí ele mesmo a *realiza*, proporcionando que a ocupação venha ao encontro do outro como algo à mão, de sorte que, sem que o “perceba”, o outro pode vir a se tornar dependente do *domínio* do ser-aí. Na medida em que tal possibilidade de “substituição do outro” realiza-se predominantemente na ocupação com o manual, a qual o ser-aí assume e ao outro interdita, o outro que vem ao encontro neste modo alienado de empenhar-se tende a ser apreendido como ente intramundano, e não enquanto ente que se empenha no mundo das ocupações e nele vem ao encontro a partir desse empenho. A segunda possibilidade mencionada de concretizar-se da preocupação concerne à existência do outro enquanto tal, e se a ele o ser-aí se antecipa, o faz restituindo-lhe as possibilidades de concretização, “ajudando-o a tornar-se, *em seu* cuidado, transparente a si mesmo e *livre* para ele (ST, §26, 179)”³⁵. (Entre essas duas possibilidades extremas interpõem-se modificações e gradações às quais não cabe aqui menção). A especificação da referida diferença essencial a partir desta

³⁵ Ligeiramente modificado.

breve caracterização das possibilidades de realização da preocupação corroborase, enfim, no fato de que, enquanto a ocupação é guiada pela circunvisão, a “visão” da preocupação consiste na *consideração e tolerância*, ambas podendo “acompanhar os modos deficientes e indiferentes correspondentes à preocupação, até à *total desconsideração* e à tolerância, que guia a indiferença” (ST, §26, 179).

Em sendo, o ser-aí se relaciona com seu ser numa compreensão de ser (cf. 13). Nesta compreensão, se funda a perspectiva que libera o ente intramundano em sua manualidade no modo da conjuntura. Esta perspectiva abre ou descobre previamente uma totalidade conjuntural cujo *para quê* é em virtude do ser-aí e não [remete a] uma outra conjuntura, não podendo ser a “própria” perspectiva descobridora do mundo descoberta ao modo do instrumento, quer dizer, apropriada e determinada sob a circunvisão da ocupação num contexto manual. Em outras palavras: a perspectiva que funda a abertura ôntica do ser-aí não pode ser aberta onticamente, visto que o contexto em que se dá não remete a nenhum outro, mas a um modo possível de ser do ser-aí. Porque o ser-aí já sempre [se] abriu e se familiarizou com uma totalidade instrumental é que os entes intramundanos podem vir ao seu encontro num contexto manual a partir de uma totalidade conjuntural (já descoberta) e podem ser revelados em seu ser (a manualidade). De igual modo, ao ser-aí enquanto ser-com pertence uma compreensão prévia do outro que caracteriza a “perspectiva” que o libera em sua co-presença no modo de ser-no-mundo.

No ser-com, enquanto o existencial de ser em virtude dos outros, os outros já estão abertos em sua presença. Essa abertura dos outros, previamente constituída pelo ser-com, também perfaz a significância, isto é, a mundanidade que se consolida como tal no existencial de ser-em-virtude-de. Por isso, a mundanidade do mundo assim constituída, em que o ser-aí já é e está sempre de modo essencial, deixa que o manual do mundo circundante venha ao encontro junto com a co-presença dos outros, na própria ocupação guiada pela circunvisão. Na estrutura da mundanidade do mundo, os outros não são, de saída, simplesmente dados como sujeitos soltos no ar ao lado de outras coisas. Eles se mostram em seu ser-no-mundo, empenhado nas ocupações do mundo circundante, a partir do ser que, no mundo, está à mão (ST, §26, 180).

Assim como o existencial *ser-em* funda o modo de ser-junto, no qual o ser-aí já sempre se compreendeu em referência ao mundo – pré-descoberto pela circunvisão da ocupação com o ente intramundano –, também no modo de ser-

com, na medida em que deriva essencialmente do ser-em, o ser-aí já sempre se compreendeu em referência à co-presença dos outros, previamente aberta pela “visão” da preocupação. A visualização teórica do outro como tal tem por condição de possibilidade a compreensão primordial do ser-aí enquanto referencialidade, compreensão na qual se funda o fenômeno do “ser para o outro” que não é que não, por sua vez, a “projeção” da compreensão pré-ontológica de “si mesmo” do ser-aí no outro. Como pertence, contudo, à forma da compreensão prévia do ser-aí a apreensão tanto de si, quanto do outro, nas ocupações e em suas preocupações, enquanto entes dotados de “certa ‘fatualidade’”, o que se denomina “empatia” constitui uma interpretação inadequada do fenômeno de ser para o outro, pois de partida atribui ao outro o modo de ser simplesmente dado, encobrindo sua abertura, para afinal relacioná-lo ao “eu”, ambos enquanto sujeitos “isolados” dotados do mesmo modo de ser simplesmente dado, quando em verdade é na abertura prévia do outro pelo modo de ser-com que o ser-aí se compreende enquanto “para o outro”, compreensão de que deriva, por sua vez, o conhecimento teórico da “alteridade”.

1.4.2

O ser-si mesmo cotidiano e o impessoal

Segundo exposto, o quem da convivência cotidiana não pode ser o “eu”, uma vez que o “eu” se compreende, “numa primeira aproximação e na maior parte das vezes”, em referência ao “outro”³⁶. A co-presença, em sentido ontológico, não se opõe ao ser-aí, sendo antes revelada no compartilhamento do mundo das ocupações em que o outro se empenha no *modo de lidar* e é liberado em seu ser[-si mesmo], *tal qual* o ser-aí. Em sentido ôntico, a convivência cotidiana é governada pelo nivelamento das diferenças naquilo em que o ser-aí se empenha com ou contra os outros. “Em termos existenciais, o ser-aí possui o caráter de *afastamento*. Quanto mais este modo de ser não causar surpresa para o próprio ser-aí cotidiano, mais persistente e originária será sua ação e influência” (ST, §27, 183).

Neste afastamento constitutivo do ser-com reside, porém: o ser-aí, enquanto convivência cotidiana, está sob a *tutela* dos outros.

³⁶ Nesta sentença, o “outro” designa não apenas a co-presença, como simultaneamente o mundo e o ente intramundano.

Não é ele mesmo que *é*, os outros lhe tomam o ser. O arbítrio dos outros dispõe sobre as possibilidades cotidianas de ser do ser-aí. Mas os outros não estão *determinados*. Ao contrário, qualquer outro pode representá-los. O decisivo é apenas o domínio dos outros que, sem surpresa, é assumido sem que o ser-aí, enquanto ser-com, disso se dê conta. Os ‘outros’, assim chamados para encobrir que se pertence essencialmente a eles, são aqueles que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, são ‘*co-pre-sentes*’ na convivência cotidiana. O quem não é este ou aquele, *nem o si mesmo do impessoal*³⁷, nem alguns e muito menos a soma de todos. O ‘quem’ é o neutro, o *impessoal* (ST, §27, 183).

O mundo público, como vimos, está à mão no mundo doméstico, sendo neste anunciado e “providenciado”. Junto com o portão da casa, vem ao encontro a rua para a qual se abre, que serve de via aos carros que passam. Junto com o jornal à porta, vêm ao encontro os que dele igualmente se utilizam como meio de comunicação. Na utilização destas vias comuns, “cada um é como o outro” (ST, §27, 184).

Esse conviver dissolve inteiramente o próprio ser-aí no modo de ser dos ‘outros’, e isso de tal maneira que os outros desaparecem ainda mais em sua possibilidade de diferença e expressão. O impessoal desenvolve sua própria ditadura nesta falta de surpresa e de possibilidade de constatação. Assim nos divertimos e entretemos como *impessoalmente se faz*; lemos, vemos e julgamos como *impessoalmente se vê* e julga; também nos retiramos das ‘grandes multidões’ como *impessoalmente se retira*; achamos revoltante o que *impessoalmente se considera* revoltante. O impessoal, que não é nada determinado, mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade. (ST, §27, 184)

“O impessoal possui ele mesmo modos próprios de ser” (ST, §27, 184). A *medianidade* caracteriza os modos próprios [da impropriedade] do impessoal, sendo ela que dita o que deve ser aceito em função da rejeição, desconsideração ou alienação prévia de toda e qualquer expressão *singular*³⁸. “O cuidado da medianidade desvela também uma tendência essencial do ser-aí, que chamamos de *nivelamento* de todas as possibilidades de ser” (ST, §27, 184). Na medida em que “prescreve todo julgamento e decisão, o impessoal retira a responsabilidade de cada ser-aí” (ST, §27, 185), podendo vir a assumi-la, de modo que “*tira o*

³⁷ Grifo nosso.

³⁸ Caberia talvez indagar, neste estágio da análise, se os modos impróprios [da impropriedade] do impessoal não possam vir a coincidir com os modos próprios do si-mesmo, ou o “propriamente si-mesmo”–, e vice-versa.

encargo de cada ser-aí em sua cotidianidade” (ST, §27, 185), respondendo por ele enquanto alguém cujo quem é *ninguém*³⁹.

Nem o si-mesmo do ser-aí, nem o si-mesmo do outro – quer em sentido ôntico quer ontologicamente – constituem, portanto, o *quem da convivência cotidiana*. Mas afirmar que seu “sujeito” seja *ninguém* não equivale a dizer que constitua um *nada*, apenas que *não seja algo*⁴⁰: o si-mesmo do ser-aí cotidiano é o *impessoal*, modo de ser fundado no *ser-com* que se caracteriza fundamentalmente pela *impropriedade* a qual por sua vez, assim como o *ser-com*, funda-se no caráter essencial de *ser-em*.

Nessas características ontológicas da convivência cotidiana, ou seja, no afastamento, medianidade, nivelamento, público, desencargo de ser e contraposição, reside a ‘consistência’ mais imediata do ser-aí. Esta consistência não diz respeito à constância de algo simplesmente dado que se preserva, mas ao modo de ser do ser-aí enquanto *ser-com*. Nestes modos de ser, o si-mesmo do ser-aí, o si-mesmo do outro⁴¹ ainda não se encontraram⁴² e, assim, tampouco se perderam. O impessoal é e está no modo da consistência do não si-mesmo e da impropriedade. (ST, § 27, 185).

O impessoal, enquanto “sujeito” ou “quem” do ser-aí cotidiano não deve assim ser entendido no sentido de uma categoria “abstrata” e universal da qual participam sujeitos fatuais simplesmente dados, dos quais o impessoal se distingue; tampouco, como lhes pertencendo ao modo de uma propriedade simplesmente dada, constituindo-se antes num existencial, isto é, num *modo de ser* – como tal, positivo, – do ser-aí. “O si-mesmo do ser-aí cotidiano é o

³⁹ Assim é que um canal que veicula informação, tanto mais quanto menos comprometido seja com a fundamentação do que propaga, cria e mantém facilmente adeptos satisfeitos: não apenas rege o “senso comum”, eximindo-lhe ao julgamento e à decisão, como salvaguarda o ser-aí da convivência cotidiana à *censura*, sob a condição é claro de que o si-mesmo legitime-lhe publicamente a autoridade enquanto meio regulador da “opinião”. Não à toa, regimes autoritários de governo tendem a instrumentalizar os meios hegemônicos de comunicação – e ao mesmo tempo, censurar os qualitativamente críticos e quantitativamente minoritários – tendo em vista tanto a influência e o alcance, quanto em síntese a consistência, do controle político-ideológico.

⁴⁰ Em *A transcendência do Ego*, Sartre caracteriza o *eu transcendente* como “polo magnético” dos atos intencionais da consciência reflexiva (que é sempre consciência irrefletida) [sugerindo, no extremo oposto, a possibilidade de um campo *transcendental* puro (sem “eu”) enquanto contração infinita da intencionalidade], de sorte que o eu não pode nem, por um lado, ser “apreendido” e feito objeto pela consciência posicional, e nem, por outro, na medida em que é passivamente constituído no projeto das possibilidades de ser da consciência não posicional (de) si (que é sempre consciência posicional de objeto) – não sendo dela, ao contrário, constitutivo (enquanto origem de seus atos) –, reificá-la.

⁴¹ A nosso ver, a vírgula no lugar da conjunção “e” sugere identidade entre ambos.

⁴² “A” ou “entre” si mesmos – um ou outro indiferentemente, na medida em que equivalem neste modo de ser.

impessoalmente-si-mesmo, que distinguimos do *propriamente si mesmo*, ou seja, do *si mesmo* apreendido como *próprio*” (ST, §27, 186).

1.5

O “ser-em” como tal

A análise prévia do ser-no-mundo a partir do *ser-em como tal*, guiada pelo *conceito formal* do ser-aí enquanto o ente que se determina em seu ser e com ele se relaciona numa compreensão de ser, e também pelas *determinações* de que *existe* [nesta relação com o próprio ser], sendo o ente que *eu mesmo sempre sou*, permitiu que o *mundo* e o *quem* fossem visualizados sob a luz da unidade fenomenal e sobre a base do todo estrutural (ser-no-mundo) que constitui o ser-aí essencialmente *enquanto tal* (enquanto ser-aí). Cabe, agora, a tematização particular do ser-em, com o que não apenas se aprofundará a visualização da constituição ontológica ser-no-mundo, do ponto de vista fenomenológico, como se deverá “também abrir um caminho para se apreender o ser originário do próprio ser-aí, isto é, do cuidado” (ST, 28, 190).

Conforme demonstrado, o ser-em não deriva do simplesmente dar-se de um ente “no” “mundo”⁴³, entendido “mundo” como algo simplesmente dado a que o ser-aí se opõe enquanto “o que ele *não é*” e “no qual o ser-aí simplesmente se dá”. “Ao contrário, o ser-em é um modo de ser do próprio sujeito”⁴⁴ (ST, §28, 190). Uma vez desconsiderada pela ontologia tradicional a estrutura ontológico-existencial do ser-aí enquanto ser-no-mundo, e assim a co-originariedade de seus momentos constitutivos, não apenas “mundo” e “sujeito” foram isolados no salto por cima do fenômeno do mundo – tendo a mundanidade enquanto existencial essencial permanecido obscurecida –, como de ambos (mundo e sujeito) o ser postulado enquanto simplesmente dado. E mesmo que se quisesse conceber o ser-aí como o ser do [“espaço”] *entre* sujeito e objeto, com vistas a determinar ontologicamente a “relação” que mantêm entre si e, com isso, os “elementos” constitutivos de tal relação, já com isso pressupõe-se o ser deste “entre” enquanto *convenientia* entre entes previamente concebidos como simplesmente dados (cf. ST, §28, 191).

⁴³ Sobre a designação entre aspas de “mundo”, cf. 18-19.

⁴⁴ De fato, o mais originário e fundamental.

Os termos “aqui” e “lá”, com os quais habitualmente expressamos relações de espaço, derivam do *compreender impróprio* do ser-aí, modo de compreensão o qual, na medida em que fundado no momento mais originariamente constitutivo do ser-no-mundo (o ser-em), tanto assume concretamente a *forma do sentido do ser-aí* (a compreensão pré-ontológica) quanto *caracteriza* sua apreensão mais imediata de “si”⁴⁵. De modo que, embora “o ‘aqui’ de um ‘eu-aqui’ sempre se compreenda a partir de um ‘lá’ à mão, no sentido de um ser que se dis-tancia e se direciona numa ocupação” (ST, §28, 191)⁴⁶, é o “aí” que abre a espacialidade do ser-aí e torna possível o desvelamento ou encobrimento do ser dos entes intramundanos. “A espacialidade existencial do ser-aí que lhe determina o ‘lugar’ já está fundada no ser-no-mundo” (ST, §28, 191). Por outro lado, o “aí” só pode abrir a espacialidade do ser-aí na medida em que a essência deste ente – a existência – é ser-no-mundo, não constituindo-se em condição a sua abertura. Antes, é por ser essencialmente abertura que o ser-aí deve ser e trazer em seu ser o seu aí. “*O ser-aí é a sua abertura*” (ST, §28, 192) quer dizer: a essência do “aí” é o ser-aí, uma vez que no aí o ser-aí se abre enquanto abertura, isto é, enquanto ser-no-mundo.

A análise do ser-em como tal, “ou seja, do ser deste aí (ST, §28, 192)”, pretende não apenas explicitar (A) “a constituição existencial do aí” como também, seguindo o método em curso, visualizar “o modo de ser em que esse ente é *cotidianamente* o aí de seu ser-aí” (ST, §28, 192): (B) “o ser cotidiano do aí e a decadência do ser-aí”. Em A, a análise dedica-se aos dois modos de ser constitutivos do aí: a *disposição* e o *compreender*, que “... são, de maneira igualmente originária, determinados pela *fala*” (ST, §28, 192). Em B trataremos, “enquanto modos existenciais de ser cotidiano do aí” (ST, §28, 192), da falação, curiosidade e ambiguidade, cuja análise faz ver “um modo fundamental de ser do aí, que interpretamos como *decadência*” (cf. ST, §28, 192-193).

A. A constituição existencial do aí

⁴⁵ As *características ou caracteres ontológico-existenciais* determinam-se sempre a partir (ou “derivam”) de um *fundamento* mais originário, de modo que, apesar de fundamentar-se *enquanto tal* apenas mediante a análise fenomenológica dos *modos de ser da existência* é propriamente o fundamento que ao ser-aí caracteriza (como também à própria análise), e não o caractere que o fundamenta.

⁴⁶ Ligeiramente modificado.

1.5.6

O ser-aí como disposição: o “humor”

Em sendo [o ente *que é*] sua própria abertura, isto é, em já tendo sempre se aberto em seu ser, o ser-aí já sempre se afinou num humor. Os humores “ligeiros”, como “a equanimidade impassível e o desânimo reprimido na ocupação cotidiana” (ST, §29, 193)⁴⁷, o oscilar entre eles, bem como a recaída no mau humor, fenômenos que passam despercebidos do ponto de vista ôntico não constituem, ontologicamente, um nada. “Que os humores possam deteriorar-se e transformar-se, isto diz somente que o ser-aí já está sempre sintonizado e afinado num humor” (ST, §29, 193). Nesta afinação, chamada *disposição*, o ser-aí já sempre se abriu ao ser que em seu ser está em jogo enquanto o ser que ele *tem de ser*. Tendo de ser o “*que é*”, o ser-aí já sempre se entregou à responsabilidade de ser o próprio ser, sendo tal responsabilidade tanto mais descoberta quanto maior a indiferença com que a ela o ser-aí se entrega, de modo que “aberto não significa conhecido como tal” (ST, §29, 193). O fato de não “ceder”, em sua cotidianidade, ao que se abre nos humores “mais imediatos” apenas atesta fenomenalmente que “naquilo de que o humor faz pouco caso, o ser-aí se descobre entregue à responsabilidade do aí” (ST, §29, 194), sendo “no próprio esquivar-se que o aí se abre em seu *ser*” (ST, §29, 194).

Esse ‘que é’ constitui um caráter ontológico do ser-aí, encoberto em seu de onde e para onde, que, no entanto, tanto mais se abre em si mesmo quanto mais encoberto permanece. Chamamos esse ‘que é’ de *estar-lançado* em seu aí, no sentido de, enquanto ser-no-mundo, este ente ser sempre seu aí. A expressão estar-lançado deve indicar a *facticidade da responsabilidade*. Esse ‘que é e[comporta um] ter de ser’, aberto na disposição do ser-aí, não é aquele ‘que’ o qual, do ponto de vista ontológico-categorial exprime a fatualidade pertencente ao ser simplesmente dado. Esse só se faz acessível numa constatação observadora. Em contrapartida, deve-se conceber esse que aberto na disposição, como determinação existencial *deste* ente que é no modo de ser-no-mundo (ST, §29, 194).

Ser o seu aí significa, assim, “dispor-se implícita [indiferente]⁴⁸ ou explicitamente em seu estar-lançado” (ST, §29, 194). “Explícito” deve ser entendido no sentido ontológico-existencial de “revelado tematicamente como

⁴⁷ Ligeiramente modificado.

⁴⁸ Acréscimo nosso.

tal”, e não no epistemológico tradicional e estrito de “evidente”. O *que é* aberto na disposição tem prioridade ontológica em relação ao *como* o ser-aí abre onticamente o *que* da abertura ontológica do ser-no-mundo, e ao que “conhece” e tematiza categorialmente “sobre” o “que é” impropriamente aberto pelo si-mesmo cotidiano e acerca da própria abertura. Não obstante, Heidegger afirma que “do ponto de vista ontológico-existencial, não há nenhuma razão para se desprezar a ‘evidência’ da disposição, comparando-a com a certeza apodítica de um conhecimento teórico acerca do que é simplesmente dado” (ST, §29, 195), indicando com isso que sua [presente] fundamentação não é menos segura.

Já tendo sempre se entregue à responsabilidade de ser o “que é”, o ser-aí também já sempre se entregou à responsabilidade de já ter sempre se encontrado na disposição, em que “já sempre se colocou diante de si mesmo e já sempre se encontrou” (ST, §29, 194). A *facticidade* [da responsabilidade] do “*que é*”⁴⁹, ou seja, o fato de, na disposição, o ser-aí “estar-lançado em [e ter de ser o] seu aí”, não equivale à fatualidade do que é simplesmente dado à “intuição”. *Responsabilidade* constitui a determinação de ser do ser-aí que indica um *ter de ser* [o “que é” (o *estar-lançado em seu aí*),] ao qual ele já sempre se entregou faticamente, de modo que, tal como o colocar-se diante de si não se concretiza nem formal nem onticamente na tematização da própria abertura enquanto [e a partir de uma] “percepção”, também *o encontrar-se não resulta da busca* por “preenchimento” de uma “visada intencional” e constatação do estar-lançado enquanto propriedade simplesmente dada, *constituindo-se primordial e predominantemente a partir da fuga do que é* originariamente aberto.

“Obtivemos, pois, como primeiro caráter ontológico da disposição que: a disposição abre o ser-aí em seu estar-lançado e, na maior parte das vezes e antes de tudo, segundo o modo de um desvio que se esquia” (ST, §29, 195), não consistindo a disposição num “estado da alma” intuído, nem tampouco na apreensão reflexiva desta intuição. Uma interpretação ontológica da disposição derivada do pressuposto de que a reflexão se põe puramente a si mesma assume caráter solipsista insuperável, na medida em que se “vê” sempre “diante” de “vivências interiores”, sem nunca deparar com o estar-lançado ao modo da

⁴⁹ A expressão “*facticidade do ‘que é’*” pretende-se um equivalente da que consta no texto, a saber, “‘que’ da facticidade” (cf. ST, §29, 194), tendo sido elencada em conformidade ao estilo e clareza do parágrafo e sem prejuízo, assim entendemos, do sentido contido na original.

constatação de um dado “exterior”. “O ‘mero humor’ abre o aí de modo mais originário, embora também o *feche* de modo ainda mais obstinado do qualquer *não* percepção” (ST, §29, 195)”, não podendo tampouco o *que* aberto pelo aí na afinação do humor ser encontrado e determinado [explícita e tematicamente] como tal uma vez “obstruído” pelo *como* seu “acesso”. O fechar-se do *aí*, como ocorre no mau-humor, é também um modo primordial com que a disposição abre o aí e no aí é aberta. “No mau-humor, o ser-aí se faz cego para si mesmo, o mundo da ocupação circundante se vela, a circunvisão da ocupação se desencaminha” (ST, §29, 196)⁵⁰.

Se a análise prévia do ser-em possibilitou indicar a *compreensão de ser* enquanto existencial fundamental que *unifica o ser-no-mundo em sua totalidade*, e assim tomá-la por princípio adequado à investigação do ser do ente dotado do caráter de ser-em, a análise até ora realizada da *disposição* – a qual assim como o compreender, constitui existencialmente o ser-em como tal – permitiu-nos caracterizá-la positivamente tanto como *abertura do estar-lançado*, como também enquanto *abertura do ser-no-mundo em sua totalidade*, uma vez que, *em sendo seu aí*, a estrutura total do ser-aí já sempre se abriu e se dispôs na disposição. Um terceiro caractere essencial da disposição, previamente a sua análise considerado (cf. 13-15) e, portanto, não elucidado enquanto tal é a *abertura da circunvisão*, a qual, na medida em que deixa e faz ver e vir ao encontro o ente intramundano na lida ôntica, permite que o ser-aí seja por ele “tocado”.

A disposição não apenas abre o ser-aí em seu estar-lançado e dependência do mundo já descoberto em seu ser, mas ela própria é o modo de ser existencial em que o ser-aí permanentemente se abandona ao ‘mundo’ e por ele se deixa tocar de maneira a se esquivar de si mesmo. A constituição existencial desse esquivar-se será evidenciada no fenômeno da decadência⁵¹ (ST, §29, 199).

1.5.7

O medo como *modo de disposição*

O fenômeno do medo será tematizado segundo três *perspectivas ônticas* concomitantemente constitutivas da *estrutura* (ou “ser”) total deste modo de disposição, privilegiadas e elencadas uma vez que sua análise faz e deixa ver a

⁵⁰ Ligeiramente modificado.

⁵¹ Cf. 1.5.10

estrutura (ou “modo de ser”) fundamental da disposição posto que esta concretiza-se⁵², primordial e predominantemente, e de modo tanto mais aberto e revelado, quanto mais implicitamente “refugia-se” de “si” e realiza onticamente ao próprio ser. As perspectivas são: o de que se tem medo, o ter medo, e o pelo que se tem medo.

Antes, pois, de atermo-nos a elas, cabe uma breve ressalva conceitual. O medo não constitui um modo de ser, mas um modo com que o *modo de ser fundamental da disposição* se concretiza. Enquanto o primeiro sentido acima referido por “estrutura” determina o *ser* do medo (a disposição) a partir de um *modo* (o medo) com que este ser se concretiza [ôntica, existenciária e fenomenalmente], o segundo determina o *fundamento* (ou “condição ontológica de possibilidade”) não só da *própria determinação*, como e anteriormente da [im]própria *concretização* de seu ser, somente mediante a qual, por sua vez, o mesmo pode ser revelado e se revela[r], podendo vir assim a ser determinado. Em outras palavras: a disposição é o ser do medo; o medo, um modo de [concretizar-se da] disposição; e o [modo de] ser da disposição, o fundamento do medo.

A análise do *que se teme* não visa extrair “fenomenologicamente” à descrição ôntica do ente que [, na maioria das vezes e em sua diversidade fenomênica] vem ao encontro no mundo de forma “amedrontadora” – seja o manual, a “simples coisa” ou a co-presença – as condições e características essenciais que o tornam “amedrontador”. Por esta via se cai presa inevitável do circular e dogmático *modus operandi* metafísico tradicional, na medida em que o ser do ente é pressuposto como simplesmente dado, e o caráter “amedrontador” lhe atribuído enquanto propriedade simplesmente dada derivada de sua “essência”, a qual é postulada, por sua vez, a partir da constatação de seus “atributos”, como condição ontológica fundamental e necessária tanto à subsistência destes atributos, como e pois a sua constatação, sendo o ser amedrontador determinado a partir dos caracteres do ente, assim já pressuposto como amedrontador em seu ser⁵³. Aqui, ao invés, “trata-se de determinar fenomenalmente o que é amedrontador em seu ser amedrontador. O que pertence

⁵² Sobre a coincidência metodológico-fenomenal entre o modo de ser, a perspectiva em que se concretiza, e sua via de acesso adequada ou “horizonte”, conferir N.15.

⁵³ Não obstante deva-se levar em conta que tal “circularidade ontológica” deriva do compreender de mundo, sendo portanto dele derivada, cabe à análise tê-la como guia tampouco quanto caberia descartá-la.

ao amedrontador como tal a ponto de vir ao encontro no ter medo?” (ST, §29, 200).

“Aquilo de que se tem medo possui o caráter de ameaça” (ST, §29, 200). O ente intramundano, como visto, sempre vem ao encontro no modo da conjuntura e a partir de uma totalidade conjuntural já sempre aberta. No ter medo, o modo da conjuntura em que o ente amedrontador vem ao encontro é *ser prejudicial*, modo que “visa a um âmbito determinado daquilo que pode encontrar, e chega trazendo em si a determinação de uma região dada” (ST, §29, 200)⁵⁴, região que por sua vez, tal como o “estranho” que se dá com ela e ao qual ela remete, já é conhecida, posto que com este “lugar estranho” compõe a totalidade conjuntural cujo para quê é *em virtude do ser-aí*, e cujo em quê aquilo em virtude do que o ser-aí é e teme. Na proximidade ainda distante, mesmo se aproximando, o prejudicial encobre seu ser amedrontador, embora revelando o caráter de ameaça, sendo justamente *a possibilidade de o ente ameaçador* que se aproxima na proximidade mais próxima *não chegar* – isto é, de desviar-se à meta e passar à margem – o que o constitui enquanto amedrontador e, assim também, o que constitui o medo⁵⁵. Chegando o ente, tanto quanto [dele] desviando-se, o medo se desarticula.

Embora encoberto, na proximidade ainda distante, o ser amedrontador do ente que se aproxima já foi sempre descoberto pelo *ter medo ele mesmo*, que “lança luz” ao ente que ameaça e do qual o medo, por sua vez, já sempre teve medo. “A circunvisão vê o amedrontador por já estar na disposição do medo” (ST, §30, 200).

Não contradiz o fato de ser o ser-aí o próprio ente pelo qual se tem medo *que o ser-aí tema pela casa ou propriedade*, na medida em que é primordial e predominantemente a partir do *empenho cotidiano no mundo doméstico das ocupações* que o ser-aí é e se compreende, empenho que constitui um modo derivado do *modo de ser-junto* ao mundo (o qual o ser-aí desde sempre habita e com o qual já sempre habituou-se) e “em meio” a entes intramundanos, modo que deriva, por sua vez, do caráter essencial de ser-em. “Estar em perigo é a ameaça

⁵⁴ Ligeiramente modificado.

⁵⁵ Pois a *possibilidade de chegar*, aberta desde a aproximação do *ente* na proximidade ainda distante encobre-lhe o ser amedrontador, o qual no ente se revela, no entanto e por sua vez, apenas na proximidade mais próxima, em que é aberta a possibilidade dele desviar-se (não chegar) – no limite da qual o medo se realiza “plenamente”.

de ser e estar junto a” (ST, §30, 201), ou seja, pertence, enquanto possibilidade, a um modo fundamental de ser do ser-aí que é no ter medo ameaçado, posto que o “estar e *ser-em* perigo” é encoberto na medida em que *dele* se procura fugir, com o que tanto o ente ameaçado quanto o ente ameaçador são *revelados de modo [predominantemente] “fechado”*, permanecendo a explicitação do que é *privativamente aberto* também uma possibilidade em jogo no ser deste ente privativamente disposto. “Ter medo por ou ter medo de alguma coisa sempre abre – seja privativa ou positivamente – de modo igualmente originário, o ente intramundano em sua possibilidade de ameaçar e o ser-em no tocante ao estar ameaçado. Medo é um modo de disposição” (ST, §30, 201).

“O *ter medo por*⁵⁶ também pode estender-se a outros e, nesse caso, falamos de ter medo em lugar do outro” (ST, §30, 202), o que tão só corrobora que o ser-aí é o ente pelo qual o medo tem medo, pois nesta perspectiva o ser-aí teme, de fato, não pelo outro, mas pelo ser-com, o qual vê ameaçado na medida em que o outro ele mesmo não tem medo, de modo que seu estar-em perigo não é encoberto, e assim tampouco revelado ou aberto [, seja privativa ou positivamente] a “si”, já que dele não foge.

Concluimos com isso que *o medo não singulariza o ser-aí*, posto que neste modo [de dispor-se ou de disposição] o ser da disposição se concretiza no ser-no-mundo cotidiano, sob a luz da medianidade [im]própria do qual regido, por sua vez, o ser-aí *se compreende impropriamente (no modo da impropriedade) enquanto “si-mesmo”*⁵⁷.

1.5.3

O ser-aí como compreender

Enquanto momentos co-originariamente constitutivos do aí, os *existenciais fundamentais* compreender e disposição no aí se entrelaçam. Na abertura da disposição, ainda que *privativamente*, o ser-aí já sempre se compreendeu. “Toda disposição sempre possui a sua compreensão, mesmo *quando a reprime*⁵⁸” (ST, §31, 202). O destaque da expressão (cf. N. 58) serve para indicar-lhe a “equivalência semântica” em relação ao termo “privativamente”, também acima

⁵⁶ Grifo nosso.

⁵⁷ O ser-aí compreende a “si mesmo” como “eu” na medida em que ao próprio ser, enquanto “meu”.

⁵⁸ Grifo nosso.

destacado, sentido já referido pelo termo “implicitamente” quando da análise da disposição (§29), e implícito ainda mais anteriormente tanto no uso de “indiferentemente”, introduzido já na análise preparatória do *tema da analítica existencial* – o ser-aí – (§9), como de modo mais explícito no do termo “explicitamente”, quando da análise da mundanidade pela via do ser-no-mundo cotidiano (§15) – modo de ser em que os outros e os entes intramundanos vêm ao encontro do ser-aí no mundo circundante. Tal “repressão” (cf. N. 58) caracteriza um modo de compreensão em conformidade a um modo de [abertura da] disposição, o *como do abrir e compreender*, “*como*” cujo *que* constitui o ser do ser-aí, e não o dos entes apreendidos no empenho junto-ao mundo, [entes e mundo] interpretados com base num modo de compreensão (o compreender de mundo) no qual o ser-aí se descobre e encontra, primordial e predominantemente, encobrendo-se e esquivando-se em *desvio* do *que é* impropriamente compreendido e aberto, “que é” no qual sendo fundado, por seu turno, o ser-no-mundo cotidiano, o ser-aí se apreende sob a medianidade cotidiana a partir do outro na ocupação com o ente intramundano.

Mesmo reprimindo o *que* aberto pela compreensão no abrir-se de modo privativo [“indiferente”, “implícito”] da disposição, o ser-aí já sempre o compreendeu, posto já ter sempre se compreendido, em seu ser e em sua totalidade, enquanto ser-no-mundo. A compreensão do aqui a partir de um lá à mão (cf. ST, §28, 191) encobre a compreensão do ser-aí em referência ao e na *abertura do mundo* pelo e no aí *explicitamente enquanto tal* [abertura], isto é, enquanto a via pela qual o ser-aí desde sempre está lançado e afinado num humor com o mundo desde sempre e em [in]determinado modo aberto e revelado no existencial *em virtude de* enquanto constitutivo da totalidade da estrutura ontológico-existencial do ser-aí – quer dizer, [o mundo] já sempre descoberto [, e não, “conhecido” (cf. 25 – 26),] enquanto momento essencial em virtude do qual o ser-aí *é* ou *existe* e, em seu ser (o ser-no-mundo) e enquanto tal (ainda que implícita e impropriamente [e quiçá, no modo da autenticidade]), o ser-aí se compreende.

O “compreender epistemológico” (ou “conhecimento”), que toma o *enunciado* por expressão *formal* (estrutural) da verdade e à verdade determina (caracteriza) prévia e fundamentalmente enquanto *adequação* entre o que é “dado” e o que [do que é dado] é “objeto” “percebido” intencionalmente por um

“sujeito” “percipiente”, não deve contudo ser descartado por conta da fragilidade de uma interpretação ontológica de “si” que em si mesmo (no compreender impróprio) se baseie, e que pressuponha pois a interpretação como a própria base da compreensão, mas antes interpretado enquanto derivado do compreender primordial impróprio, e assim enquanto constitutivo do ser do aí.

Vimos que no existencial *em virtude de*, fundado na e aberto pela compreensão fundamental do ser-aí o ser-aí se compreende enquanto *ser-no-mundo cotidiano*, modo em que a estrutura do mundo é aberta e revelada enquanto *significância*. Sendo em referência à significância aberta no aí pelo compreender que o mundo se abre enquanto constitutivo do ser-aí e que o ser-aí se compreende enquanto ser-no-mundo, a significância do mundo constitui a perspectiva *em referência primordial à* (em virtude da) qual o ser-no-mundo se abre em sua totalidade e o mundo se abre enquanto tal [significância]. Na medida em que tanto a significância, enquanto constitutiva do mundo, como a referência a ela (o em virtude de), se abrem no ser-aí (mais especificamente, no aí do ser-aí), “o ser-aí é um ente que, *como ser-no-mundo*⁵⁹, está em jogo em seu próprio ser” (ST, §31, 203), jogo o qual justo se constitui na *remissão ao mundo* e no modo da *referencialidade* característicos do ser-aí em seu ser. O “que” está em jogo no ser do ser-aí, *que* o qual o ser-aí é chamado a assumir e em referência ao [e a partir do] qual *pode* assumi-lo, própria ou impropriamente, é seu *próprio ser* – o *ser-no-mundo* enquanto tal –, sendo no compreender que o *poder-ser* [pode] se realiza[r]. Tal possibilidade (poder-ser) de realização do próprio ser não constitui uma categoria do ser simplesmente dado, categoria a qual enquanto o apenas possível e ainda não efetivo seria ontologicamente inferior ao real e ao logicamente necessário. Enquanto *existencial fundamental*, ao contrário, o poder-ser caracteriza o ser-aí no que lhe é mais próprio, positivo e originário: na abertura do *existencial essencial ser-em*. “O solo fenomenal que permite a sua visão [a visão da possibilidade]⁶⁰ oferece o compreender como o poder-ser capaz de propiciar aberturas” (ST, §31, 204).

Não quer dizer isto que o ser-aí esteja lançado à escolha arbitrária de uma possibilidade dada e ainda *alheia* (“imprópria”), a qual tornar-se-ia própria apenas na medida em que assumida. Ao contrário, uma vez que desde sempre lançado e

⁵⁹ Grifo nosso.

⁶⁰ Acréscimo nosso.

entregue à responsabilidade de assumir seu próprio *ser-possibilidade* ou *ser-possível*, o ser-aí já sempre se abriu a determinadas possibilidades originadas no próprio *estar-lançado*, possibilidades as quais só podem ser recusadas ou assumidas porque o ser-aí já sempre assumiu[,] no aí [, o] estar-lançado. “O ser-aí é a possibilidade de ser livre para o poder-ser mais próprio” (ST, §31, 204). O “saber de si” da compreensão do aí é o que possibilita que o ser-aí se perca ou desconheça, sendo anterior a toda percepção e reflexão “acerca” e “a partir” de “si mesmo”. O compreender, interpretado enquanto existencial fundamental não [se] constata, mas constitui a condição ontológica de possibilidade a toda constatação ôntica. “Compreender é o ser existencial do próprio poder-ser do ser-aí de tal maneira que, em si mesmo, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser” (ST, §31, 204-205).

Enquanto *poder-ser-no-mundo*, o *ser-em* não apenas abre o mundo em sua significância e enquanto tal, como também o vir ao encontro dos entes intramundanos no *modo de ser-junto* (o qual se funda no ser-em) libera o mundo para suas possibilidades, as quais se revelam nos *modos da conjuntura* (ou ser-para) dos manuais. Na medida em que estes vêm ao encontro e se revelam em seu ser a partir da *totalidade conjuntural*, a qual se dá no mundo e a ele remete, constitui-se ela mesma em *categorial fundamental* que *expressa* a totalidade do *contexto manual* [, em que se concretiza a ocupação, e] ao qual a totalidade conjuntural caracteriza enquanto *uma* possibilidade [deste contexto]. O que significa que embora os entes intramundanos venham ao encontro, na lida ôntica, no modo da conjuntura a partir da totalidade conjuntural, a qual destarte constitui-se em condição ontológica de possibilidade a este *fazer e deixar vir*, ao mesmo tempo, a *ocupação com o manual* (na qual o ser-aí se concretiza no modo de ser-no-mundo cotidiano e se compreende impropriamente enquanto si-mesmo) *guiada pela circunvisão* é que *faz e deixa ver* (ou seja, revela “por si mesmo”, de modo implícito e não temático, porém) o manual em seu ser (a manualidade) no modo de ser da *conjuntura* (referência), e assim serve de condição ôntica de possibilidade a que se desvele a totalidade conjuntural como “todo categorial” do manual, com o que o mundo se revela enquanto *contexto referencial* em virtude do qual e em que a totalidade conjuntural é aberta. A compreensão de ser instaura sempre todas as possibilidades, sejam categoriais ou existenciais. Isto, “porque o

compreender possui a estrutura existencial que chamamos de *projeto*” (ST, §31, 205).

Com base no modo de ser que se constitui através do existencial do projeto, o ser-aí é sempre ‘mais’ do que é *faturalmente*⁶¹, mesmo que se quisesse ou pudesse registrá-lo como um ser simplesmente dado em seu teor ontológico. No entanto, ele [o ser-aí]⁶² nunca é mais do que é *faticamente*⁶³, porque o poder-ser pertence essencialmente à sua facticidade. Também o ser-aí, enquanto possibilidade de ser, nunca é menos, o que significa dizer que aquilo que, em seu poder-ser, ele *ainda não é*, ele é existencialmente. Somente porque o ser do ‘aí’ recebe sua constituição do compreender e de seu caráter projetivo, somente porque ele [o ser do aí]⁶⁴ é tanto o que será quanto o que não será é que ele [o ser-aí]⁶⁵ pode, ao se compreender, dizer: venha a ser o que tu és!’ (ST, §31, 206).

O que [o ser-aí] é é, portanto, *enquanto tal* revelado no abrir das próprias possibilidades projetadas pelo compreender na abertura do aí (a disposição), ainda que de modo privativo.

Chamamos de *transparência* a visão que se refere primeira e totalmente à existência. Escolhemos esse termo para designar o ‘conhecimento de si mesmo’, bem entendendo-se que não se trata de um exame perceptivo e nem tampouco da inspeção de si mesmo como um ponto, mas de uma captação compreensiva de toda abertura do ser-no-mundo *através* dos momentos essenciais de sua constituição. O ente que existe tem a visão de ‘si’ somente à medida que ele se faz, de modo igualmente originário, transparente em seu ser junto ao mundo, em seu ser-com os outros, enquanto momentos constitutivos de sua existência (ST, §31, 207).

Em *O Ser e o Nada*, leitura “existencialista” de *Ser e Tempo*, seu autor determina (caracteriza) o ser-no-mundo como o modo fundamental de ser do *ser que não é em-si* – a *consciência* ou *para-si*. Contudo, “modo fundamental de ser” não diz naquela obra o mesmo que na última. Para Heidegger, os *modos fundamentais de ser* do ser-aí – a disposição e o compreender –, constitutivos existenciais do *ser do aí* (a existência ou ser-em como tal), constituem o

⁶¹ Grifo nosso. A faturalidade não constitui caráter do ser-aí, embora caracterize o *como* da apreensão ôntica do *que* [“ele mesmo”] é, mas um caractere ontológico-categorial que pertence aos entes simplesmente dados. Já a facticidade caracteriza o *que* o ser-aí é, podendo ser ontologicamente (em seu ser) apreendida (ou “apropriada”) tanto de modo próprio, isto é, temática e explicitamente enquanto tal, como impróprio, enquanto propriedade fatural.

⁶² Acréscimo nosso.

⁶³ Grifo nosso.

⁶⁴ Acréscimo nosso.

⁶⁵ Acréscimo nosso.

fundamento da concretização do *ser* destes modos fundamentais [e assim, da concretização do ser do ente nestes modos fundamentais fundamentado] em *modos derivados* do ser do aí; já para o fenomenólogo francês, o modo fundamental de ser do ser que é para-si tem por *condição ontológica de possibilidade* justamente *não ser em-si*, ou *ser nada*. Enquanto o ser-aí é o ente no qual está em jogo o [seu] próprio ser, o para-si é o ser que fundamenta-se no *nada*, ao qual, em existindo, faz vir ao e a *ser* que assim, por sua vez, nadifica-se. Neste sentido, Sartre caracteriza a consciência como sendo “*pura translucidez*”, de modo que para ele o ser-no-mundo constitui não a estrutura ontológico-existencial sobre a qual o para-si se baseia, seu “esqueleto essencial”, mas a concretização fática de seu *ser [transcendência]*: do “*cogito sem eu*” ou *intencionalidade*, em conformidade a cujo *pleno vazio* a consciência é simultânea e *essencialmente* “intuição imediata” ou consciência não-posicional (*de*) si – na medida em que, em *sendo o que não é e não sendo o que é [em-si]*, por mais que deseje sê-lo (em má-fé), não se captura, o que sucede apenas e não reflexivamente sob o olhar do outro, à luz do qual o para-si não se torna contudo objeto em-si de uma consciência posicional mas consciência (*de*) ser para outro que também é para-si –, e consciência posicional *de* objeto, o qual pertence, enquanto *o que a consciência não é e o que é*, ao ser [*em-si*].

Se, em Heidegger, o caráter projetivo do compreender instaura as *possibilidades de ser* do ser-aí em seu ser, a partir de seu ser e enquanto tal (enquanto possibilidade de ser) compreendido, em Sartre, o ser a partir do qual a consciência se “compreende” – ou, em suas palavras, é consciência não-posicional (*de*) si – enquanto suas possibilidades é o objeto da consciência posicional, no qual o para-si se projeta, unifica e concretiza em *fuga de “si mesmo”*, ou seja, em *fuga de ser possibilidade de ser*. Não obstante ser-aí e para-si divirjam [conceitualmente] em sua origem e fundamento – pois o primeiro funda-se no ser e o último, no nada –, ambos prescindem de uma interioridade substancial que seja ao modo do *ser simplesmente dado*.

1.5.4

Compreender e interpretação: *conceito [d]e sentido*

No compreender, o ser-aí projeta seu ser para possibilidades. Esse ser para possibilidades em compreendendo é um poder-ser que repercute sobre o ser-aí as possibilidades enquanto aberturas.

O projetar inerente ao compreender possui a possibilidade própria de se elaborar em *formas*⁶⁶. Chamamos de *interpretação* essa elaboração”. Nela, o compreender vem a ser ele mesmo e não outra coisa. A interpretação funda-se no compreender e não vice-versa. Interpretar não é tomar conhecimento do que se compreende, mas *elaborar*⁶⁷ as possibilidades projetadas no compreender. De acordo com o teor dessa análise preparatória do ser-aí cotidiano, investigaremos o fenômeno da interpretação no compreender de mundo, ou seja, no compreender impróprio, e isso no modo da autenticidade (ST, §32, 209).

Segundo demonstrado, do ponto de vista ontológico-existencial o compreender já sempre abriu no aí a significância [, a qual constitui a estrutura de ser] do mundo, e assim ao mundo o ser-aí já sempre compreendeu, no modo da referencialidade, enquanto estrutura constitutiva de [seu] ser, posto que em referência à tal estrutura o ser-aí já sempre se compreendeu [em seu ser] enquanto ser-no-mundo e no modo de ser [impessoalmente] “si mesmo”. É por já ter sido sempre aberta a significância mundana pelo compreender que o manual pode vir ao encontro do ser-aí no modo da conjuntura na lida ôntica a partir de uma totalidade conjuntural já previamente aberta pela circunvisão compreensiva *em virtude de* um modo de ser (o ser-no-mundo cotidiano, que constitui o modo existencial de concretizar-se da forma do ser-em em que se fundam, por seu turno, os modos de ser-junto-a e de ser-com) e em referência à totalidade referencial revelada na produção da obra [“mediante” a ocupação com o manual]. O ser “em si” do [manual] *que* está à mão, e com ele o da ocupação, [“que”] o qual já foi sempre apreendido e compreendido no modo da *conjuntura* em referência a outras conjunturas pela circunvisão e o qual é na interpretação compreendido expressamente “*como isto*” (em seu *ser-para*), já sempre foi revelado em seu ser *algo como algo* (em sua *estrutura-como*). “O como constitui a estrutura do *expressamente* compreendido; ele constitui a interpretação” (ST, §32, 210), de sorte que o *enunciado* não é o modo determinado com que o *ser algo como algo* ou como tal (o ser ou *estrutura-como*) do *que* [é] compreendido na circunvisão se concretiza, modo a partir do qual este “que” seria interpretado; constitui-se, menos ainda, no *fundamento* (ou “condição ontológica de possibilidade”) da

⁶⁶ Grifo nosso. Toda apreensão – ôntica ou ontológica, de si ou do *outro* – concretiza e assume, em determinado *modo*, a *forma* ou [modo de] ser da compreensão em que se funda, o que se dá também em conformidade a e tal qual o [modo de] ser da disposição (o *que* se abre em seu ser – a própria abertura de ser do ser-aí) e seus modos [conformes] de concretização (o *como* este *que* se abre [e compreende]).

⁶⁷ Grifo nosso.

interpretação “concreta” do ser do ente onticamente apreendido. Se a *apreensão do ser simplesmente dado* do ente deriva de uma ruptura no contexto em que o manual é *dado*, o que é *assim* apreendido *enquanto tal*, ou seja, o que é *a partir deste colapso* determinado enquanto *simplesmente dado* deriva na mesma medida do *como* o é, o qual sabemos não o ser ao modo de uma “percepção pura do simples e puramente dado” e sim derivado da *determinação temática* [, *embora ontologicamente indeterminada, uma vez que no modo cotidiano de ser si-mesmo o ser-aí ainda encontra-se sob a tutela da circunvisão,*] do ente qual se mostra na obstrução da ocupação.

O pronunciamento ôntico do ser e dos caracteres do ente simplesmente dado à e diante da visão tem, ao contrário e portanto, na interpretação do que se compreende enquanto simplesmente dado sua condição ontológica de possibilidade. Enquanto a interpretação constitui-se no modo fundamental com que o compreender se realiza, o enunciado não é que não um *modo derivado* com que se concretiza *impropriamente* a estrutura-como, já sempre revelada, por sua vez, na interpretação do que é primordialmente compreendido em seu ser na abertura da circunvisão.

Tudo o que está à mão já se compreende a partir da totalidade conjuntural. Esta, no entanto, não precisa ser apreendida explicitamente numa interpretação temática. Mesmo quando percorrida por uma interpretação, ela se recolhe novamente numa *compreensão implícita*⁶⁸. E é justamente nesse modo que ela se torna fundamento essencial da interpretação cotidiana da circunvisão. Essa sempre se funda numa *posição prévia*. Ao apropriar-se da compreensão, a interpretação se move em sendo compreensivamente para uma totalidade conjuntural já compreendida. [...] A interpretação funda-se sempre numa *visão prévia*, que ‘recorta’ o que foi assumido na posição prévia, segundo uma *possibilidade determinada de interpretação*⁶⁹. O compreendido, estabelecido numa posição prévia e encarado numa ‘visão previdente’ torna-se *conceito*⁷⁰ através da interpretação. [...] Como quer que seja, a interpretação sempre já se decidiu, definitiva ou provisoriamente, por uma determinada conceituação, pois está fundada numa *concepção prévia* (ST, §32, 211).

Ao revelar-se do *que* está à mão enquanto tal não equivale, pois, o interpretá-lo explícita e tematicamente, na medida em que, mesmo já tendo sido

⁶⁸ Grifo nosso.

⁶⁹ Grifo nosso.

⁷⁰ Grifo nosso.

sempre compreendido em seu ser pela circunvisão da ocupação e enquanto tal pela *interpretação da circunvisão compreensiva*, tal interpretação (mediana) revela impropriamente o manual à mão de modo implícito e não-temático, expressa porém não explicitamente. E mesmo quando, na ruptura do contexto em que o ente vem ao encontro, seja o manual feito tema da interpretação, não o é explicitamente enquanto tal – isto é, enquanto ente com o qual o ser-aí se ocupa no mundo circundante –, sendo antes, e na maior parte das vezes, encoberto em seu ser.

Ao mesmo tempo em que no modo de *ser-no-mundo cotidiano* (ou “modo de lidar no mundo e *com* o ente intramundano”)⁷¹ o ser-aí já sempre se compreendeu [no aí] em seu ser pelo compreender (o que se dá sempre em conformidade ao modo *como* a disposição abre o ser do ser-aí no aí e se afina com o mundo) e em sua estrutura-como pela interpretação (fundada na compreensão), o ente que na abertura do mundo enquanto significância se revela em seus modos de *ser-para* (*referência* ou *conjuntura*) já foi sempre revelado *como algo*. Se, pois, o *ser da ocupação* é na circunvisão revelado em referência a este *todo referencial* (o mundo enquanto significância e *para que* da totalidade das referências), com o que o ser-aí se abre e descobre em seu ser (pois a ocupação com o manual concretiza um modo de ser do ser-aí – o *ser-no-mundo cotidiano* – *que é* na “própria” ocupação revelado enquanto tal, ainda que de modo implícito), o ser [*algo como algo*] do ente intramundano revelado *neste modo de ser*⁷² (cotidianamente) pelo compreender de mundo assume, junto com o ser do ser-aí também inapropriadamente descoberto e apropriado, *sentido*.

Rigorosamente, porém, o que é compreendido não é o sentido, mas o ente e o ser. Sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa. Chamamos de sentido aquilo que pode articular-se na abertura compreensiva. O *conceito de sentido* abrange o aparelhamento formal daquilo que pertence necessariamente ao que é articulado pela interpretação que compreende. *Sentido é a perspectiva na qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia. É a partir dela que algo se torna compreensível como algo.* [...]. O ser-aí só ‘tem’ sentido na medida em que a abertura do ser-no-

⁷¹ Cf. ST, §15, 114.

⁷² A expressão designa aqui duplamente o *modo de ser-no-mundo cotidiano* do ser-aí e o *modo de ser-para* ou *conjuntura* do ente intramundano, coincidência que corrobora “espontaneamente” tanto o fato de que o último, o mundo, e o primeiro se abrem e revelam em seu ser no [aí do] ser-aí, como o de que este ente se descobre enquanto tal (enquanto ser-no-mundo) na descoberta do ser do manual [à mão na ocupação].

mundo pode ser preenchida por um ente que nela se pode descobrir. *Somente o ser-aí pode ser com ou sem sentido*. Isto significa: o seu próprio ser e o ente que se lhe abre podem ser apropriados [própria ou imprópria] ⁷³ na compreensão ou recusados na incompreensão ⁷⁴ (ST, §32, 212-213).

1.5.5

O enunciado como modo derivado da interpretação

São três os significados de *enunciado* que expressam a *estrutura-como*, a qual por sua vez, não obstante nestes significados modificados pela interpretação mediana se concretize e determine de modo implícito (sempre pois enquanto tal, embora não tematicamente), indeterminado e impróprio, justo e “com maior nitidez” nos mesmos [modos imprópria elaborados] revela e deixa ver “por si mesmos” os *modos fundamentais* (o compreender e a interpretação) nos quais as *[im]próprias significações ôntico-existencialmente derivadas da interpretação* se originam e baseiam.

Conforme o significado de *demonstração*, o enunciado importa o sentido de “mostrar – o ente – por e a partir de si mesmo”, o que quer dizer que se refere ao ente qual vem ao encontro em seu *ser* [-para, na ocupação e em sua obstrução], e não pré-tematicamente enquanto “coisa” – a partir do que o ente é pressuposto enquanto simplesmente dado, e o enunciado, enquanto simples representação “subjativa” do [simples dar-se do] ente ou enquanto expressão “objetivamente adequada” ⁷⁵ do [e ao ente simplesmente] dado [e enquanto tal (enquanto simplesmente dado)] apreendido.

Enunciado significa, em segundo lugar, a *predicação* de um “sujeito” ao qual o predicado *determina* (caracteriza). Enquanto no primeiro significado mencionado (“demonstração”), o enunciado “o martelo é pesado demais”, por exemplo, deixa e faz ver o ente em seu ser (a manualidade), enunciando sua determinação (“é pesado demais”), na predicação, enuncia-se o ente (o determinado enquanto tal – “o próprio martelo”), de modo que o que se enuncia na predicação “sofreu uma restrição em seu conteúdo, se comparado com o que se constatou no primeiro” (ST, §33, 216) significado, no qual por seu turno, e não obstante, está fundado o significado de “predicação”.

⁷³ Acréscimo nosso.

⁷⁴ A qual se funda no compreender e na interpretação, não constituindo seu contrário.

⁷⁵ No sentido epistemológico tradicional.

O determinar não descobre, mas, como modo de um mostrar a partir de si mesmo e por si mesmo, *restringe* a visão inicial ao que se mostra como tal – o martelo. *Restringindo* a visão, mostra-se, *expressamente*, o que se revela em sua determinação. Face ao já revelado – o martelo é pesado demais – a determinação dá, inicialmente, um passo atrás: a ‘posição do sujeito’ concentra o ente no “martelo que está aí” a fim de deixar e fazer ver, no processo de desconcentração, o que se revela em sua determinação possível (ST, §33, 216-217).

“Enunciado significa ainda *comunicação*, declaração” (ST, §33, 217).

1.5.6

Ser-aí e fala. A linguagem

Deve-se, antes de tudo, distinguir o *sentido originário de sentido* daquele que expressa sua forma, o *sentido formal de sentido*, o qual não obstante constitui-se, por um lado, no fundamento [implícito ou explícito] da interpretação temática e originária do primeiro sentido (o sentido originário), e indica, por outro, os modos existenciais impróprios de concretização do próprio ser destes modos enquanto própria via de acesso ao *que é* articulado própria e originariamente. Importa ressaltar que, ao mesmo tempo em que a analítica existencial tem o *sentido formal do ser-aí* por pressuposto fundamental e assim, por condição ontológica de possibilidade à conquista do solo seguro à ulterior interpretação do *sentido originário do ser-aí*, assim também apenas então⁷⁶ pôde-se explicitar tematicamente tanto a forma [ou ser] do *sentido “em si”*, como o seu próprio sentido, o que se deve não só ao *fato fundamental* lá explicitado (cf. N. 76) de que “*somente o ser-aí pode ser com ou sem sentido*” (cf. 35), sentido que apenas mediante a analítica da existência pôde vir à luz e ser tematizado explicitamente, quanto ao *próprio sentido originário do sentido “em si”*, ou seja: o conceito (sentido) em que o sentido se revela e [, de modo tanto mais explícito – embora não temático –, quanto mais se] concretiza [existencialmente] em modos [derivados] de ser apenas a partir [da análise temática] dos quais⁷⁷ pode o sentido, por sua vez, ser explicitado numa interpretação ontológica propriamente fundamentada, isto é: numa interpretação [em] que [se] revele e aprofunde “por si mesmo” o próprio *fundamento* (sentido) da interpretação e que fundamente ao ente *que é* [pressuposto em seu ser] enquanto próprio *tema* a ser interpretado.

⁷⁶ Cf. 1.5.4.

⁷⁷ Cf. 1.5.5.

Com o que se conclui que: *o ser-aí é o fundamento do sentido tanto quanto o sentido é o fundamento do ser-aí*

Uma vez fundamentado o *conceito* (sentido) *de sentido*, que ao sentido revelou enquanto a perspectiva sobre a qual o *que* compreendido e interpretado enquanto tal na abertura do *aí* se articula, ou seja, enquanto a forma a partir da qual algo (o “que”) é articulado no *aí* e se torna compreensível *como algo* (cf. ST, §32, 213), conquistou-se a via de acesso adequada à explicitação e interpretação temática tanto da *fala* como da *linguagem*; isto, na medida em que a fala constitui “a articulação da compreensibilidade” (ST, §34, 223) e a linguagem, enquanto *totalidade significativa [da compreensibilidade]* que “vem à palavra”, “o pronunciamento da fala” (cf. ST, §34, 224).

Como um ente intramundano, essa totalidade de palavras em que e como tal a fala possui seu próprio ser ‘mundano’ pode ser encontrada à maneira de algo à mão. Nesse caso, a linguagem pode ser despedaçada em coisas-palavras simplesmente dadas. Existencialmente, a fala é linguagem porque aquele ente, cuja abertura se articula em significações, possui o modo de ser-no-mundo, de ser lançado e remetido a um ‘mundo’ (ST, §34. 224).

Na medida em que constitutiva da existência do ser-aí, uma vez que perfaz a constituição existencial de sua *abertura* (o *aí* ou *ser-em como tal*, constituído pelos existenciais fundamentais compreender e disposição), a fala antecede enquanto fundamento não apenas ao *modo impróprio* – o enunciado – de concretização do *ser (estrutura) do que é interpretado na circunvisão compreensiva* (o sentido), como também os modos nos [ou com os] quais o [ser do] sentido originário do [ser do] *que* é articulado na abertura do *aí* se concretiza *propriamente* (no modo da propriedade) – o *silêncio* e a *escuta*, a saber.

A fala é a articulação ‘significativa’ da compreensibilidade do ser-no-mundo a que pertence o ser-com, e que já sempre se mantém num determinado modo de convivência ocupacional. Essa convivência está sempre falando, tanto ao dizer sim quanto ao dizer não, tanto provocando como avisando, tanto pronunciando, recuperando ou intercedendo, e ainda ‘emitindo enunciados’ ou fazendo ‘discursos’. Falar é falar sobre. Aquilo *sobre que* se fala não possui necessariamente, nem mesmo na maior parte das vezes, o caráter de tema de um enunciado que estabelece determinações. Também uma ordem é um exercício de uma fala sobre; o desejo também possui aquilo sobre que deseja. O referencial da fala é sempre ‘endereçado’ dentro de determinados limites e numa determinada perspectiva. *Toda fala*

*tem algo sobre que fala*⁷⁸ que, como tal, constitui propriamente o dito dos desejos, das perguntas, dos pronunciamentos. Nele, a fala se comunica (ST, §34, 224).

“Toda fala sobre alguma coisa comunica através daquilo sobre que fala e sempre possui o caráter de *pronunciar-se*. Na fala, o ser-aí se *pronuncia*” (ST, §34, 225) não, contudo, a partir de um “dentro” isolado que se opõe a um “fora” alheio em direção ao qual o ser-aí transcende a “si”. Se o ser-aí já sempre se “atirou” *em sua abertura* – no aí ou ser-em como tal – e dispersou *no empenho no mundo*, dispersão pela qual o ser-aí se dispõe num modo de ser em que o mundo já foi sempre aberto e revelado enquanto o *em que* (referência primeira) e *para que* (referência última) da compreensão *existencial*⁷⁹, o que se pronuncia na fala é justamente este modo de dispersar-se (o “estar fora”) com que tanto o ser-no-mundo como o mundo se abrem em seu ser e enquanto tal na abertura do aí *através da afinação da disposição e do projetar-se do compreender*, “projeção” que se caracteriza, [formal ou] ontologicamente, e concretiza-se, existencialmente, respectivamente por uma *referencialidade* e no modo de ser si-mesmo *cotidiano*.

A fala é a articulação em significações da compreensibilidade inserida na disposição do ser-no-mundo. Seus momentos constitutivos são os seguintes: o referencial da fala, aquilo sobre que se fala como tal, a comunicação e o anúncio. Estes não são propriedades que só se possam reunir empiricamente na linguagem. São caracteres existenciais arraigados na constituição de ser do ser-aí, que tornam possível a estrutura ontológica da linguagem. Na configuração linguística fática de determinada fala, alguns desses momentos podem faltar ou não ser observados. Que estes momentos, muitas vezes, *não* se exprimem “em palavras”, isto deve ser apenas o indicador de um determinado modo de fala que, em sendo, deve sempre articular-se com a totalidade dessas estruturas (ST, §34, 225).

O fato de não ser acidental que digamos “*não* compreender” ao “*não* escutarmos bem”, quer dizer, de que o sentido do “que é” privativamente aberto

⁷⁸ Grifo nosso.

⁷⁹ “Imprópria” ou “de mundo”, em que se funda a perspectiva – a significância – em referência à qual o mundo é revelado e compreendido em seu ser – a mundanidade – enquanto momento estrutural essencialmente constitutivo do *ser do ser-aí* – o *ser-no-mundo* – e, inversamente, perspectiva a partir da qual o ser-aí se compreende em virtude de si e em referência à mundanidade do mundo, já sempre descoberto formalmente enquanto significância e, existencialmente (no modo de ser-no-mundo cotidiano), enquanto contexto referencial familiar em que se dá a *totalidade das referências* sustentada pela obra em produção e ao qual remete o *ser do manual em uso* – a *conjuntura*.

seja *fundamentalmente necessário*⁸⁰ à articulação deste *que* em significações deve-se ao “nexo da *fala*”⁸¹ com o compreender e a sua compreensibilidade” (ST, §34, 226), nexo que se explicita a partir de uma possibilidade intrínseca à fala – a *escuta* – que ao realizar-se, à fala concretiza e se revela como lhe sendo constitutiva. Com o que se constata que: “o ser-aí escuta porque compreende” (ST, §34, 226), e não o inverso, de modo que, assim como, enquanto ser-no-mundo, o ser-aí é ser-com os outros e se compreende enquanto si-mesmo no modo da impropriedade (*o impessoal*) guiado pela *medianidade cotidiana*, a qual constitui a *perspectiva ôntica do ser-aí*⁸² cujos modos de concretização são na fala articulados a partir da *perspectiva ontológica de sentido*⁸³, também na escuta, na medida em que deriva da fala e a constitui o ser-aí obedece, sob a luz da primeira (a perspectiva ôntica) e com fundamento na última (a perspectiva ontológica), à co-presença⁸⁴ e a[o] si mesmo [cotidiano] “como pertencente a essa obediência”⁸⁵ (cf. ST, §34, 226).

Ao mesmo passo em que o ser-aí só pode *ver* e *ser tocado por* um ente intramundano na medida em que o compreende em seu *ser-para* na abertura da *circunvisão* pela disposição, o *ouvir* tem por condição ontológica de possibilidade a *escuta compreensiva*, a qual “acompanha” a ocupação com o manual e antecede – enquanto constitutiva da fala (e assim da disposição e do compreender) – a apropriação de seu *ser-como* pela interpretação.

‘Em primeiro lugar’, nunca escutamos ruídos e complexos acústicos. Escutamos o carro rangendo, a motocicleta. [...] Somente uma atitude artificial e complexa pode ‘escutar’ um ‘ruído puro’⁸⁶. Que escutamos primeiramente motocicletas e carros, isso constitui, porém, um testemunho fenomenal de que o ser-aí, enquanto ser-no-mundo, já sempre se detém *junto* ao que está à mão dentro do mundo e não junto a ‘sensações’, cujo turbilhão tivesse de ser primeiro formado para propiciar o

⁸⁰ Em sentido ontológico-existencial.

⁸¹ Grifo nosso.

⁸² Sob a qual se conduz a cotidianidade, por isso caracterizada como “mediana” ou “média”.

⁸³ A qual assim como a primeira tem seu fundamento na compreensão pré-ontológica de ser-aí, isto é, em seu sentido formal.

⁸⁴ No texto, “coexistência”.

⁸⁵ Não obstante “enquanto escuta da voz do amigo que todo ser-aí traz consigo o escutar constitua até mesmo a abertura primordial e própria do ser-aí para o seu poder-ser mais próprio” (ST, §34, 226). Ligeiramente modificado.

⁸⁶ Assim como só se pode determinar categorialmente e com “precisão teórica” o ser de um *ente simplesmente dado* a partir de uma ruptura no contexto manual em que se apresenta [em sua impertinência], a qual interrompe a lida indiferente e o revela *enquanto tal* na medida em que o *ser simplesmente dado* nele se anuncia.

trampolim de onde o sujeito pudesse saltar para finalmente alcançar o ‘mundo’. Sendo, em sua essência, compreensivo, o ser-aí está, desde o início, junto ao que ele compreende (ST, §34, 227).

Também o *silêncio*, enquanto modo derivado constitutivo da fala o qual assim possui, como ela, o compreender por fundamento, e portanto prioridade ontológica sobre o enunciado – que é um modo impróprio de concretização do *ser da interpretação* (a estrutura-como) –, constitui-se em via própria de *acesso ao poder-ser mais próprio* – ou *singularização* – do *ser-aí*.

O mudo não apenas provou que não pode silenciar, como lhe falta até a possibilidade de prová-lo. E, como o mudo, aquele que, por natureza, fala pouco, também ainda não mostra que silencia e pode silenciar. Quem nunca diz nada também não pode silenciar num dado momento. Silenciar em sentido próprio só é possível numa fala autêntica. Para poder silenciar, o ser-aí deve ter algo a dizer, isto é, deve dispor de uma abertura própria e rica de si mesma. Pois só então o silêncio se revela e, assim, abafa a ‘falação’. Como modo de fala, o silêncio articula tão originariamente a compreensibilidade do ser-aí que dele provém o verdadeiro poder escutar e a convivência transparente (ST, §34, 228).

B. O ser cotidiano do aí e a decadência do ser-aí

Tendo-se interpretado a *interpretação* à luz da análise fenomenológica das estruturas constitutivas (a disposição e o compreender) da *abertura do ser-no-mundo* (o ser-em como tal), à interpretação deixou-se de visualizar pelo “fio condutor” do ser-no-mundo cotidiano e no horizonte da medianidade cotidiana, perspectiva sob a qual o ser-aí já sempre se dissolveu, obediente a[o] “si”[-] mesmo”, no *modo do impessoal*. “Como ser-lançado-no-mundo, não será que o ser-aí foi jogado de saída no caráter público do impessoal? E que mais significa esse ser público do que a abertura específica do impessoal?” (ST, §34, 230). Para responder, do ponto de vista ontológico, suficientemente a tais indagações, faz-se imprescindível determo-nos aos *caracteres existenciais da abertura deste modo primordial*, nos quais as próprias possibilidades do ser-aí são abertas na medida em que em que o *ser do impessoal* (a *impropriedade*) se revela e concretiza na apropriação e realização – ainda que inapropriada – das possibilidades do compreender existencial pela interpretação mediana.

Se o compreender deve ser entendido primordialmente como poder-ser do ser-aí⁸⁷, as possibilidades de ser que o ser-aí, enquanto impessoal, abriu e das quais se apropriou devem ser extraídas de uma análise do compreender e da interpretação próprias do impessoal. Essas possibilidades próprias revelam assim uma tendência essencial do ser da cotidianidade. Explicitada de maneira suficiente em sua estrutura ontológica, a cotidianidade há de desenvolver um modo de ser originário do ser-aí de tal maneira que, a partir desse modo de ser, possa demonstrar-se em sua concreção existencial o fenômeno do estar-lançado, inerente ao ser-aí (ST, §34, 230).

1.5.7 A falação

Vimos que a fala constitui-se dos seguintes momentos: “o referencial da fala, aquilo sobre que se fala como tal, a comunicação e o anúncio” (ST, §34, 225). “A fala que se pronuncia é comunicação” (ST, §35, 232). Na *falação*, contudo, o próprio ser da fala – a referência ontológica primordial a seu referencial – não é partilhado pela comunicação mediana (imprópria) que constitui e caracteriza ontologicamente a fala, e sim encoberto (ou “aberto privativamente”). Pois na medida em que se guia pela medianidade do *si-mesmo cotidiano* e fundamenta-se no *ser-com*, os quais fundados, por seu turno, no *ser-em*, nesta *modificação falaz do [ser da fala autenticamente] impessoal* a convivência se ocupa [, guiada pela *visão da preocupação com o outro* (a consideração)] não com o *sentido originário do [ser do] “que é” articulado compreensivamente na fala a partir do sentido formal de sentido*⁸⁸, mas com o “autêntico” e “objetivo” falar (o falado) e sua compreensibilidade⁸⁹. “Repetindo e passando adiante a fala, potencia-se a falta de solidez. Nisso se constitui a falação” (ST, §35, 232), de sorte que, enquanto repetição da fala – a qual perfaz originariamente a *constituição existencial do ser-em*⁹⁰ –, e fechamento de sua abertura – na qual o ser dos entes intramundanos é articulado em significações pelo *compreender [impróprio* (o compreender de mundo)] e revelado “por si mesmo” e enquanto tal (de modo não temático, porém) pela *interpretação [indiferente* (mediana)] –, a falação consiste no esvaziamento (ou “desencargo de

⁸⁷ Cf. 1.5.3.

⁸⁸ Cf. 1.5.6.

⁸⁹ Com o que é rompido o vínculo da fala com *aquilo sobre que se fala*, de modo que a referência ôntica desenraiza a referência ontológica da fala que assim aliena-se de seu próprio *referencial fundamental*.

⁹⁰ A abertura do ser-no-mundo, ou *ser-em como tal*.

ser”⁹¹) e afastamento ou, em síntese, no *desenraizamento concreto da compreensão [originária] de ser-aí*⁹².

O desenraizar-se da *compreensão de ser* constitui uma possibilidade própria do ser-aí que é na falação aberta na medida em que o ser-aí já sempre se afinou com o mundo na abertura da disposição pelo compreender e o compreendeu, na [abertura da] fala, enquanto o *para que da totalidade significativa da compreensibilidade* – a linguagem – e *em que da compreensão ôntico-existencial*, compreensão pela qual por sua vez o ser-aí assume concretamente a forma da compreensão pré-ontológica (seu sentido formal) em virtude da significância do mundo [, descoberto enquanto tal e enquanto “meu” em virtude de “si” (do si-mesmo cotidiano)]. De modo que o desenraizar-se não constitui um “não-ser”, mas uma possibilidade estritamente própria ao ente “cuja abertura é constituída pela fala, ou seja, que tenha o seu aí, que *é* e está ‘no-mundo’” (ST, §35, 234), possibilidade que se concretiza por sua vez na cotidianidade média do impessoal, no qual dissolvido, o ser-aí desde sempre e “positivamente” se compreendeu e abriu o mundo [enquanto significância] sob a “palavra” da medianidade.

A falta de solidez da falação não lhe fecha o acesso ao que é público, mas o favorece. A falação é a possibilidade de compreender tudo sem se ter apropriado previamente da coisa. A falação se previne do perigo de fracassar na apropriação. A falação que qualquer um pode server sofregamente não apenas dispensa a tarefa de um compreender autêntico, como também elabora uma compreensibilidade indiferente da qual nada é excluído (ST, §35, 232-233).

1.5.8 A curiosidade

Se “o *impessoal*”⁹³ prescreve a disposição e determina o quê e como se “vê” (ST, §35, 233), a “*visão ôntica*” do ser-aí só pode derivar do compreender de mundo (ou “impróprio”) impessoalmente (impropriamente) determinado. É por já ter sido sempre aberto o mundo enquanto significância pela circunvisão compreensiva que o ente intramundano que vem ao encontro numa ocupação pode

⁹¹ Cf. ST, §27, 185.

⁹² No texto, “modo de ser da compreensão desenraizada de ser-aí” (ST, §35, 233).

⁹³ Grifo nosso.

ser descoberto em seu ser e, daí então⁹⁴, vir a ser “visto”. A esta tendência para “ver” característica (ou “própria”) do *si-mesmo do ser-aí cotidiano* – o *impessoalmente si-mesmo* – na qual se revela e concretiza a “constituição fundamental da visão”, a analítica existencial denomina *curiosidade*. E embora a interpretação ontológica ora em curso não tenha razão para mudá-lo por via de método outro que o da *análise fenomenológica dos modos de ser do ser-aí* – uma vez fundamentadamente demonstrado que neles (nos *modos de ser da existência* ou “*existenciais*”) o próprio *ser do ser-aí* se abre [, ainda que privativamente], e que apenas fenomenologicamente tal ser pode ser apropriado e interpretado de modo próprio e originário (explicitamente [e] enquanto próprio fundamento [da adequada tematização singular do ser-aí]) –, tampouco cabe deixar que a interpretação do ser da existência seja obscurecida submetendo-a à *perspectiva* à luz da qual o *próprio tema da analítica existencial* (o ser-aí) se revela “numa primeira aproximação e na maior parte das vezes” (a perspectiva ôntica) – encobrendo-se –, bem como e assim aderindo ao pressuposto teórico que àquela perspectiva é conforme⁹⁵.

Enquanto, no modo cotidiano de lidar com o ente intramundano, a circunvisão se encontra atrelada ao empenho do ser-aí no mundo, guiando a ocupação no *distanciar* do que numa distância assim aberta vem ao encontro e está [“efetivamente”] mais próximo, no descanso, não é a ocupação que se desvencilha do mundo do trabalho e sim a *circunvisão* que dele se desengaja, de modo que uma distância entre um “lá” e um “aqui”⁹⁶ não é instaurada. No repouso, é [da distância] do que não está à mão, isto é, do ente com que a ocupação não se ocupa e que permanece distante pelo *não distanciar da circunvisão liberada* que se procura apropriar, sendo destarte encoberto em seu ser e revelado não enquanto aquilo imediatamente junto ao e “através” da ocupação com o qual o ser-aí se empenha no mundo *circundante* (ou “mais próximo”) – enquanto tal –, mas como o que está *em aparência* mais próximo (embora, ontologicamente, mais distante) e, portanto, e assim como o mundo – no [e o] qual também *aparentemente* “simplesmente se dá” –, em seus *aspectos*.

⁹⁴ Especificamente, por via da ruptura no contexto manual a partir da qual o ente se apresenta em seu ser simplesmente dado.

⁹⁵ Ou seja, a perspectiva [ôntica] em conformidade à qual o ser do ser-aí é apropriado impropriamente pela *interpretação* ontológica [mediana] fundada no *compreender* [impróprio] próprios do *ser da cotidianidade* – o impessoal.

⁹⁶ Cf. ST, §28, 191.

O ser-aí busca o distante somente para torná-lo, em seu aspecto, próximo de si. Trata-se de um modo de ser onde ele se ocupa em tornar-se desprendido do ser junto ao que imediatamente está à mão na cotidianidade.

A curiosidade liberada, porém, ocupa-se em ver não para compreender o que vê, ou seja, para chegar a ele num ser, mas *apenas* para ver. [...] Esse acurar em ver não trata de apreender e nem de ser e estar na verdade através do saber, mas sim das possibilidades de abandonar-se ao mundo. Por isso, a curiosidade caracteriza-se, especificamente, por uma *impermanência* junto ao que está mais próximo⁹⁷. [...] Em sua impermanência, a curiosidade se ocupa da possibilidade contínua de *dispersão*. Os dois momentos constitutivos da curiosidade, a *impermanência* [...] e a *dispersão* [...], fundam a terceira característica essencial desse fenômeno, que chamamos de *desamparo*. [...] Este modo de ser-no-mundo [a curiosidade]⁹⁸ desvela um novo modo de ser do ser-aí cotidiano [a ambiguidade]⁹⁹ em que ele se encontra constantemente desenraizado (ST, §36, 236-237).

1.5.9 A ambiguidade

A *ambiguidade* reivindica o *que* já [e tal como foi] desde sempre *impessoalmente* pressentido na *falação* e na *curiosidade* (modificações existenciárias da interpretação compreensiva do sentido formal do ser-aí nas quais o ser deste *que* se realiza de modo impropriamente inautêntico pelo compreender e é encoberto em suas próprias possibilidades autênticas de elaboração – inerentes ao projetar originário da compreensão de ser-aí – pela interpretação) e nunca apropriado propriamente (explícita e tematicamente enquanto tal), contra elas utilizando-se impropriamente do *que*, ao realizarem-se, desarticulam, para lhes autorizar continuidade à desenfreada busca por aquilo de que de fato se *esquivam*, *em desvio* na manutenção do qual, por seu lado e benefício, a ambiguidade se empenha e se preserva¹⁰⁰. E se por acaso o *que* se pressente *em comum* (medianamente) na prevalência da *falação* e da *curiosidade* vem a se realizar, a ambiguidade – na medida em que não só, como aquelas, se dá sob a *perspectiva mediana*, conforme a *forma* (o impessoal ou a impropriedade) e sobre o fundamento (o ser-com) da qual a *convivência cotidiana* se guia, como também

⁹⁷ Isto é, ao que se distancia [se aproximando] numa distância aberta pela circunvisão da ocupação o qual assim vem ao encontro e está à mão.

⁹⁸ Acréscimo nosso.

⁹⁹ Acréscimo nosso. Os modos de ser do ser-aí [ou ser-no-mundo] cotidiano constituem caracteres existenciais [ou modos de concretização do ser] do [modo essencial do] impessoal dotados de características constitutivas próprias com as quais não devem ser confundidos.

¹⁰⁰ Cf. N. 101.

permeia e influencia aos demais modos nos quais o *ser-aí cotidiano realiza impropriamente a[o] si[-] mesmo* (ou “se apropria impropriamente do próprio ser) – fará pouco caso de tal realização, de modo tanto a manter-se forte, com o que, à compreensão desenraizada, como ao inverso à falação e à curiosidade, na medida em que “ilusoriamente satisfeitas”, enfraquecidas. Pois se por um lado “com a realização, o ser-aí se vê sempre remetido a si mesmo” (ST, §37, 238) – isto é, ao *quem da convivência cotidiana: o impessoalmente si-mesmo* – em detrimento do *deixar vir e ver* de outra novidade com que [a falação e a curiosidade] pudesse[m] seguir [não] se ocupando [com *nada*] e a partir da [não] ocupação com a qual, [também não] se preocupando [com *ninguém*], por outro, o registro ambíguo das realizações medianas da fala e da interpretação inautênticas na loquacidade curiosa explicita a *[im]própria falta de solidez* (a “inconsistência”) da falação e da curiosidade, lhes perturbando com isso [, também em aparência,] o controle anonimamente instituído sobre o “domínio” público e no recrudescer do qual, a ambiguidade, porém, tão logo se empenha, pois ela se provê justo do concretizar-se bizantino e fundamentalmente (estruturalmente) tenso da disputa ambígua por hegemonia que a falação e a curiosidade travam entre si.

De fato, porém, a “saciedade” da *falação* e da *curiosidade* consiste “substancialmente” da *aparente apropriação autêntica* pelas mesmas do que *nelas* pode ser pressentido *impessoalmente* por “qualquer um” [, ou seja, “por *ninguém*”], apropriação imprópria que é aberta e concedida pela ambiguidade à falação e à curiosidade como *possibilidade de própria realização*, no realizar da qual, entretanto, elas de fato se apropriam de modo impróprio [no modo] da inautenticidade do *próprio ser do impessoal (a impropriedade)*, enquanto a ambiguidade, sem nada realizar, realiza e se apropria “propriamente” da inautenticidade que caracteriza a *interpretação da circunvisão compreensiva desocupada e despreocupadamente* “desencarregada” [de realizar-se] *[im]própria da medianidade*, sob a qual, por sua vez, guiada, a ambiguidade *explicita privativamente* (de modo implícito, *não* enquanto próprio tema) a raiz da falação e da curiosidade¹⁰¹.

¹⁰¹ Com o que sai em alegoria a ambiguidade vitoriosa: pois furta em silêncio a “propriedade” a seus inimigos – a falação e a curiosidade – enquanto sob seu incentivo lutam pela manutenção da posse ou pela reapropriação do *que* sem sabê-lo já de fato não possuem.

A convivência no impessoal não é, de forma alguma, uma justaposição acabada e indiferente, mas um prestar atenção uns nos outros, ambíguo e tenso. Trata-se de um escutar uns aos outros secretamente. Sob a máscara de ser um para o outro atua o ser contra o outro.

Neste sentido, deve-se considerar que a ambiguidade não nasce primordialmente de uma intenção explícita de deturpação e distorção e nem é detonada por um *ser-aí singular*¹⁰². A ambiguidade já subsiste na convivência enquanto convivência *lançada* num mundo. Entretanto, publicamente, ela se esconde, e o *impessoal* haverá sempre de objetar que essa interpretação não corresponde ao modo de ser da interpretação do impessoal. Seria um equívoco pretender que o impessoal concordasse com a explicação desse fenômeno (ST, §36, 239-240).

Enquanto a “escuta [da voz do amigo que todo ser-aí traz consigo]” (ST, §34, 226) constitui a via primordial[mente] própria de apropriação autêntica do *propriamente si mesmo* e deriva da fala – que perfaz a abertura do ser-no-mundo ao [ser do] mundo público no modo do impessoal –, e o enunciado, uma modificação teórico-formal (ou “onto-epistemológica”) [e não, temático-conceitual (ou “onto-fenomenológica”)] derivada da [“imprópria autenticidade” com que se concretiza o *ser do* “*que é* (isto é, o sentido formal de ser-aí) apropriado na convivência cotidiana pela] interpretação medianamente elaborada, a ambiguidade constitui o modo com que o compreender [im]próprio da cotidianidade média se apropria de modo “propriamente inautêntico” do [im]próprio ser do impessoal, e não, própria e originariamente, do próprio [sentido de] poder-ser do ser-aí, *que é* destarte e como tal encoberto, ao invés. Conforme já se anuncia, a hipótese sugerida anteriormente¹⁰³ a respeito de uma possível equivalência entre os modos impróprios (decadentes) [da impropriedade] do impessoal e os modos próprios do [propriamente] si-mesmo tende a não se verificar, visto antever-se que o *acesso ao poder-ser mais próprio* – a *singularização* – pertence à compreensão originária de ser-aí, e não, ao *compreender de mundo*¹⁰⁴ [, seja ou não inautêntico (desenraizado)], no qual não obstante funda-se a *possibilidade de uma compreensão singularizada* na medida em que o compreender existencial originário e próprio se enraíza na própria apreensão do [impróprio] desvio em que se funda o compreender primordial

¹⁰² Grifo nosso.

¹⁰³ Cf. N. 38.

¹⁰⁴ Compreender que abre a *abertura do aí* – a disposição – [, a qual por sua vez abre o ser-aí, na medida em que lançado no aí em sua totalidade] ao mundo, no aí revelado em seu ser e enquanto tal.

(impróprio) do ser-aí de “si” e do mundo [em] *que* [o ser-aí *é* e o qual] desde sempre habita.

1.5.10

A decadência e o estar-lançado

A falação, a curiosidade e a ambiguidade caracterizam o modo em que o ser-aí realiza cotidianamente o seu ‘aí’, a abertura do ser-no-mundo. Como determinações existenciais, essas características não são algo simplesmente dado no ser-aí, constituindo também o seu ser. Nelas e em seu nexos ontológico, desvela-se um modo fundamental de ser da cotidianidade que denominamos com o termo *decadência* do ser-aí (ST, § 38, 240).

Se, por um lado, a impropriedade do ser-aí não significa “ficar desprovido do próprio ser”, por outro, a decadência no mundo público não diz negativamente *queda* de uma origem superior, indemne e ideal, necessariamente pressuposta e “projetada” nesta interpretação. O ser impropriamente (impessoalmente) si-mesmo do ser-aí no empenho no mundo das ocupações, isto é, o *não ser si-mesmo em sentido próprio*, constitui não apenas uma possibilidade positiva e própria do ser-aí cotidiano, como também o modo primordial e predominante com que o ser-no-mundo cotidiano se realiza, isto é, com que o si-mesmo se apropria das possibilidades inerentes ao “próprio” ser do impessoal – a impropriedade. “A decadência é uma determinação existencial do próprio ser-aí e não se refere a ele como algo simplesmente dado, nem a relações simplesmente dadas com o ente do qual ele ‘provém’, ou com o qual ela posteriormente acaba entrando em um *commercium*” (ST, §38, 241).

Embora se tenha previamente pressuposto e tematicamente explicitado os modos fundamentais com que o ser-em se concretiza – a *ocupação* pertinente ao ser-junto e a *preocupação* fundada no ser-com –, tais modos não foram feitos tema à luz da cotidianidade inautêntica do ser-aí – a decadência –, mas apenas segundo os *modos autênticos [da impropriedade com que o aí se abre sob a medianidade] do impessoal*¹⁰⁵: a saber, o compreender, a disposição e a fala –, de modo que...

... manteve-se a aparência de que o ser-no-mundo constitui uma armação rígida dentro da qual se desenrolam as possíveis atitudes do ser-aí com seu mundo, sem que se altere ou mesmo se toque

¹⁰⁵ Cf. 1.5.7 - 1.5.9.

na estrutura ontológica do próprio ‘aparelhamento’. Esse pretenso ‘aparelhamento’, no entanto, também constitui o modo de ser do ser-aí. No fenômeno da decadência, documenta-se um *modo existencial* de ser-no-mundo (ST, §38, 241-242).

2

A singularização do ser-aí em sentido ontológico-existencial: a angústia

2.1

A questão da totalidade originária do todo estrutural do ser-aí

Se, de início, a analítica da existência teve de pressupor o conceito (sentido) formal do ser-aí – a *compreensão pré-ontológica* – com vistas a não perder de vista a unidade do *ser-no-mundo* indicada nesta *forma fundamental de compreensão*, o ser-aí cotidiano deve ser agora, uma vez “preenchido” onticamente à luz da medianidade, visualizado em sua totalidade do *ponto de vista (perspectiva) ontológico-existencial*, na medida em que apenas à luz do método fenomenológico derivado desta perspectiva se constitui e abre a via de acesso à interpretação própria e originária do sentido de ser-aí.

O ser-aí existe faticamente. O que se questiona é a unidade ontológica de existencialidade e facticidade, a co-pertinência essencial destas com relação àquela. O ser-aí, em razão da disposição a que pertence de modo essencial, possui um modo de ser em que ele é trazido para diante de si mesmo e se abre para si em seu estar-lançado. O estar-lançado, porém, é o modo de ser de um ente que sempre é ele mesmo as suas possibilidades e isso de tal maneira que ele se compreende nessas possibilidades e a partir delas (projeta-se para elas). O ser-no-mundo, ao qual pertencem, de maneira igualmente originária, tanto o ser junto ao que está à mão quanto o ser-com os outros, é sempre em virtude de si mesmo. Todavia, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, o si-mesmo é o impropriamente si-mesmo. O ser-no-mundo já está sempre em decadência (ST, §39, 246-247).

Na medida em que, sendo, o ser-aí já sempre decaiu no mundo, e assim compreendeu-se impropriamente em suas possibilidades autênticas e originárias de ser e a partir destas possibilidades em conformidade a uma *afinação num humor* (privativa¹⁰⁶), o *sentido originário* dos existenciais fundamentais *compreender* e *disposição* (e, pois, do [poder-ser mais] próprio [do] ser-aí) não pode ele mesmo ser explicitado tematicamente e enquanto tal a partir da reunião dos modos – sejam própria e autenticamente impessoais (ou “autenticamente impróprios, sejam própria ou imprópria e inautenticamente impessoais

¹⁰⁶ Quer dizer, em um modo de *disposição* no qual o ser-aí é aberto e revelado em seu *ser* pela mesma *compreensão* que abre a disposição e é pela disposição reprimida, compreensão na qual o ser do ser-aí é por sua vez encoberto enquanto *próprio tema da análise existencial*.

(desenraizados e decadentes) – pelos quais a estrutura total de ser do ser-aí se concretiza cotidianamente. Pois se por um lado o ser dos entes intramundanos se revela como tal [, embora implícita e não tematicamente,] no modo da autenticidade do *impessoal*, por outro, no modo de abrir-se [ao] público do aí o *próprio ser do ser-aí* é, enquanto tal e tema, encoberto. Tampouco a “introspecção”¹⁰⁷, uma vez que não aponta a nenhum modo de ser em que sejam apropriadas e reveladas propriamente as próprias possibilidades de ser do ser-aí serve-nos, neste sentido, como via de acesso à *interpretação própria do ser da totalidade originária* (ou “interpretação ontológica do sentido próprio e originário da totalidade”) [do todo estrutural] do *ser em questão* (o [ser do] ser-aí).

Ao invés, pois, de tentar encontrar a *totalidade originária* do ser-aí a partir da difusa variedade fenomenal com que se revela não apenas à *apreensão ôntica*, como também à *apreensão ontológica* imprópria (isto é, “pré-fenomenológica” ou “teórica”) –, ambas as quais formalmente fundadas na compreensão pré-ontológica de ser-aí, sendo conformes entre si e a uma disposição –, àquela totalidade deve-se buscar num modo de abertura em que se revele “por si mesma” [e] ao si-mesmo “de maneira *simplificada*” (cf. ST, §39, 248) e tal como “o *que é* propriamente [apreendido]”: isto é, o ser-aí apreendido em sentido próprio *em* [relação a] *seu próprio ser* enquanto *fundamento de suas próprias possibilidades*¹⁰⁸.

O fenômeno da angústia foi colocado à base da análise como uma disposição suficiente que aguarda tais exigências metodológicas. A elaboração dessa disposição fundamental e a caracterização ontológica do que nela se abre como tal retira seu ponto de partida do fenômeno da decadência e delimita a angústia frente ao fenômeno que lhe é próximo, a saber, o fenômeno do medo. Enquanto possibilidade de ser do ser-aí, a angústia, junto com o próprio ser-aí que nela se abre, oferece o solo fenomenal para a apreensão explícita da totalidade originária do ser-aí. Esse ser desvela-se como *cuidado*. A elaboração ontológica desse fenômeno existencial fundamental exige a sua delimitação frente aos fenômenos que, de imediato, podem identificar-se com o cuidado. Esses fenômenos são vontade, desejo, tendência, propensão. O cuidado não pode derivar desses

¹⁰⁷ Cf. 42-43.

¹⁰⁸ Enquanto, para Heidegger, na angústia o ser-aí já sempre se abriu em seu ser enquanto o *que é* – isto é, possibilidade de ser própria ou impropriamente si mesmo, em Sartre, é por ser consciência (de) si e, pois, de ser *o que não é*, ou seja, por ser consciência de não ser e, assim, de *ser possibilidade de ser [o que é] em-si* que o para-si se angustia.

fenômenos, pois eles mesmos nele estão fundados (ST, §39, 248).

2.2

A disposição da angústia: uma abertura privilegiada

Em sendo, o ser-aí já sempre se entregou, na disposição, à responsabilidade de estar lançado em seu aí e, assim, de já ter sempre se encontrado em seu ser. Este encontro “consigo” se dá, contudo, não em direção ao próprio [poder-]ser, mas para longe e em *fuga do próprio si-mesmo*. Levando-se tal em consideração, de que modo seria possível atingi-lo pela via da disposição se, justamente, na decadência no mundo público o ser-aí foge de si? E em que consiste o *direito* da angústia ao *acesso* ao próprio ser e, pois, ao *próprio ser do ser-aí* aqui reivindicado[s]? Para responder a tais questões, elucidemos o nexo ontológico entre a angústia fundamental e a disposição do medo.

O medo constitui-se de: o temer ele mesmo, aquilo de que se tem medo, e o temer por algo. O ente amedrontador, que traz em si a ameaça, mesmo que veladamente, é sempre um ente que, como tal, vem ao encontro no modo da conjuntura de ser prejudicial e a partir de determinada região circunscrita a uma totalidade conjuntural, de modo que o medo só pode dele desviar-se numa distância uma vez que, decaído, o ser-aí já sempre se desviou de si mesmo em direção ao mundo e dispersou-se nas ocupações com os entes intramundanos.

O desvio da decadência não é, por conseguinte, um fugir que se fundasse num medo de um ente intramundano. Nesse sentido, o desviar-se não possuiria o caráter de fuga, sobretudo quando se aviasse para o ente intramundano no sentido de nele empenhar-se. *Ao contrário, o desvio da decadência funda-se na angústia que, por sua vez, torna possível o medo* (ST, §40, 252).

A angústia não se angustia *com* algo determinado que vem ao encontro no modo amedrontador, mas com *o ser-no-mundo como tal* em sua indeterminação, isto é, “fora” de um contexto familiar intramundano que desde sempre habita e a partir do qual já sempre se compreendeu. Na angústia não é instaurada nenhuma totalidade conjuntural que remeta ao mundo enquanto significância, não podendo ela se angustiar com o ente intramundano visto que este não é capaz de estabelecer uma conjuntura ameaçadora. Pois se por um lado a ocupação com o manual no mundo já e precisamente consiste na *fuga do próprio ser* desde sempre revelado neste modo de dispor-se originário e fundamental, e do qual não pode o

medo, na medida em que o encobre, “propriamente” desviar-se, por outro, a angústia não pode angustiar-se com o ente intramundano uma vez que, angustiado, o ser-aí se descobre em seu ser enquanto seu “próprio contexto” e, portanto, desprovido de um. Pois em se retirando do empenho no mundo e “voltando-se para si”, se reveste aquele de insignificância, com o que não mais há um “aqui” e um “ali” respectivamente do e a partir do qual o ente ameaçador pudesse se aproximar e, assim, vir a ser “visto”, na medida em que a ameaça encontra-se em *lugar nenhum*. Se no medo o ser-aí, já tendo sempre se desviado impropriamente de “si mesmo” (decaído) em direção ao mundo das ocupações, desvia-se faticamente do ente em seu ser ameaçador, na angústia, o próprio ser do ente ameaçado no medo é revelado enquanto ameaça e, pois, como o *com quê* ela se angustia em seu ser – a saber: o mundo enquanto constitutivo do ser-aí, e não enquanto “lar” (ou “mundo doméstico”) em que se empenha familiar e indiferentemente, e também *repousa*¹⁰⁹.

Fenomenalmente, a impertinência do nada e do lugar nenhum intramundanos significa que *a angústia se angustia com o mundo como tal*. A total insignificância que se anuncia no nada e no lugar nenhum não significa ausência de mundo. Significa que o ente intramundano em si mesmo tem tão pouca importância que, em razão dessa *insignificância* do intramundano, somente o mundo se impõe em sua mundanidade (ST, §40, 253).

Embora desprovido de significância e revelado enquanto nada, ou seja, enquanto tal, o *mundo* não é na angústia, como no caso da determinação do ser simplesmente dado a partir da obstrução no contexto manual junto ao qual o ser-aí se empenha numa ocupação “[intra]mundana”, revelado em sua mundanidade. Tampouco, na medida em que já sempre abriu o *mundo como mundo*, surge a angústia a partir desta ruptura intramundana conjuntural, constituindo-se antes no que a possibilita e, assim também, à reflexão acerca da mundanidade do mundo [,] já sempre desvelado na angústia em seu “vazio”.

Além de ser angústia *com*, a angústia é também angústia *por*. Diferentemente do que ocorre no medo, entretanto, não é um modo de ser determinado do ser-aí aquilo por quê ela se angustia, pois “a própria ameaça é indeterminada, não chegando portanto a penetrar como ameaça nesse ou naquele

¹⁰⁹ Tanto em sentido ontológico-existencial quanto em sentido ôntico-existenciário, sendo apenas o primeiro interessante à análise (cf. 1.5.7 -1.5.9).

poder-ser faticamente concreto. A angústia se angustia pelo próprio ser-no-mundo” (ST, §40, 254), com o que o ser-aí não mais pode se compreender a partir do mundo, do ente intramundano ou da co-presença. “Naquilo por que se angustia, a angústia abre o ser-aí como *ser-possível* e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se na singularidade” (ST, §40, 254). Na angústia, o ser-aí se entrega não só à responsabilidade de já ter sempre [se] encontrado [em] seu próprio ser – tal como em todo e qualquer outro modo de disposição (os quais são nela necessariamente fundados¹¹⁰), mas também de sê-lo propriamente e, assim, de ser *livre para escolher a si mesmo* enquanto ser-no-mundo – ou seja, enquanto o *que é*.

A mesmidade existencial do abrir e do aberto em que se abre o mundo como mundo, o ser-em como poder-ser singularizado, puro e lançado, evidencia que, com o fenômeno da angústia, se fez tema de interpretação uma disposição privilegiada. A angústia singulariza como ‘solus ipse’. Esse ‘solipsismo’ existencial, porém, não dá lugar a uma coisa-sujeito isolada no vazio inofensivo de uma ocorrência desprovida de mundo. Ao contrário, confere ao ser-aí justamente um sentido extremo em que ele é trazido como mundo para o seu mundo e, assim, como ser-no-mundo para si mesmo (ST, §40, 255).

A familiaridade perdida cede então lugar a uma “estranheza”, de modo que, enquanto paira sobre a cotidianidade mediana *certa* tranquilidade assegurada indiferentemente pela visão da preocupação da convivência com o outro sob a fala e a interpretação impessoais, “a angústia, ao contrário, retira o ser-aí de seu empenho decadente no ‘mundo’. Rompe-se a familiaridade cotidiana. O ser-aí se singulariza, mas *como* ser-no-mundo. O ser-em aparece no modo existencial de *não sentir-se em casa*” (ST, §40, 255), constituindo-se a *decadência* no mundo público justo na *fuga* primordial deste “sentimento estranho” o qual a esta, por conseguinte, antecede.

Pertence, na verdade, à essência de toda disposição abrir, cada vez, todo o ser-no-mundo, segundo todos os seus momentos constitutivos (mundo, ser-em, ser-próprio). Só na angústia subsiste a possibilidade de abertura privilegiada uma vez que ela singulariza. Essa singularização retira o ser-aí de sua decadência, revelando-lhe a propriedade e impropriedade como

¹¹⁰ Todo modo de disposição tem na angústia sua condição de possibilidade: formalmente, por constituir-se a angústia na disposição fundamental; em sentido próprio e originário, na medida em que abre e revela o [ser-no-mundo enquanto poder-ser e em seu *ser e*] *estar-lançado* ao qual, portanto, antecede e constitui.

possibilidades de seu ser. Na angústia, essas possibilidades fundamentais do ser-aí mostram-se como elas são em si mesmas, sem se deixar desfigurar pelo ente intramundano a que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, o ser-aí se atém (ST, §40, 257).

2.3

O ser do ser-aí como cuidado [e o querer e desejar enquanto modificações existenciais]

À existencialidade e à facticidade enquanto caracteres ontológicos fundamentais do todo estrutural do ser-aí vem a “somar-se” a decadência, uma vez que revelada enquanto característica fundamental de um modo essencial de ser do ser-aí – o impessoal – o qual é fundado, por seu turno, no ser-em – momento essencial mais originariamente constitutivo do ser-no-mundo em sua totalidade. Enquanto o “estar em jogo”, que caracteriza *ontologicamente*¹¹¹ o todo originário da *estrutura de ser* (forma) da qual o ser-aí já sempre fugiu em decadência, constitui-se em condição ontológica de possibilidade à concretização não só do [im]próprio desviar-se, como também e anteriormente do colocar-se “diante de si” como *o que ele mesmo é*, na angústia, este ser já foi sempre revelado enquanto livre *para* [e enquanto] seu poder-ser mais próprio. O ser-aí é ser-em-um-mundo (ser-no-mundo) porque já sempre fugiu de angustiar-se *com e pelo* “que é” enquanto tal [revelado na angústia] – isto é: *liberdade e possibilidade de escolher-se própria ou impropriamente a si mesmo*. “Designamos a estrutura ontológica essencial do ‘estar em jogo’ como o *anteceder-a-si-mesmo do ser-aí*” (ST, §40, 259). Na medida em que caracteriza o todo estrutural do *ser-aí* [enquanto tal] já sempre entregue à responsabilidade de estar lançado *em um mundo* [na abertura do aí], tal ser é *anteceder-se-a-si-mesmo-no-já-ser-em-um-mundo*; e na medida em que a este é inerente o ser-junto [aos entes intramundanos] – com o que é tornado explícito que “a existencialidade determina-se essencialmente pela facticidade” (ST, §40, 259) –,...

...a totalidade existencial de toda a estrutura ontológica do ser-aí deve ser, pois, apreendida formalmente na seguinte estrutura: o ser do ser-aí diz *anteceder-se-a-si-mesmo-no-já-ser-em*(no mundo)-*como-ser-junto-a*(os entes que vêm ao encontro dentro do mundo). Esse ser preenche o significado do termo *cuidado*,

¹¹¹ “estrutural” ou ainda “formalmente”, compondo com as demais determinações (cf. N. 1-8) a síntese conceitual na qual se fundamenta a indicação da existencialidade enquanto solo seguro à analítica do ser-aí.

aqui utilizado do ponto de vista puramente ontológico-existencial¹¹². [...] Porque, em sua essência, o ser-no-mundo é cuidado, pôde-se compreender, nas análises precedentes, o ser-junto ao manual como *ocupação* e o ser como co-presença dos outros nos encontros dentro do mundo como *preocupação* (ST, §40, 259-260).

O cuidado não apenas constitui característica ontológica da *essência da existência* (o ser-no-mundo), como também perfaz a unidade da *existencialidade* com a *facticidade* e a *decadência*. O que quer dizer que não caracteriza a “lida” de um sujeito isolado para consigo mesmo, alheio a um mundo com o qual pudesse vir ou não a “interagir” segundo sua “própria vontade”. Ao cuidado, que é sempre “cuidado de si” – nunca no sentido reflexivo, porém –, já pertencem essencialmente o *ser-em* e o *ser-junto* a [os entes intramundanos no mundo], o qual assim como o *ser-com* [os outros] deriva do ser-em. Se o cuidado não só expressa o *anteceder-se-a-si-mesmo* do ser-aí enquanto totalidade originária de seu todo estrutural como entrelaça as determinações ontológicas mencionadas (existencialidade, facticidade, decadência) numa unidade, também [e primordialmente] na decadência este ente já sempre se encontrou a si mesmo, ainda que enquanto imprópria ou impessoalmente-si-mesmo.

Sendo em sua totalidade essencialmente indivisível, toda tentativa de reconstrução ou recondução do fenômeno do cuidado a atos ou impulsos particulares tais como querer ou desejar, propensão ou tendência, acabam em fracasso. *Tanto o querer quanto o desejar estão enraizados, com necessidade ontológica, no ser-aí enquanto cuidado*¹¹³ (ST, §40, 261).

O *querer* tem por condição a abertura prévia da disposição pelo projetar compreensivo das *possibilidades* do ente com o qual, apenas por já ter sido desde sempre compreendido em seu ser, pode o ser-aí *neste modo* se ocupar ou preocupar e na apreensão daquelas possibilidades compreensivas, faticamente se realizar. “É *por* isso que ao querer sempre pertence algo que se quer, algo que já se determinou a partir daquilo em-virtude-de que se quer” (ST, §40, 262). Já no desejar, na medida em que o ser-aí não se compreende em sua facticidade, isto é, que não capta as possibilidades fáticas do anteceder-se-a-si-mesmo, o qual não obstante e por isso mesmo nesta modificação predomina, “o que está disponível como o único manual jamais é suficiente à luz do que se deseja” (ST, § 40, 262-

¹¹² Isto é, de modo algum em sentido [ou enquanto caractere] ôntico-existenciário.

¹¹³ Grifo nosso.

263), pois o desejo lança-se insaciável e simplesmente a todas elas [enquanto possibilidades] sem se apropriar, todavia, de nenhuma. Por seu lado,...

... tendência e propensão são possibilidades que possuem suas raízes no estar-lançado. Não se pode negar a propensão ‘para viver’, nem tampouco extirpar a tendência de se ‘deixar viver’ pelo mundo. Ambas, porém, existem porque, e só porque, se fundam ontologicamente no cuidado e se modificam através dele como modo ôntico-existencial próprio (ST, §41, 263).

2.4

A possibilidade de se experimentar a morte dos outros e de se apreender, ontologicamente, todo o ser-aí

Não obstante desprovido do modo de ser simplesmente dado, na *preocupação do empenho no mundo das ocupações* (em que o ser-no-mundo cotidiano se concretiza com base no ser-com) o ser-aí apreende [impropriamente] ao próprio ser, na apreensão do ser do outro [enquanto seu] (a co-presença), como sendo dotado[s] de certa fatualidade a qual por sua vez, embora não constitua um caractere ontológico-existencial caracteriza um modo [primordial] de compreensão do ser-aí (o compreender de mundo). O outro *não* é, numa primeira aproximação, apreendido enquanto *o que o ser-aí não é* e, como porventura possa *parecer*, enquanto ente que simplesmente se dá no mundo e nele justapõe-se a outros entes simplesmente dados aos quais em conjunto o ser-aí se opõe, “sem distinção”¹¹⁴. O outro, ao contrário, é aquele que é apreendido no empenho no mundo e que a partir deste empenho “vem ao encontro” *tal qual* o si-mesmo: enquanto ser-no-mundo cotidiano.

“Alcançar os todos do ser-aí na morte é, ao mesmo tempo, perder o ser do aí” (ST, §47, 311). Dado que o fim do próprio ser-aí não pode ser concebido ou constatado ao modo de um ente simplesmente dado, será que, em sendo essencialmente ser-com os outros, e considerando-se que “o findar do ser-aí

¹¹⁴ Tampouco o modo de ser-para-o-outro do para-si revela o outro enquanto “objeto” da consciência. No limite contrário, ao invés, sob o olhar do outro, este se mostra à consciência não-posicional (“imediate” ou “intuitiva”) como o único ser capaz de ameaçar o seu *ser absoluta liberdade, pura possibilidade de ser*: o seu ser para-si (cf. 54-55). Diferentemente de Heidegger, contudo, que distingue o ser dos entes que vêm ao encontro na ocupação do ser dos entes simplesmente dados a partir respectivamente dos modos de ser-para com que são aqueles apropriados e da impertinência com que se apresentam os últimos, Sartre considera o modo de ser de todo e qualquer objeto dado à consciência posicional como sendo um, a saber: o ser em-si, de modo que o *outro* se revela *não* enquanto *o que o para-si não é* e sim, qual o para-si a si – isto é, à “sua própria” consciência [imediate (de) si] –, enquanto *o que não é em-si*.

[cotidiano]¹¹⁵ é ‘objetivamente’ acessível¹¹⁶” (ST, §47, 311), na morte do outro o ser-aí faz a experiência de seu poder-ser todo, isto é, do ser-para-a-morte, de modo a que se possa determinar ontologicamente a totalidade estrutural de sua constituição por esta “via não primordial”¹¹⁷?

A morte do outro, seu chegar ao *fim*, constitui um não-mais-ser-no-mundo. Tal experiência não faz, todavia, com que o ser-aí ele mesmo experimente o caráter de não mais ser ser-aí do outro, e sim que experimente o ser simplesmente dado de um ente que já não é mais ser-aí [e, pois, que já não é o seu aí], isto é, que chegou ao fim enquanto o que existe ou é [ser-]aí. Enquanto o morto caracteriza-se ontologicamente por um não mais ser ser-aí, o finado “vem ao encontro” enquanto ser-aí que não está mais “entre nós” e com o qual, não obstante, o ser-aí se preocupa¹¹⁸, e não, *indiferentemente*¹¹⁹, se ocupa enquanto utensílio no mundo circundante. “Quanto mais adequada a apreensão fenomenal do não mais ser ser-aí do finado, mais clara será a visão de que justamente esse ser-com o morto *não* faz a experiência do ter-chegado-ao-fim-do-finado” (ST, §47, 312-313).

A morte se revela como perda e, mais do que isso, como aquela perda experimentada pelos que ficam. Ao sofrer a perda, não se tem acesso à perda ontológica como tal, ‘sofrida’ por quem morre. Em sentido genuíno, não fazemos a experiência da morte dos outros. No máximo, estamos apenas ‘junto’.

Mesmo que fosse possível e viável esclarecer ‘psicologicamente’ a morte dos outros mediante o ser e estar junto, não se poderia, absolutamente, apreender este modo de ser como um chegar-ao-fim. A questão que se coloca é sobre o sentido ontológico de quem morre enquanto uma possibilidade ontológica de *seu* ser, e não sobre o modo da co-presença e do ainda-ser-ser-aí do finado junto aos que ficam (ST, §47, 313).

De fato, na convivência cotidiana o ser-aí é não só “substituível” como, impessoalmente, caracteriza-se essencialmente por tal possibilidade¹²⁰. Pois o outro, tal como o si-mesmo, não é apreendido primordial e predominantemente

¹¹⁵ Acréscimo nosso.

¹¹⁶ O acréscimo (cf. N. 115) deve-se a que se trata do ser-aí impessoalmente apreendido pela compreensão mediana enquanto si-mesmo na preocupação da convivência cotidiana: em referência ao ser do outro, portanto.

¹¹⁷ No texto, “tema sucedâneo” (cf. ST, §47, 311).

¹¹⁸ “No modo de uma preocupação reverencial” (cf. ST, §47, 312).

¹¹⁹ No sentido ontológico-existencial. Vele o destaque uma vez que o filósofo se utiliza do termo noutra parte em sentido existencial, isto é, enquanto caractere ôntico que expressa um alheamento do mundo das ocupações, justamente o “contrário”, portanto, do significado que ora o termo importa.

¹²⁰ Cf. 34.

em sua singularidade, sendo antes revelado em seu ser [ninguém] – a co-presença – [,] a partir da ocupação com o ente junto ao qual o ser-aí se empenha no mundo e se compreende [,] enquanto tal ocupar-se (enquanto ser-no-mundo cotidiano), na medida em que, cotidianamente, “aquilo que se faz é aquilo que ‘se é’” (ST, §47, 313-314). “*Aqui* um ser-aí pode e até deve, dentro de certos limites, ‘*ser*’ o outro” (ST, §47, 314).

2.5

O pendente, o fim e a totalidade

A totalidade originária do ser-no-mundo foi designada enquanto *anteceder-se-a-si-mesmo-no-já-ser-em-como-junto-a*. A forma da *totalidade* em geral e, com ela, a do *fim*, ambos *estruturalmente* (formalmente) constitutivos do ser-todo do ser-aí não foi contudo ontologicamente determinada. Para tanto, há que se referir tais estruturas de ser descobertas a um sentido a fim de “preenchê-las” e torná-las “visíveis” à análise, o que se confronta, porém, com a até ora insuficiente elucidação do pressuposto que a permitiu, não obstante, avançar até aqui: a saber, o *sentido de ser em geral*. Em explicitando as variações fenomenais de fim e totalidade, e isto pela via da “separação regional da totalidade dos entes” (ST, §48, 315), se decidirá de que modo tais conceitos *não* cabem ao ser-aí, seja em sentido ôntico, seja ontologicamente. “A recusa de tais conceitos deve, por fim, *indicar* as suas regiões específicas. Com isso, consolida-se a compreensão de fim e totalidade nas variações como existenciais, o que haverá de garantir a possibilidade de uma interpretação ontológica da morte” (ST, §48, 316).

1. Enquanto o ser-aí é, pertence-lhe um ainda não, que ele será.
2. O chegar-ao-fim do ente que cada vez ainda não está no fim (a superação ontológica do que está pendente) possui o caráter de não-ser-mais-ser-aí.
3. O chegar-ao-fim encerra em si um modo de ser absolutamente insubstituível para cada ser-aí singular (ST, 48, 316).

Diferentemente do vir ao encontro da lua, por exemplo, da qual se pode vir a dizer que “o último quarto ainda está pendente até chegar à lua cheia” (ST, §48, 317), o ainda-não do ser-aí não apenas é inacessível no que concerne tão só à percepção e mesmo assim, apenas provisoriamente, “como sobretudo ainda não é ‘real’”. O problema não diz respeito à *apreensão* do ainda-não, característico do

ser-aí, e sim a seu possível *ser* e *não-ser*. O ser-aí deve, em si mesmo, *dever* o que ele ainda não é, ou seja, deve *ser*” (ST, §48, 318).

Importa e carece aqui comparar o ser-aí a um outro ente que é o seu *dever* de modo a esclarecer-lhes a diferença no que diz respeito à estrutura do ainda-não. O *fruto não maduro* caracteriza-se enquanto tal por um amadurecimento e um amadurecer que pressupõem (e assim implicam) tanto um ainda-não ser maduro (um não-amadurecimento), quanto um vir-a-ser(um *dever*)-maduro, no fim do qual se torna o fruto seu ainda-não[-ser-maduro] e deixa ao mesmo tempo de sê-lo: posto que deixa de ser o seu “próprio” *dever* com o que também, de ser amadurecimento e de não ser maduro. Nada que se lhe seja alheio pode salvá-lo de seu não-amadurecimento (ou ainda não ter amadurecido) – que advém de seu ser-amadurecimento enquanto fruto não maduro – e amadurecer implacáveis. Ao chegar-ao-fim de seu *dever*, contudo, o fruto não deixa de ser fruto enquanto tal (enquanto amadurecimento)¹²¹, mas apenas de *dever* (de amadurecer).

No que diz respeito ao ser-aí, o *pendente* lhe é próprio não enquanto algo que se lhe falta ajuntar para perfazer sua “*não-totalidade*” (o anteceder-se-a-si-mesmo) [enquanto totalidade], com o que atingiria sua “completude”, “nem [enquanto]¹²² um ainda-não-se-ter-tornado-acessível. É um *ainda-não* o qual, enquanto ente que é, cada ser-aí tem de ser” (ST, §48, 318), que está ao *fim* de seu *dever*, isto é, do *anteceder-se-a-si-mesmo*, em que se expressa por sua vez a *totalidade* existencial de sua constituição. Ao ser-aí só pode pertencer um ainda-não na medida em que *é*, posto que, em sendo (em seu ser), ele já *é o que ainda não é* [e será] (o ainda-não) e *o que, ao chegar-ao-fim, não é mais* [ser-aí e, pois,] *ainda-não*¹²³. “No entanto, a comparação entre o não estar maduro do fruto, a despeito de certa concordância, mostra diferenças essenciais. Tomá-las em consideração significa reconhecer o que há de indeterminado em tudo o que dissemos, até o momento, sobre fim e findar” (ST, §48, 318-319).

Se também o amadurecimento, o ser específico do fruto e modo de ser do ainda-não (do não amadurecido), concorda

¹²¹ Em contraste ao ser-aí, que deixa de ser ser-aí enquanto tal (enquanto ser-no-mundo).

¹²² Acréscimo nosso.

¹²³ Já o para-si é o ser que *não é* ao passo em que tudo o que não é para-si, *é* [em-si]. Enquanto em-si e para-si compõem, na visão do filósofo francês, a totalidade das modalidades do *ser*, os modos de ser da *estrutura ontológica da consciência* – cuja *forma* (intencionalidade) se expressa fundamentalmente no ser-no-mundo e a *essência*, com a qual coincide aquela, na *existência* – constituem modalidades do *nada* ou do *não-ser*.

formalmente com o ser-aí em que tanto um como outro já *são*, num sentido a ser ainda delimitado, isso porém não significa que a maturidade como ‘fim’ e a morte como ‘fim’ coincidam no tocante à estrutura ontológica do fim. Com o amadurecimento, o fruto se *completa*. Será que a morte, a que chega o ser-aí, é também completude nesse sentido? Sem dúvida, com a morte, o ser-aí ‘completou seu curso’. Mas terá ele com isso necessariamente esgotado suas possibilidades específicas? Não lhe terão sido justamente retiradas estas possibilidades? Mesmo o ser-aí ‘incompleto’ finda. Por outro lado, o ser-aí tem tão pouca necessidade da morte para chegar à maturidade que ele pode ultrapassá-la antes do fim. Na maior parte das vezes, ele finda na incompletude ou na decrepitude e desgaste (ST, §48, 319).

Nem o findar de um caminho, que não de fato finda no sentido de “não mais ser” mas é abruptamente destituído dos modos de ser-para com que vem ao encontro e o constituem enquanto instrumento [compartilhado¹²⁴], apresentando-se no modo de ser simplesmente dado; nem a “última pincelada” de um quadro inacabado ou incompleto enquanto “acabamento”, que vem a ser algo à mão apenas no [chegar-ao]fim; e nem o findar do pão ou da chuva, o desaparecer desta enquanto ente simplesmente dado e o não mais estar à mão daquele cabem numa caracterização adequada da morte enquanto fim do ser-aí. “Da mesma forma que o ser-aí, enquanto é, constantemente já *é* o seu ainda-não, ele também já é sempre o seu fim. O findar implicado na morte não significa o ser e estar-no-fim do ser-aí, mas o seu *ser-para-o-fim*” (ST, §48, 320).

2.6

Prelineamento da estrutura ontológico-existencial da morte

O ainda-não do ser-aí não constitui algo pendente que ainda não veio ao encontro e assim não se revelou em seu ser enquanto algo simplesmente dado. “Existencialmente, estar-no-fim diz ser-para-o-fim. O ainda-não mais extremo possui o caráter daquilo *com que* o ser-aí se relaciona¹²⁵” (ST, §50, 325). O fim do ser-aí, isto é, o ainda-não que o ser-aí, em sendo, desde sempre é, é, *para o ser-aí*, impendente. “A morte não é algo simplesmente ainda-não dado e nem o último pendente reduzido ao mínimo, mas, muito pelo contrário, algo *impendente*, iminente” (ST, §50, 325). O impendente não determina, contudo, a morte em seu ser e enquanto tal, quer dizer, não cabe tão só a ela, que só ao ser-aí cabe, enquanto seu ser “em-si”, como por exemplo a *manualidade* aos modos de ser-

¹²⁴ Cf. 36.

¹²⁵ Cf. N. 2 e N. 5.

para do *manual*, apenas apropriado *enquanto tal* na ocupação no mundo circundante¹²⁶. “Impendente pode ser, por exemplo, uma tempestade, a reforma da casa, a chegada de um amigo, isto é, entes simplesmente dados, à mão ou ainda co-presentes. A morte impendente não possui esse tipo de ser” (ST, §50, 325). À morte cabe o impendente enquanto a possibilidade mais própria do ser-aí na medida em que, em já tendo sempre se entregue à responsabilidade de estar-lançado em um mundo no aí, e, assim, assumido as próprias possibilidades inerentes ao *próprio poder-ser* enquanto ser-no-mundo *que é*, o ser-aí só pode ser seu próprio poder-ser porque, em última e primeira instância, pode na morte deixar de ser possibilidade e vir a ser impendente para “si” – “pura impossibilidade” –, com o que a morte lhe é revelada enquanto “a possibilidade *mais própria, irremissível e insuperável*.[...] Esse momento estrutural do cuidado possui sua concreção mais originária no ser-para-a-morte. O ser-para-o-fim torna-se, fenomenalmente, mais claro como ser-para essa possibilidade privilegiada do ser-aí” (ST, §50, 326).

Não é, porém, de forma ocasional ou suplementar que o ser-aí realiza para si essa possibilidade mais própria. É na disposição da angústia que o estar-lançado na morte se desvela para o ser-aí de modo mais originário e penetrante. A angústia com a morte é angústia com o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável. O próprio ser-no-mundo é aquilo com que ela se angustia. O porquê dessa angústia é o puro e simples poder-ser do ser-aí. Não se deve confundir a angústia com a morte e o medo de deixar de viver. Enquanto disposição fundamental do ser-aí, a angústia não é um humor ‘fraco’, arbitrário e casual de um indivíduo singular e sim a abertura de que, como ser-lançado, o ser-aí existe *para* seu fim (ST, §50, 326-327),...

...sendo em tal modo de dispor-se – angustiado com a morte e por ela enquanto seu *poder-ser mais próprio* – que ao invés ele *vem a ser propriamente si* (singulariza-se).

¹²⁶ Apesar de que, dentro dos limites da *diferença ontológica* e enquanto determinação ontológico-existencial essencial tenha a *morte impendente para o ser-aí* [e não, o impendente *para* a morte – enquanto característica própria da morte “em si” –,] lugar de direito na analogia, em sentido inverso, porém, à manualidade, na medida em que enquanto, o ser do manual é descoberto na dispersão imprópria do ser-aí em ocupações com entes intramundanos em referência à significância mundo, o ser-para-a-morte é revelado no recolhimento do ser-aí impessoalmente empenhado no mundo e no revelar-se do mundo enquanto nada insignificante.

2.7

O ser-para-a-morte e a cotidianidade do ser-aí

Em já tendo sempre aberto “*para si*” o ser-para-a-morte enquanto seu poder-ser mais próprio, e, em sua fuga¹²⁷, decaído no impessoal, o ser-aí também já sempre se submeteu à medianidade reguladora do *si-mesmo cotidianamente adequado* – o autêntico¹²⁸ [e] impessoalmente (impropriamente)-si-mesmo –, ao qual pertencem não só uma disposição e uma compreensão, como também uma interpretação entrelaçadas entre si e próprias da decadência. “A morte vem ao encontro como um acontecimento conhecido, que ocorre dentro do mundo. Como tal ela permanece na não-surpresa característica de tudo aquilo que vem ao encontro na cotidianidade. O impessoal também já assegurou uma interpretação para esse acontecimento” (ST, §51, 328). Desta interpretação imposta medianamente pelo impessoal como regra deriva uma modificação da *angústia com a morte* – abertura originária em que é esta desvelada própria e tematicamente “por si mesma” enquanto o poder-ser mais próprio do ser-aí e o mundo destituído de significância – num *medo de algo que simplesmente se dá* [no modo de um acontecimento] no mundo, com o que se constitui, no *comunicar inautêntico da fala comum* – a falação – [e] em referência à *totalidade significativa do compreender de mundo* que se pronuncia na fala mediana – a linguagem – uma compreensão ambígua pela e *conforme* a qual aquela disposição fundamental (a angústia) é desconsiderada em sua propriedade, sendo acusada de imprópria e inconsistente e a morte [*deve ser*, no sentido de um *ter de ser*¹²⁹ impróprio], encoberta enquanto o *que é*¹³⁰. “Segundo esse decreto mudo do impessoal, o que ‘cabe’ é a tranquilidade indiferente frente ao ‘fato’ de que se morre. A elaboração dessa indiferença ‘superior’ aliena o ser-aí de seu poder-ser mais próprio e irremissível” (ST, §51, 330).

¹²⁷ Em Sartre, não obstante tenha a consciência não o ser e sim o não-ser (o nada) por fundamento, de modo que em seu [não-]ser o seu “próprio” ser não pode estar em jogo, visto *não ser* (ou “visto *que não é*”), também ela relaciona-se a si, ao modo porém de uma consciência não-posicional [ou “intuição imediata”] (de) si conforme a qual a consciência *é* para-si, articulada, por sua vez, a uma consciência posicional de objeto em direção ao ser [em-si] do qual o para-si *foge* de si.

¹²⁸ Não confundir com “próprio”.

¹²⁹ Cf. N. 6.

¹³⁰ Cf. 42-43.

3

A singularização do ser-aí em sentido ôntico-existenciário: a consciência

3.1

O problema do testemunho de uma possibilidade existenciária própria

Tendo-se demonstrado fenomenalmente que o modo de ser si-mesmo ou “eu” é primordial e predominantemente apreendido sob a medianidade do ser-aí [cotidiano] já sempre mergulhado e dissolvido no *impessoal* – modo fundado no ser-com em que o ser-aí “identifica-se” impropriamente ao outro [enquanto e em seu *ser ninguém*] –, e fundamentado a *própria via de acesso ontológico ao poder-ser mais próprio* – a *angústia* – a partir dos *modos existenciais* derivados do compreender e dispor-se públicos nos quais o *que* se abre na fala medianamente articulada é inapropriadamente apropriado pela interpretação indiferente e o ser-aí já sempre se escolheu, anônimo e decaído, no modo da *impropriedade possível* que em seu próprio ser está em jogo (sendo a singularização existencial [e] formalmente própria e originária do ser-aí derivada, por sua vez, do resgate e recolhimento da impropriedade), a indagação acerca da possibilidade do concretizar-se ôntico propriamente enraizado do ser-aí deve partir de seu *poder-ser mais próximo* (isto é, da *possibilidade mais imediatamente derivada do “que é” ou estar-lançado* – a impropriedade), sob o domínio do pronunciamento ambíguo e desarticulado da *inautêntica fala* (a *falação*) “própria” do qual (do poder-ser mais próximo) o poder-ser fático mais próprio já desde sempre foi, a cada vez e “encontro”, aberto e revelado de modo privativo (bem como noutras explicitamente encoberto).

“A auto-interpretação cotidiana do ser-aí conhece como *voz da consciência* aquilo que a seguir apresentaremos como testemunho” (ST, §54, 346).

A consciência dá ‘algo’ a compreender, ela *abre*. Dessa caracterização formal surge a indicação de se reconduzir o fenômeno para a *abertura* do ser-aí. Essa constituição fundamental daquele ente que nós mesmos somos constitui-se de disposição, compreensão, decadência e fala. A análise mais profunda da consciência a desvela como *apelo*. O apelo é um modo de *fala*. O apelo da consciência possui o caráter de *interpelação* do ser-aí para o seu poder-ser mais próprio e isso no

modo de *fazer apelo para* o seu ser e estar em dívida mais próprio (ST, §54, 347).

3.2

Os fundamentos ontológico-existenciais da consciência

Em sendo, o ser-aí já sempre se abriu em seu *aí* e assim, se entregou à responsabilidade não só de no *aí* estar-lançado, implícita ou explicitamente, como também de sê-lo, própria ou impropriamente. Na medida, pois, em que o ser-aí já sempre se compreendeu disposto num mundo público em seu estar-lançado, seu próprio si-mesmo também já desde sempre foi no *aí* aberto e relevado a partir da escuta da voz mediana que rege o *impessoal*, por seu lado no qual o ser-aí já sempre decaiu e se perdeu de si e assim encobriu, impropriamente, o próprio poder-ser. “Para o ser-aí retirar-se da perdição em que *não dá ouvidos* [ao próprio si-mesmo]¹³¹ – retirar-se por si mesmo – ele deve primeiro poder encontrar-se a si enquanto o que não deu ouvidos a si mesmo, por *ter dado ouvidos ao impessoal*. Esse último dar ouvidos deve ser rompido...” (ST, §55, 349). E se por sua vez a voz do impessoal constitui-se no que “*se interpõe*” entre o ser-aí e seu próprio si-mesmo, “a possibilidade dessa interrupção reside em ser interpelado sem mediação” (ST, §55, 349).

Esse apelo rompe o dar ouvidos ao impessoal em que o ser-aí não dá ouvidos [a “si próprio”]¹³² quando, de acordo com seu próprio caráter, desperta uma escuta que, em tudo, se contrapõe à escuta perdida. Se este [“ouvir mediano”]¹³³ se caracteriza pelo ‘ruído’ da ambiguidade múltipla e variada da falação cotidianamente ‘nova’, o apelo deve apelar sem ruído, sem ambiguidade, sem apoiar-se na curiosidade. *O que assim apelando se dá a compreender é a consciência* (ST, §55, 349).

3.3

O caráter de apelo da consciência

Da *referência primordial* a seu referencial fundamental a *fala* retira o que ela articula (ou “diz”) como tal [fala]. Na medida em que o pronunciamento *inconsistente* da fala mediana compartilha não *aquilo sobre que fala* (o “*que é*” ou “*estar-lançado*”, *sobre* o qual se funda o poder-ser fático), e sim o modo com que a perspectiva (“forma” ou “sentido formal”) em que se funda e da qual deriva a

¹³¹ Acréscimo nosso.

¹³² Acréscimo nosso.

¹³³ Acréscimo nosso.

elaboração do que nela se abre é faticamente encoberta e deve ser comunicada, o *que* do apelo da consciência – o [quem é] interpelado – *consiste* no *próprio ser-aí*. Já tendo sempre se aberto e compreendido, mesmo que privativamente, em sua totalidade na abertura do *aí*, e desde sempre decaído no *impessoal* “através” desta abertura, é justo o si-mesmo ao qual este modo caracteriza – o impessoalmente-si-mesmo, descoberto enquanto tal no modo de ser-com a partir da co-presença liberada pela preocupação pertinente ao empenho no mundo compartilhado das ocupações – o *que* constitutivo da referência primeira da interpelação da consciência, na medida em que constitui o modo no e com o qual o *ser-aí* já sempre e primordialmente se compreendeu em seu ser [e estar-lançado(-em-um-mundo)]. Enquanto, cotidianamente, o *mundo* se revela enquanto significância a partir do impessoal sob o domínio da interpretação pública no mundo indiferentemente engajada, “o apelo empurra o impessoal, absorvido nas considerações públicas, para a insignificância” (ST, §56, 351).

O impessoalmente si mesmo é interpelado para o si-mesmo. Esse, contudo, não é o si-mesmo que se pode tornar ‘objeto’ de avaliação, nem o si-mesmo que se empenha com curiosidade e sem descanso no exame de sua ‘vida interior’ e nem tampouco o si-mesmo de uma cupidez ‘analítica’ de olhar os estados da alma e suas profundezas. A interpelação do si-mesmo no impessoalmente si mesmo não o leva para um interior a fim de se trancar para o ‘mundo exterior’. O apelo passa por cima de tudo isso e desfaz tudo isso para interpelar unicamente o si-mesmo que, por sua vez, não é senão no modo de ser-no-mundo (ST, §56, 351-352).

O apelo não é na fala articulado no modo de vir à palavra da *totalidade significativa da compreensibilidade* (a linguagem) como ocorre, por exemplo, no enunciado. Tampouco, caracteriza-se pela indeterminação confusa com que [n]a falação curiosa [a *própria e autêntica fala*] se enfraquece e dispersa em [fortalecendo-se a] ambiguidade¹³⁴. “A *fala da consciência sempre e apenas se dá em silêncio*. Não somente nada perde em termos de percepção, mas até leva o *ser-aí* interpelado e apelado à silenciosidade de si mesmo” (ST, §56, 352), de sorte que ao próprio ser o *ser-aí* “encontra” justo quando não busca em sua [im]própria fuga do [si]mesmo impropriamente se apropriar. Tal encontro não pode ser visto, previsto, ouvido ou comunicado, na medida em que não constitui nem um evento

¹³⁴ Cf. N. 101.

“exterior” porvir, nem a culminância “espontânea” de um “interior” devir, e muito menos algo simplesmente dado.

Apesar de *formalmente indicado o que da referência ontológica primordial da fala onticamente enraizada* – o *quem* é apelado no apelo –, não se perfez e fundamentou com isso uma interpretação ontológica originária da consciência; pois não apenas falta à sua forma “conteúdo” existenciário que a “complete” e lhe explicite o sentido, como também, subjazem indeterminados o *quem* apela – a *própria origem do apelo* –, o “como o interpelado se relaciona com quem apela e como essa ‘relação’ se oferece enquanto nexos ontológico” (ST, §56, 353).

3.4

A consciência como apelo do cuidado

O *ser-aí* publicamente perdido *interpelado* pela consciência, na medida em que não é ainda [o] propriamente “*si*” [-mesmo] “permanece indeterminado e vazio em seu conteúdo” (ST, §57, 353). Pois o *que é* [, o qual,] no modo do impessoal [, já desde sempre foi] primordialmente compreendido e encoberto enquanto tal, também já sempre foi [,] medianamente [,] revelado em seu ser enquanto *ninguém*, o qual por sua vez, em sua *inconsistência*, não pode identificar (ou “reconhecer”) [o] *quem* apela. “Embora jamais se descaracterize, quem apela também jamais oferece a possibilidade de tornar o apelo familiar para uma compreensão do *ser-aí* orientado ‘mundanamente’” (ST, §57, 353), não sendo possível apreendê-lo de modo ontologicamente adequado sobre a mera base da *indeterminação* (ou “determinação inapropriada”) que rege a escuta ôntica impessoalmente “consciente de si”. Como é possível, então, partindo-se do poder-ser fático impropriamente determinado do *ser-aí* – o poder-ser mais próximo –, à impessoalidade do qual o [*quem do*] *apelo* apela, ao apelo determinar em sua propriedade – isto é, em sua “pessoalidade ontológica” ou *singularidade ôntica* –, de modo tal que seja satisfeita em *sentido existenciário* e próprio a exigência metodológico-fenomenal fundamental da *analítica existencial* em se lhe dotando de *sentido originário* não apenas ao *próprio tema*, como também ao *sentido formal* que a [o próprio tema] fundamenta preliminarmente?

Faz-se ainda necessário recolocar explicitamente a pergunta de *quem* apela? Não será então que para o ser-aí essa pergunta se responde com a mesma precisão que a questão do que é interpelado no apelo? *Na consciência, o ser-aí apela para si*. Essa compreensão de quem apela deve estar mais ou menos desperta na escuta fática do apelo. Do ponto de vista ontológico, não é de forma alguma suficiente a resposta de que o ser-aí é, *ao mesmo tempo*, quem apela e quem é interpelado. Na condição de interpelado, o ser-aí não se *a-pre-senta* [ou “se abre onticamente no aí”]¹³⁵ diferentemente do que como apelante? Não será o seu poder-ser si-mesmo mais próprio que faz o apelo? (ST, §57, 353-354).

O apelo provém do próprio *eu*, sendo estranho, porém e por isso, ao *si-mesmo próprio do impessoal* (o “impróprio *eu*”), a [o] *quem* [do qual (o “ninguém”),] não obstante e por sua vez [,] ele *atropela* e *atravessa* em direção ao [referencial fundamental – o] *que* [o ser-aí] é [–] onticamente *interpelado* em seu apelar e ontologicamente aberto no angustiar e ao qual, [no estar-lançado] em seu aí, o ser-aí já sempre se referiu (conforme seu modo de ser referencialidade)¹³⁶, ainda que – primordialmente; em seus aspectos ontologicamente mais distantes e onticamente mais próximos (em aparência); e no franco predomínio das vezes; – de modo implícito: ou seja, *fechando* (“encobrimdo”, “obstruindo”, “privando a”) ao ser-aí o acesso ao próprio e originário sentido do *que* [o si-mesmo] é.

Que o ser-aí seja faticamente, esse *que* ele é já está aberto para o ser-aí, não obstante seu *porquê* possa manter-se velado. O estar-lançado desse ente pertence à abertura do ‘aí’. Esse leva o ser-aí, de forma *mais ou menos* [implicitamente]¹³⁷ explícita e própria¹³⁸, para diante desse ‘que’ (ela é) enquanto o ente que tem de ser o que é e pode ser. Na maior parte das vezes, porém, o humor *fecha* o estar-lançado [e o abre privativamente]¹³⁹ para a facilidade da liberdade pretendida pelo impessoalmente-si-mesmo. Caracterizou-se essa fuga como fuga da estranheza que, no fundo, determina a singularidade do ser-no-mundo (ST, §57, 355)...

¹³⁵ Acréscimo nosso.

¹³⁶ Cf. 1.3.3.

¹³⁷ Acréscimo e grifo nossos.

¹³⁸ Isto porque, por mais impropriamente (veladamente) que se concretize, o estar-lançado constitui o fundamento existencial de suas próprias possibilidades, ou seja: o fundamento de [todo modo possível (propriedade ou impropriedade) com que o ser de] seu próprio poder-ser (o cuidado) [pode faticamente se concretizar].

¹³⁹ Acréscimo nosso.

...e caracteriza o *apelo ao ser-aí de volta a* [o próprio poder-ser] “*si*”¹⁴⁰ [-mesmo, enquanto tal – ou “em sentido ontológico” – propriamente revelado na *angústia*]. “Quem apela é o ser-aí em sua estranheza, o ser-no-mundo originariamente lançado enquanto um não sentir-se em casa [...]. Quem apela também não é familiar ao impessoalmente-si-mesmo da cotidianidade – é algo como uma *voz estranha*” (ST, §57, 355).

Estranheza é, na verdade, o modo fundamental, mas encoberto, de ser-no-mundo. Enquanto consciência, é do fundo desse ser que o ser-aí apela. O ‘eu sou apelado’ é uma fala privilegiada do ser-aí. Só o apelo sintonizado pela angústia possibilita que o ser-aí se projete para o seu poder-ser mais próprio. Compreendido existencialmente, o apelo da consciência é o que anuncia o que, anteriormente¹⁴¹, não passou de mera afirmação: a estranheza posterga o ser-aí e ameaça a sua perda no esquecimento de si mesmo.

A proposição: o ser-aí é, ao mesmo tempo, quem apela e o [*que é*]¹⁴² interpelado perde agora o seu vazio formal e a sua evidência. A consciência revela-se como apelo do cuidado: quem apela é o ser-aí que, no estar-lançado (já ser-em...), angustia-se com o seu próprio poder-ser. O interpelado é justamente esse ser-aí apelado para assumir o seu poder-ser mais próprio (anteceder-se...). Apela-se o ser-aí, interpelando-o para sair da decadência no impessoal (já-ser-junto-ao-mundo-das-ocupações). O apelo da consciência, ou seja, dela mesma, encontra sua possibilidade ontológica em que, no *fundo*¹⁴³ de seu ser, o ser-aí é cuidado (ST, §57, 356-357).

3.5

A compreensão do interpelar e a dívida: o *querer-ter-consciência*

A compreensão existenciária que escuta o apelo é tanto mais própria quanto mais o ser-aí escutar e compreender, *sem estabelecer remissões*¹⁴⁴, o seu ser-interpelado e quanto menos aquilo que se diz, o que convém e possui validade, deturpa o sentido do apelo. O que reside essencialmente na propriedade da compreensão do interpelar? O que no apelo se dá a compreender

¹⁴⁰ Suspendendo-se o *sentido entre colchetes*, o termo *si* significa e “reflete” o próprio apelo, o que não apenas não exclui a *possibilidade fundamental do próprio poder-ser* [indicada] como *alternativa*, como de fato, e, onticamente, a *fundamenta*, uma vez que embora, ontologicamente, seja o *próprio si-mesmo [o] quem apela*, o si-mesmo só *vem a ser propriamente si-mesmo* ao ser interpelado no e pelo *apelo*, o qual *assim* – conforme o próprio e autêntico compreender – constitui-se na *possibilidade fática mais própria* do ser-aí, ao mesmo tempo em que, na condição ôntica de possibilidade à *própria concretização de sua condição ontológica*: isto é, a[a] apreensão existencialmente originária do cuidado enquanto o [seu] próprio fundamento [e a origem] do apelo.

¹⁴¹ Cf. §40, 255. N. A.

¹⁴² Acréscimo nosso.

¹⁴³ Grifo nosso.

¹⁴⁴ Grifo nosso.

de modo essencial, embora nem sempre seja, faticamente, compreendido?

[...] O apelo coloca o ser-aí diante de seu poder-ser e isso enquanto apelo *proveniente* da estranheza. É indeterminado quem apela – mas o lugar de onde ele apela não é indiferente para o apelo. No apelo, esse lugar de onde – a estranheza da singularidade – é convocado, ou seja, abre-se conjuntamente. Na apelação para..., o lugar de onde provém o apelo é o lugar para onde se destina a reclamação. O apelo não dá a compreender um poder-ser ideal e universal; ele abre o poder-ser como a singularidade de cada ser-aí. O caráter de abertura do apelo só se determina plenamente na sua compreensão de reclamação que apela. Somente orientando-se por essa apreensão do apelo é que se deve perguntar *o que* ele dá a compreender. (ST, §58, 359-360).

A escuta existenciária do apelo não se dá em conformidade à *compreensão pré-ontológica* ou sentido formal do ser-aí, a qual caracteriza e determina *primordialmente* o *compreender ôntico* [da *escuta mediana* (o “ouvir”), neste *sentido* (primordial) sempre impróprio – ainda que o seja no modo autenticidade –] e *assim* (primordial e impropriamente) também guia o *compreender ontológico* [o qual em conformidade àquela compreensão formal se realiza no modo da impropriedade: respectivamente no *modo da* e enquanto *referencialidade*], mas a partir do próprio si-mesmo apreendido enquanto o “que é” [em *seu ser*] *interpelado* no interpelar, interpelar *assim* (originária e propriamente) compreendido, por sua vez, enquanto *interpelação do apelo da consciência a “si”*].

Na medida em que, conforme demonstrado pelo método fenomenológico da analítica existencial, na *compreensão pré-ontológica (sentido formal) do ser-aí* acha-se a indicação do que a interpretação imprópria derivada do compreender formal encobre medianamente, é da forma prévia da compreensão de ser da existência que deve partir a tematização prévia do *que* o ser-aí compreende na interpelação, isto é, do que a consciência dá a compreender propriamente no apelo e é comumente (medianamente) “concebido” como “dívida”.

Mas, novamente, apresenta-se a questão: *Quem diz que somos e estamos em dívida e o que significa dívida?* A ideia de dívida não pode ser arbitrariamente imposta ao ser-aí. [...] Todas as investigações ontológicas de fenômenos como dívida, consciência, morte, devem apoiar-se naquilo que a interpretação cotidiana do ser-aí ‘diz’ a seu respeito. No modo de ser decadente do ser-aí acontece igualmente que, na maior parte das vezes, sua interpretação se ‘orienta’ impropriamente, não indo ao

encontro da ‘essência’, porque lhe é estranho o questionamento ontológico originário. Mas em toda falsa visão se dá igualmente uma indicação da ‘ideia’ originária do fenômeno. De onde, porém, tomamos o critério para o sentimento existencial originário de dívida? De que essa ‘dívida’ surge como predicado do ‘eu sou’ [si-mesmo]¹⁴⁵. Será que no ser do ser-aí como tal subsiste algo que, na interpretação imprópria, é compreendido como dívida, de tal modo que, existindo faticamente, também já se *é e está* em dívida? (ST, §58, 361).

A medianidade compreende o “ser e estar em dívida”: no sentido de “*ter débitos com alguém*”, destituir (negar de fato) a posse a outro do que lhe é [devido] de direito; de *dever* em geral, ser a causa de uma falta; e de estar em dívida em respeito à convivência pública, quer dizer, ser aquele a quem se deve punir por ser a causa de um dano que contrarie o direito, não, porém, necessariamente em relação à posse, nem o direito entendido como garantia de uma “exigência da lei pública”, enquanto tal, mas na medida em que o ser-aí seja determinado como causa e *fundamento faltoso* a partir da apreensão do outro como *para quê* último da preocupação do impessoalmente si-mesmo, ou seja, como aquele em virtude de cuja falta “causada” pelo “eu” se dá uma “*ruptura*” no “*contexto*” da convivência pública e o *ser-com* se “vê” ameaçado. Enquanto os dois primeiros sentidos (“ter débitos com alguém” e “dever em geral”) caracterizam-se por um *fazer-se culpado*, o último (“estar em dívida em respeito à convivência pública”) caracteriza-se por um *tornar-se culpado em relação aos outros*, sentido o qual, na medida em que é determinado enquanto “culpa moral”, não faz que explicitar implicitamente (revelar encobrimdo) o caráter de dívida como um modo de ser do ser-aí e a exigência moral enquanto um aspecto ôntico-existenciário deste modo, aspecto que por sua vez em não sendo fundamentado enquanto tal (enquanto aspecto ôntico-existenciário) é inapropriadamente interpretado do ponto de vista ontológico-existencial.

Não obstante em sendo seja o ser-aí dotado do caráter *positivo* de ser-em, de modo que o fenômeno originário da dívida não pode constituir uma falta – isto é, um não ser simplesmente dado –, falta que enquanto tal determina e pertence ao ente dotado do modo de ser simplesmente dado e não à existência, “a ideia de dívida não está isenta do caráter de *não*. Se a ‘dívida’ deve poder determinar a

¹⁴⁵ Acréscimo nosso.

existência, surge então o problema ontológico de se esclarecer, existencialmente, o caráter de não desse não” (ST, §58, 363).

Se a ideia do *não*, constante do conceito de dívida compreendido existencialmente, exclui a referência a um ser simplesmente dado possível ou exigido e se, com isso, o ser-aí não pode, em absoluto, ser medido por um ser simplesmente dado ou por um valor que ele mesmo não é ou não é segundo *seu* modo de ser, isto é, que não *existe*, nesse caso cai por terra toda possibilidade de se avaliar como ‘faltoso’ aquilo que é fundamento de uma falta. Partindo-se de uma falta ‘causada’, inerente ao modo de ser do ser-aí, partindo-se do ‘preenchimento’ de uma exigência, não se pode chegar ao faltoso da ‘causa’. O ser-fundamento de... não precisa ter o mesmo caráter de não do privativo que nele se funda e dele emerge. O fundamento não precisa retirar o seu nada do que é por ele fundamentado. Isso significa: *o ser e estar em dívida não resulta primordialmente de uma causa, ao contrário, a causa só é possível ‘fundamentada’ num ser e estar em dívida originário* (ST, §58, 363).

Em sendo *seu fundamento*, ou seja, o *estar-lançado* ou o “que é”, o si-mesmo não o projeta ou dele se apropria enquanto uma possibilidade [da qual igualmente poderia escolher não se apropriar]. Embora já o tenha sempre assumido em seu ser (o cuidado), é apenas na medida em que o si-mesmo se assume enquanto seu próprio estar-lançado que ele vem a ser propriamente si-mesmo. “Ser-fundamento diz, portanto, *nunca poder* apoderar-se do ser mais próprio em seu fundamento. Esse *não* pertence ao sentido existencial de estar-lançado. Sendo-fundamento, o próprio ser-aí é uma nada de si-mesmo” (ST, §58, 364).

Nada não significa, em absoluto, não ser simplesmente dado, não subsistir, mas o não constitutivo desse *ser* do ser-aí, de seu estar-lançado. O caráter desse não determina-se, existencialmente, da seguinte maneira: sendo si-mesmo, o ser-aí é o ente que está lançado *enquanto* si mesmo. *Não por* si mesmo, mas *em* si mesmo solto desde seu fundamento para ser *enquanto esse fundamento*. O ser-aí não é o fundamento de seu ser porque este fundamento resultaria do próprio projeto. Mas enquanto ser si-mesmo, ele é o *ser* do fundamento. Esse é sempre e apenas fundamento de um ente cujo ser tem de assumir ser-fundamento (ST, §58, 364).

Apenas em compreendendo a si mesmo enquanto ser-fundamento na compreensão do interpelar enquanto apelo do cuidado, é que o ser-aí pode se compreender como *sendo e estando em dívida* por já ter sempre decaído e se perdido no impessoal.

A escuta legítima da interpelação equivale a um compreender de si em seu poder-ser mais próprio, ou seja, em se projetando para o seu poder-ser e estar em dívida *mais próprio*. Permitir a apelação desta possibilidade numa compreensão implica o tornar-se livre do ser-aí para o apelo: a prontidão para poder ser interpelado. Compreendendo o apelo, o ser-aí se faz escuta para a sua possibilidade de existência mais própria. Ele escolheu a si mesmo (ST, §58, 368)...

..., de modo que “*compreender a interpelação significa: querer-ter-consciência*” (ST, §58, 368)

O querer-ter-consciência é, sobretudo, a pressuposição existenciária mais originária da possibilidade do ser e estar faticamente em dívida. Compreendendo o apelo, o ser-aí deixa que o si-mesmo mais próprio aja dentro dele a partir da possibilidade de ser escolhido. Apenas assim ele pode ser responsável (ST, §58, 368).

4

Conclusão

Concluímos e verificamos, conforme de início pressuposto, que à “*essência*” do *ser-aí* – a *existência* – pertence uma compreensão de ser na qual o *ser-aí* se relaciona com o *próprio ser* enquanto uma *possibilidade própria*. Embora, enquanto ente *que é* [lançado-em-um-mundo-no-aí] (enquanto *ser-no-mundo*), o *ser-aí* já tenha sempre se entregue à responsabilidade de assumir ao *próprio ser*, a “*si mesmo*” o *ser-aí* já sempre assumiu *de modo impróprio* (enquanto *imprópria* ou *impessoalmente-si-mesmo*), posto que desde sempre e *primordialmente* decaiu no *impessoal* – o ser do qual *é ninguém* – em fuga do *próprio poder-ser*.

Não obstante no *modo primordial do impessoal* o *próprio ser* do *ser-aí* já tenha sido sempre encoberto pela *interpretação* pertinente aos modos fundamentais do *compreender* e da *disposição* *impróprios*, ambos os quais caracterizam e determinam o *impessoalmente-si-mesmo* (a *impropriedade* do *ser-aí*), justamente das *modificações existenciais* medianamente determinadas do *compreender* e da *disposição* é que teve de partir o questionamento ontológico do *poder-ser* mais *próprio* e da *possibilidade existencial* de acesso ontológico *próprio* ao *próprio ser* pelo *ser-aí*, na medida em que tais *modificações* se fundam no *impessoal* e dele são, portanto, derivadas.

Uma vez fundamentada a cotidianidade mediana enquanto solo seguro à investigação do ser do *ser-aí*, e aberta a *angústia* enquanto *via ontológica própria de acesso ao próprio poder-ser*, confirmando-se fenomenologicamente o *ser-no-mundo* enquanto sua estrutura ontológico-existencial, o ser ou a “*essência*” do *ser-aí* (a *existência*) revelou-se como *cuidado* e a estranheza do *cuidado*, como a origem do *apelo da consciência* (estranho à *impessoal familiaridade* da medianidade cotidiana), sendo na *própria escuta silenciosa* do *apelo* enquanto *interpelação* do *cuidado*, [cuidado] em virtude do qual, por sua vez, porque desde sempre decaído, no *ser-interpelado* o *ser-aí* se compreende como o ente *que é e está em dívida*, que o *ser-aí* singulariza-se em sentido ôntico-existenciário: ou seja, que tem acesso fático ao [seu] *poder-ser* mais *próprio* já sempre aberto originariamente na *disposição fundamental* da *angústia*.

5

Referências bibliográficas

Principal

HEIDEGGER, Martin. *The Basic Problems of Phenomenology*. Indiana, Indiana University Press: 1982

_____. *A Essência da Verdade*. A Tese de Kant sobre o Ser. São Paulo, Livraria Duas Cidades: 1970

_____. *Introdução à Metafísica*. Brasília, Universidade de Brasília: 1978

_____. *A Origem da Obra de Arte*. Dissertação de Mestrado. Tradução de Laura de Borba Moosburguer. Curitiba 2007

_____. *O Que é isto - a Filosofia. Identidade e Diferença*. São Paulo, Livraria Duas Cidades: 1971

_____. *O Que é Metafísica*. São Paulo, Livraria Duas Cidades: 1969

_____. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis, Vozes: 2009

_____. *Ser e Tempo*. Petrópolis, Vozes: 2009

_____. *Sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro: 1967

Outros

AGAMBEN, Giorgio. *Language and Death: the place of negativity*. Minneapolis, University of Minnesota Press: 1991

CAMUS, Albert. *O Estrangeiro*. Rio de Janeiro, Editora Record: 7ª edição.

HUSSERL, E. *A Ideia de Fenomenologia*. Rio de Janeiro, Edições 70.

_____. *Investigações Lógicas VI*. São Paulo, Nova Cultural: 1992 (Os Pensadores)

KISIEL, Theodore. *The Origin of Heidegger's Being and Time*. London, University of California Press, Ltda: 1995

NOBERTO, Marcelo S. *O Drama da ambiguidade: a questão moral em O Ser e o Nada*. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

SAFRANSKI, R. *Heidegger, Um Mestre da Alemanha: entre o bem e o mal*. São Paulo, Geração Editorial: 2000

SARTRE, J-P. *Entre Quatro Paredes*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira: 2011.

_____. *O Muro*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira: 1972

_____. *A Náusea*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira: 2005

_____. *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis, Vozes: 2011

_____. *The Transcendence of the Ego*. Oxfordshire, Routledge: 2004

STEIN, Ernildo. *Compreensão e Finitude*. Ijuí, Editora Unijuí: 2001

_____. *A Questão do Método na Filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. São Paulo, Livraria Duas Cidades: 1973

_____. *Seis Estudos sobre 'Ser e Tempo'*. Petrópolis, Vozes: 1988

SOKOLOVSKY. *Introduction to Phenomenology*. Cambridge, Cambridge University Press: 2000