



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE – UFRN
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES – CCHLA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL

**O *MITSEIN* E AS PERSPECTIVAS DECISÓRIAS DA AUTENTICIDADE SEGUNDO A
ANALÍTICA EXISTENCIAL: PONDERAÇÕES ONTOLÓGICAS PARA ALÉM DOS
LIMITES ÉTICOS E POLÍTICOS DO SER-COM**

Lauro Ericksen Cavalcanti de Oliveira

NATAL – RN

Agosto de 2012

Lauro Ericksen Cavalcanti de Oliveira

**O *MITSEIN* E AS PERSPECTIVAS DECISÓRIAS DA AUTENTICIDADE SEGUNDO A
ANALÍTICA EXISTENCIAL: PONDERAÇÕES ONTOLÓGICAS PARA ALÉM DOS
LIMITES ÉTICOS E POLÍTICOS DO SER-COM**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do CCHLA como requisito à obtenção de título de Mestre em Filosofia, área de concentração: História e Crítica da Metafísica, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN, sob a orientação do Prof. Dr. Glenn Walter Erickson.

NATAL – RN

Agosto de 2012

A dissertação “O Mitsein e as perspectivas decisórias da autenticidade segundo a analítica existencia: ponderações ontológicas para além dos limites éticos e políticos do ser-com“, apresentada à Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Filosofia. Foi aprovada, em _____ de _____ de 2012.

Profº Doutor Glenn Walter Erickson – Orientador

Profªº Doutora Cinara Maria Leite Nahra – UFRN

Profº Doutor Pablo Moreno Paiva Capistrano – IFRN

Para Carmem Lúcia Cavalcanti de Oliveira

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente a Deus, pois, sem a sua graça e misericórdia, nenhuma das realizações pessoais minhas seriam possíveis, pois nenhuma inteligência é tão grande quanto a sua infinitude. Ademais, tenho que agradecer prioritariamente ao meu orientador, o Dr. Glenn Walter Erickson, pois, com as suas ponderações, correções e ensinamentos filosóficos de grande relevância e sapiência, me ajudou, imensamente, a construir todo o desenvolvimento filosófico dessa dissertação. Isso sem se falar nas várias horas em que acompanhei suas lições, nas mais diversas disciplinas que tive o prazer de cursar tendo como referência e grande mestre intelectual a companhia deste dileto professor. Agradeço grandemente aos meus familiares, em especial ao meu pai (Erick Severiano de Oliveira), à minha mãe (Carmem Lúcia Cavalcanti de Oliveira), a minha avó (Hildeia Severiano de Oliveira), meus pilares cotidianos, aqueles que me socorrem nos momentos difíceis e que se regozijam comigo na fartura das vitórias. Agradeço também aos meus amigos (Humberto Lucena, Carlos Roberto de Oliveira, Victor Rafael, Rodrigo Rebouças), dos mais próximos aos mais eventuais, todos foram, em algum sentido, parte dessa conquista também. E, por fim, dedico essa dissertação a minha filha, ainda por nascer.

Wer hat Angst vor Einsamkeit?
Dornenreich (Jochen Stock)

Mach deine augen auf!
Yansen

RESUMO

O presente trabalho centra esforços na questão do ser-com os outros debatido na filosofia de Martin Heidegger. Para tanto, toma como base os seus escritos mais exponenciais, principalmente os seus excertos das obras *Ser e Tempo* e *Introdução à Filosofia*, nos quais o tema é pormenorizado. A linha de desenvolvimento no estudo feito consiste em perscrutar a ligação existente entre a questão do Dasein para com os outros e como essa relação pode ser tomada em seus aspectos de autenticidade e inautenticidade. Para tanto, é necessário tangenciar outros elementos filosóficos atinentes a essa relação de alteridade, analisando fenomenologicamente como o modo de ser-no-mundo do Dasein o influencia em seus termos decisórios mais profundos, os quais o direcionam para a autenticidade ou para a inautenticidade. Diante desse contexto decisório do Dasein, observa-se também a forma de compartilhar a verdade de acordo com a interação com os outros, e como esse modo de ser singulariza toda a estrutura ontológica de compreensão do homem segundo esse elemento integrativo do qual ele não pode escapar, ser-com os outros é uma situação existencial da qual o Dasein não se pode furtar a vivê-la. O trabalho também contempla a aparente contradição do Dasein estar sempre lançado no modo de ser impessoal na lida com os outros, explicando como é possível haver autenticidade (bem como também inautenticidade) nas interações com os outros, sem que haja uma regra definida previamente para tais formas de se relacionar com eles.

Palavras-Chaves: Metafísica. Ontologia. Ética. Dasein. Ser-com. Ser-no-mundo.

ABSTRACT

The present work focuses in the question of being-with-others (*Mitsein*) on Martin Heidegger's philosophy. To do so, it takes base on his pivotal scripts, such as *Being and Time* and *Na Introduction to Philosophy*, in which this theme is scrutinized. The development line adopted in this work consists in advancing the existential connection between the being-with-others question attained to Dasein's ontological relation in its terms of authenticity and inauthenticity. So on, it is necessary to comment é others philosophical elements that surround this alterity relationship, analyzing phenomenologically how being-in-the-world inflicts the Dasein in its deepest and more important choice aspects, which can direct Dasein to its authenticity or inauthenticity. Facing this decisory context, also shall be observed the way Dasein finds to share the truth in accordance with its interaction with others, and how this mode of being summarizes all ontological structure of man's comprehension. The truth works as an integrative element from which the Dasein cannot escape, being-with-others is an existential situation that Dasein is not able to stop itself from living (its life-in-progress). This work also contemplates the apparent contradiction of Dasein's been always unfolded in "The They" mode of being, in its everydayness and being like that interacting with others. As along as this question is developed, the work explains how it is possible to be authentic and resolute (as much as inauthentic) as the Dasein interscts with others, even though, there is no pre-defined rule for these ways of relationship between the Dasein and the others.

Palavras-Chaves: Metaphysics. Ontology. Ethics. Dasein. Being-with. Being-in-the-World.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	08
1.1 PROBLEMATIZAÇÃO E OBJETIVOS DA DISSERTAÇÃO.....	12
1.2 JUSTIFICATIVA E METODOLOGIA	16
2 O SER-COM OS OUTROS: VERDADE E COMPARTILHAMENTO	22
2.1 BREVES APONTAMENTOS SOBRE A CO-PRESENÇA DOS OUTROS E O SER-COM COTIDIANO.....	24
2.1.1 A questão do outro e sua importância para o ser-com da cotidianidade.....	31
2.1.2 Caracteres existenciais do ser-com: a ocupação e a preocupação.....	35
2.1.3 A compreensão do Dasein e a compreensão dos outros.....	49
2.2 A VERDADE COMO DESVELAMENTO PARA HEIDEGGER.....	52
2.3 O SER-COM E A VERDADE: O DESCERRAMENTO DA VERDADE ATRAVÉS DO COMPARTILHAMENTO.....	58
3 OS ASPECTOS DECISÓRIOS DO SER-COM OS OUTROS: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS DA AUTENTICIDADE DO DASEIN	67
3.1 A DECISÃO COMO UM ELEMENTO EXISTENCIAL DO DASEIN: A NECESSIDADE DE SE DECIDIR E SUAS IMPLICAÇÕES ONTOLÓGICAS.....	69
3.1.1 A Influência Søren Kierkegaard na filosofia de Heidegger: Apontamentos acerca da subjetividade e da autenticidade segundo o pensamento kierkegaardiano.....	76
3.2 AS POSSIBILIDADES DECISÓRIAS DO DASEIN NO SER-COM: DA POSSIBILIDADE AUTÊNTICA DE SE DECIDIR NOS MEANDROS COLETIVOS.....	89
3.2.1 A neutralidade axiológica da análise existencial do Dasein em sua convivência com os outros: Aproximações e distanciamentos da autenticidade em Heidegger com as propostas filosóficas de Lévinas e Sartre.....	97
4 O IMPESSOAL COMO INAUTENTICIDADE NO MODO DE SER-COM OS OUTROS: PONDERAÇÕES SOBRE SUAS CARACTERÍSTICAS FILOSÓFICAS	110

4.1 OS MODOS DE SER BÁSICOS COMPREENDIDOS COMO CONSTITUINTES DA IMPESSOALIDADE: O AFASTAMENTO, A MEDIANIDADE E O NIVELAMENTO E SUA IMPERIOSA AÇÃO SOBRE O DASEIN.....	112
4.1.2 O Impessoal, as decisões do Dasein e a dualidade existente na retirada da de sua responsabilidade: a aniquilação de sua autenticidade e o conforto pela ausência do fardo de ter que se decidir.....	132
4.2 O DASEIN E AS SUAS POSSIBILIDADES DE SER AUTÊNTICO AO SAIR DO DECAIMENTO DA INAUTENTICIDADE: O VISLUMBRE DA INSOLÊNCIA (<i>SELBSTHERRLICH</i>) COMO MODO DE SER DO DASEIN EM SUAS VIAS DE PROVISIONAR O SEU ENTENDIMENTO AUTÊNTICO DO MUNDO.....	141
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	150
REFERÊNCIAS.....	159
OBRAS CITADAS.....	159
OBRAS CONSULTADAS.....	170

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho foca-se no estudo de um dos modos de ser do Dasein denominado de ser-com (*Mitsein*) por Martin Heidegger, o filósofo cujas ideias serão o centro do desenvolvimento teórico desta pesquisa. Para tanto, dever-se-á partir do estudo dos modos correlatos de ser para que se explique a matéria, qual seja, as interações coletivas atreladas ao Dasein, que, em última instância, corresponde à própria forma de relacionamento do Dasein com os outros.

Buscar-se-á, portanto, traçar os apontamentos filosóficos sobre a questão do outro na filosofia de Heidegger (2008c, p. 169 a 189), expondo o ser-com como uma determinação existencial do Dasein (delineamentos contidos principalmente no parágrafo 26 da obra *Ser e Tempo*). Para tanto, deve-se explicar a constituição ontológica do outro e a sua relação com os outros que possuem a mesma construção existencial que o Dasein. Nessa toada, analisa-se também a questão da intersubjetividade nas lições heideggerianas, e, assim, também se perscrutará a questão da compreensão nas estruturações coletivas do entendimento do Dasein. Finalizando este tópico, o estudo em tela abordará de maneira sucinta as implicações filosóficas dos caracteres existenciais da ocupação (*Besorgen*) e preocupação (*Fürsorge*). Posteriormente, depois desses breves traçados propedêuticos acerca desse modo de ser coletivo do Dasein, proceder-se-á a uma análise relevante acerca de todo o desenrolar da alteridade, e as decorrentes implicações do reconhecimento do outro no próprio Dasein em si mesmo, pois, tais reverberações incidem e desembocam justamente no modo de ser do impessoal (nomeado no texto original como “Das Man”, um vocábulo não plenamente traduzível como sendo “impessoal”, já que não denota uma personalidade no sentido cartesiano de sujeito, mas que é bastante relevante ao expressar o esvaziamento de sentido de um ser próprio para o Dasein tal como posto em relevo).

Focando-se mais detidamente nesse ponto, que é o ponto de maior interesse da presente pesquisa, deverá ser abordado com grandes pormenores como se dá essa construção existencial do Dasein em sua amplitude coletiva. Isto é, como que o impessoal é determinante na analítica existencial do Dasein e como, mesmo assim,

esse modo de ser não veda por completo uma constituição existencial autêntica. Deve-se observar como o índice de indeterminação da estruturação do Dasein se vê projetado nas suas possibilidades decisórias, como seus modos de escolha são contrapostos ao imperativo de imposição de modos de ser não autênticos, dados em sua máxima amplitude genérica.

É por essa justificativa que o trabalho em andamento não tem a pretensão de perquirir a fundo outros elementos filosóficos teoricamente anexos à questão do ser-com. Nessa toada é que se percebe a questão da co-presença – *Mitdasein* – (HEIDEGGER, 2008c, p. 173), a qual por ser uma constituição prévia ao ser-com propriamente dito, já encontra os seus desdobramentos abarcados por tal compreensão do modo de ser do Dasein. Dito de uma maneira mais clara, para que se tenha uma expressão ontológica comunitária ou coletivizada (ou seja, para que se tenha isso como um modo de ser propriamente afeito ao Dasein), é imperioso que se tenha uma constituição pré-ontológica de toda essa perspectiva existencial, e tal forma de análise é fomentada justamente através dos contornos da co-presença. Deste modo, no presente trabalho, se estará a traçar uma perspectiva que já abarca a co-presença instituída por Heidegger, como um elemento antevisto na análise do ser-com propriamente dito.

Todavia, há de se ressaltar que antes de se adentrar especificamente nos delineamentos acerca do impessoal, há de se fazer uma breve incursão na problemática da autenticidade em Heidegger para que se possa conjecturar acerca da possibilidade de haver determinações decisórias de ordem autêntica nos meandros coletivos. Nesse ponto, há de se fazer uma breve reminiscência à herança kierkegaardiana encontrada na filosofia de Heidegger, pois, somente com essas ponderações de resgate se poderá analisar como a construção da “subjetividade” em Kierkegaard serve de espeque para Heidegger estatuir algumas de suas elucubrações acerca do tema discutido.

Nesse passo, também será de grande valia perscrutar a forma como a compreensão da “subjetividade” em Heidegger findou por influenciar alguns filósofos contemporâneos seus, tal como Emmanuel Lévinas e Jean-Paul Sartre. Observando, assim, como esses filósofos colocam a questão da alteridade em contraponto com a

necessidade de se estabelecer as bases filosóficas da autenticidade. Ademais, na presente dissertação, essa breve análise servirá de comparativo com as proposições heideggerianas, servindo, desta maneira, para demonstrar como apenas segundo as colocações coletivizadas é que se pode chegar à autenticidade do Dasein, superando, portanto, os pensamentos dissonantes de Lévinas e de Sartre nesse ponto em específico.

Impende, em momento subsequente deste trabalho, situar que o impessoal não está meramente posto de maneira solta e desconexa como uma mera apresentação, ou modo de ser do Dasein dentro da antropologia filosófica desenvolvida por Heidegger (2008c, p. 230). Com efeito, o impessoal é um dos constitutivos do fenômeno da decadência (*Verfallensein*). Decadência essa que alinhada com a “existencialidade” e com a “facticidade” são os três caracteres existenciais do Dasein. Assim, urge-se por delinear, no decorrer da presente pesquisa, apenas breves tópicos tangenciando tanto a existencialidade quanto a facticidade, apenas para que a visão unitária das características mais caras a existência do Dasein possa ser obtida com uma compreensão mais acurada.

A grande questão é analisar como se dá o “processo” de decadência do Dasein, e como que o mesmo está envolto pelas perspectivas coletivas. Como que esse modo de ser coletivo não somente influencia, bem como finda por controlar toda e qualquer ação do Dasein, ainda que de maneira anfibológica, como se verá de maneira mais detida e bem explanada no capítulo subsequente que tratará precipuamente da questão das variantes e das apresentações do impessoal. A dubiedade dessa forma impositiva se dá, especificamente, porque de uma banda se vê o Dasein sob uma prescrição denotativa do próprio limiar do coletivo, tal como bem coloca Heidegger, que se critica, se revolta, e se interage como, por exemplo, o *Das Man* faz, de modo que o Dasein finda por ser um refém de tais comandos. Essa imposição é tão patente, que apesar de se tratar de um tema de alta abstração intelectual, haja vista que é um tópico filosófico que se refere à “suposta natureza humana” (algo totalmente desconstruído no pensamento heideggeriano, como se almeja demonstrar) em seu grau mais elevado de análise numa perspectiva não-metafísica, característica do pensamento mais remoto de

Heidegger, mesmo assim ainda se é possível expor uma miríade de exemplos factíveis para tal caso.

Noutro passo, a forma inautêntica do *Das Man* oferece ao Dasein o que se comumente determina de acolhida à questão decisória permanente a que ele é submetido, isto é, retira-se o fardo decisório do Dasein, uma vez que todas as decisões, escolhas e possibilidades optativas se encontram já condensadas, resumidas, e ofertadas a uma simples conveniência insertiva do Dasein. Ele não precisa mais decidir nada, tolhe-se a fase da projeção autêntica por meio de uma opção generalizada promovida pela própria neutralidade característica de tal apresentação inautêntica. Característica essa que finda por se desdobrar na medianidade, no nivelamento e no distanciamento do Dasein. Inserções modais em sua essência a serem perscrutadas, com mais afinco, em um tópico específico da presente pesquisa para que a abordagem dessa temática se aperfeiçoe de maneira minimamente satisfatória.

Mesmo com toda essa perspectiva dualista proposta por Heidegger no que tange à sistemática do impessoal, tal modo de ser ainda não se encontra totalmente explanado e desenvolvido numa abordagem crítica sobre o referido tema. Para tanto é que o trabalho em tela se proporá a levantar certas questões no tocante à capacidade do Dasein de perpassar esse entrave impositivo do impessoal sem se abster de uma decisão ínsita. Isto é, que seja possível uma projeção contida do Dasein num espectro de decisões limitadas a sua autenticidade e que mesmo assim não haja uma total discrepância de suas amplitudes coletivas, haja vista que na apresentação heideggeriana do tema, ele é praticamente onipresente.

Não obstante, como uma decisão autêntica contida numa temporalidade pretérita ao impessoal pode não ser dele totalmente destoante, mantendo assim uma coerência com o raciocínio de Heidegger, implementando-o. Assim, tentar-se-á estudar essas singelas nuances no seu pensamento para que se possa promover uma explicação mais atualizada sobre esse importante tema da obra *Ser e Tempo*, e, não apenas isso, mas que se possa, mais adiante, concluir a presente dissertação apresentando alguns meta-comentários de fundamentação inovativa para a contextualização do tema posto em relevo.

1.1 PROBLEMATIZAÇÃO E OBJETIVOS DA DISSERTAÇÃO

Diante de todo o exposto, afigura-se imperioso destacar nessa breve introdução que o problema a ser investigado pela presente pesquisa é o seguinte: em que medida o Dasein tem uma afetação decisória autêntica contida numa temporalidade anterior ao domínio do ente em sua forma coletivizada? Quais as consequências para a sistemática do modo de ser coletivo dessa possibilidade de decisão sob essa perspectiva da autenticidade? Isto é, questiona-se mesmo se essa autenticidade (ou a própria inautenticidade¹) mantém-se firme numa análise mais acurada da analítica existencial do impessoal em comparação com os modos de ser coletivo do Dasein.

Para que esses questionamentos possam ser minimamente abordados, perscrutados e ponderados, cabe-se destacar que o impessoal é um modo original de ser próprio do Dasein, um existencial, um modo este do qual o mesmo não pode escapar. Não é uma simples escolha do Dasein estar no impessoal, pois, na maior parte das vezes, ele está. Tal assertiva não deve ser considerada como algo pejorativo ou que carregue em si algum juízo de valor depreciativo, uma vez que, dado o fato de que se até a própria linguagem está inserida no impessoal, e sem a mesma é impossível se racionar o próprio ser, nada mais comum que o Dasein permaneça sob o domínio deste modo de ser. Nas palavras do próprio Heidegger (2008, p. 182): “o impessoal prelineia a primeira interpretação do mundo e do ser-no-mundo”.

O essencial para o trabalho em desenvolvimento consiste em justamente analisar como esse impessoal se apresenta, quais as suas características principais e quais os seus modos de ser mais próprios, uma vez que são eles que, aglutinados, dão vazão ao constitutivo da publicidade.

¹ Desde o início, ao se tratar filosoficamente a autenticidade, é importante destacar o entendimento esposado por Dermot Moran (2000, p. 239), o qual consegue sintetizar toda a questão da confrontação entre a autenticidade e a inautenticidade ao asseverar que: "Heidegger irá enfatizar que a inautenticidade é uma condição muito forte da autenticidade. É absoluta a impossibilidade de os homens conseguirem sobreviver na autenticidade por toda a extensão de suas vidas". O entendimento de que há a constância entre se alternar entre a autenticidade e a inautenticidade é imperioso para que se possa ter um melhor esclarecimento acerca das conceituações heideggerianas concernentes a lida cotidiana do Dasein e seus modos de ser correlatos a tal situação específica.

Desta feita, na persistência intertemporal do impessoal depreende-se que o Dasein está sob o controle dos outros. Ou seja, o arbítrio da alteridade “subjéctiva” dos outros é que dispõe sobre as suas possibilidades cotidianas. O poder decisivo é apenas o domínio dos outros, que, sem surpresa, é retirado do Dasein e exercido pelos outros no impessoal, enquanto ser-com². Outrossim, depreende-se que os outros não são determinados e o impessoal lhes pertence. Há de se destacar, portanto, que esse outro também é sempre considerado imprescindível nessa sistemática na convivência cotidiana, uma vez que assume esse carácter existencial de ser-com. E, justamente pelo fato de os outros, impessoalmente dispostos, serem assemelhados ao próprio Dasein, que há o referido carácter impositivo de sua atuação.

Partindo-se dessa tomada de decisão do impessoal, conclui-se que o Dasein se dissolve no modo de ser dos outros, isto é, resta-se imerso no próprio impessoal. De maneira que o impessoal prescreve o modo de ser da cotidianidade, por meio de comandos, convenções sociais e regramentos de conduta. Havendo também a determinação de ações rotineiras comuns e manobras de massa. Inserindo-se mais uma vez no contexto do impessoal, tal como proposto pelo referido filósofo alemão, observa-se que tal modo de ser extirpa do próprio Dasein qualquer possibilidade de representação autêntica de si, isto é, o impessoal possui uma existência soporífica (MACOMBER, 1967, p. 83) haja vista que o mesmo remove, ou pelo menos tenta incessantemente remover o Dasein da imediatidade de seu humor (*Stimmung*) e de suas situações cotidianas. Como o próprio entendimento se funda numa questão de como o humor do Dasein está posto em sua disposição³, isto é, no seu próprio aí (como Heidegger se vale da técnica da separação silábica no texto original em alemão, o Dasein, nesse caso está inserto no próprio “Da” do Dasein). O referido humor é imprescindível para que o Dasein atente para a sua interação com as coisas e com outros seres (*Seiende*).

² De tal assertiva se depreende a importância ontológica do ser-com, uma vez que tal modo de ser se afigura imprescindível para a formação da teoria do impessoal de Heidegger e assume feição fundamental no seu carácter impositivo decisório.

³ Essa perspectiva continuada por Heidegger é advinda da conexão existente entre a intencionalidade da consciência, tal como pensada por Husserl, afinal, o Dasein se compreende na intersubjetividade partilhada na sua forma de ser-com os outros (HAPPEL, 1997, p. 64). Assim sendo, a continuidade dada por Heidegger recai nos domínios de uma ontologia fundamental, a qual, conseqüentemente, recebe o aporte fenomenológico, entendido como um método para que se possam perscrutar os meandros das formas de ser do Dasein sem que seja necessário recorrer às vetustas premissas metafísicas.

Extraíndo-se esse elemento básico da sistemática interativa do Dasein ocorre o denominado sobrevôo dos sem guarida (do alemão *Flucht vor der Unheimlichkeit*). Este fenômeno é uma derivação existencial da própria decadência. Tal derivação não implica, inadvertidamente, que o Dasein exista impessoalmente, haja vista que, partindo do pressuposto que o discurso é a morada do ser, nesse referido vôo para a decadência, poder-se-ia pensar que no impessoal o discurso (na verdade a forma inautêntica do falatório – *Das Geredetes*) nem ao menos se faria presente, algo totalmente descabido na análise heideggeriana do tema. É válido esclarecer que, pelo fato de o Dasein sempre depender das coisas pelas quais ele se encarregar de se ocupar, encontrando-as como instrumentos, e considerando-as meramente instrumentais, que o próprio Dasein pode ser considerado como instrumento quando manipulado pelas redes do impessoal. Nesse espectro de manipulação, destacam-se as formas mais efetivas da inserção na decadência perpassada pela existência inautêntica do Dasein. Assim, por mais que o Dasein se compreenda nessa estrutura da impessoalidade disseminada, a sua existência ainda se encontra fundamentalmente em vias de determinação. Esse, aliás, é o ponto fundamental na questão ontológica para Heidegger (2008c, p. 223), pois, se assim não o fosse, não haveria necessidade de enunciar que o Dasein não é o ente simplesmente dado, e, até mesmo nos limites da linguagem, possui sua generalidade a se determinar nos limites da enunciação.

Derradeiramente há de se atentar para o fato de não se poder confundir os modos de ser-com do Dasein com a própria apresentação do impessoal (*Das Man*). Isso porque, ao se considerar a clareza fenomenológica com que Heidegger trata o impessoal, observa-se que sua análise é inovadora e longe da ortodoxia de outras análises sobre o tema (GELVEN, 1970, p. 69). Já no que tange ao ser-com, em específico, são formas relacionais que ocorrem tanto de modo de ser autêntico quanto inautêntico. Desta feita, percebe-se que Heidegger trata da existência cotidiana do impessoal e, com isso, finda por se focar na sua apresentação não autêntica. Nesse horizonte, há de se perceber que é dada uma maior intensidade na análise da perda da noção do ser-si próprio na impessoalidade característica do quem do impessoalmente si-mesmo do que propriamente a uma ponderação filosófica subjetiva de acordo com os vetustos conceitos metafísicos de outrora.

Outro ponto importante a ser posto em relevo na introdução diz respeito à questão dos objetivos da presente dissertação. Por ora, serão apresentadas duas espécies de objetivos, uma mais ampla e genérica, a qual discorre acerca do objetivo geral do trabalho, e uma outra mais estrita, a qual se desdobra nos objetivos específicos da pesquisa em tela. Cumpre salientar que o objetivo geral consiste em analisar as implicações filosóficas da autenticidade dos modos de ser do Dasein, em sua amplitude coletiva, quando colocados em contraposição com as possibilidades decisórias do próprio Dasein dentro de sua temporalidade. Isto é, busca-se em última análise observar se o Dasein está contido sempre numa perspectiva coletiva, e assim, ser possível igualar as perspectivas ontológicas do próprio Dasein com o ser-com dentro do pensamento anti-metafísico apresentado por Martin Heidegger principalmente na obra *Ser e Tempo*. Já os objetivos específicos têm como meta discorrer sobre os modos de ser autênticos e inautênticos do Dasein e seus reflexos numa amplitude coletiva; analisar se é possível haver uma perspectiva pré-ontológica de decisão do Dasein quando o mesmo decai no impessoal; verificar em que medida, a impossibilidade de uma estruturação pré-ontológica do impessoal (*Das Man*) confere uma maior capacidade decisória não determinística ao Dasein; e, por fim, concatenar implicações filosóficas que não recaiam na estruturação pré-concebida do impessoal como única fonte de entendimento do Dasein.

Para a presente dissertação, há de se ter como norte que o marco teórico da presente pesquisa se atém a teoria analítica existencial de Martin Heidegger aplicada à construção teórica do ser-com, de maneira que a hipótese do trabalho consiste em afirmar que há de se propor uma observação consubstanciada do modo de ser coletivo que confirma a formulação de que o Dasein em seus modos de apresentação sempre está contido numa perspectiva analítica própria do ser-com. Ou seja, há de se perscrutar como a miríade de possibilidades fornecidas pelos seus aspectos decisórios fomenta o caráter anti-fundacional (OKRENT, 1988, p. 223) do pensamento eminentemente anti-metafísico de Martin Heidegger. Sempre se tendo em mente que essas possibilidades decisórias afeitas ao caráter existencial do Dasein é que lhe colocam como ser-com (*Mitsein*) e, conseqüentemente, dão azo a se pensar como se

pode apresentar elementos de autenticidade diante do contexto comunitário de suas convivências com os outros.

1.2 JUSTIFICATIVA E METODOLOGIA

Outro elemento constitutivo e essencial para a compreensão do presente trabalho se foca na exposição das justificativas existentes para que ele tenha o mínimo de sustentáculo filosófico. Nesse sentido, como justificativas mais sólidas há de se ponderar que o Dasein em sua inserção no *Das Man*, não possui uma mera existência circunstancial (MACOMBER, 1967, p. 82) em tal modo de exibição, nem, tampouco, ocasionalmente assume essa forma de ser. Dada a inescapável e inexorável inserção no próprio *Das Man*, o Dasein se vê dotado, de um termo ainda a ser impregnado nessa perspectiva analítica heideggeriana, de uma insolência de sua própria condição mais autêntica de ser. Há de se explicar que o referido termo advém da tradução do alemão da palavra *Selbstherrlicht*, a qual, no presente estudo, traduzir-se-á por insolência. Na linguagem coloquial, o termo insolência, por vezes, refere-se a elevação de um determinado indivíduo de sua condição.

Contudo, como se planeja abordar nesse trabalho, o termo não assumirá um caráter de elevação no sentido de contraposição ao caráter da decadência (*Verfallensein*), até porque, numa perspectiva ontológica mais abrangente, o próprio *Das Man* está incluído nos desdobramentos analíticos da decadência. Logo, seria uma contradição patente buscar encontrar uma elevação num dos modos de ser da própria decadência. Devendo, assim, a insolência assumir um caráter auto-decisório do Dasein quando se defronta com a sua autenticidade em jogo com a vacuidade e generalidade trazida pelo *Das Man* (até porque o impessoal sempre prima pela medianidade, pelo nivelamento e pelo afastamento – caracteres a serem explanados mais a frente). Isto é, mesmo em sua acepção coletiva (a possibilidade mais própria do Dasein, pois o é também ser-com) o Dasein permanece agregado a uma forma decisória que leve em conta seus contornos de escolha atrelados à própria possibilidade existencial não-individual, ainda que essa escolha coletivizada não seja necessariamente autêntica.

Há de se compreender também que, o referido modo de ser a justificar a perspectiva laboral do tema em tela não deve ser confundido com o ser-em (*in-sein*) já proposto por Heidegger na obra em comento. Isso é, por mais que o foco da abertura do Dasein se dê em sua espaço-temporalidade do *aí*, o ser-em não fornece o subsídio teórico suficiente para se adequar à sistemática proposta de apresentação do impessoal. Assim, o elemento teórico da presente justificativa se atém em tentar coadunar essa apresentação do ser coletivo com a propriedade intrínseca do Dasein em sua fase decisória, em confronto com a sua própria autenticidade, dentro de uma analítica existencial.

Para que se possa compreender toda a amplitude da insolência exarada pelo Dasein se faz necessário que trace ao menos os contornos mais gerais da própria decadência em que se repercutem as características mais caras ao *Das Man*, até bem porque a insolência se pode até originar previamente a impessoalidade desse quem do ser-com cotidiano, mas, a sua reverberação é mais patente na própria publicidade promovida pelos seus modos de ser. Assim, cumpre-se destacar que na filosofia heideggeriana de *Ser e Tempo* a decadência não assume nenhuma interpretação de cunho ético ou moral⁴. Assim, o fato de o Dasein sempre de-cair indica que ele, na sua temporalidade, não se encontra meramente estático nos modos de ser mais autênticos. Sua perspectiva se “movimenta” dentro do seu próprio “aí”.

Dentro desse espectro da variabilidade temporal do ser, o Dasein se encontra perdido em seu próprio mundo (do original em alemão: *Welt*), aliás, na própria mundanidade de seu mundo. A sua decadência, portanto, se insere nesse diapasão distorcida de sua abrangência temporal de inserção mundana. Dito de outra forma, o Dasein não se manifesta unicamente de sua forma mais autêntica, pois, nem sempre, e, aliás, quase nunca, consegue se manter no tracejado não-linear do próprio ser. A sua própria indeterminação decisória tende a conferir-lhe tal dissonância aplicativa.

A questão que surge para que o tema em tela seja desenvolvido é, portanto, qual a necessidade de uma determinação pré-ontológica do Dasein, através do impessoal, se, de qualquer maneira, qualquer estruturalismo, seja antropológico, ou

⁴ Semelhantemente, Peg Birmingham (1992, p. 109) também defende de maneira radical a inexistência de qualquer aspecto político, ético ou moral a ser atribuído ao ser-com, principalmente quando ele é tratado estritamente em termos de autenticidade.

seja, até mesmo metafísico, não pode ser concebido como imprescindível para que se trace os contornos filosóficos do Dasein.

Nessa toada, sem se furtar a seguir uma perspectiva heideggeriana de que o impessoal prelineia a primeira interpretação do Dasein, há de se propor, tal como foi posto o conceito de insolência que tal interpretação também não deve ser algo fechado. Por mais que essa interpretação primeira advenha do impessoal, isso não representa que as decisões iniciais do Dasein sejam também predeterminadas, pois, se assim o fossem, pré-ontologicamente, não haveria uma indeterminação existencial do Dasein, nem mesmo no impessoal, nem em qualquer outro momento, quiçá, nem mesmo nos momentos de angústia o Dasein se furtaria a estar inserto dessa interpretação, pois se recairia na pré-temporalidade infinitesimal de uma pré-ontologia sempre vindoura.

Explique-se, se assim o fosse, por mais que a angústia do Dasein fosse o encontro do seu ser, isso só ocorre ontologicamente, e o próprio impessoal, numa leitura meramente estrita dos entendimentos pré-ontológicos, dessa maneira já produz a interpretação do Dasein. Ou seja, dessa maneira se inviabilizaria o momento mais próprio do Dasein com seu próprio ser, por uma simples incompatibilidade temporal.

A justificativa para o empreendimento do trabalho em tela é, portanto, tentar repensar essa espontaneidade decisória do Dasein nos meandros da impessoalidade, sem que se recaia nas presilhas teóricas de uma predeterminação ontológica da temporalidade do Dasein. Para tanto se propõe um modo de ser diversos dos apresentados por Heidegger. Nesse modo de ser, tentar-se-á analisar existencialmente como as decisões mais autênticas do Dasein escapam, ou até mesmo perpassam essa predeterminação, sem que se atinja a interpretação conferida pelos domínios do impessoal. Isso é, tenta-se colmatar essa lacuna existente na exposição teórica apresentada por Heidegger com um desdobramento mais próprio do Dasein numa perspectiva mais indeterminada ainda, uma vez que se tentará levar raciocínio teórico do referido filósofo aos extremos da desconstrução filosófica.

Por fim, há de se clarificar que, no escopo de identificar esse modo de ser, não se vislumbrará demonstrar nenhuma faceta moral que, porventura, alguns autores ainda insistem em buscar. Como bem explica Michael Gelven (1970, p. 27), as explanações de Heidegger não feitas no sentido de estabelecer um elemento moral ao

seu pensamento, e sim como verdadeiros *insights* numa estrutura própria do que significa ser para o Dasein, e sobre tal aspecto que ele empreende suas investigações filosóficas.

Desta feita, partindo dessa premissa de que o impessoal não fornece nenhum subsídio teórico para uma construção moral da interpretação do Dasein é que se pode extrair sua própria insolência. Como essa construção do modo de ser do Dasein não se apóia numa elevação própria do indivíduo em si mesmo, e sim, na possibilidade decisória ontológica para com o impessoal, suas determinações mais próprias não se submetem a nenhum rigor formal pré-concebido. Ou seja, nenhum sistema axiológico é capaz de delimitar seu espectro de escolha, e suas decisões findam por revolver a própria existencialidade do Dasein, e não sua determinação prática, em termos filosóficos.

Saliente-se qualquer desdobramento coletivo extraído do presente trabalho somente poderá ser concebido em termos de uma análise de costumes, ou seja, uma análise de práticas coletivas reiteradas dentro de uma determinada perspectiva do Dasein apresentado como ser-com. Sua coletivização dá azo ao entendimento de práticas comuns não associadas a nenhuma instituição pré-concebida de fundo axiológico, pois isso poderia ser uma fundamentação metafísica para combater o pensamento heideggeriano, mas, ao asseverar que tais abstrações cotidianas são meramente costumeiras, o modo de ser coletivo do Dasein passa simplesmente a ter uma aceção cultural de sua abordagem existencial.

Ao se falar da metodologia empregada na presente dissertação, há de se colocar em primeiro plano que, assim como em qualquer trabalho que tenha por escopo de discutir a relevância dos ensinamentos de Martin Heidegger, a presente pesquisa deve contextualizar a metodologia a ser desenvolvida. Inicialmente, há de se notar que o tópico abordado, o ser-com, é um dos temas menos discutidos da filosofia heideggeriana, não que ele seja de menor importância, apenas as dificuldades intrínsecas de seu tratamento têm afastado alguns autores de o abordarem, ou quando eles o abordam, apenas remanescem no tratamento superficial, sem adentrar profundamente na discussão de seus pormenores filosoficamente relevantes para a implementação do pensamento de Heidegger.

O primeiro óbice, portanto, é justamente espargir qualquer crítica que, porventura, possa indicar a desnecessidade do presente trabalho. É imperioso esclarecer, de modo sólido e consistente, a fim de justificar metodologicamente o desenvolvimento do trabalho, o porquê da relevância do tema em comento. Sem essa explanação inicial, não há lastro teórico para que haja desenvoltura filosófica para esse tema. A partir desses breves contornos, percebe-se claramente que a abordagem dada a essa pesquisa se foca no elemento histórico de análise filosófica. De fato, não há como perscrutar o presente tema sem que se recorram às fontes históricas da filosofia. Por mais que se provenha, ao final, uma provisão teórica que reformulou os delineamentos básicos do tópico, a instrumentalidade inerente a esse esforço deverá ter sido, precipuamente, histórica, através da revisão bibliográfica dos principais comentadores.

Ainda assim deve-se salientar que o trabalho em tela tem como desafio “conceitual”, em sua magnitude explicativa e analítica do tema levantado, expor não apenas um comentário dos comentários já feitos acerca do tema, bem como apenas trazer meta-comentários acerca da sua problemática, envolvida diretamente na sustentação da tese, isso porque um de seus objetivos consiste em repensar o próprio tópico envolvido. Deste modo, pode-se tematizar o próprio tópico em comento sob uma perspectiva que seja harmônica entre os embasamentos da autenticidade e as demais perspectivas em que o ser-com pode vir a ser pensado. A perspectiva por ora encetada não traduz uma necessidade em criticar as ideias do principal filósofo, as quais constituem o eixo mestre do trabalho, ao contrário, ao se trilhar esse caminho, é possível expor a contribuição desta dissertação através de suas colocações expansivas àquilo que foi por ele observado, fazendo com que se tenha um desenvolvimento do tópico escolhido.

Em síntese, a metodologia a ser empregada não traz nenhuma implementação ou nenhuma inovação na abordagem formal do tema, a maior preocupação se centra no próprio conteúdo a ser desenvolvido e na sua influência e na sua repercussão no que diz respeito à interpretação desse tópico específico da filosofia, o qual, a partir de então, poderá ser estudado com uma maior profundidade.

Por fim, há de se destacar que serão utilizados como fonte importante da pesquisa em desenvolvimento os contornos de uma metodologia analítico-descritiva, a qual almeja coadunar a presente exposição filosófica com o alinhamento mais atualizado do pensamento filosófico contemporâneo. Para tanto, buscar-se-á, por meio de uma busca e de uma revisão literária acurada prover um novo entendimento para o problema exposto. Tentando-se, portanto, dar uma nova roupagem ao pensamento filosófico heideggeriano, numa perspectiva anti-metafísica, principalmente naquilo que tange às questões de coletivização e de autenticidade.

2 O SER-COM OS OUTROS: VERDADE E COMPARTILHAMENTO

Um dos pontos de maior destaque dentro da história da metafísica consiste na própria tentativa de sua subversão teórica. Ou seja, dentro do estudo sistemático dos temas metafísicos, a crítica à metafísica é um dos tópicos mais relevantes, não só pelo desenrolar histórico de seus elementos, como uma própria análise das bases em que esse método de investigação filosófico encontrava espeque. A referida crítica não é algo que simplesmente se originou de maneira meramente espontânea no século XX como um fruto da contemporaneidade. Ela se apresenta como um meio de se perscrutar como que, historicamente, a questão do ser foi pensada e, conseqüentemente, malfadada dentro do percurso da tradição filosófica, algo que se iniciou na antiguidade clássica e que veio à tona, especificamente, na época contemporânea.

Ao se falar em crítica à metafísica não há como não se pensar rapidamente nos ensinamentos trazidos a lume por Martin Heidegger (2008c, p. 53). Somente a partir da nova perspectiva que ele introduziu no pensamento filosófico é que se instala uma crítica sistemática àquilo que se convencionou denominar metafísica nos meandros filosóficos. Ele foi o pensador responsável por colocar em destaque essa nova perspectiva ainda filosófica naquilo que se convencionou de chamar de primeira fase de seu pensamento. Fase esta que ele ainda trata os principais temas de forma totalizante, tentando dar uma unidade ao pensamento por ele desenvolvido, afinal, Heidegger, nesse ponto, ainda acredita em uma forma de pensar baseada na filosofia (algo que Heidegger viria abandonar em fases posteriores de seu pensamento), ele apenas visa perscrutar e questionar o sistema metafísico, compreendido como um estilo de pensamento, tal como concebido no decorrer histórico da tradição filosófica.

Ainda assim, há de se ponderar que os estudos acerca da crítica à metafísica empreendidos por Heidegger incluem um vasto espectro de temas, todavia, existe um em especial que permeia todas as suas obras e é provavelmente o cerne de sua preocupação, filosoficamente falando. Tal tema consiste na problematização da questão da verdade. Bem porque a verdade é um dos tópicos de maior interesse em toda a filosofia (não no sentido de simplesmente se “procurar a verdade” e sim, na

perspectiva de problematizar a verdade como um tópico de interesse filosófico), e, também, nos estudos metafísicos, algo que ocupou vários de filósofos, desde a antiguidade, passando pelo medievo, até a época moderna. Assim sendo, não é de se estranhar que esse tema também ocupe lugar de destaque nas elucubrações heideggerianas, principalmente quando se pode pensar que Heidegger (2008b, p. 12), especificamente, se detém ao longo de toda a sua imensa obra a delinear e se aprofundar na questão do ser, destarte, percebe-se, claramente, que o seu tema de maior preocupação está diretamente atrelado a questão da verdade e em como conjugar essa questão com a problemática do ser em seus estudos.

Especificamente, o presente trabalho tratará de abordar como Martin Heidegger desenvolve o tema do desvelamento do ente (também traduzido usualmente por “ser-aí”) para com os outros, algo que em seu empreendimento filosófico ele denomina em suas obras como sendo o “ser-com”. O desvelamento é um termo filosófico utilizado desde os escritos antigos que está diretamente ligado com a verdade, mais detidamente em referência ao modo como a verdade pode ser vista e analisada, isto é, efetivamente, como ela se apresenta dentro do contexto filosófico. Esse tema há de ser conjugado com a questão da coletividade (ou da comunhão em sentido de comunidade) a ser experienciada pelo ente ao qual Heidegger atribui o caráter essencial de possuir existência, qual seja, aquele que ele denomina de Dasein. De modo que, pode-se pensar a co-exposição de dois modos de apresentação básicos, aquele em que a verdade se dá de forma individualizada, e uma segunda perspectiva, de acordo com a qual a referida verdade se encontra posta em termos de compartilhamento entre mais de um Dasein, em sua expressão de comunidade. Em síntese, ele tem a pretensão filosófica de explicar como o ente se desvela na sua própria verdade e como esse tópico pode ser relacionado com a questão dos modos de ser do Dasein, mais especificamente ao supramencionado “ser-com”.

Para uma melhor compreensão desse intrincado relacionamento entre o desvelamento, a partir da verdade, e o compartilhamento desta verdade sendo tida como algo inerente ao Dasein e partilhada com os outros, há de se analisar, inicialmente, como se dá a sistemática da co-existência do referido Dasein. Observar-

se-á nesse ponto como o Dasein se co-relaciona com os outros em sua vivência cotidiana.

Após essa concisa exposição sobre os delineamentos fundamentais do que se trata o ser-com para Heidegger, afigura-se imprescindível colacionar a presente exposição, com o escopo de clarificar o entendimento acerca desse tema, uma breve conexão sobre o entendimento da verdade como desvelamento e os modos de ser atinentes ao Dasein, haja vista que, somente a partir dessa forma de compreensão de verdade como sendo o desvelamento do ente é que se poderá fazer a interligação entre os apontamentos heideggerianos e a necessidade de compartilhamento da verdade entre o Dasein e aqueles que lhe são próximos numa perspectiva existencial.

Outro ponto a ser elencado na breve análise a ser desenvolvida no trabalho a ser percorrido se foca exatamente na questão da compreensão da relação entre Dasein e os outros pode originar autenticamente o desvelamento do ente e como o Dasein junto aos outros se apresenta a descerrar a verdade. Nessa empreitada, busca-se perscrutar como que a verdade do Dasein pode ser tida como um elemento de conjunção ou de aproximação entre aqueles que estão colocados dentro da perspectiva comunal, sem que a própria individualização desse tema seja um obstáculo à compreensão de como se dá essa interligação existencial de autenticidade.

Assim sendo, metodologicamente utilizar-se-á, como fonte primeira de pesquisa do presente trabalho e como referencial fundamental dois textos de Heidegger que tratam do tema em comento: *Ser e Tempo* e *Introdução à Filosofia*. Nesse passo, há de se tomar o enfoque maior acerca da verdade a ser extraído do último, uma vez que há um maior condensamento sobre esse tópico em convergência da temática do outro dentro da estrutura anti-metafísica heideggeriana.

2.1 BREVES APONTAMENTOS SOBRE A CO-PRESENÇA DOS OUTROS E O SER-COM COTIDIANO

Segundo Heidegger (2008c, p. 169), ser-com (*Mitsein*) é uma determinação própria do Dasein. Com essa definição se quer dizer que essa relação entre o Dasein e os outros se dá como única possibilidade, pois o modo de ser-no-mundo da presença é

estar circundado por entes e co-presentes. Assim, o Dasein, por se apresentar modo de ser da convivência indica que o mundo é algo a ser compartilhado. Esta definição é, no mínimo, basilar, para que se possa mais adiante explicitar as próprias formas de apresentação do impessoal. Esta concepção tem o sentido, de explicitar que, por mais que se isole, ou se tente manter num estado de isolamento extremo, o Dasein sempre se vê cercado de outros, esse traço característico, além de algumas outras explicitações de temporalidade, é que leva alguns tradutores a se valerem do termo “presença”⁵ ao invés de Dasein para traduzir o termo Dasein da língua alemã. Essa explanação, todavia, não conduz a nenhuma contradição com a própria definição de “outros” dada pelo próprio Heidegger (2008c, p. 174), que “os outros não significam todo o resto dos demais além de mim, do qual eu me isolaria”, o que foi dito vem apenas a reforçar o entendimento heideggeriano no sentido de que, ainda que não seja ontologicamente viável, ainda que se tente, com os maiores esforços e os maiores dos sacrifícios se isolar, ao ponto de pretensamente se pensar ter alcançado esse estado extremo de se estar apartado, mesmo assim, não é possível se concluir que tal estado (seja ele qual for de verdade, segundo as premissas de que ele sequer seria possível) não desvirtua ou desnatura, em qualquer sentido, o caráter agregador e sempre presente do Dasein, mesmo com aqueles que se imagina que estejam o mais longe e distantes do próprio Dasein. Esses outros, na visão por ora exposta, são aqueles que não se consegue, no mais das vezes se desvincular, e mesmo quando se pensa estar totalmente deles desvinculados, a sua característica de serem também ao Dasein semelhantes em sua constituição (pré) ontológica faz com que não haja essa desvinculação total.

Saliente-se que o termo “presença” pode assumir duas feições distintas. A primeira delas faz referência ao que é presente dentro de um contexto e encontra-se adstrita aos seus próprios elementos. O segundo contexto interpretativo desse vocábulo se relaciona com a possibilidade de se presenciar o contexto (sem nele se inserir),

⁵ Ainda que haja essa diferenciação na tradução do termo nas versões lançadas em português, mais especificamente no Brasil, o termo mais amplamente utilizado é o “Dasein”, sem que haja uma tradução de seu significado para a língua em que o texto está sendo escrito. A opção pelo seu uso original é bastante justificada, principalmente caso se considere que a tradução literal por “existência” ou a tradução diferenciada por “presença” não conseguem, de maneira alguma, tangenciar o significado original do termo alemão usado por Heidegger, haja vista que eles são despidos de um sentido concreto mais específico e filosófico como ocorre no idioma tedesco.

estando presente na ocasião da explicitação de seus elementos. Assim sendo, há de se entender que quando se fala de presença como Dasein, no estudo dos pormenores filosóficos heideggerianos, no sentido proposto no tópico em comento, estar-se-á referindo ao primeiro horizonte interpretativo anteriormente mencionado, adequando-o à temática do ser-com por ora desenvolvida.

Deste modo, os outros vêm ao encontro a partir do mundo e do que está a mão no mundo, ou seja, dos entes simplesmente dados. Portanto, enquanto ser-com o homem é essencialmente em virtude dos outros, em suas relações de preocupação⁶. Sem essa compreensão de que o Dasein está, indubitavelmente, cerceado dessa contenção do próprio mundo, por manifestar-se como ser-no-mundo, não há como se vislumbrar que os demais (tidos como outros) venham a ter com ele. Como já mencionado anteriormente na introdução desse capítulo, o Dasein é o ente dotado do caráter *presencial*, isto é, somente ele é o ente capaz de ter uma definição existencial própria, em síntese, apenas ele existe. A existência *lhe* é uma característica intrínseca própria. No entanto, como denotado, essa existência não é algo apartado do seu mundo, isso porque o Dasein está inserto no mundo, e dele não pode “fugir” ou se “dissipar”. Tampouco ele pode se “ausentar da presença dos outros”, por isso que há essa provisão de coexistência entre cada Dasein e aquele outro Dasein que *lhe* esteja próximo, sendo essa forma de compreensão de proximidade possível dentro de uma perspectiva apenas espacial (mais restrita) como em uma perspectiva existencial propriamente dita, a qual será a ocupação do desenvolvimento do tema em tela.

Entretanto, cabe salientar que os outros não estão insertos na manualidade (*Zuhandenheit*), pois, para Martin Heidegger (2008c, p. 568), o Dasein, que também é a constituição ontológica do outro, não tem o caráter de instrumento. Essa manualidade, tal como enunciada por Heidegger é algo que ele se defronta com os entendimentos filosóficos anteriores à sua formulação, que como cerne do desenvolvimento industrial, em uma época pretérita a sua, possibilitaram e até fomentaram a exploração do homem como um simples meio para que a finalidade industrial fosse atingida. Todavia, há de se ressaltar que no entendimento de Heidegger não é depositado nenhuma espécie de conteúdo moral e formalista, ou seja, de acordo com tal indicação, não há como se ter

⁶ A preocupação será objeto de estudo no ponto 2.2. do presente capítulo.

manualidade no tratar do outro. De maneira que tal perspectiva heideggeriana conduz ao entendimento de que não há um fundamento de valor estático nesse proceder, que se desvencilha tanto de uma conduta exploradora do homem para com o homem, bem como apenas apresentar essa ausência de manualidade como uma característica ao modo de ser com os outros, sem depositar nessa tratativa um fundamento moral propriamente dito.

Desta feita, a apresentação da compreensão mútua entre os seres possui sempre um viés de cunho ontológico, e não um viés ético ou, quiçá moral, tal como, por exemplo, prevê Kant (2003, p. 22). Essa outra visão inserida por Heidegger vem a sobrelevar o próprio caráter existencial dessa sua disposição filosófica, afinal, não sobreleva (sequer cogita) a manualidade no tratamento recíproco entre os entes dotados dos modos de ser do Dasein, nem mesmo fica restrito às possibilidades de compreensão éticas enunciadas por Kant, as quais há de se convir são deveras restritivas e limitadas para a descrição fenomenológica e existencial para as quais Heidegger se propõe a analisar. Até porque, propor qualquer enunciado de ordem ética, nos moldes universalistas dos imperativos kantianos – tomando-se por base que o uso dos outros como meros meio é inadequado para seus preceitos éticos de ordem principiológica válida para todos os seres humanos, como bem pontua Onora O’Neill (2004, p. 107) – conduz a uma compreensão equivocada das premissas anti-metafísicas da filosofia de Heidegger, algo que finda por tolher sua análise fenomenológica e desvirtuar por completo todas as suas ponderações de crítica à tradição metafísica da filosofia.

Já que a questão acerca dos apontamentos éticos ou morais foram colocados em foco, há de se fazer uma breve ressalva que há quem possa advogar por um apontamento um pouco diferente da premissa heideggeriana inicial de que não há uma particularidade ética ou moral⁷ nas formulações acerca da alteridade nos escritos de Heidegger. Um dos autores que a abrem esse caminho dissonante de uma maneira

⁷ Outro comentador que rechaça de maneira frontal e inequívoca qualquer ponderação de cunho moral afeita à filosofia heideggeriana é Michael Gelven (1970, p. 27). Para ele, não há como se pontuar nenhum elemento moral em *Ser e Tempo*, haja vista que os *insights* do pensamento heideggeriano conduzem a se pensar os modos de ser do Dasein, e não as suas interações morais com a sociedade construída sobre as bases metafísicas da tradição filosófica pretérita.

mais efusiva e um tanto quanto interessante é Frederik Olafson⁸. Em sua obra denominada *Os fundamentos da ética – um estudo do Mitsein*⁹, ele chega a esboçar que o fundamento ético do *Mitsein* (o ser-com, o qual ele não traduz em sua obra como sendo “being with others”¹⁰, termo comumente utilizado nas traduções em língua inglesa de *Ser e Tempo*) é a dependência unilateral de outros seres humanos, partindo do pressuposto que somente os outros são capazes de ilidir certas necessidades intrínsecas, definidas no outro como capacidades deles próprios, algo que não se consegue resolver por si mesmo (OLAFSON, 1999, p. 23). Há de se salientar que tal fundamentação ética de Olafson encontra espeque, como ele bem salienta em sua obra, nas elucubrações da escola inglesa de psicanálise, adentrando no pensamento de autores como Ronald Fairbairn e Jonathan Lear (os quais são citados textualmente pelo próprio Olafson como sendo seus ícones filosóficos-psicanalíticos), expressando, por conseguinte, que a ética por ele proposta galga-se nessa necessidade unilateral de ter que interagir afetivamente com os outros, e como essas respostas afetivas influenciam a própria experiência de vivência de cada um.

Assim sendo, há de se observar que a “experiência ética”, extraída do modo de ser-com os outros, segundo pontua o comentador sueco em tela, é, como acima explanado, um desdobramento de uma análise psicanalítica do seu diálogo filosófico

⁸ Ainda que existam outros autores que façam uma abordagem ética da filosofia heideggeriana contida em *Ser e Tempo*, como faz, por exemplo, Joanna Hodge (2005, p. 169-189) – salientando-se apenas que essa autora advoga a tese de que há um viés ético em todas as obras de Heidegger (ainda que ela própria admita que Heidegger escreva muito pouco sobre ética, e, mesmo quando ele menciona esse termo é apenas para negar que seus trabalhos se inclinem nesse sentido), ao passo que Olafson é específico em tratar do ser-com, precipuamente, sendo, portanto, muito mais específico e acurado em sua análise –, opta-se pela perspectiva ética de Olafson para servir de paradigma de um comentador de Heidegger que escolhe por tal espécie de abordagem. Tal escolha se justifica pela sua repercussão nos demais estudiosos do tema e pela consistência de sua pesquisa, pois, ainda que o seu posicionamento seja de plano rechaçado, não há como se duvidar ou por em xeque a sua importância e a sua densidade de estudo, as quais são significativas e servem como fundamento primeiro para a escolha de sua perspectiva ter sido escolhida para representar os posicionamentos de ordem ética sobre o ser-com os outros. No entanto, há de se destacar que os escritos de Olafson não são desprezados por completo, grande parte dos seus comentários acerca de outros temas atrelados ao ser-com são de grande valia, tanto que serão utilizados no capítulo subsequente que tratará da ocupação e da preocupação no contexto heideggeriano. A oposição feita a ele diz respeito unicamente a sua visão ética do *Mitsein*, não sendo, portanto, estendida a todos os tópicos por ele abordados.

⁹ O título apresentado é uma tradução livre do nome original da obra de Olafson, haja vista que na presente dissertação foi utilizada a versão com o texto em inglês (*The Grounds of Ethics – A Study of Mitsein*).

¹⁰ Tal como se verifica na versão referida do texto em inglês de *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 1962, p. 160).

com a escola inglesa, ele deposita tal fundamento ético na construção animista de que o Dasein tem certas necessidades afetivas que precisam, e, só podem, ser satisfeitas através dessa interação baseada na alteridade fornecida por uma ética conjuntural. Desta maneira, fica claro que o objetivo filosófico de Olafson não se limita, única e precipuamente a apresentar o *Mitsein* como um modo de ser, segundo as premissas unicamente existenciais e fenomenológicas de sua acepção heideggeriana. Ele pode até presunçosamente pensar estar assim procedendo ao extrair fundamentos psicanalíticos (os quais são, para ele, igualmente existenciais), mas falha no seu intento no que tange aos contornos fenomenológicos da análise.

O seu fundamento ético finda por recair naquilo que ele mesmo denomina de “dialética intersubjetiva”¹¹ (OLAFSON, 1999, p. 25). O ponto dissonante em sua apresentação, quando ela é comparada com os fundamentos ontológicos heideggerianos, persiste na sua distanciação com a metodologia empregada nos escritos originais de Heidegger. Tal dissonância finda por ocorrer porque Olafson assevera a impossibilidade de descrição da realidade em sua totalidade, a partir da percepção do sujeito, e, com depósito de fundamento “filosófico”, recorre ao inconsciente freudiano para enunciar que a parte incompreendida da realidade e os outros, principalmente, encontram repouso nesse elemento inconsciente. Ele faz esse resgate psicanalítico para tentar explicar o aparente funcionamento inautêntico do Dasein frente aos outros, como se delegando essa tarefa à pura abstração inconsciente fosse o bastante para solucionar o problema filosófico posto diante dele.

Nesse sentido, Olafson se afasta da metodologia fenomenológica husserliana (utilizada em grande parte pelo próprio Heidegger), ao desconsiderar que a intersubjetividade proposta por Husserl na construção da compreensão auxiliada pelos outros, não tem como ficar relegada a um espectro de “análise” que é alheio tanto ao próprio “sujeito” que percebe quanto para o próprio outro que está auxiliando nessa observação “incompleta” da realidade. Ou seja, ao se partilhar o “objeto” da realidade entre o Dasein e o outro, Olafson (1999, p. 26) coloca um terceiro elemento totalmente

¹¹ Singularmente, há de se observar que o termo “dialética intersubjetiva” também é utilizado por vários outros pensadores contemporâneos a Olafson, sendo que eles, em sua maioria, encontram fundamentos na filosofia de Kant para se valerem de tal etimologia, como bem o faz Paul Ricœur, como se verá mais detidamente a seguir.

estranho, que seria a necessidade de se recorrer a um inconsciente, que é ao mesmo tempo onisciente, pois, o próprio homem pode, e até, desconhece seu conteúdo, mas tudo que está para ele inacessível, é lá depositado, como se fosse uma construção de recortes inalcançáveis da realidade, como se aquilo que ele não consegue perceber, sobre si, sobre o outro, e sobre a realidade como um todo, pudesse estar lá colocada, para, se possível, em algum momento ele reaver e trabalhar tais substratos lá postos.

Tais colocações éticas propostas por Olafson findam por recair, propriamente, numa ética psicanalítica intersubjetiva, tentando propor responsabilidades “aos sujeitos” envolvidos nas percepções da realidade, se afastando da análise da questão do ser-com como uma forma de ser do Dasein, abluindo-se, portanto, de encarar essa problemática sob o viés ontológico, para ter que recorrer ao abstracionismo inconsciente da linha psicanalítica que ele escolheu ter por base ao escrever sobre esse tema. Assim, embora possa-se ressaltar que a origem do seu pensamento seja eminentemente heideggeriana, as suas conclusões éticas destoam tanto de um viés universalista kantiano, pois tendem a ter como fundamento a atribuição unitária de responsabilidade a cada “sujeito” em análise, como finca todos os seus esforços nessa perspectiva psicanalítica da escola inglesa, satisfazendo-se em postular uma dialética da intersubjetividade segundo esse esquadramento ético um tanto quanto recortado por várias tendências filosóficas diversas entre si.

Por fim, há de se salientar que esse breve parêntese serve, didaticamente, para escrutinar e ratificar uma das grandes premissas desse trabalho de dissertação, que é especificamente a negação de um viés ético ou moral para a leitura do ser-com, pois, ainda que haja posicionamentos que discordem dessa premissa tão repetida e repisada nesse trabalho, a necessidade de se distanciar dessa forma de pensamento se encontra exposta e debatida, sendo uma escolha filosófica, em última instância, mas uma escolha que tem o poder e o fundamento de ratificar todo o combate e toda a contraposição a essa maneira ética de tentar se ler os escritos heideggerianos em sua acepção mais própria e originária. Desta feita, há de se compreender que a negação do viés ético ou moral na leitura heideggeriana, ainda que não seja a visão totalmente majoritária de seus comentadores, há de ter uma salvaguarda de destaque dentre aqueles que se debruçam sobre o pensamento de

Heidegger e buscam, de alguma forma implementá-lo ou dar-lhe uma roupagem mais dinâmica.

2.1.1 A questão do outro e sua importância para o ser-com da cotidianidade

Mais um ponto importante a ser pensado é a visão de Heidegger do outro como um reflexo do próprio Dasein. Ou seja, a maneira através da qual é possível que Dasein se veja no outro, como que ele faz parte do outro, e, de alguma maneira se identifica com o outro, pois este não lhe é, a princípio, de forma alguma, estranho. Essa interpretação de que não há nenhum estranhamento em se perceber de forma semelhante no outro, enquanto outro diferente de si mesmo, só é um entendimento passível por meio do delineamento da sua teoria do impessoal, no qual, segundo Heidegger, segundo a qual todo mundo é o outro e ninguém é si mesmo.

Este corolário é a base teórica do desenvolvimento de um princípio da impessoalidade calcado na alteridade “intersubjetiva”¹² que possibilita as próprias condutas públicas dos agentes. Acerca dessa alteridade há o celebre posicionamento de Jürgen Habermas sobre o tema, ao destacar que:

[...] degradado, desde o princípio, as estruturas fundamentais do mundo da vida que transcendem o Dasein isolado, ao tomá-las como estruturas da existência cotidiana média, ou seja, do Dasein inautêntico. Por certo, a coexistência dos outros parece ser, a princípio, um traço constitutivo do ser-no-mundo. Mas a prioridade da intersubjetividade do mundo da vida sobre o caráter de ser meu do Dasein escapa a todo aparato conceitual ainda tingido pelo solipsismo da fenomenologia husserliana. (HABERMAS, 1990, p. 149)

Segundo a compreensão habermasiana enunciada acima, a constituição existencial do ser-com é algo que suplanta qualquer resquício solipsista que dê a entender que o Dasein é passível de uma compreensão meramente individualizada e apartada da intersubjetividade inerente à sua reflexão no outro. Até porque há o ressalto de que as

¹² Há de se apontar que termos similares ao “sujeito” na tratativa do discurso de Martin Heidegger devem sempre ter tratamento bastante cuidadoso, por isso o termo veio com o sinal gráfico de diferenciação. Isso ocorre, basicamente, porque para Heidegger não há certa propriedade em se falar de “sujeitos” propriamente ditos, como entes dotados de uma consciência filosófica traçada com base no pensamento cartesiano, haja vista que, na sua concepção anti-metafísica (e crítica da tradição filosófica anterior) o próprio *subjectum* não deve ser confundido com as estruturas existenciais do Dasein.

estruturas cotidianas da medianidade são a própria expressão da inautenticidade por manterem o Dasein isolado, afastado da sua compreensão comunitária, algo premente no ser-com em sua forma existencialmente consolidada¹³.

Desta feita, Habermas apõe certo posicionamento crítico em função de uma aparente insuficiência do questionamento do diálogo comunicativo filosófico na relação de alteridade das convivências de contextos mundanos e institucionais. Nesse sentido, é importante destacar que essa concepção também está em convergência com as ideias de Günter Figal (2000, p. 133 e 134), o qual compreende que o solipsismo husserliano é, ainda, um pequeno entrave na melhor compreensão da abrangência da intersubjetividade promovida nos meandros do ser-com. De modo que, esse afastamento isolacionista da inautenticidade apenas macula o espectro amplo de possibilidades da convivência de um Dasein para com o seu outro. Todavia, não há que se deter demasiadamente neste tópico, uma vez que o escopo de análise dessa passagem é simplesmente enunciar que há essa particularidade na análise da intersubjetividade em termos heideggerianos do “outro”.

O entendimento de que o Dasein meramente isolado não representa a autenticidade e sequer tangencia as possibilidades comunitárias do ser-com toma maiores proporções e é explicitado Heidegger (2008c, p. 174). No entendimento dele, há de se enunciar que os ‘outros’ não significam todos os restos dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria, assim sendo, os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, comumente, o Dasein não se consegue diferenciar, ou seja, são aqueles entre os quais ele também se está, o outro já se encontra identificado pelo Dasein em todas as suas formas de convivência e de “sociabilidade”, por assim dizer. A indiferença entre o Dasein e os outros ocorre porque o outro apresenta uma constituição pré-ontológica suficientemente semelhante à do próprio Dasein (daí vir a ter o determinante existencial de ser-com – o ente é um só, mas o seu modo de ser é dado de forma compartilhada entre todos eles, algo advindo da sua própria compreensão ontológica do outro e de “si mesmo”), já é preciso que o ser aí o tenha descoberto previamente como outro Dasein

¹³ Referir-se ao ser-com como um elemento comunitário, ao invés de se utilizar o vocábulo “coletivizado”, também é uma escolha terminológica feita por Charles B. Guignon (1993, p. 105). Segundo o mencionado autor, o emprego deste étimo melhor ressalta o caráter partilhado do mundo pelo co-Dasein, em uma acepção pré-ontológica do ente que partilha modos de ser com outros entes igualmente semelhantes a ele.

num mundo circundante comum – ser-no-mundo (ERICKSEN; LYCURGO, 2011, p. 112). A semelhança entre o Dasein e o outro ocorre porque ambos compartilham uma mesma linguagem, a partir da qual eles são capazes de encetar uma compreensão mútua dentro do contexto de mundo que eles repartem.

Ademais, há de se ressaltar que o entendimento de relacionamento comunitário¹⁴ posto em referência nesse trabalho se encontra abarcado pelas conceituações de Alfred Schutz (1967, p. 163), segundo a qual quando se fala com o outro, enquanto se observa a experiência direta desse ato, esse outro finda por compartilhar de maneira comunitária tanto o seu espaço quanto em sua temporalidade. A experiência comunitária espacial diz respeito à experiência de notar o outro em sua presença física, quando se está alertado de que ele se faz presente em si mesmo como uma pessoa ali posta. Haja vista que aquele indivíduo em particular, e seu corpo, individualmente posto, são tidos como um campo de interação e demonstram os sintomas de sua consciência mais íntima. Já a experiência comunitária temporal é compartilhada a partir do átimo em que sua experiência de vida é fluída em compasso com a daquele que com ele interage. Ou seja, ocorre quando se pode perceber e notar os pensamentos e expressões do outro no mesmo instante em que ela ocorrem, equivale a ter a concepção de envelhecimento conjunto entre o Dasein e o outro com quem se está a se relacionar. Tais experiências, sejam temporais ou espaciais, são repartidos nesse ambiente comunitário, em que os relatos não permanecem ocultos ou presos a apenas um dos atuantes, ao contrário, são por eles partilhados nas medidas de suas próprias interações.

Nesse passo, há de se observar a maneira como Frederik Olafson (1999, p. 25) aponta sua argumentação acerca do tema discutido nesse trabalho, ao asseverar que: “quando, já adultos, simulamos interrogar se existem outras mentes além da

¹⁴ Outro autor que também se vale da expressão “comunitário” para se referir ao ser-com os outros é Theodore Kisiel (1993, p. 293). Ele ainda descreve esse ambiente comunitário tal como ele descreve o “Dasein individualizado”, pois enuncia que ele é, semelhantemente, consumidor e produtor; discursado por completo em suas amplitudes de possibilidade, autêntico tanto quanto inautêntico, tanto prático quanto teórico. O único ponto a ser discordado dos posicionamentos de Kisiel é que ele postula um possível problema retórico de natureza política no que diz respeito aos entendimentos comunitários do Dasein. Ainda que o mencionado autor apenas cite esse problema, sem adentrar na sua problemática propriamente dita, ou sem se alongar em discuti-lo, rejeitar tal posicionamento é imperioso para que não se abra qualquer brecha a esse tipo de interpretação, como mais bem refutado será no momento em que as elucbrações de Paul Ricœur forem abordadas mais adiante.

nossa, estamos na realidade tentando colocar em questão algo que nos permitiu chegar àquele ponto a partir do qual pudemos propor essa questão". Tal explicação da inserção da estrutura do outro no constitutivo do Dasein é fundamental para se desconstruir a ideia fixada na mentalidade de que o outro já se encontra totalmente desvinculado do Dasein, algo que, como bem explanou Heidegger, está permeada e dissolvida de maneira intrínseca ao próprio Dasein, logo, a todos indistintamente. O que ocorre é justamente o inverso, ao se questionar acerca da existência da mentalidade dos outros, já está certo que o outro existe e que sua existência ou seu encontro com o Dasein não é, de maneira alguma, estranho ao conhecimento e ao relacionamento que se pode desenvolver com ele. Ou seja, não existe estranhamento algum em perceber a existência do outro, isso já se encontra dado existencialmente, e de maneira compartilhada, entre cada Dasein para com o outro de maneira reciprocamente prevalente.

Desta feita, em analogia ao que foi dito por Ernildo Stein acerca da "cura", pode-se validamente transplantar o entendimento do referido filósofo brasileiro para a extensão da questão do outro e do impessoal, de maneira que, nas palavras de Stein (1988, p. 83) se depreende que: "abre-se um novo espaço para a ontologia, para a epistemologia e para a questão do método". Apesar de, à primeira vista, tais palavras aparentarem ser algo bastante comum e pouco específico, ao se promover essa analogia da aplicação do seu entendimento (que se dirige, principal e especificamente, à cura) ao modo de ser-com o outro, tem-se que as assertivas de Stein colocam em foco a hermenêutica da dinâmica ontológica dessa relação, e, não apenas abstratamente um tratamento sociológico do tema.

Não obstante, tendo em vista os enunciados em comento, há de se apontar que se descortina um horizonte meta-interpretativo das questões que envolvem as relações e co-relações entre os entes de maior destaque na filosofia heideggeriana, abrindo, desta forma, espaço para se pensar os desdobramentos de cunho epistemológico, metodológico, e, principalmente, ontológico, qual seja, o ser-com. O tema, portanto, deve ser analisado de uma forma totalmente despida de uma visão meramente sociológica do tema, a qual, para os fins filosóficos devidos, seria totalmente dispensável, não apenas porque se afiguraria como algo meramente

contingencial, bem como também porque uma análise dessa natureza não seria aprofundada, e, tampouco, metodologicamente adequada para os referidos fins de sabedoria.

2.1.2 Caracteres existenciais do ser-com: a ocupação e a preocupação

No estudo do ser-com aparecem dois caracteres existenciais de maior importância para uma compreensão do tema em análise: a preocupação (*Fürsorge*) e a ocupação (*Besorgen*). Para Heidegger, a diferenciação incidente nas duas modalidades de apresentação referidas no presente sub-tópico, resumidamente, fazem referência ao fato de o Dasein se *ocupar* dos entes, dos instrumentos à mão. De um modo, o Dasein se *preocupa* somente com outros que possuam a mesma constituição existencial de Dasein, isto é, tende, certamente, a se preocupar com os outros. Daí se fundamentar o aprofundamento desse subtópico, o porquê de haver esse modo do Dasein em se preocupar com os outros (ser-com os outros) de acordo com a preocupação e de ele apenas se ocupar dos demais entes que lhe vem ao seu encontro no mundo.

A ocupação se constitui como o modo de ser específico da lida dos entes intramundanos. Heidegger bem se vale do termo “ocupar-se” para designar o ser de um possível ser-no-mundo. O ocupar-se é uma das tarefas cotidianas mais comuns e banais que o Dasein pode ter em sua rotina e no seu dia-dia. Nada mais comum do que se valer dos entes que lhe são colocados à disposição, atividades comuns como ler um livro, assistir televisão ou escrever uma carta. Ao manejar cada um dos elementos das ações anteriormente descritas o Dasein está se ocupando de tais entes, manejando-os como lhe seja mais conveniente, apazível e, usualmente, necessário. Formas de uso, portanto, que são comuns e bastante acessíveis na vida de qualquer um, algo que denota, de sobremaneira, a cotidianidade da sua argumentação.

É impossível se pensar como se viver, de maneira minimamente aceitável, sem que se seja a partir da ocupação rotineira dos referidos itens e de muitos outros itens que não cabe ficar descrevendo a atuação ou até mesmo citando-os. Essa forma de lida com eles faz com que o Dasein deles se ocupem, seja de maneira individualizada, tal como descrito acima, ou até mesmo de outras formas que ensejem

uma atuação dotada de um caráter mais amplo e genericamente inclinado para o uso comunitário, tal como acontece com a maioria dos bens públicos, aqueles que qualquer um pode se utilizar, até mesmo de forma concomitante, sem que essa forma de uso seja um obstáculo para a caracterização da ocupação dos entes, tal como pensado por Heidegger.

Assim sendo, ao existir, o ser-no-mundo estará também sempre junto a entes que lhe reivindicam uso em meio aos modos de ocupação, que possuem destaque quando se aprofunda o estudo da instrumentalidade desses entes e suas peculiaridades intrínsecas como: as deficiências (*Defizienz*) como o descuido (*Versäumnis*) em torno da compreensão de manual (*Zuhanden*) e do ser-simplesmente-dado (*Vorhandenheit*) – que embora de salutar importância na obra heideggeriana, para o presente estudo não se apresentam de maneira essencial. Essas formas de apresentação da ocupação estão mais relacionadas com os estudos sobre a “técnica”, um tópico que Heidegger vai discutir com maior profundidade e interesse nas fases seguintes do pensamento, momento propício para que todas essas formas de ocupação serem perscrutadas a fundo em paralelo com a dificuldade crescente de se lidar com o desenvolvimento tecnológico cada vez mais englobante e até mesmo, sufocante, em certo ponto de vista.

A preocupação, por sua vez, funda-se precípua e especificamente no tópico definido como ser-com. Essa assertiva pode ser escrutinada com grande propriedade ao se ter em vista que a preocupação é o modo do Dasein se relacionar com os outros, tanto da perspectiva individualizada da relação de um único Dasein com os demais, quanto da perspectiva comunal em que já há a sua inserção dentro de um ambiente mais abrangente da própria comunidade. Esse preocupar-se carrega o sentido específico de solicitude, ou seja, de um estar a disposição para cuidar do outro. A preocupação se afigura como uma verdadeira instituição social fática (HEIDEGGER, 2008c, p. 178), pois, repise-se, funda-se especificamente na própria co-presença dos outros Dasein. Esse “cuidado” para com o outro, tal como advindo da solicitude, não é apenas uma forma de se apresentar, faticamente para o outro. Ele envolve a necessidade existencial do Dasein em estar sendo solícito para com o outro, a preocupação não existe, portanto, de maneira mascarada como se fosse uma mera

“ocupação” com o outro, ainda que ela possua um caráter eminentemente mais teórico, como ressalta Carl Friedrich Gethmann (1993, p. 44), tal acepção teórica equivale a estender o leque de possibilidades para que a ocupação um lugar que não deveria ser por ela ocupado, haja vista que a sua natureza, efetivamente, não se equivale a da preocupação. A possibilidade de se ter uma preocupação mascarada de ocupação não é algo passível de ser vislumbrado segundo os desígnios dessa perspectiva de solicitude, de modo que o cuidado com o outro é um elemento precípua e indispensável nessa conjectura de aproximação do Dasein em seus domínios existenciais.

A preocupação, portanto, é algo que está inserido dentro do contexto social do homem em vários espectros de sua vida cotidiana. É um instituto que se espraia de maneira dinâmica e que não se restringe apenas a um elemento de seu modo de ser, a existência o abraça em toda a sua existência. Ao comentar esses espectros de abrangência da preocupação, Thomas Ransom Giles (1975, p. 232) dispõe que:

Essa preocupação essencial do Dasein com seu ambiente de coisas e pessoas em sua vida intelectual, em seu trabalho e divertimento, em sua política e em sua poesia, em todos os aspectos de sua vida do dia a dia, exterior e interior, é resumida por Heidegger pelo termo preocupação, que pertence à natureza mais íntima da existência humana.

Desta maneira, Giles aponta que em todos os aspectos existenciais, sejam eles de fundo político, artístico, ou social, em sua máxima amplitude, também se encontram acompanhados dessa variação de modo de ser tão cara à própria existência humana. Nas suas palavras, a preocupação é algo que se encontra tanto em sua externalidade, com as ações práticas que se reverberarão em atos de preocupação, quanto em sua internalidade, haja vista que a preocupação com os outros é algo que se encontra no âmago da própria existência, algo que o Dasein não tem como escapar nem que o quisesse, é algo inerente a “si” enquanto considerado um ser-no-mundo.

Esse outro que possui o mesmo caráter existencial do Dasein (e bem por isso mesmo com ele se relaciona de maneira a não lhe ser estranho) deve ser compreendido como o ente que possui o mesmo caráter existencial que o Dasein que com ele se relaciona, interage e se corresponde de alguma forma, é *outro* apenas porque não é, segundo um princípio de identidade lógica, o mesmo Dasein, mas dele não difere, existencialmente, de forma alguma em sua estrutura básica de

compreensão, ambos são dotados do mesmo caráter, ambos são Dasein, igualmente. Partindo dessa premissa imprescindível a um entendimento satisfatório da questão da preocupação é que Ernildo Stein (2002, p. 67) ao comentar sobre a estrutura ontológica manejada para a designação da dimensão do ser-com os outros (preocupação) assevera que:

Como o Dasein constitui o mundo, o outro também constitui o mundo. A co-constituição do mundo liga os diversos Dasein entre si. Eu sou ser-com outra existência, mas o outro é ser-com minha existência. Só me é possível existir como Dasein, porque sou com outros existentes.

A partir da assertiva de Stein, percebe-se que há dentro do vasto plexo de possibilidades do Dasein (não que isso conduz a uma acepção fiscalista de sua filosofia, ele trata das possibilidades existencialmente, e não como algo previamente dado em um universo “metafísico” totalitário e sistemático) uma denotada impossibilidade existencial que se abata, inexoravelmente, sobre ele mesmo: não há como não ser-com os outros dentro do mundo que se descortina diante do Dasein. Mesmo que se queira, mesmo que seja o escopo primordial de sua existência, não é facultado ao Dasein ser uma “ilha” diante dos demais, que ele os classifica e encara como “outros”. Não é possível que a sua existência se aparte, nem do mundo, nem dos outros. Tal ocorrência se dá, basicamente, porque o outro (Dasein) também é um elemento constitutivo do mundo, segundo a sua concepção existencial, e até mesmo segundo a determinação de o próprio Dasein poder ser compreendido pré-ontologicamente (característica indelével do próprio caráter do Dasein, o seu caráter *presencial*). Deste modo, a co-constituição indicada por Stein é a preocupação existente entre o Dasein e os outros, esta é a forma de ligação entre eles, ou seja, ao se preocupar é formada uma estrutura ontológica compartilhada entre eles. Assim, pode-se ter a compreensão de que o ser-com os outros sempre representa ser-com os outros em uma forma compartilhada do mundo, pois o ser-com o outro indica uma existência por eles dividida reciprocamente, tanto do Dasein, quanto com o outro que lhe está inserto nesse contexto de compartilhamento (o qual não necessariamente é apenas “um” outro, podendo ser uma construção comunitária de outros).

Não obstante, o tema por ora comentado abre espaço para que se possa pensar a questão da solicitude dentro do contexto de ser-com os outros. Isso porque, a primeira vista, pode-se pensar que a solicitude entendida como uma forma de convivência harmoniosa entre o Dasein e os outros não seria, de maneira alguma, abalada em sua “perfeição”. Ou seja, como os outros não são estranhos ao próprio Dasein, em seu modo de ser-com os outros, a convivência solícita seria algo mais que comum e trivial nesse ambiente deveras acolhedor.

Todavia, há quem argumente, como o fazem aqueles que almejam denotar algum caráter ético¹⁵ ou, quiçá político¹⁶, para esse tópico em específico que nem sempre essa solicitude é levada ao seu extremo, havendo momentos de dissonância e de discordância entre o Dasein e os outros, por mais que estes não lhe sejam, em nenhuma medida ontológica, estranhos. Para adentrar um pouco mais nessa seara, faz-se mister fazer uma breve digressão no pensamento de Paul Ricœur (1991, p. 162), e observar como ele estrutura um sistema ético que coloca o si mesmo como um outro.

Ao tratar da questão da solicitude Ricœur explicita uma dimensão intersubjetiva que abarca a questão ética do si e do outro em uma forma combinada de apreciar tal problemática. Para ele, o si mesmo não se resta enclausurado em sua própria “mesmidade”¹⁷, de modo que ele é por si mesmo e pelos outros, concebido em sua intersubjetividade, acompanhada, precipuamente, pelo olhar da alteridade necessário para que essa perspectiva venha efetivamente a se realizar. Por causa dessa sua concepção um tanto quanto extensiva acerca do tema que Ricœur (1991, p.

¹⁵ Relembre-se que já foi abordado anteriormente o pensamento ético de Olafson sobre o ser-com, no entanto, o pensamento desse pensador se afasta da forma de abordar o tema (e que será discutida a seguir) tal como o fez Paul Ricœur, haja vista que o pensamento do filósofo francês abrange outras esferas além da ética.

¹⁶ Outro pensador que traz um aporte político para o pensamento de Heidegger é Miguel de Bestegui (1998, p. 6), ele cria o termo "dystopia" para descrever a manobra heideggeriana de deslocamento da questão política ao nível da reflexão ontológica. Esse deslocamento não é outro senão o que é denominado como uma remissão da política à reflexão à essência da verdade. Assim, de Bestegui não trabalha com desdobramentos heideggerianos puramente ontológicos em uma projeção política, para ele, a análise inicial de Heidegger é política, ela apenas está travestida de elementos ontológicos. A análise por ele feita é algo bastante inovador, principalmente para aqueles que advogam uma raiz política na visão de Heidegger, no entanto, ela não é um aprofundamento nos principais temas abordados nas principais obras heideggerianas, ela é apenas uma releitura política desses escritos.

¹⁷ Repare-se que, por ora, está sendo utilizado um termo eminentemente heideggeriano para se fazer referência as conceituações de Ricœur, sem que, contudo, tal autor tenha se valido de tal étimo para as suas próprias concatenações acerca do tema. O uso de tal vocábulo apenas ajuda a, didaticamente, inserir as ponderações pertinentes no objeto de estudo apresentado nessa breve digressão.

163) pondera que “Dizer si não é dizer eu. Si implica o outro de si, a fim de que se possa dizer de alguém que ele se estima a si mesmo como um outro”. Tais pontuações não estão completamente fora do eixo interpretativo heideggeriano, haja vista que se coadunam com a perspectiva de não estranheza entre o Dasein e o outro. A dissonância maior de Ricœur com o tema em comento só vem a ocorrer quando ele enuncia os três pilares básicos de sua ética intersubjetiva: “intenção da vida boa, com e para com os outros, em instituições justas”.

Ricœur pretensamente, na sua análise e na dos seus comentadores, ultrapassa o pensamento heideggeriano do ser-com ao indicar que nem sempre os homens se comportam como se os outros não lhe fossem estranhos, e nessa toada, seria necessário a construção do sistema ético de uma “vida boa”, em consentâneo com a instauração de “instituições justas”. A primeira vista, a primeira crítica que poderia ser feita a ele seria de uma utopia sistemática quase platônica, ao propor instituições justas em combinação com a pretensa existência de uma “vida boa” (um elemento aristotélico inegável em seu discurso, haja vista que essa forma de vida, não obstante, findaria por desembocar em uma maneira de adequar o modo de ser do homem a preceitos de felicidade, maniqueístas e despidos de foco fenomenológico propriamente dito).

Assim sendo, percebe-se claramente que Ricœur, como bem assevera Stan van Hooft (2004, p. 77), ainda continua fascinado pelo universalismo kantiano, de modo que seu ideal de solicitude se resta atrelado aos outros segundo uma forma deontológica¹⁸, a qual deve ser instrumentalizada por instituições “justas”. Ainda que tais formas deontológicas sejam atacadas com o argumento da vacuidade, algo bastante corriqueiro ao se questionar a validade universal dessas premissas, Ricœur insiste em defendê-las, e, por conseguinte, defende Kant, ao afirmar que as normas propostas nesse sentido são substantivas e implicam bens concretos a serem alcançados. Ao mediar a ação do homem, em seu modo de ser-com os outros, através dessas instituições e dessas proposições deontológicas, Ricœur sugere a existência de

¹⁸ A ética da intersubjetividade, tal como concebida por Ricœur possui um fundamento claramente kantiano, como bem assevera Henrique Cláudio de Lima Vaz (2002, p. 246) ao aduzir que a estrutura intersubjetiva do agir ético constitui-se, inicialmente, no âmbito da universalidade da razão prática, em que o encontro com o outro tem lugar segundo as formas universais do reconhecimento e do consenso, reconhecer a aparição do outro horizonte do bem e consentir em encontrá-lo em sua natureza de outro.

duas instâncias interconectadas, a instância política e a ética¹⁹, na lida dos homens com os outros.

Há de se clarificar, ademais, que Ricœur (1991, p. 165) entende a solicitude não como uma mera estrutura externa que é acoplada a auto-estima dos homens, mas que ela está atrelada a uma cadeia dialógica de relacionamentos na qual a própria auto-estima se eleva. Ou seja, em última instância ele compreende que o homem necessita da assistência dos outros para encontrar a felicidade (HALL, 2007, p. 102). Da forma como a questão é apresentada por Ricœur o outro deixa de ser compreendido em uma sistemática de o homem ser-com ele, para que ele seja indispensável para que o homem seja feliz, ou seja, abandona-se totalmente uma perspectiva ontológica da ocorrência inarredável de ser com o outro para se depositar nessa perspectiva de intersubjetividade o outro como se ele fosse ou pudesse em algum sentido ser o móvel da felicidade humana.

Com essa perspectiva de sobrelevar a importância do outro para que se possa alcançar uma vida boa, e feliz, diga-se de passagem, observa-se que Ricœur possui uma herança bastante forte no pensamento de Emmanuel Lévinas²⁰. Esta é uma observação também feita por William Schweiker (2002, p. 223), pois a exterioridade do outro²¹, na dinâmica dialética-dialógica de Ricœur encontra espeque na busca de uma totalidade do outro consigo mesmo, ainda que para isso ele necessite recorrer a uma identificação ética do outro com o si mesmo. Ou seja, para Ricœur não basta que haja um leque institucional bem estatuído e que as interações entre os homens sejam

¹⁹ Ainda há autores, como por exemplo, Andrzej Wiercinski (2005, p. 428), que elencam uma outra perspectiva, de cunho epistemológico para as elucubrações de Ricœur, até porque o viés epistemológico em comento não diz respeito a um “conhecer do outro”, algo que para ele se subsume ao próprio campo da ética. No entanto, no presente trabalho tem-se apenas o dever de se citar a existência de tal esfera, haja vista que ela foge totalmente ao escopo do trabalho em desenvolvimento. Ademais, saliente-se que a sua lembrança nessa nota de rodapé serve apenas para não deixar uma lacuna em aberto acerca das exposições mais amplas e genéricas do autor citado.

²⁰ Um comparativo entre o entendimento de Heidegger e Lévinas será feito em capítulos posteriores, momento em que essa interconexão com Ricœur se revelará ser ainda mais expressiva para a compreensão do ser-com.

²¹ Patrick L. Bourgeois (2002, p. 110) enunciam que há duas formas de solicitude como herança filosófica utilizada por Ricœur em seus escritos, a primeira delas seria de Lévinas, e seria denominada de solicitude interiorizada (ou solicitude da interiorização), a segunda forma de solicitude seria mais genérica, e seria advinda de forma direta do próprio pensamento de Heidegger. Acerca de tal ponderação, há de se ter bastante cuidado em asseverar com tanta certeza uma herança filosófica dessa importância, haja vista que, ainda que existam alguns pontos consonantes, em sua formação ética originária, Ricœur vai buscar em Kant seus fundamentos deontológicos, e não nos escritos heideggerianos propriamente ditos a inspiração para o seu pensamento.

harmônicas, a efetiva felicidade humana depende, inarredavelmente que o homem deposite seus elementos afetivos no outro, como se dele unicamente dependesse a fonte de sua felicidade.

O aspecto político levantado por Ricœur possui o caráter bastante distintivo de ser subsidiário e mediador das interações normalmente ocorrentes entre os homens. Assim sendo, poder-se-ia vislumbrar a possibilidade de ele ser um implementado ao ser-com heideggeriano no momento em que ele seria limitado a explicar essa nova configuração das interações humanas em comunidade. Dizendo a mesma coisa de uma maneira mais simples, pode-se aduzir que os homens se tratam segundo os preceitos mais próprios e autênticos do modo de ser-com os outros (sem estranheza, com empatia e com solicitude) quando se diz respeito apenas as relações próximas, ou seja, as relações de amizade²², familiares, dentre outras similares, segundo as quais o outro já me é bastante próximo, e não há como se cogitar qualquer forma de estranhamento, todavia, com os demais, que poderiam assumir a posição de “outro mais distante” ou de “outro desconhecido”, seria necessário haver a intermediação das instituições justas para que a vida em comunidade, ou coletivizada fosse minimamente viável. Para rebater essa forma de pensamento poderiam ser utilizadas uma miríade de argumentos que se focariam no próprio conteúdo do argumento a ser desconstruído, como se já fez parcialmente acima ao se questionar o caráter “justo” de tais organizações institucionais ou questionar a própria atribuição de “boa” (caráter claramente axiológico em descompasso com a fenomenologia heideggeriana) vida a ser trilhada pelo sujeito ético, cerne do pensamento de Ricœur.

Todavia, a contra-argumentação a esse posicionamento de revestimento político calcado na filosofia de Ricœur, deve se centrar propriamente no argumento heideggeriano de que o ser-com não é constituído simplesmente pela sua apresentação ontológica de matiz autêntico, há também inautenticidade nesse modo de ser como em qualquer outra faceta do comportamento e da lida cotidiana do Dasein. Desconsiderar

²² Particularmente acerca das relações de amizade há de se salientar que o próprio Ricœur (1991, p. 181) pontua que elas são o teste supremo de solicitude, por ter um benefício de mutualidade menos facilmente passível de precisão. Por isso mesmo que um de seus comentadores, Dan R. Stiver (2001, p. 180) a chama de solicitude por sofrimento. Tais elementos denotam que, ainda que se possa apontar que as relações familiares se inserem em um círculo de tratamento mais próximo, ela também possui seus percalços e contratempos bastante evidenciados.

tal nuance equivale a ter como despicienda todo o pensamento heideggeriano acerca do outro. O modo de ser-com os outros quando se encontra permeado pela inautenticidade deixa entreaberto a possibilidade de que os outros não sejam alcançados por toda a compreensão própria do partilhamento das mesmas características existentes entre os outros e o Dasein, sendo perfeitamente válida a recíproca nesse tipo de análise, já que esse compartilhamento é mútuo (tal como se verá mais detidamente no capítulo que trata especificamente do ser-com e a verdade).

Desta forma, há de se concluir essa breve digressão nos meandros do pensamento de Paul Ricoeur serve como uma forma de apresentar uma forma de pensar inicialmente pautada no cerne heideggeriano do ser-com (mais especificamente no que diz respeito à solicitude) e que tem como pretensão apresentar um viés político e ético a tal tema. No entanto, há de se concluir que tal tentativa se resta malograda por não observar alguns detalhes específicos do delineamento heideggeriano sobre esse tema. É como se Ricoeur conseguisse visualizar apenas parte da questão do ser-com, aliás, parece que ele centra esforços em apenas um dos elementos laterais desse tópico (a solicitude), para então depreender um vasto sistema ético e político por trás dos prolegômenos desse vocábulo.

Outro argumento de matiz fenomenológico que se pode ser utilizado para se contrapor aos preceitos éticos e políticos da solicitude de Ricoeur reside no fato que ele compreende o modo de ser-com os outros sem observar que a autenticidade e a inautenticidade desse modo de ser ocorrem de maneira não-programada, tal como ele prevê. Ou seja, a necessidade que ele postula para que as instituições justas venham a mediar a forma de interação entre os homens só pode ser deduzida caso se parta do pressuposto de que com algumas pessoas (aqueles outros que são mais próximos) se é solícito por opção, enquanto que com outras pessoas, não ser solícito já é algo pré-concebido como instantâneo e natural, de modo que se fosse possível já pré-determinar não o ser (solícito) com os outros que não fazem parte de um círculo de proximidade definido. É nesse fundamento que ele retira a necessidade dessa instância política para mediar as relações entre os homens quando não se é mais possível que a “mera” solicitude resolva tais formas de interação.

O problema com essa forma de compreensão Ricœur já foi acima descrito, pois, pensar assim, equivale a ter o entendimento de que se é possível escolher ser inautêntico com uns e autêntico com outros, como se houvesse um dispositivo de acionamento para se funcionar solicitamente, ou não-solicitamente de acordo com algumas premissas bem definidas de afinidade. Como se esse elemento de afinidade fosse o bastante para definir a solicitude nas relações entre os homens. No entanto, vale-se destacar, que esse pensamento de Ricœur apenas expõe sua total aversão ao método fenomenológico, ele despreza as premissas mais comezinhas da autenticidade para postular que é possível se optar por um sistema dicotômico e simplista entre ser e não ser solícito com aqueles que estão inseridos em uma esfera de afinidade. Algo totalmente dissonante com a ideia principal de Heidegger acerca do modo de ser-com os outros, que ao pré-estabelece nem deixa programada previamente esse modo de ser do Dasein segundo premissas (axiológicas) de afinidade ou de estranheza entre os homens segundo círculos de proximidade ou de distanciamento²³.

Por derradeiro, há de se observar que os fundamentos deontológicos utilizados por ele são de origem claramente kantiana, como bem se observou anteriormente, não sendo possível, portanto, querer incluí-lo como um claro continuador e perscrutador da filosofia de Heidegger ao se perceber tal constatação bastante evidenciada em seu discurso.

Não obstante, adicionalmente, cabe-se asseverar que Heidegger (2008c, p. 182) ainda pontua que enquanto ser-com, o Dasein é essencialmente a-fim-de-outros. Essa passagem é interpretada por Zeljko Loparić (2002, p. 122) ao dizer que "isso significa que nos existimos precisando deles e eles de nós"²⁴. Loparić prossegue dizendo que "essa abertura dos outros na *comunidade*, sustentada pelo a-fim-de-

²³ Heidegger (1967, p. 105) também fala de distanciamento, todavia, ele não categoriza os modos de ser do Dasein como adstritos a uma classificação axiológica que dê azo a um pensamento político de suas ideias, tal como o faz Ricœur. Ademais, o caráter de distanciamento para Heidegger, como bem pontua Friedrich-Wilhelm von Herrmann (2005, p. 252), é bastante singular, pois diz respeito ao fechamento do Dasein para consigo mesmo, em comparação com as formas de apresentadas dos outros que lhe são existencialmente próximos, sem que isso implique, necessariamente, a imperiosa intervenção de instituições justas para mediar tal situação de caráter claramente ontológico.

²⁴ No sentido empregado no texto, trata-se de uma questão precípua de "ajuda" no sentido existencial de alteridade que esse vocábulo pode assumir – destacando-se apenas que o termo utilizado por Heidegger, no original em alemão é *hilfsbedürftig*, a qual, em um sentido mais vulgar, possui o significado de "necessitado".

outros, é constitutiva de significância, isto é, de mundanidade do mundo”, sua perspectiva é bastante interessante, pois coloca sentido na necessidade recíproca do Dasein com o seu outro, e ainda assim encontra fulcro naquilo que eles compartilham: a questão de estarem todos lançados no mundo, sendo eles próprios existentes nesse mundo.

Contudo, há de se ressaltar que a preocupação nem sempre ocorre de maneira “correta”, ou de total integridade ontológica, para se usar um termo mais adequado e acurado filosoficamente, pois ocorrem modos deficientes da preocupação. Destarte, no percurso em que se dá a relação entre os co-presentes pode acontecer modos deficientes da preocupação. Bem exemplifica Heidegger: ser por um outro ou contra um outro, sem os outros, o “não sentir-se tocado” pelo outro, são modos deficientes de preocupação que caracterizam a convivência cotidiana. Logo, caracterizam de pronto a deficiência e a indiferença nas tratativas do Dasein. Importante destacar que quando se fala em modos deficientes de apresentação ou de lida do Dasein não se está colocando em jogo nenhuma acepção ética ou de normatividade nessa terminologia. Se assim o fosse, estar-se-ia desprezando toda a metodologia fenomenológica no empreendimento filosófico em comento, porque o referido entendimento equivaleria a superposicionar um ou outro modo de ser em detrimento das demais formas de apresentação existenciais tais como elas efetivamente se dão na realidade. O entendimento acima exposto, portanto, é semelhante àquele que visa a desprezar todo o conteúdo fenomenológico impresso nessas formas de ser-com para, com isso, poder valorizar unicamente as formas escurritas de qualquer deficiência prática em sua apresentação.

Desta feita, percebe-se certo sentido pragmático na filosofia heideggeriana ao compreender a questão tal como exposta, se a validade das proposições comunitárias se condiciona à sua própria existência, dentro do contexto da preocupação, as demais formas de compreensão do Dasein, sejam elas deficientes ou não, delimitam apenas a forma de apresentação dos seus modos de ser. Sem que daí se derive nenhuma outra acepção, de inclinação para sua aceitação ou não, pragmaticamente se tem a manifestação fenomenológica do tratamento recíproco entre

um Dasein e o outro, sem nenhum prejulgamento ou nenhuma pré-notação de suas atividades.

Retornando especificamente à questão da lida em termos de preocupação, há de se dizer que a forma de se lidar incompletamente finda por desviar ontologicamente o Dasein, promovendo um tratamento similar ao do simplesmente dado de muitos outros sujeitos. Assim, tendo em vista que esses modos trazem consigo o caráter de não surpresa e indiferença no que se refere aos co-presentes acaba levando ao entendimento de que os outros estão simplesmente dados.

Nessa toada, para complementar o estudo acerca da preocupação como estrutura ontológica do entendimento heideggeriano, há de se falar nos modos positivos de preocupação. Segundo Heidegger tais modos ocorrem em duas possibilidades extremas: “saltar para o seu lugar” e o “saltar antecipando-se à possibilidade existencial do outro”. Embora, numa primeira observação, essas nomenclaturas não correspondam a uma fácil compreensão do tema, após as explanações a seguir há de se perceber como esses modos positivos se encaixam de maneira adequada dentro da sistemática plural da preocupação. A positividade em questão faz referência à própria forma de apresentação deficiente dos modos da preocupação, porque o Dasein é, essencialmente, a sua negação, uma vez que, se não o tivesse por negação, positivar-se-ia, dando lugar a uma anulação ou uma indiferença da sua contraparte positiva, no que se fundamenta a não-pertinência. Assim é que o Dasein se constitui primeiramente pela sua negatividade imprópria e, por conseguinte, caso supere a impessoalidade da decadência e assuma a responsabilidade pelo seu ser, pela sua negatividade própria - a sua autenticidade que culmina na sua percepção de que é um ser para a morte.

A modalidade saltar para o seu lugar (no original *Einspringen*), também conhecida como preocupação substitutiva. Essa modalidade de preocupação se dá quando um Dasein assume a ocupação que o outro deveria realizar, e, deste modo toma o lugar na ocupação interferindo na relação entre o outro e o ente. Neste caso, o outro pode ficar dependente dessa relação, porque para ele ocupação se dá como algo disponível e já pronto podendo dispensar-se totalmente dela. Ocorre a interposição do Dasein no meio de uma relação entre o outro e um determinado ente. A partir dessa explicação, pode-se perceber qual o sentido que Heidegger confere ao termo “modos

positivos” de preocupação. Levando-se em conta que o outro pode estar a substituir um ente qualquer, esse modo positivo finda por retirar do Dasein a responsabilidade por suas ocupações cotidianas, daí que advém a questão anteriormente referida da dominação, pois, ao não ter que optar decisoramente por isto em detrimento daquilo, o Dasein fica refém dessa não-decisão, ou melhor, dessa escolha pré-definida por não ter que efetivamente escolher ou optar por algo. Em síntese, tolhe-se a possibilidade de escolher a partir de si mesmo por já ter havido a substituição por alguém que decida, coloca-se outrem na posição decisória para que se livre da decisão de ser. Em virtude da retirada das possibilidades decisórias proporcionadas pela substituição ocorrida tal como descrito acima que esse modo de preocupação é deficitário, haja vista que se assemelha bastante a uma forma de ocupação manual do outro, sem, contudo, receber essa determinação existencial, nem por Heidegger nem por nenhum comentador de seus escritos.

A segunda possibilidade dos modos positivos da preocupação é o saltar antecipando-se à possibilidade existencial do outro (*Voraussprigen*), ou, simplesmente, preocupação liberadora. A preocupação em análise, como diz Heidegger, diz respeito à cura, ou seja, à existência do outro e não a uma coisa de que se ocupa, ajuda o outro a tornar-se, em sua cura, transparente a si mesmo e livre para ela.

Não obstante, a partir das palavras do próprio Heidegger, há de se ter em mente que essa forma de preocupação é algo que ocorre de maneira diametralmente oposta à preocupação substituidora²⁵, de modo que não há o encobrimento do Dasein através dessa estrutura de interação comunal. O que há é uma expressão clarificadora (e não uma expressão com o fito de promover o encobrimento ou obscurantismo decisório do outro Dasein), haja vista que a preocupação liberadora ressalta o caráter de deixar o outro ser em seu mais próprio poder-ser, sem tolhê-lo ou diminuí-lo em seu espectro de possibilidades de decisão. É justamente nesse compasso que Rüdiger Safranski (2000, p. 209) coloca essa questão a dizer em relação à preocupação liberadora que “faz parte da propriedade não fazer nem a si mesmo nem ao outro de

²⁵ Apesar de ser um neologismo, o termo “substituidora” representa bem melhor o intento filosófico de atribuir à preocupação com o outro um caráter mais ativo que o termo “substituta” (o qual seria gramaticalmente correto) poderia indicar, haja vista que este termo denota apenas um caráter de recolocação ou de alteração de “uma forma de preocupação por outra similar”, de modo que não satisfaz com solidez o escopo de tal apresentação terminológica.

coisa (*Ding*), de instrumento (*Zeug*)". Nesse passo, é certo que tal determinação ontológica deve abrir para os outros serem em seu mais próprio poder-ser e para brotar a convivência própria. Essa argumentação, no entanto, não conduz, necessariamente, ao entendimento de que haja uma explicitação ética nos meandros heideggerianos ela apenas coloca uma forma mais autêntica de convivência segundo o ser-com, tal como se fosse possível um resgate à própria autenticidade do Dasein, sem que, necessariamente, houvesse uma intermediação institucional para que isso pudesse ocorrer.

Desta feita, há algumas situações a serem postas, algumas ônticas e outras ontológicas na mesma conjuntura. Caso o saltar antecipando-se como modo existencial seja compreendido em seu sentido ontológico, ainda há uma ligação existenciária, portanto ôntica entre o ser e o ente, enquanto que, outro Dasein, provendo a cura, antecipa-se a situação existenciária referida e desembaraça a própria relação ôntica para com o Dasein. Certamente, essa "hipótese" é um tanto quanto complexa de se visualizar porque envolve conjuntamente uma situação ôntica de ocupação (de um Dasein com um ente) e outra de natureza ontológica, isto é, o próprio modo positivo existencial.

Um erro comum nessa análise é apenas visualizar a possibilidade existenciária do Dasein, sem que se atente para a ontologia inerente ao antecipar-se que, nesse caso específico, é uma positivação, e não uma mera negação do ser. Tentando explicar de outra maneira, como o ser-com é um dos constitutivos do impessoal, que em seu conjunto de regramentos vem a consubstanciar a própria cura, o Dasein só se restará livre e desimpedido com a própria "coisa", pois por meio da relação ontológica do saltar antecipado que o Dasein, provém ao outro, essa clarificação em sua relativização com a coisa.

Em síntese, para se finalizar esse tópico acerca da ocupação e da preocupação do Dasein, afigura-se importante é consignar a ocorrência dessas duas situações e demarcar, conseqüentemente, as suas respectivas naturezas, uma existenciária e uma existencial, respectivamente. Nessa toada, tem-se que a ocupação onticamente se refere a um Dasein e o ente, e, a outra situação, a preocupação, já se apresenta revestida de uma forma ontológica e se relaciona com a própria antecipação

do Dasein com o outro, o qual se encontra existencialmente constituído. Assim sendo, tem-se a apresentação dessas variáveis dentro do contexto do modo comunitário de interagir com o outro e de suas implicações existenciais na perspectiva heideggeriana do ser-com, o qual é justamente o elemento ontológico por ele destacado.

2.1.3 A compreensão do Dasein e a compreensão dos outros

Outro ponto de relevo a ser analisado de maneira perfunctória e propedêutica é a questão do compreender na “co-presença”. Segundo Heidegger, na compreensão do ser do Dasein já pressupõe uma compreensão dos outros, porque seu ser é ser-com. Esse conhecer só é possível pelo modo de ser originariamente existencial que é o ser-com. A mencionada originalidade ocorre basicamente porque, como já dito anteriormente, esse modo de ser se fundamenta na própria convivência e no compartilhamento do Dasein para com os outros. Logo, o Dasein encontra a si mesmo numa vivência atada ao teor fenomenal inscrita no seu mundo circundante, que é exatamente a manifestação de todas as vivências em conjunto, sejam elas do Dasein em questão ou dos outros, pois estes não lhe são extemporâneos nem díspares.

O encontro dos outros com o Dasein já se dá sempre no âmbito de uma “familiaridade com o mundo” (*Weltvertrautheit*) constitutiva da própria compreensão de ser do *ser-no-mundo*, na concretude das preocupações e ocupações cotidianas compartilhadas entre eles (DUARTE, 2002, p. 164), pois elas é que são, como se verá mais adiante, que revolvem a questão da decisão continuada e cotidiana do Dasein em suas interações costumeiras. Esse encontro possui esse caráter costumeiro e habitual, pois, como já anteriormente referido no momento adequado, os outros integram a própria constituição do “aí” do Dasein, isto é, estão inseridos dentro da cotidianidade de sua vivência e de suas percepções cotidianas, integram, em última instância, o corpo social do seu mundo, constituem um viés cotidiano dessa mundanidade tão intrinsecamente atrelada à vivência. Daí a concretude de situações de familiaridade experienciadas para com o outro serem algo denotado de certa proximidade, daí o termo utilizado por Heidegger ser algo que pode se ter de mais próximo na vivência cotidiana, que é o convívio com aqueles que sempre se mantém contato

institucionalmente, ou seja, a família. O contato existente com o outro está imbuído, portanto, dessa proximidade familiar, denotando, mais uma vez, que não há estranhamento nessa forma interativa, e que o outro não é alguém com quem o Dasein esteja apartado de sua convivência, tanto que esse contato ocorre como se eles fossem familiarmente conhecidos.

Já se falou de como o ser-com se apresenta como única possibilidade existencial efetiva para o Dasein, ou seja, é possível até que se pense em viver tal como um eremita, tal como o personagem literário Robinson Crusóé, apartado de qualquer forma comunicativa e de interação com outro Dasein, todavia, essa é uma possibilidade apenas inserta no âmbito do pensamento humano, algo que não se afigura, de nenhuma maneira, factível, haja vista que o mundo é algo que o Dasein carrega atrelado ao seu próprio modo de ser – isso significa, que é no mundo dos homens, coisas e ideias que o homem comporta a si mesmo em direção à humanidade, a coisidade e a idealidade, é a essência do homem, Dasein, que comporta tais componentes existenciais em seu mundo circundante (ERICKSON, 1976, p. 34) –, e, com o mundo, os outros já se inserem nessa dinâmica de forma que não é possível que esta alteridade seja espargida ou não presencial. Deste modo, Heidegger compreende que o modo de estar só possui a correspondência existenciária de um modo deficiente do ser-com, e não apenas isso, além de deficiente, o estar completamente só é algo meramente aparente e não concretizado de maneira plena e existencialmente possível, ou seja, estar só não elide o ser-com – o Dasein só é porque há o mundo e os outros (PELIZZOLLI, 2002, p. 137). O ser-com é uma determinação existencial peremptória ao Dasein, outrossim, não existe o ser-com o outro apenas quando convém que desta feita o seja. A simples existência do outro já possui como consectário ontológico a decorrência do ser-com e o estar junto. Destas acepções, conclui-se que a aparência de estar só é apenas uma percepção errônea da realidade em que o Dasein está a presenciar. Não há como existir esse momento de profunda e total solidão, por mais que se tente promover o isolamento e o distanciamento de toda e qualquer pessoa, por se estar inserido no mundo o Dasein desta realidade existencial, e, conseqüentemente, dos outros, não consegue se apartar de maneira total que seja determinante para que ele seja capaz de estar, efetivamente, só consigo mesmo.

Assim, o ser-com se dá mesmo na ausência ou na falta do outro, pois até no estar “completamente” só o Dasein já está a carregar consigo seu mundo e nele está, invariável e inexoravelmente a presença dos outros, sem que esta presença ou ausência dos outros lhe seja uma opção ou uma forma de seleção própria: não é possível que o Dasein escolha que o seu mundo seja algo totalmente só seu e de maneira díspar, que seja vazio e sem qualquer um outro a estar nele também. Essa impossibilidade de se apartar voluntária e decididamente de qualquer influência que o outro possa ter é uma constatação importante para a caracterização da impessoalidade pública do tratamento do outro, como bem destaca Michel Haar (1993, p. 68), ao asseverar que:

Cotidianidade não inclui de maneira alguma a esfera privada e as relações familiares, por exemplo, que permanecem indeterminadas quanto à sua autenticidade possível. A existência cotidiana está sempre fora, ela é extrovertida, *pública*.

O outro é, nesse sentido colocado e compreendido por Haar, sempre um caractere na amplitude multifacetada do âmbito do público. Ademais, nesse espaço público de abertura do Dasein para o mundo que se descortina diante dele, as interações cotidianas podem e devem ser vista como parte integrante de sua análise existencial. De modo que as relações familiares, e demais relações básicas mais comuns, inseridas nessa cotidianidade pública reforçam a impossibilidade fática de que o Dasein se isole e seja uma “ilha” na imensidão dos outros que o rodeiam ou, de alguma outra forma, compõem a dinamicidade existencial de seu mundo, e, em última instância, preenchem o seu mundo, seja com atividades ou com qualquer outra forma de interação.

Esta impossibilidade de ser um ente dotado do caráter presencial sem os outros se comprova partindo da premissa que o ser-com e a co-presença não são elucubrações fundadas numa pluralidade de “sujeitos”. Nesse passo, há de se denotar que pode existir a falta do outro mesmo quando este está simplesmente dado perante o Dasein, não existindo entre eles interação do ponto de vista ontológico. Quando essa situação se mostra expressa e ocorre efetivamente na prática, segundo Heidegger (2008c, p. 177), se dá que: “[...] a co-presença vem ao encontro do Dasein no modo da indiferença e estranheza”. Este um ponto interessante a ser perscrutado do ponto de

vista filosófico, e popularmente se denomina de “estar só na multidão”. Como dito anteriormente, o outro não é estranho ao Dasein, todavia, nesse caso em que a convivência entre eles se dá de maneira totalmente inautêntica é possível que o Dasein estranhe essa indiferença e a perceba como estranheza. Desta feita, é importante perceber que o outro, por si mesmo, não é estranho, o que se afigura com a característica da estranheza é o modo como se é possível se sentir só, ainda que uma multidão esteja “presente” (por presente, entenda-se o modo de estar junto ao outro de maneira totalmente alheia e sem que haja uma interação minimamente autêntica entre o Dasein e os outros). Portanto, há de concluir que mesmo nas hipóteses em que a co-presença se dá estranhamente e com indiferença de parte a parte, é que, dentro das estruturas existenciais do ser-com é que o outro pode faltar, mesmo que haja uma pluralidade de outras pessoas a compartilhar o mesmo espaço sem haver divisão de visões e concepções de mundo em conjunto.

2.2 A VERDADE COMO DESVELAMENTO PARA HEIDEGGER

Em *Ser e Tempo*, Heidegger busca tratar da questão de como a verdade se apresenta e como ela está correlacionada com a questão da realidade, um dos tópicos “metafísicos” por excelência, dentro do contexto tradicional da história da filosofia. Assim sendo, buscar-se-á na presente seção, brevemente, discutir a proposição heideggeriana da impossibilidade da *adequatio* na busca da verdade (como ocorre em na referida obra do filósofo alemão em comento), dada a sua inconclusiva assertiva sobre a realidade, para em seguida analisar a possibilidade do encontro da verdade por meio do conceito do ser-com. Assim, o tema da verdade, ao menos em *Ser e Tempo*, não está diretamente relacionado com o “ser-com”, todavia, é importante que haja uma seção de introdução a esse tema para que ele possa ser entendido com maior clareza, afinal, apontamentos sobre a verdade na concepção de Heidegger serão necessários quando, na seção subsequente, for feita a conexão entre a verdade e a compreensão do Dasein a partir do compartilhamento, de modo que se o tema não for devidamente colocado propedeuticamente nessa seção ele poderá não ser entendido em sua total extensão a seguir.

O principal conceito combatido por Heidegger em sua análise anti-metafísica perpetrada na obra em comento reside no ataque ao tradicional conceito da essência da verdade consistir na concordância entre o juízo e seu objeto. Isto é, ele contesta vorazmente a concepção de que o lugar da verdade é o enunciado (ou seja, o juízo). Partindo da premissa de que a separação promovida pela dúvida hiperbólica de Descartes, a qual gera indiscutivelmente a dicotomia do sujeito contraposto ao objeto²⁶, é na verdade uma falácia, Heidegger começa a questionar a existência de uma adequação entre o discurso do sujeito e a sua referente indicação objetiva. Para o filósofo alemão em tela, não há como se ter nenhuma certeza dos enunciados tratados nessa perspectiva da adequação entre o sujeito e o objeto, pois, se assim fosse embasada qualquer concepção filosófica sobre esse tema, de maneira inexorável, haver-se-ia de se recair nos meandros da metafísica. Desta feita, o seu escopo consiste em superar esse esquecimento da questão do ser²⁷ (*oblivion of the being*²⁸), calcada na distinção do esquecimento entre o ser e aquilo que é (DREYFUS; WRATHALL, 2005, p. 123), para que se possa perscrutar uma definição de verdade que não esteja atrelada à tradição metafísica²⁹ que tanto tratou de entificar, através dos juízos de adequação, o próprio ser.

Desta feita, observa-se, inelutavelmente, que Heidegger está a criticar de maneira incisiva toda a tradição calcada no elemento racional de validade da assertiva

²⁶ Como bem salienta Glenn Walter Erickson (1976, p. 34), Heidegger rejeita a aplicação de uma distinção entre “sujeito” e “objeto” para o homem no nível mais primordial ou originário de interpretação, mas ainda assim aceita o núcleo da ideia kantiana que a “objetividade” do “objeto” deve ser vista em termos de “subjetividade” do “sujeito”.

²⁷ Para Heidegger, o esquecimento do “ser”, compreendido com um problema eminentemente filosófico, deu-se desde Platão e Aristóteles, de modo que o seu esforço consiste em resgatar o sentido grego antigo de verdade, tanto que ele retoma Parmênides para explicar a questão da verdade como desvelamento. Como bem exemplificam Catalin Partenie e Tom Rockmore (2005, p. XXII), para Heidegger, o primeiro esquecimento do sentido original do ser foi perpetrado por Platão e sua concepção de “ideia” (eidos), a qual inaugura a era do niilismo, como uma forma de esquecimento do ser. Todavia, há de se destacar que o esquecimento da questão do ser foi mais intensificado ainda na época moderna, em torno do século XVII (PYLKKÖ, 1998, p. 149), por causa do extremo foco cientificista dessa época e por causa da sua disseminação tecnológica, o que ajudou a encobrir ainda mais a questão do ser propriamente dita.

²⁸ O termo em alemão utilizado por Heidegger para *oblivion of the being* é *Seinsvergessenheit*. Tal étimo denota, além da tradução literal como sendo o “esquecimento do ser”, a capacidade de se conseguir perpetuar tal esquecimento.

²⁹ Ressalte-se apenas que por tradição metafísica no decorrer do trabalho em curso deve-se entendê-la como sendo a tradição que perpetua o esquecimento do ser (ou seja, quase que a totalidade do pensamento filosófico historicamente construído), para tanto, trilham-se nesse sentido os apontamentos de Herman Philipse (1998, p. 382) acerca desse tema.

da verdade que conjuga a realidade a partir de uma adequação entre um enunciado e seu objeto. Heidegger vai à busca de um sentido de verdade ainda mais originário, o qual está para além da mera concordância, no qual a enunciação e a coisa se conformam, ela se encontra na abertura do desvelamento, onde o ente se mostra, em sua abertura, ou seja, está no âmbito de aparição do ente, onde o ser do ente o Dasein se encontram (MICHELAZZO, 1999, p. 139). Essa é a base para o desenvolvimento, ainda filosófico, da verdade para Heidegger, pois ele lança as bases para uma definição de verdade, mas que não se encontra atrelado às conceituações metafísicas, sendo um pensamento, portanto, eminentemente anti-metafísico³⁰.

Por causa dessa retomada da raiz grega da verdade como desvelamento, a verdade para Heidegger é tida como uma “verdade declarativa” (APEL, 2000, p. 49), haja vista que ela segue o esquema segundo o qual uma declaração é verdadeira quando ela revela e “des-cobre” (no sentido de retirar aquilo que o está encobrendo) o ente de maneira tal como ele é em si mesmo. Sendo certo que Heidegger amplia essa definição de verdade no sentido de ser conceito do "estar-aberto" do Dasein ou de uma "clareira" do ser, a partir de elementos segundo os quais o Dasein desvela o ente para si e com ele passa a interagir, até mesmo coletivamente em seu círculo de interação.

Apesar de sua crítica ser inicialmente dirigida ao Grande Embusteiro (René Descartes), pela separação essencial que o filósofo francês faz entre a concepção dualista de “mente” e de “corpo” como fundamento metafísico de suas obras de maior destaque, ele também mira em outros filósofos mais recentes para desconstruir a conceituação metafísica de seu tempo, de modo que não se abstém de criticar as conceituações de Immanuel Kant e Wilhelm Dilthey sobre os desdobramentos da razão sobre a necessidade de uma adequação para se atingir uma verdade (HEIDEGGER, 2008c, p. 99), ou ao menos, na obra kantiana, de se alcançar um método de representação (por meio dos fenômenos) daquilo que se busca descobrir na essência. O cerne da interpretação heideggeriana do Dasein não consiste em apenas observar as repercussões dos fenômenos (tal como Kant propõe), a sua metodologia

³⁰ A ratificação desse posicionamento anti-metafísico é bem feita por Rubens Russomano Ricciardi (2005, p. 12) ao asseverar que: “através da conceituação de verdade como ἀλήθεια, Heidegger questiona a concepção de linguagem entendida tão somente como estrutura em meio às tradições metafísicas”. Ou seja, Heidegger ao criticar a metafísica dominante expõe a questão de como a linguagem é estruturante do pensamento para opor sua crítica a essa sistemática de origem cartesiana.

fenomenológica, advinda das lições de Husserl, possui um viés diferente. Essa perspectiva se torna ainda mais específica quando se combina a questão fenomenológica o elemento existencial. Essa conjunção é operada na proposta da analítica existencial, a qual escrutinada por Heidegger em *Ser e Tempo* e serve como norteamento metodológico para se analisar todos os modos de ser por ele propostos.

Nesse passo, a verdade como desvelamento no sentido heideggeriano, como bem esclarece David Farrell Krell (1986, p. 20), tem uma tarefa bastante definida, afinal ela requer que Heidegger a coloque como sendo, concomitantemente prática e "vívida" no mesmo nível de uma verdade teórica, cognitiva, a qual finda por trazer a tona o confronto do ente desvelado com a finitude, em sua faceta fática, histórica, de "vida-em-processamento"³¹. Ou seja, a partir dessa acepção da verdade se descortina um novo horizonte de entendimento do Dasein, pois todas essas idiosincrasias de historicidade e de experiências vivenciadas são até ele postas, mutuamente, de forma prática e teórica.

No entanto, é de grande valia para a presente abordagem destacar que em *Ser e Tempo* Heidegger não aprofunda a questão da verdade e o descobrimento da realidade tanto quanto ele o faz em outras obras suas, como nos escritos em que ele analisa o pensamento de Parmênides, ou em outras fases do seu pensamento acerca da *Origem da Obra de Arte*, tópicos referentes a outras formas de Heidegger de analisar a questão do ser e da verdade. Bem porque na obra de referência da primeira fase do seu pensamento (qual seja, *Ser e Tempo*) ele conclui que a verdade se dá a partir da descoberta operada pela abertura do ser-no-mundo (*In- Sein*). Destarte, ele assevera que os fundamentos ontológicos-existenciais do próprio descobrir é que mostram o fenômeno mais originário da verdade (HEIDEGGER, 2008c, p. 291). Ou seja, sem a abertura do ser, seja na sua atividade de inserção ou na sua fundamentação existencial, não há possibilidade para que a própria verdade se desvele.

³¹ No texto original Krell se vale do termo "life-in-process" para designar essa forma de relacionamento entre a finitude e a verdade em Heidegger. Termo este que findou por ser traduzido como "vida-em-processamento" ou "vida-em-curso", o qual evidencia claramente o caráter "vívido" (ou "vivenciado") da verdade como desvelamento.

Percebe-se, a partir da exposição feita, que Heidegger combate a exposição metafísica calcada na tradição que prima pela racionalidade como ordenadora do ser. Por isso que ele desenvolve um novo índice de indeterminação de possibilidades, o qual, por ventura, o “ser humano” se insere, algo que ele denominou como sendo o Dasein. Nesse horizonte, a concepção heideggeriana a esse respeito é bem salienta por Roberto Novaes de Sá (2004, p. 2) ao dizer que: “O ser do homem é pura abertura de sentido, Dasein, ser-aí, existência, ser-no-mundo”. Destarte, segundo as pontuações de Heidegger, não há mais um sujeito encarcerado nos meandros da metafísica tão perpetuada na tradição da filosofia, há uma desconstrução dessa conceituação para que surja um novo elemento filosófico em seu pensamento, o Dasein. A desconstrução encetada por Heidegger é necessária para que se possa abandonar a visão restritiva do ser, haja vista que desde o advento do seu esquecimento, aliás, do esquecimento do seu sentido mais originário, na época da Grécia antiga, que a ontologia esteve relegada ao puro esquecimento, ainda mais em voga com o idealismo dominante no período em que Heidegger escreveu seus textos principais sobre esse tema.

Não obstante, sem que dessa determinação existencial ele tenha extraído algum elemento biológico precipuamente válido que sirva de fundamento desta colocação. Essa indicação ontológica do Dasein, por não ser algo biologicamente estatuído, é que permite a própria definição de um Dasein coletivizado na perspectiva comunitária do ser-com. Se o Dasein estivesse atrelado, até mesmo que de maneira atenuada, ou simplesmente formal, a um componente estrutural biológico, a compreensão de um Dasein em sua expressão comunitária se restaria deveras comprometida, pois não haveria uma unidade no aspecto biológico que servisse para a justificação desse argumento de maneira minimamente válida, como ele o é sem essa dependência “físicista”.

Desta feita, há de se compreender que o Dasein não está submetido à categorização do *logos* aristotélico, basicamente por que ele está apenas contido em suas possibilidades, são essas possibilidades que caracterizam a sua abertura de mundo, e não mais a contenção a uma categorização metafísica. Não existe mais uma

consciência³² (*Bewusstsein*) que sirva como fundamento do ser. Não obstante, a sistemática de possibilidades fornecidas pelos aspectos decisórios do Dasein é o elemento determinante que possibilita que se fomente o caráter anti-fundacional (ORKRENT, 1988. p. 223) de pensamento precipuamente anti-metafísico de Heidegger. As múltiplas possibilidades que o Dasein possui em se decidir são a única perspectiva que ele possui, de modo que não há mais nada que possa servir de assentamento para a sua explicação, não há mais nada que seja substancial ou *a priori* para mantê-lo em conexão com o seu próprio mundo (aí). Essa conclusão de que não há mais uma consciência, previamente fundada em elementos *a priori*, como defendem os filósofos precedentes já citados nessa exposição (tal como Descartes e Kant, para citar os mais influentes), é o fio condutor das possibilidades existenciais do Dasein, tanto em sua esfera individualizada (que, nesse momento, serve apenas como norte interpretativo da questão do ser e de sua contraposição aos argumentos filosóficos dos pensadores referenciados) quanto em sua denominação comunitária, que é o cerne do debate por ora encetado.

Sem esse desprendimento da tradição filosófica que se encontra calcada no fundamento da consciência não há como se abranger todo o argumento anti-metafísico de Heidegger, e, conseqüentemente, não há como se perfazer os subseqüentes delineamentos acerca do caráter comunitário dos aspectos decisórios do Dasein em sua expressividade existencial do ser-com. Afinal, para Heidegger, ser um "ser humano" (o Dasein, em última e mais singela instância) é literalmente estar na verdade que é por ele mesmo compreendida, ou seja, é ter entendimento suficiente de algo que é verdade para ser errado acerca de algo que ele sabe ser verdadeiro, para si, ao menos (KELLER, 2004, p. 100). Essa noção de verdade distancia-se bastante das versões de verdade apregoadas pelas tradição filosófica, e, por isso mesmo, ela é capaz de dar sustentáculo a uma verdade compartilhada comunitariamente, a qual serve de encaixo para que o Dasein se compreenda e mutuamente compreenda os outros segundo a

³² Uma consciência atrelada à concepção de um "sujeito" que perscruta os "objetos" que se encontram dispostos no mundo físico não mais serve aos propósitos de Martin Heidegger. Por isso mesmo que ele desconstrói essa ideia de uma consciência que apenas introjeta a percepção desses objetos como se eles estivessem meramente postos no mundo à serventia do sujeito que os perscruta.

verdade que descerra e desoculta o ente, de modo que eles próprios se compreendem, verdadeiramente em si mesmos.

Em síntese, há de se asseverar que no sistema anti-metafísico de Heidegger não há congruência entre o enunciado e o objeto (isto é, não há *adequatio*) de maneira que o que pode haver é apenas o desvelamento da verdade, a partir da abertura do ente, para a compreensão de ser; ser-no-mundo e ser-com os outros – afinal, em última instância, o ser-com é a instância comunitária do modo de ser-no-mundo (KIESEL, 1993, p. 295) –, dentro da perspectiva ontológica do Dasein. Somente por se ter esse enunciado conclusivo em referência, é que se afigura possível promover um horizonte de comentários e de interpretações mais específicas acerca do tema em comento, e, por conseguinte, poder se fazer um aprofundamento do tópico do Dasein em comunidade (ser-com) em referência com elementos de empreendimento da verdade a ser por ele analisada em termos fenomenológicos-existenciais.

2.3 O SER-COM E A VERDADE: O DESCERRAMENTO DA VERDADE ATRAVÉS DO COMPARTILHAMENTO

Na *Introdução à Filosofia*, Martin Heidegger aponta que, como modo autêntico de ser-com os outros, o próprio Dasein se apresenta “descerrado” junto aos outros. Esse descerramento não quer dizer de maneira precípua que o Dasein é apreendido em sua totalidade por outro Dasein (por apreender outro Dasein deve ser compreendido no sentido de que o Dasein teria a capacidade de apreender um ser que em si mesmo já está descerrado). Ao se utilizar do termo “descerrado” Heidegger quer chamar atenção para o modo que se dá a abertura existencial entre o Dasein e o outro dentro da dinâmica do ser-com o outro e as possibilidades existenciais daí decorrentes.

A conjecturação de uma possibilidade autêntica, tal como descrita anteriormente, significa que o Dasein descerra a si mesmo, ele próprio induz a abertura em suas interações habituais. Nesse processo de descerrar ele finda por promover, na abertura do seu ente, o próprio desvelamento da verdade (HEIDEGGER, 194, p. 254), a qual não mais se encontra inserta nas denominações tradicionais da tradição filosófica, como *veritas* tratada por ele em sua denominação grega de *Alétheia* (transliterado como

αλήθεια). Por mais que o Dasein tente se manter numa confluência inautêntica de seu ser, ao não se descerrar para os outros, não se afigura a possibilidade que ele não se descerre ao menos para si (HEIDEGGER, 2008a, p. 143). Destarte, esse entendimento demonstrado por Heidegger se aproxima muito da concepção grega atribuída a Sócrates da inscrição contida no oráculo de Delfos que foi usualmente traduzida pela tradição filosófica por “conhece-te a ti mesmo”. Não obstante, Heidegger, de maneira condizente com os seus ensinamentos em outras obras suas, indica que, ao menos, através desse descerramento para consigo mesmo, chega-se ao adágio de conhecer-se a si mesmo. Outrossim, mesmo que se tente se afastar e manter-se obscuro para os demais entes presenciais, para si mesmo, o conhecimento e o descerramento, é uma premissa existencial da qual não se pode fugir, ausentar-se ou simplesmente ignorar: o descerramento do si próprio é um conhecimento de si que o Dasein não é capaz de ocultar para ele mesmo, ainda que almeje, de alguma forma, esconder tal fato para os outros.

Esse apontamento, todavia, não conduz à percepção de que haja uma “consciência” de si mesmo, no sentido de uma “autoconsciência” apregoada por Descartes (como o sujeito cognoscente) que posteriormente foi tão debatida pelo idealismo alemão. A verdade, como está dito, não é do ente denominado de homem, mas do ser. Em relação à dinâmica própria da revelação do ser, o homem não desempenha “a função de sujeito transcendental” que tem o “poder das chaves para ‘abrir’ o verdadeiro e o não verdadeiro” (NUNES, 1999, p. 80). Não obstante, é importante dizer que esse ponto acerca da existência (ou inexistência, por assim dizer) é bastante relevante e deve ser escrutinado com cuidado, principalmente em função do conceito de subjetividade tão apregoado durante períodos pretéritos da história da filosofia, momentos em que o conceito de consciência imiscuído na dicotomia objeto-sujeito impediu uma correta análise acerca da verdade e da própria “subjetividade” por assim dizer.

Nessa toada, há de se compreender que o fato de o Dasein descerrar-se para si mesmo não conduz à conclusão de que ele se compreenda de modo absoluto, não há um completo saber de si mesmo ou um voltar-se para si, como se o “sujeito” se torna seu próprio “objeto” e assim encontrasse a verdade. Se assim o fosse, não se

restaria superada a questão da adequação entre o juízo e o enunciado, ou seja, a verdade permaneceria inserida no juízo e a dicotomia do sujeito e do objeto se contrapondo permaneceria válida. Aliás, condições de validade e interconexões de verdade entre o discurso é tudo que o modelo metafísico almeja para se perpetuar como molde filosófico.

O descerrar do Dasein deve ser compreendido como uma determinação do seu “ser junto a...” (ideia de abertura do Dasein para seu próprio mundo). Desta maneira, ele não se torna um objeto para si mesmo, nem ao menos se torna manifesto para si mesmo, ainda que ele se conheça, as suas possibilidades existenciais não se encontram predeterminadas, por isso que ele não é, sequer, manifesto para si mesmo, haja vista que, se o fosse, grande parte – senão a própria totalidade de suas escolhas e decisões (HEIDEGGER, 1998, p. 6) – restariam pré-concebidas suas escolhas, e, portanto, a sua abertura para com o mundo seria algo aparente não operável em nenhum sentido prático. O ato de descerrar ocorre ao mesmo tempo em que se compreende a verdade desvelando o ente, sendo certo asseverar também que o Dasein compreende o próprio ocultamento do ente, ou seja, a “não-verdade”³³, no momento em que compreende a sua verdade. O Dasein, assim, encontra-se, concomitantemente na sua verdade e na sua não-verdade, no mesmo sentido de compreensão que ele se avia e se desvela. Tal aspecto calcado em certa compreensão “dual”³⁴ ocorre porque a sua exposição de verdade, contém em si mesmo aquilo que não se está devidamente à mostra que é a sua forma de se ocultar e não se mostrar, ou seja, contém a não-verdade nessa composição de velar-se e desvelar-se perante os eventos que demandam essa forma de apresentação do Dasein em seu contexto de verdade, tal como descrito na presente análise.

³³ Há quem aponte, como o faz William Desmond (2000, p. 485), que Kierkegaard já endossava uma conceituação de “não-verdade” ao reverter a crença consagrada na ideia tradicional de que a verdade é objetiva, alcançada apenas pela superação da instabilidade da subjetividade. Esse é mais um dos argumentos que fomentam o crescimento e a solidificação do entendimento defendido nessa dissertação de que há uma conexão filosófica importante no entendimento da subjetividade entre Kierkegaard e Heidegger, sem que seja necessário se levantar prioritariamente a questão da angústia para se fazer uma relação entre esses dois filósofos, algo que será mais detidamente abordado e escrutinado em capítulos vindouros.

³⁴ Por “dual” deve-se compreender apenas a possibilidade variável de a verdade se dar conjuntamente com a não verdade, não se devendo tomar este termo na acepção maniqueísta de verdade como oposição a um enunciado válido ou inválido do ponto de vista meramente lógico.

Como já mencionado acerca do “aí” que o Dasein carrega, toda essa abertura de mundo é que possibilita a apreensão originária do Dasein do seu próprio descerramento. O Dasein não se torna simplesmente manifesto, a partir daí que o ente que ele desvela finda por ser descoberto, tampouco o mundo que se encontra inserto no seu “aí” é simplesmente posto à prova e manifestado tal como se fosse uma mera repercussão fenomênica de algo que já se encontra previamente determinado no próprio Dasein. Pensar assim equivale a dar razão ao entendimento kantiano de instâncias *a priori* da razão e da sensibilidade, algo que é visto de maneira totalmente diferente por Heidegger, sem que haja essa entificação do ser e da verdade, promovendo uma observação mais acurada da própria abertura inerente ao Dasein, e principalmente a influência das interações comunais no ser-com o outro. A verdade, no sentido heideggeriano, assim como enuncia Peyman Vahabzadeh (2003, p. 149): se mostra no conflito entre o ocultamento e o desocultamento, entre a presença³⁵ e a ausência. Ou seja, ela é permeada, e não simplesmente dada, correspondida ou adequada a uma sistemática de aprisionamento do ente em seu próprio ser.

Ao concatenar suas ideias acerca do “aí” e do descerramento do Dasein, Martin Heidegger chega a utilizar o termo “esfera” para se referir metaforicamente ao círculo de apresentação do supracitado “aí”. Ele diz que ao se descerrar junto aos outros, o Dasein se “movimenta no interior da esfera do aí”. Essa representação pictográfica tem um papel didático bastante claro e bem definido, haja vista que é mais fácil se adquirir uma representação gráfica de como esse “aí” é concebido do que simplesmente divagar sobre as formas de apresentação dessa essência de mundo que o Dasein se encontra existencialmente dentro. É a partir dessa colocação que ele consegue expor, representativamente, a forma que o descerramento do Dasein se dá em suas possibilidades dentro do círculo de interações do seu próprio mundo.

Obviamente que o conceito de espacialidade aqui elencado não corresponde à dinâmica espaço-temporal cartesiana, o espaço aqui referido é a espacialidade incontida do Dasein e seu rasgo de movimentação dessa espacialidade, muito embora

³⁵ Saliente-se apenas que “presença”, nessa sentença, não adquire o sentido de Dasein, ou ser-aí, dado por Márcia Schüback em sua tradução de *Ser e Tempo* para o português, de modo que tal termo é utilizado por Vahabzadeh no sentido mais comum de “aparecimento” propriamente dito e não em outro sentido mais abstrato que o mencionado.

esse não seja o tema central do presente trabalho, é bastante importante clarificar essa passagem para que o conteúdo total seja mais bem compreendido. Assim, essa espacialidade, e a sua aludida referência gráfica, apenas fornecem as possibilidades de abertura, e, conseqüentemente, aos eventos que essa abertura possibilita, tanto no âmbito individual de desvelamento do ente para o Dasein, quanto naquilo que se refere às possibilidades comunitárias mais abrangentes.

Nessa dinâmica expositiva do Dasein ao se descerrar e encontrar faticamente outro Dasein, isso representa que o outro também não está meramente “aí” em sua espacialidade. Deve-se compreender que ao contrário do que se possa comumente pensar, o outro Dasein encontra-se essencialmente co-presente – ou co-Dasein, devendo apenas se ter em conta a ressalva feita por Richard F. H. Polt (2005, p. 107) para quem esse co-Dasein nunca é, estritamente falando, intramundano, e, sim, no-mundo, em recíproca existência com os demais – para com o outro Dasein que se descerrou. Assim sedo, há de se ter em conta que ambos se inserem no mesmo círculo de manifestação.

Não obstante, há de se deixar assente que a supracitada dinâmica de estar junto a outro Dasein só se afigura possível em virtude do mesmo primado ôntico-ontológico que ambos apresentam. Na medida em que o Dasein apresenta a existência como manifestação de sua essência, indubitavelmente, o seu “aí” que é com eles carregado demonstra a conjunção fática e presente de seu círculo de possibilidades. Assim, o que é por eles compartilhado a partir do descerramento de um para com o outro é esse círculo, esse círculo é o elo de compartilhamento entre eles.

Só é possível haver esse compartilhar (ou o “com” do “ser-com”) a partir da existência do “aí”, afinal, dos muitos que se descerram sendo um ser junto a outros é que formam o ser-com propriamente dito. O ser-com não é um modo de ser do Dasein simplesmente por subsistir de maneira “próxima” ao ente, ele simplesmente não se encontra onticamente colocado em sua justaposição para favorecer essa possibilidade de compartilhamento. Como já enunciado, essa forma de apresentação, esse modo de ser, portanto, é muito mais originário, e envolve o modo de ser próprio de um Dasein com o outro, ou seja, ser-um-com-o-outro.

Deste modo, a distância fática existente o Dasein e o outro não é o elemento fulcral para se determinar a possibilidade de existência do ser-com. Como bem fala Heidegger em *Ser e Tempo* acerca do que ele denomina de afastamento (*Abständigkeit*), esse espaço ocupado pelo Dasein não se circunscreve a mera distância factual. O afastamento do Dasein ocorre basicamente em sua apresentação inautêntica do impessoal (*Das Man*), de modo que onticamente se está mais próximo do ente, embora ontologicamente o inverso tenha ocorrido, ou seja, houve o distanciamento do referido ente.

Nesse sentido, a proximidade ocorrida no ser-com não é algo simplesmente espacial, afinal, se o fosse, o círculo de manifestação do compartilhamento do Dasein não seria, justamente, o seu “aí”. Não existe a dualidade interior e exterior, para qual o descerramento do Dasein se introjete ou se exteriorize. O Dasein já se encontra fora, uma vez que está junto aos outros como bem menciona Heidegger (2008a, p. 146), “ele é saindo” de si. Essa “exteriorização”, possivelmente compreendida como o elemento de expressão do ente, é algo que se manifesta mais na temporalidade da apresentação do Dasein, do que na sua competência espacial, como já dito. De modo que não há nenhuma representação espacial a ser feita dessa expressão do ente, ele apenas se desvela, através do seu “aí”, de uma maneira não propriamente espacial.

Esse sair de si de maneira alguma depreende que haja um “interior” do qual ele seja expurgado, o movimento “para fora” que ele realiza é ele mesmo, como ele já carrega propriamente o seu “aí”, esse fora não é nada mais que o círculo de manifestação do seu “aí”, de modo que também não é algo que lhe seja estranho. Por ele ser essencialmente Dasein ao sair de si, o co-pertencimento aos outros finda apenas a ser uma maneira de ele mesmo se exteriorizar o seu “aí” para com os outros.

Diante do panorama apresentado, há de se compreender que o ser-com é essencialmente um modo de ser do ente mesmo que ele não apresente faticamente a presença de outro Dasein. Importante destacar que na empreitada do Dasein de se descerrar a si mesmo e aos outros ocorre a sua inserção de ser descobridor no mundo. O descerramento do ser pertence a algo compartilhado, algo que o Dasein transparece em seu modo de ser mais originário. Esse descerramento sempre promove a abertura de algo que já era minimamente compartilhado pelo Dasein.

Assim sendo, afigura-se deveras esclarecida a possibilidade de compartilhamento do “aí” do ser-com na perspectiva heideggeriana (afinal, o aí é o Da do Dasein). Nesse sentido, apenas o “com-partilhar” da verdade desvelada do Dasein é que permite que a conjuntura dele para com os outros seja algo feito de maneira originária. Quando se fala que isso ocorre originariamente deve-se depreender que essa conjunção do “aí” compartilhada e descerrada não se dá de maneira meramente factual.

Esse descerramento do Dasein, sob a perspectiva de que ele é ser-no-mundo, e, portanto, ser-descoberto, leva ao entendimento de que no desvelamento que traz consigo o ente junto ao outro, aquilo que é desvelado é o próprio Dasein. Quando há o co-pertencimento de maneira autêntica entre os o Dasein e os outros, de maneira que o outro não passa simplesmente a ser compreendido como algo estranho a si, algo que lhe seja indiferente ou casualmente díspar.

O desvelamento do ente dotado do caráter de Dasein – que em última instância é o próprio desvelamento do ente e encontro da verdade, uma vez que a verdade é capaz de mostrar o ente em si mesmo –, é algo já impregnado na dinâmica compartilhada do Dasein, isto é, não pode haver o descerramento nem muito menos a colocação do Dasein junto aos outros sem que o ente seja desvelado e, assim, a verdade seja mostrada ao outro. Há de se sublinhar que esse compartilhamento da verdade entre o Dasein e os outros é que lhe confere essa “proximidade” entre eles, afinal, o outro Dasein não lhe é estranho. Nesse sentido, como bem ressalta Romulo P. Pizzolante (2008, p. 51), “verdade e homem se imbrincam, num mesmo e se co-pertecem”, não obstante essa confluência entre o desvelamento como verdadeiro e a sua relação com aquilo que o Dasein pode ser em sua abertura de mundo finda por conduzir ao entendimento que o outro, com quem se compartilha o mundo, está-se, com ele, compartilhando a verdade e que o seu pertencimento se dá de forma mútua.

O simples fato de cada um carregar univocamente o seu “aí” e de ser impossível se desfazer de tal “fardo”, uma vez que, acompanhado do “aí” vem também a necessidade imperiosa de se decidir, algo que por vezes pode ser tormentoso. Nesse ponto que o descerrar do Dasein em compartilhamento da verdade é um modo de ser

que auxilia a própria tomada de decisões do ente que se aproxima dessa maneira ontológica.

É nessa perspectiva que as possibilidades decisórias do Dasein não ficam relegadas ao plano da inautenticidade. Como Heidegger (2008c, p. 186) posteriormente vai discutir no parágrafo 27 da obra *Ser e Tempo*, essa tomada de decisões fica apenas congregada na sua apresentação do impessoal. Ou seja, dito de maneira mais clara, o fardo decisório fica imiscuído no ramo decisório da impessoalidade, da forma de apresentação inautêntica do Dasein que retira toda a compreensão ontológica dos acontecimentos para permanecer inerte na compreensão pré-ontológica do impessoal. As ponderações mais aprofundadas sobre esse tema serão objeto de estudo no quarto capítulo da presente dissertação, momento em que se poderá escrutinar melhor os seus pormenores filosóficos.

Assim sendo, a verdade desvelada a partir do ser-com, em seu compartilhamento, promove a possibilidade decisória mais próxima do modo de ser originário do Dasein, que se afigure de maneira independente da inautenticidade do impessoal, afinal, ainda que o Dasein se encontre como ser junto aos outros, essa aproximação não se dá de maneira meramente ôntica, como inexoravelmente se procede nos domínios do impessoal, sempre tomado como primeira interpretação de mundo.

Por fim, há de se concluir que embora ainda haja um longo caminho a se trilhar na forma de interpretação da verdade compartilhada do Dasein em seu descerramento no ser-com, como interpretação de mundo descobridora, ao menos há de se compreender que o desvelamento do ente promovido por esse modo de ser é importante na compreensão ontológica do posicionamento do “aí” como elemento de espacialidade e de compreensão do próprio ente.

Esse compartilhamento da verdade não se distancia do modo da compreensão ontológica, tão cara a construção da autenticidade expositiva do Dasein, que, embora não tome um lugar privilegiado na metodologia da analítica existencial, finda por ser uma das perspectivas de escrutínio do modo de ser-com do Dasein. Algo que, conjugado com as premissas básicas da estrutura ontológica da preocupação, dá uma maior completude às formas conjuntivas e comunitárias de apresentação de

coletividade do Dasein, expressando essa ligação existente entre a miríade de possibilidades a ele apresentadas em compasso com o desvelamento de ente.

3 OS ASPECTOS DECISÓRIOS DO SER-COM OS OUTROS: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS DA AUTENTICIDADE DO DASEIN

Inicialmente, há de se fazer a breve retrospectiva que no capítulo precedente foi escrutinada a dinâmica do ser-com os outros, e delimitado como que esse modo de ser tão próprio do Dasein se incorpora em sua existência, tanto no aspecto cotidiano de sua vivência quanto em sua inserção ontológica propriamente dita. Assim sendo, é justamente essa inserção ontológica que possibilita a compreensão de que o outro não é algo estranho ao Dasein, o outro é algo integrante de seu mundo e de sua forma de compartilhar esse mundo. As possibilidades de ser mais próprias do Dasein é que possibilitam, tal como visto anteriormente no já citado capítulo, uma forma coletiva de se visualizar os modos de ser. Não obstante, há de se ter em mente que o escopo primordial da pesquisa por ora empreendida é, justamente, perscrutar os meandros existenciais do Dasein, em sua forma coletivizada, a qual, além dos contornos gerais anteriormente escrutinados, dá azo a outras problemáticas de cunho decisório, tais como as que serão abordadas no capítulo a ser desenvolvido a seguir.

Assim sendo, há de se compreender que o capítulo vindouro é um aprofundamento das questões que estão diretamente atreladas à “existencialidade” do Dasein, haja vista que qualquer perspectiva que se possa ter a respeito de suas decisões é algo que se encontra também afeito à sua existência enquanto um ser-no-mundo. Ou seja, dado o fato que ele se encontra inserto no mundo ele passa a ter essa necessidade existencial de se decidir, pelo quer que seja e a respeito do que seja, as suas possibilidades intrinsecamente existenciais é que possibilitam o seu caráter não-fundacional (o ser do Dasein não se encontra previamente, ou “a priori”, definido justamente porque ele tem que se decidir). Suas possibilidades de ação e de decisão são mais um dos elementos que dão sustentáculo às premissas anti-metafísicas cunhadas e desenvolvidas na filosofia contemporânea, sendo essa a justificativa mais que bastante para que o tema seja analisado e tenha um tratamento mais robusto no presente trabalho.

O capítulo em transcurso é de grande relevância para a continuidade elucidativa do discurso empreendido na pesquisa em comento, isto porque a partir dos

traçados acerca da autenticidade e das perspectivas decisórias (inicialmente tratadas em sua ótica individual e, posteriormente, analisada segundo os parâmetros conceituais do ser-com) é que se poderá, no capítulo subsequente, discutir a questão da impessoalidade (ou como se tem na edição original em alemão, “Das Man”, ou “The They”, na edição americana do presente excerto filosófico), algo em franca contraposição aos desígnios de autenticidade colocados mas que, ainda assim, estão dentro da problemática das concatenações de cunho coletivas, alvo principal de todo o conjunto dissertativo até então construído. Sem a análise das questões decisórias, segundo a perspectiva existencial dada por Heidegger, e sem as suas repercussões no que tange às definições de autenticidade das supramencionadas decisões, não se afigura possível adentrar na questão da impessoalidade e sequer seria possível tecer meta-comentários acerca das suas implicações igualmente existenciais atinentes ao Dasein em seus ambientes de vivência coletiva e cotidiana.

Desta forma, este terceiro capítulo deve ser dividido em duas seções primárias, sendo cada uma dessas seções subdivididos em uma subseção secundária. A primeira delas tem como objetivo analisar as repercussões da formalização dos modos de ser-com nos aspectos decisórios imbuídos modos individuais de Dasein. No atual momento de análise, afigura-se importante perscrutar como os aspectos decisórios influenciam na apresentação inautêntica ou autêntica do ente em questão. Ou seja, como as decisões, quer elas sejam individuais ou quer elas sejam tomadas em ambientes de coletividade, influenciam a questão da autenticidade.

Para implementar ainda mais a discussão posta em comento, há de se colocar uma subseção secundária para ofertar um resgate das raízes heideggerianas encontradas em Søren Kierkegaard quando se fala de subjetividade e de autenticidade. Desta maneira, essa subseção tem o escopo de promover o aprofundamento nessa herança subjetivista deixada por Kierkegaard, expondo como tais elementos dão azo ao entendimento heideggeriano da autenticidade e da subjetividade e como eles podem aproximar ou distanciar a visão heideggeriana de uma compreensão comunitária mais abrangente e em consentâneo com a autenticidade do Dasein.

A segunda parte desse capítulo cuida da questão das decisões especificamente no âmbito da coletividade. Há de se apresentar, portanto, como que o

ser-com se mostra a ser capaz de o modo de ser a dar uma sustentação devida aos aspectos fundamentais da autenticidade, evidenciando como a autenticidade é extraída como fenômeno existencial do Dasein como ser-no-mundo e também como ela se relaciona, de maneira bastante direta com a questão da angústia e a sua possibilidade de encontro com o ser do Dasein, que está em jogo nesse fenômeno em específico.

Ademais, há de se complementar que essa seção possui uma subseção dedicada a fazer um comparativo entre a perspectiva da alteridade e do seu contraponto na questão da autenticidade nos escritos de Emmanuel Lévinas e de Jean-Paul Sartre. O intuito de tal subseção diz respeito à necessidade de se ponderar como uma perspectiva isolacionista, seja ela em Lévinas ou em Sartre (ainda que ambas as perspectivas se contraponham em linhas mais genéricas), não é capaz de conduzir a um preceito básico de compreensão comunitária e autêntica como propõe Heidegger. Em síntese, essa seção tratará de como se é possível haver autenticidade nos modos coletivos de ser do ente em sua abordagem sobre o tema em comento.

3.1 A DECISÃO COMO UM ELEMENTO EXISTENCIAL DO DASEIN: A NECESSIDADE DE SE DECIDIR E SUAS IMPLICAÇÕES ONTOLÓGICAS

Inicialmente, há de se explanar que em *Ser e Tempo* a questão da decisão do Dasein em sua expressão máxima de originalidade está disposta em uma seção diversa do local em que Heidegger inicialmente trata a questão da decisão em termos coletivos, a discussão acerca dos âmbitos de coletivização e de impessoalidade estão descritas no parágrafo 27 da primeira seção mencionada obra, enquanto que o escrutínio das decisões a serem tomadas pelo Dasein está disposto na segunda seção, mais especificamente nos parágrafos 58 e 59 de *Ser e Tempo*. Essa disposição “invertida”, por assim dizer, é algo que não contribui para que seja incrementada a didática da apresentação do tema, haja vista que no interregno entre os parágrafos mencionados (do parágrafo 27 ao início do 58) há uma miríade de tópicos que são tratados por Heidegger, os quais, em escalas diversas, findam por influenciar na compreensão final do tema, uma vez que, em virtude da forma de apresentação por ele apresentada, aparenta-se que os meandros decisórios coletivos estão relegados ao

mero plano da inautenticidade e da impessoalidade, já que no transcurso até que ele venha efetivamente a falar de decisões originárias e autênticas ele passa pela compreensão (*Verständnis*), pela verdade (*alétheia*, transliterado como ἀλήθεια) e pela angústia³⁶ (*Angst*). Temas estes que, invariavelmente, terão que ser por vezes mencionados, brevemente explicados, e delineados no desenvolvimento do presente trabalho para que não haja lacunas expressivas na compreensão do tema, dada a abordagem coletivizada que se busca atingir.

Como já mencionado no excerto introdutório desse capítulo, aquilo que confere uma característica inovadora ao conceito anti-metafísico dado por Heidegger ao *Dasein* é justamente a miríade de possibilidades que estão descortinadas para esse ente, o qual é construído a partir delas e sem denominações fundantes, haja vista que essas condições de possibilidades diversas e incalculáveis são dadas em sua própria existência, são postas a cada momento nessa sua empreitada de cunho existencial. Ou seja, enquanto viver (mais especificamente, enquanto existir) o *Dasein* não se restará concluído, inteiro ou encerrado em seu “objeto”. Como bem salienta Rüdiger Safranski (2000, p. 190) acerca dessas possibilidades existenciais, enquanto o *Dasein* não perecer ele estará aberto para o futuro, imerso nessa plêiade de possibilidades. Por isso que faz parte do *Dasein* o seu ser-possível (ou, como se tem no original em alemão, *Möglichsein*). É nesse horizonte de eventos possíveis que o *Dasein* se

³⁶ Saliente-se que em algumas traduções dos textos de Kierkegaard e de Heidegger o termo *Angst* pode vir tanto traduzido como angústia como por ansiedade. Ainda que não se tenha uma diferenciação propriamente etimológica para se optar por um ou por outro, a escolha feita para que se uso o primeiro consiste no intento de não se ter uma interpretação propriamente psicanalítica desse termo. Caso o termo ansiedade fosse utilizado, ele poderia dar azo à conjecturações de natureza dessa ordem, o que não é minimamente correspondente ao escopo do presente trabalho. Ademais, coloquialmente, nas línguas germânicas, o vocábulo *Angst*, no sentido de ansiedade, finda por adquirir um sentido de “medo”, semelhante ao termo *phobos* (transliterado do original em grego por: φόβος). A palavra *Angst* é comumente encontrada em termos coloquiais na língua dinamarquesa (língua original em que Kierkegaard escreveu, e até 1924 era traduzida para o inglês como “dread” (TANNER, 1992, p. 30) – termo semelhante a “pavor em português –, sendo posteriormente traduzido por “anxiety”, pois a tradução como “dread” algo que não satisfazia plenamente o seu sentido original na língua original dos escritos. Ainda assim, há autores mais recentes, como, por exemplo, Magda King (2001, p. 95), que usam o termo *dread* para se referir à *Angst*, mesmo em termos heideggerianos. No entanto, ressalte-se que esse sentido de *Angst* como sendo o “medo de algo” deve ser totalmente rechaçado nos meandros filosóficos, principalmente quando se está a tratar da filosofia heideggeriana. Todavia, ao se perguntar como faz Jochen Stock (2001), “*Wer hat Angst vor Einsamkeit?*” (quem anseia pela solidão), tem-se que alguém pode se sentir angustiado por isso, embora ninguém em jogo seja o mais preparado para responder tal indagação (essa, aliás, é a própria conclusão de viés poético proclamada por Stock). Ou seja, ninguém anseia por isso, ou por aquilo, muito menos pelo fenômeno mais originário causado pela própria *Angst*.

constrói, se destrói e se reconstrói mais uma vez, suas possibilidades não estão condicionadas a si mesmo, de maneira que elas próprias sejam passíveis de engessá-lo a uma definição estática e imutável. Nesse sentido, Bruno Gransche (2005, p. 23) comenta que essa miríade de possibilidades é que se afigura capaz de promulgar a *fatualidade* contida no espectro de decisões que o Dasein se encontra inserto, ou seja, o ser-possível que viabiliza a concepção da existencialidade (*Existenzialität*) e não apenas uma ideia de uma que perpassa o Dasein como referente à sua mera existência (*Existenz*), dada simplesmente no plano ôntico.

Desta feita, há de se perceber que o ser-possível, dada a própria natureza etimológica de sua afeição linguística, concede-lhe mais e mais possibilidades dentro de todo o espectro de decisão que lhe é cabível em seu transcurso existencial. Por isso que enquanto o Dasein existir também existe imbuído nele a questão das possibilidades futuras de se decidir por algo, até pelo seu não mais existir, o que seria a finitude (*Endlichkeit*)³⁷ de suas possibilidades, e, conseqüentemente, de sua própria existência (HANLEY, 2000, p. 147), haja vista que sem viabilidade para se decidir por suas possibilidades, o Dasein simplesmente não existe mais.

Apresentar a questão dos elementos decisórios tal como foi feito é uma forma bastante libertária de se analisar a questão decisória (ao menos no espectro individual de seus efeitos práticos), haja vista que o Dasein é tão cheio de seu ser-possível que pode optar por não ter mais um ser-possível. A possibilidade de auto-infligência terminativa afeita ao Dasein, ainda que não viole nenhuma regra lógica de recorrência decisória, é capaz de ser tida como o único elemento limitante do universo de possibilidades dele mesmo, haja vista que é a única a tolher específica e definitivamente os seus parâmetros decisórios a partir da própria existência do Dasein, afinal, a seu entendimento mais concreto da realidade depende desse viés de possibilidades de seu ser-possível enquanto prevalente e não tolhido do seu ser em si mesmo (LUCKNER, 1997, p. 66). Em última instância, decidir por não ter que mais se decidir é uma escolha ontologicamente aniquiladora da existência, um pressuposto

³⁷ Como bem salienta Christian Dubois (2004, p. 225), Heidegger apresenta duas formas de se compreender a finitude, uma diz respeito ao próprio horizonte da temporalidade finita, e a outra se refere à constatação de que a finitude não é um "estado" do Dasein, sendo que ele tem de se "finitizar", muito embora, na maioria das vezes, ele fuja de sua própria finitude.

fático do qual não há uma possibilidade de o Dasein se re-pensar, ou, de alguma forma, se reconstruir dessa decisão derradeira. Algo que, apesar de toda a finitude lógica de sua opção de acabar, não se está fora do seu leque de escolhas e de possibilidades existenciais.

Todavia, há de se deixar assente que essas breves pontuações apenas esclarecem dois pontos fundamentais acerca das decisões a serem tomadas pelo Dasein, o primeiro, que a decisão é algo que se projeta para um tempo bastante definido, o futuro – nesse sentido, há de se ter em conta a explanação que o ser do Dasein temporaliza a si mesmo principalmente em termos do futuro e não do presente (ERICKSON, 1976, p. 47) –, ou melhor, dizendo, o Dasein se lança nesse espectro de futuridade de sua existência; o segundo ponto de destaque a ser extirpado dessas breves concatenações filosóficas diz respeito à própria necessidade das decisões do Dasein³⁸. Ou seja, partindo-se da premissa de que há um ser-possível que permeia todo o viés decisório da existência do Dasein, do qual ele não tem como escapar e a partir do qual suas possibilidades são definidas, há de se indicar que a necessidade de decidir é algo premente e peremptório em sua jornada existencial.

A decisão, ao que quer que ela se refira especificamente – haja vista que o existencialismo de Heidegger conduz a uma decisão “em geral”, e não a se decidir por algo em específico (MACANN, 1992, p. 43) –, é algo que o Dasein não tem como se abstrair, pois integra o seu modo de ser mais próprio se decidir, independentemente daquilo que seja de fato decidido ou das implicações sociais, políticas ou econômicas de cada decisão tomada. A natureza das decisões por ora analisadas dizem respeito ao ser do ente por ora retratado, por isso, pode se dizer escorreitamente, são decisões ontológicas acerca de sua existência. E, como bem salientado anteriormente, o Dasein pode até decidir-se por não querer mais decidir, mas, a princípio, isto não simplesmente

³⁸ Deve-se salientar, para um melhor entendimento metodológico, que quando se fala em necessidade de o Dasein se decidir não se está colocando a questão como sendo uma necessidade “apriorística” ou como sendo algo universal a esse ente. A questão deve ser entendida apenas como uma necessidade existencial, caso se pretenda compreender seus aspectos decisórios segundo preceitos de autenticidade. Ou seja, caso as suas decisões não sejam vistas de acordo com esses elementos de necessidade, o Dasein não deixará de ter um entendimento existencial, de modo a “deixar de existir” por causa disso, ou como se isso fosse impedir a sua caracterização do ponto de vista filosófico. Entender a questão em comento como sendo necessária “a priori” ou de modo universal corresponde a ter o entendimento eminente metafísico que Heidegger tanto se esforça em desconstruir (a destruição dos preceitos metafísicos que ocasionaram o esquecimento da “questão do ser”).

“aliviaria” a necessidade ou a urgência de suas decisões, haja vista que implicaria, de forma derradeira, em sua opção de não mais existir. Por isso que a teoria de Heidegger é denominada de analítica-existencial, uma vez que ela congloba elementos caros à fenomenologia, como metodologia de análise do Dasein, com outros elementos afeitos ao existencialismo, como bem já foi bastante apontado até agora. Assim sendo, percebe-se como os dois pontos referidos são importantes para delinear como que a decisão, algo intrinsecamente ligado ao caráter existencial do Dasein, é traçada como algo necessário para sua própria existência, bem como também está profundamente atrelada às suas questões ontológicas propriamente ditas.

Em síntese, como bem propõe Christian Delacampagne (1997, p. 80), Heidegger finda por exortar o Dasein a uma “decisão histórica”, opção decisória esta que o leva a assumir o seu “destino autêntico”. Esse caráter histórico, por ora citado, faz referência a todos os desígnios existenciais do Dasein, os quais, não obstante, findam por construir toda a sua historicidade segundo os seus preceitos decisórios, o Dasein é compreendido, por seus elementos decisórios, “dentro das coordenadas da historicidade” (BORNHEIM, 1972, p. 130). Esse enunciado acerca dos limites da compreensão do Dasein em sua historicidade é escorreito, haja vista que, levando-se em conta que as decisões estão sempre atreladas a futuramente contida no transcurso temporal, o qual, diga-se de passagem, é o próprio horizonte interpretativo do Dasein, não há como se compreender os efeitos dessas decisões sem que seja dito que elas possuem um caráter eminentemente histórico, pois, todos os efeitos de cada decisão tomada, só podem, por assim, dizer, serem percebidos segundo essa perspectiva de análise estruturada nessa forma de acontecimentos. A interpretação de cada decisão tomada só é feita a partir daquilo que se descortina para o Dasein em seu futuro, de modo que cada uma das escolhas efetuadas finda por marcar a sua historicidade

Ademais, há de se ressaltar que o mais importante nas pontuações de Delacampagne é que ele compreende que essa decisão pautada em desígnios de autenticidade (*Eigentlichkeit*) equivale a traçar os destinos “espirituais”³⁹ da

³⁹ Ao se falar de “destinos espirituais” Delacampagne está a fazer referência à pretensão heideggeriana em construir (ou melhor, reavivar) o espírito grandioso do povo germânico em seu projeto filosófico. Assim, é certo que o uso de tais palavras com aspas denotam um tom irônico em sua assertiva ao remeter ao passado histórico nazista de Heidegger. Ainda assim, deve-se ter por certo que as demais

“comunidade” a qual o Dasein pertence e que, só ela, pode dar sentido concreto a sua existência. As explicações dadas por esse comentador são grande valia para a presente pesquisa, haja vista que ela possibilita o oferecimento de um duplo sustentáculo teórico, em um primeiro plano, finca os parâmetros decisórios segundo os parâmetros de possibilidade existencial, tal como até então eles foram abordados, dando, assim, o devido destaque e relevância ao tema.

Em segundo plano, os comentários por ora observados são de grande monta ao se levar em conta que eles inserem a questão decisória no âmbito coletivo, algo que, embora venha a ser melhor escrutinado em momento vindouro deste mesmo capítulo, já possui desde já a sua devida importância ressaltada e bem sinalizada dentro do contexto filosófico por ora abordado. Ou seja, todo e qualquer pormenor que faça referência ao tema em questão, mesmo que indiretamente, a partir de tal perspectiva apresentada por Delacampagne, também estará atrelado ao viés coletivo de interpretação, ou como ele mesmo falou, em sua extensão comunitária.

Impende destacar que, mesmo se posicionando por um viés de interpretação comunitário na construção autêntica do Dasein, há de se salientar que isso não é feito apenas segundo uma dissociação plena do Dasein (ainda que coletivamente posto) de suas demais interações sociais. A autenticidade comunitária, tal como comentada por Walter Brogan (2005, p. 148), empurra o Dasein às suas possibilidades de deixar também os outros serem quem eles podem ser-com, em suas mais próprias possibilidades de serem, de modo que tal abertura descerra a potencialidade que o deixa ser mais livre e mais apto a interagir com os outros autenticamente. Desta feita, fica mais claro que o Dasein finda por ser compreendido como sendo resoluto de suas possibilidades e se torna consciente do caráter pré-ontológico dos outros, de modo que o ser-com mais autêntico dos outros pode surgir a partir de então, em seus meandros comunitários, sem que haja, necessariamente, o isolamento de uma certa comunidade definida para que ela mesma possa ser autêntica sem dar a possibilidade dos outros,

concatenações feitas por Delacampagne acerca da autenticidade assumem um perfil bastante centrado no próprio destaque da autenticidade como um caractere existencial de grande pujança no pensamento heideggeriano da qual não se pode olvidar na presente análise, tanto que ele chega a asseverar de maneira categórica que o “decisionismo” de Heidegger “representa, sem dúvida nenhuma, o avanço mais original do livro – *Ser e Tempo*” (DELACAMPAGNE, 1997, p. 81). Por causa do avanço decisivo proposto por Heidegger que os elementos e os aspectos decisórios são de grande relevância na filosofia heideggeriana.

delas desvinculados, também o serem autênticos em seu modo de ser-com os outros, ainda que esses outros não estejam determinados em sua vivências cotidianas.

Os delineamentos mais específicos em referência aos elementos coletivos de decisão, no entanto, deverão ser mais detidamente abordados em momento posterior, haja vista que ainda pendem algumas explicações mais apuradas acerca da necessidade decisória do Dasein como um elemento existencial de sua apresentação, explicações essas que devem ser compreendidas como sendo imprescindíveis para que não restem dúvidas acerca da imperiosa abordagem a ser feita, também, nas estruturas comunitárias.

Assim sendo, retornando à questão do horizonte interpretativo das decisões do Dasein, e ao falar desses elementos de escolha colocados no momento do futuro, Martin Heidegger (2008c, p. 204) pontua que ao estar doando constantemente as suas possibilidades (ainda que as assumindo ou recusando-as, essas pontuações de natureza axiológica são plenamente irrelevantes para ele) de ser para si mesmo, o Dasein está entregue à sua própria responsabilidade. Tal elemento de depósito de “confiança” em suas decisões é essencial para que ele esteja lançado em sua própria construção de futuro, algo feito, repise-se, de forma única e exclusiva a partir de suas próprias escolhas decisórias. As decisões, portanto, tomam parte do projeto (*Entwurf*) no qual o Dasein se encontra a partir do momento inicial de sua existência desde já lançado.

Por ter essa possibilidade de se lançar (ou melhor, dizendo, nas palavras do próprio Heidegger, *Geworfenheit*, – em português, estar-lançado) em direção ao seu futuro, o Dasein se encontra livre para o seu ser livre mais próprio, disposição existencial que se encontra diretamente ligada às questões de autenticidade, haja vista que ser livre e transparente em seu modo de ser, aberto às suas próprias possibilidades, são características filosóficas que conduzem ao seu ser autêntico, uma herança (ainda que não pontuada explicitamente como uma referência bibliográfica em *Ser e Tempo*) extraída, precipuamente, dos escritos do filósofo existencialista dinamarquês Søren Åbye Kierkegaard. Após resgatar a influência de Kierkegaard em Heidegger, é de grande valia traçar um paralelo entre as ideias desses dois filósofos, para que o preceito filosófico em tela, referente ao papel assumido pela “subjetividade”

na construção da autenticidade, seja compreendido de uma maneira mais adequada e mais clara, dentro da proposta da pesquisa escrutinada nesse trabalho acadêmico.

3.1.1 A Influência Søren Kierkegaard na filosofia de Heidegger: Apontamentos acerca da subjetividade e da autenticidade segundo o pensamento kierkegaardiano

Como sinalizado no tópico precedente, a influência que Kierkegaard exerceu na obra de Martin Heidegger é deveras perceptível⁴⁰, principalmente naquilo que se refere às questões-chave de seu norte filosófico, algo basicamente atinente às problemáticas envolvendo a autenticidade e a subjetividade como elementos filosoficamente relevantes.

Decerto, Kierkegaard não trata da autenticidade ou dos aspectos decisórios tal como Heidegger o faz, mas, de toda forma, é de grande valia retomar algumas de suas colocações acerca da sua filosofia existencialista e como as suas pontuações influenciaram, em maior ou menor monta, o pensamento heideggeriano, afinal, essa é uma assertiva da história da filosofia da qual não há como se fugir, a influência de Kierkegaard na analítica-existencial de Heidegger é patente⁴¹, em grande monta porque esse conceito parece aliviar certos “estados de espírito”, no contexto filosófico contemporâneo, aparentemente sem motivo, que são reconhecíveis ao nível da experiência ordinária (GARDINER, 2001, p. 119). Muito embora, ressalte-se, como já tenha sido dito, as referências a tal fonte não sejam tão explícitas durante toda a obra heideggeriana. Kierkegaard se insere na contextualização dos ditos filósofos “hegelianos de esquerda”, essa indicativa filosófica, contudo, não leva a conclusão de que ele seja marxista ou tampouco adote posturas comunistas ou marxianas.

⁴⁰ A influência de Kierkegaard sobre Heidegger é maior do que se comumente se comenta. Certamente, Heidegger é mais influenciado por Kierkegaard do que ele irá admitir em seus escritos (MCCARTHY, 1978, p. 102). Ambos falam da angústia e a tomam por sua responsabilidade pelo estado do próprio indivíduo. Há de se destacar que essa é, por aparente, a influência mais facilmente percebida, embora, como se demonstrará a seguir, não seja a única.

⁴¹ Ao discutir a influência de Kierkegaard sobre os escritos heideggerianos, Andrew Shanks (2000, p. 37) assevera que é bastante claro que Kierkegaard tem uma influência sobre Heidegger – certamente, toda a estrutura de *Ser e Tempo* é largamente interpretável como sendo uma tentativa de tentar arrancar o conceito kierkegaardiano de angústia de seu contexto original cristão-confessional. Assim sendo, há de se perceber que o intento de Heidegger, prioritariamente, consiste em centrar esforços para despir a filosofia de Kierkegaard de sua roupagem religiosa para lhe dar um tratamento mais propriamente “ontológico”.

Atribuir a alcunha de ser um “hegeliano de esquerda” apenas significa que Kierkegaard, assim como outros filósofos, a citar como exemplos famosos: Friedrich Nietzsche e Karl Marx, aceita o método proposto por Georg Wilhelm Friedrich Hegel⁴², mas rejeita o conteúdo de suas considerações filosóficas concatenadas de acordo com a sua dialética. Outrossim, de alguma maneira, Kierkegaard finda por rejeitar as disposições metafísicas acerca do ser e do nada como elementos fundamentais da compreensão do pensamento humano, tal como escrutinadas na obra *Ciência da Lógica* (do original em alemão *Wissenschaft der Logick*, embora a versão utilizada para consulta tenha sido a inglesa, com o título *Science of Logic*) de Hegel (1951, p. 41), um pensamento ainda eminentemente substancialista e fundamentado em preceitos de aplicação de pretensão *a priori* (BEISER, 2005, p. 160) – algo que não há como ser aceito como viável numa filosofia existencialista de metodologia fenomenológica, tal como a de Heidegger em *Ser e Tempo* –, rejeitado por Kierkegaard em seus escritos.

Não distante do contexto em que Kierkegaard pontuou seus delineamentos filosóficos de cunho existencialista, há de se dizer que o cerne de grande relevância em suas ideias se resume à sua definição de subjetividade como verdade e realidade. Isto significa a necessidade de se tentar compreender o indivíduo a partir de sua singularidade, de seu manifestar subjetivo (RIBEIRO, 1985, p. 32-33). De modo que, conhecer é, portanto, fazer um apelo à existência, à subjetividade. A existência, concreta e real para Kierkegaard não se desprende da subjetividade do homem, e daquilo que ele manifesta como sendo uma representação mais próxima e real daquilo que lhe é mais caro, sua própria existência verdadeira.

Em síntese, há de se observar que a verdade como subjetividade é o modo com o qual o existente se refere ao absoluto, o modo como se põe em relação ao absoluto (ROVIGHI, 2004, p. 106). Deste modo, Kierkegaard não diz ou tenta ao menos dizer como estão as coisas (objetivamente apontando como elas devem ou minimamente poderiam estar), ele sempre descreve o modo (mais real e verdadeiro) como o existente vive sua relação com Deus.

⁴² Como bem denota Pierre Keller (2004, p. 118), Kierkegaard se contrapõe a noção de uma consciência pura (um espírito absoluto), tal como proposto por Hegel. Basicamente por isso, em uma noção bastante perfunctória, que Kierkegaard rejeita as acepções materiais propostas por Hegel, embora abrace o seu método dialético de análise filosófica.

Ressalte-se, advertidamente, que Kierkegaard conjectura o seu pensamento de acordo com uma inclinação fortemente ético-religiosa⁴³, algo que, de maneira cautelosa e acurada, não pode ser transmutada para o contexto da filosofia heideggeriana, muito embora eles falem de temas comuns e aproximados muitas vezes – saliente-se, portanto, que, embora a abordagem seja semelhante, até mesmo metodologicamente, em termos axiológicos, há uma diferença sensível entre os dois filósofos em comento. Importante destacar que Kierkegaard coloca que somente a subjetividade concebida como verdade que suplanta o “pensamento objetivo”, o qual, a seu ver, é inadequado para dar conta da subjetividade individual. Nesse horizonte, há de se destacar, como faz David Edward Cooper (2002, p. 358), que a parêmia que enuncia que “verdade é subjetividade” confirma a afirmação de que o estágio religioso é superior. Tal assertiva é válida, pois só o indivíduo religioso, o cristão em particular, pode estar em uma relação inteiramente autêntica com sua crença. Para a presente análise, que expõe a conectividade existente entre a filosofia de Heidegger e de Kierkegaard, o ponto religioso em si não é tão salutar, mas o destaque dado à subjetividade como forma de se chegar a uma forma autêntica de se viver (ainda que religiosamente) é importante para se fazer a ponte com o pensamento heideggeriano atinente ao modo de ser-com os outros.

Trilhando essa perspectiva das maneiras kierkegaardianas de observar o pensamento em sua forma cada vez mais afeita ao elemento subjetivo, Luiz Bicca (1997, p. 281) comenta que o pensamento objetivo, na ótica kierkegaardiana, não é capaz de apreender os discursos informativos, descritivos, nem argumentativos, os quais, de maneira proeminente, visam ao convencimento ou a persuasão, afinal, na subjetividade não é importante elucidar ou comentar pensamentos, tampouco ser capaz de demonstrar ou provar uma asserção.

Continuando a explicação porque o pensamento objetivo para Kierkegaard é inócuo, Rubem Azevedo Alves (2007, p. 54) fala que para Kierkegaard a subjetividade

⁴³ Nesse sentido, é de grande valia as pontuações de Urbano Zilles (1988, p. 20), o qual coloca que em certo aspecto, Kierkegaard faz uma “teologia da existência, haja vista que tematiza o indivíduo em sua subjetividade e interioridade, algo que o idealismo (alemão) negligenciara por completo. Ademais, este mesmo autor faz a ressalva que o homem não chega à sua verdadeira existência nem através do aspecto estético nem ético de sua vida, e sim, apenas, por meio da sua faceta religiosa, por meio da qual ele supera a angústia (*Angst*) pelo salto no paradoxo da fé.

sempre está possuída por uma "paixão infinita", e tal paixão se encontra na esfera religiosa. Para este filósofo existencialista, a esfera da objetividade nunca pode merecer uma paixão infinita, pois objetos são sempre finitos. Na paixão infinita, assim, o homem transcendeu as determinações objeto-sujeito porque nenhum estímulo finito pode produzir uma resposta de uma paixão finita. Por tal razão, Kierkegaard sempre foi um crítico severo de toda e qualquer institucionalização religiosa em todas as suas vertentes, sejam elas eclesiásticas, doutrinárias ou históricas.

Não obstante, há de se dizer que se afigura estampado que, assim como Heidegger procedeu, e isso já foi explanado no capítulo precedente, Kierkegaard também aponta críticas ao modelo metafísico de conhecimento e de verdade tal como propalado pela tradição filosófica iniciada por René Descartes. Especificamente no ponto em análise, essa incapacidade do pensamento objetivo, tal como colocada por Kierkegaard, é uma contraposição direta à dicotomia da consciência tal como colocada por Descartes. Assim, Søren Kierkegaard (1941, p. 47) centra esforços em construir seu pensamento existencialista ao se focar na subjetividade como elemento basilar da verdade, e não na adequação entre o que está posto objetivamente e pode ser apreendido pelo elemento interno do pensamento subjetivo, como se houvesse essa possibilidade de encontro entre o juízo e seu enunciado.

Destarte, Kierkegaard pensa que para se alcançar pressupostos existenciais de autenticidade faz-se premente e necessário que a individualidade seja extremada, para que se galgue, como pontua Karl Löwith (1979, p. 543), “uma base de não obrigatoriedade de todas as circunstâncias do mundo, ao reencontro do homem consigo mesmo”. Com esse escrutínio do pensamento de Kierkegaard se percebe, claramente, uma dualidade interpretativa quando se compara o seu pensamento com os delineamentos filosóficos de Heidegger, em um plano tem-se a aproximação dos dois filósofos, ao proporem o “reencontro” na “subjetividade⁴⁴”, haja vista que essa é a mola propulsora do existencialismo de Kierkegaard e menção de referência para

⁴⁴ Ao se falar em subjetividade nesse comparativo entre Kierkegaard e Heidegger é bastante indicado se colocar o termo entre aspas, pois, ainda que se tenha uma aproximação nos dizeres filosóficos de ambos, Heidegger ainda critica mais duramente os pressupostos metafísicos da tradição filosófica nesse ponto em específico.

Heidegger se nortear em suas disposições acerca de vários de seus temas filosóficos, precipuamente a autenticidade e a angústia, para se citar os mais expressivos.

De outra banda, nota-se que Heidegger se distancia dos ensinamentos de Kierkegaard ao não exaltar uma subjetividade extremada pelo individualismo, afinal, ele chega até mesmo a propor a solidão como meio excelente para que se chegue à interioridade (BICCA, 1997, p. 280), e, conseqüentemente a uma vida mais autêntica. Somente assim, seria possível se ter uma vivência mais intensa e transparente da relação do homem consigo mesmo, de acordo com os preceitos de Kierkegaard, algo condizente com as suas definições de verdade como subjetividade, e em claro compasso com o seu existencialismo cristão.

Para se compreender a questão apresentada de uma maneira mais clara e acessível o possível, há de se pontuar que, usualmente, ao se falar de Kierkegaard e de Heidegger se busca, primeiramente, o elo existente entre eles através da questão da angústia. Todavia, no trabalho em desenvolvimento essa conexão mais aparente não é tida como a mais importante, ou como se ela fosse dotada de um caráter mais fundamental. A conexão feita entre Heidegger e Kierkegaard nessa dissertação centra esforços nos elementos decisórios de cada um, ou seja, a conexão entre eles é buscada através da análise de como cada um deles pensa a questão da subjetividade. Somente através do estudo desse elemento (também comum a ambos, muito embora o “sujeito” perscrutado por eles seja divergente) é que se pode pensar, posteriormente, a questão da angústia. Estudar a subjetividade em Kierkegaard e depois transportá-la para os meandros heideggerianos é uma etapa necessária para que o modo de ser-com os outros possa ser compreendido, ainda que, de maneira secundária, a questão da angústia e da solidude⁴⁵ venha a ser analisada e abordada, sucessivamente, para que haja um entendimento mais amplo sobre o tema.

Nesse passo, há de se pontuar acerca dessas variáveis interpretativas que, é possível de se pensar o Dasein coletivo como sendo uma faceta possível da

⁴⁵ O entendimento acima esposado, de que a angústia possa ser analisada de forma desvinculada com a solidude, é algo relativamente inovador, haja vista que a maioria dos comentadores, como, por exemplo, David C. Wood (2001, p. 174), entendem que a angústia distintivamente “revela-nos o nosso ser-no-mundo individual”. Ao se desvincular a angústia da solidude e do individualismo não se propõe, inexoravelmente, que ela não seja capaz de mostrar, também, particularidades individuais do modo do Dasein como ser-no-mundo, mas, além disso, postula-se que seus efeitos possam ser percebidos, com grande propriedade, nos meandros coletivos e comunitários de ser-com do próprio Dasein.

autenticidade. Ainda que essa não seja uma maneira uníssona e pacífica de se compreender este ponto, haja vista que é possível entender que Heidegger ao falar da possibilidade do encontro mais originário do Dasein com o seu próprio ser, através da angústia, esteja a falar de uma interpretação que vislumbra uma abertura do ser através da sua reclusão em si próprio, ela é a forma escorregada de se visualizar a questão da “subjetividade” contraposta no pensamento dos dois autores em comento. Nesse sentido, deve-se repisar que essa é a forma mais adequada de se pensar, para que seja viável, mais à frente, defender a possibilidade de uma autenticidade nos meandros coletivos.

Assim sendo, tem-se que interpretar a questão dessa forma equivale a se ter a indicação que Heidegger não propunha o isolamento de si mesmo para que se possa ser autêntico⁴⁶, ou seja, ainda que ele pontue a angústia como o encontro com o ser, isso não deve ser extremado para que se compreenda tal ato como um mero isolamento, algo próximo de uma “solitude” do Dasein, individualizado nos moldes que Kierkegaard propunha. Ou seja, segundo esses parâmetros interpretativos, ainda que a herança de Kierkegaard seja sensivelmente perceptível, o seu isolacionismo para fins autênticos não é algo adquirido por Heidegger em sua exposição filosófica do tema em comento.

Um dos filósofos contemporâneos que podem ser indicados como defensores dessa ideia que Heidegger pensa o Dasein em uma esfera meramente individualizada⁴⁷, em seu contexto de autenticidade é Herbert Marcuse (1981, p. 364). Ele, ao comentar excertos de *Ser e Tempo*, argumenta que a filosofia heideggeriana possui uma forte limitação em seu espectro de abrangência, contida no conceito de historicidade dado por Heidegger em compasso com a questão do individualismo. Para

⁴⁶ No entanto, há de se destacar que alguns comentadores possuem uma visão totalmente diferente sobre esse tema, como é o caso de Dermot Moran (2000, p. 241), para o qual, por defender uma visão transcendental das ideias heideggerianas, há características *a priori* do Dasein, dentre elas, a questão de que ele só pode ser autêntico sempre que estiver individualizado na vida de um indivíduo. De modo que essa individualidade dele em sua própria existência seria a forma precípua de permanência na autenticidade. Entendimento este de plano rejeitado e contra-argumentado ao longo dessa dissertação.

⁴⁷ O entendimento de Marcuse chega a pontuar que a individualidade é passível de ser aniquilada pelo domínio da técnica, algo que inviabilizaria a própria ocorrência autêntica de um modo de ser contido nesses meandros não-coletivizados (FEENBERG, 2005, p. 84). Afinal, o mencionado domínio técnico, em sua visão, é o responsável pela coletivização inadequada, e da impossibilidade de expressão autêntica do homem.

Marcuse, deve haver o que ele denomina de “ação radical”, algo que consiste, basicamente, em uma reestruturação abrangente de todas as esferas do espaço público, em uma clara tentativa de dar um caráter dialético à fenomenologia conjuntá-la ao materialismo histórico (LOUREIRO, 1998, p. 105). O problema existente na abordagem marcuseana da questão posta em comento reside na sua interpretação de espaço público⁴⁸ (no original em alemão: *Öffentlichkeit*⁴⁹ – esse é o termo usado por Heidegger ao se referir ao *Das Man* (impessoal), e seus desdobramentos inautênticos) em contraposição aos elementos mais comezinhos do ser-com, tal como cunhado e desenvolvido por Heidegger. Marcuse ao analisar o problema da inautenticidade sequer o analisa segundo as premissas do ser-com, ele simplesmente julga o espaço público heideggeriano como sendo o espaço destinado para o ser inautêntico por excelência e iguala-o ao próprio ser-com.

Não obstante, há de se ter em conta que o argumento inicialmente elucubrado por Herbert Marcuse é falho e falacioso em seus termos específicos de referência ao contexto heideggeriano ao se ter por relevante que ele propõe a equivalência ontológica para esses dois componentes existenciais (espaço público e o modo de ser-com os outros), quando, no máximo, pode-se apontar uma semelhança (e não uma equivalência propriamente dita) de natureza ôntica entre o ser-com e o espaço público. Clarificando um pouco mais a crítica feita ao pensamento de Marcuse, pode-se dizer que tanto o ser-com quanto o público repartem a multiplicidade de agentes e de

⁴⁸ Ao se falar de autenticidade no espaço público, há de se fazer uma breve menção ao entendimento de Pedro Rabelo Erber (2003, p.37), que, ainda que se usando de imprecisão terminológica, defende, tal como se faz a presente dissertação, a possibilidade de haver autenticidade em formações sociais comunitárias, partindo do pressuposto que, ainda que a teoria da analítica existencial de Heidegger não indique o lugar possível de tal tematização, a qual ele concede um viés “político”, a mencionada teoria também não veda completamente a possibilidade de se perfazer uma interpretação que congregue o elemento comunitário com a autenticidade do Dasein.

⁴⁹ Apenas se deve salientar que na tradução de *Ser e Tempo* utilizada o termo em comento é traduzido apenas por “público” e não como “espaço público”, tal como utilizado por Marcuse para se referir a tal ocorrência. Há de se ponderar que a supressão do “espaço”, junto ao termo “público” tem um fundamento filosófico de grande destaque, haja vista que com a referida retirada também se abstém de dar qualquer interpretação de cunho fisicalista ao “público”, que pode, portanto, referir-se a qualquer audiência não-individualizada. O termo, desta feita, não se encontra mais restrito apenas a uma interpretação meramente física de lugar, a qual, no mais das vezes, encontra-se ligado o termo “espaço” em sua acepção de “extensão”, tal como o “corpo extenso” cartesiano. A supressão desse termo, portanto, é uma maneira mais fidedigna de se referir ao termo heideggeriano em contraposição à metafísica da tradição moderna que ele busca combater em seus escritos. Acerca da tradução desse termo, há de se pontuar apenas que Robert Denoon Cumming (1991, p. 232) o traduz como “obviedade”, dando um caráter mais cotidiano e trivial a sua aplicação no contexto social dos modos de ser da convivência do Dasein.

ações em seu espectro de atividade, mas, essa repartição se dá apenas na cotidianidade de cada situação vivenciada, ela não chega a se perpetuar no nível ontológico propriamente dito, aliás, a disparidade em suas naturezas, por assim dizer, é que os faz serem analisados de forma totalmente diferentes, e, faz também, com que um esteja diretamente ligado à inautenticidade (o espaço público) e o outro, tal como se defende, tenha uma possibilidade existencial mais originária de estar atrelado às formas decisórias autênticas. Em virtude do equívoco interpretativo apontado, há de se ter que as pontuações de Herbert Marcuse, portanto, não configuram nenhum obstáculo ao entendimento de que as postulações de Heidegger em seu fundamento decisório possam ter uma interpretação diversa daquela calcada apenas no isolamento individualista do Dasein.

Retornando às raízes heideggerianas em Kierkegaard, e deixando um pouco à margem os comentários posteriores feitos às compreensões de Heidegger, há de se colocar que, em virtude de haver um problema de comunicação humana, a autenticidade, dentro dos meandros da subjetividade individual, não consegue se exprimir diretamente para os outros seres humanos, sujeitos finitos nessa relação, algo que finda por criar uma dimensão de segredo e mistério, a qual envolve a inacessibilidade de compartilhamento da autenticidade para com os outros (BICCA, 1997, p. 280). Por causa dessa “aura misteriosa e secreta” atribuída à autenticidade – esse mistério pode ser explicado, em parte, pela determinação de Kierkegaard que a angústia é a relação existencial com o nada, e, somente quando essa relação é encoberta é que ela se torna substancial (ERIKSEN, 2000, p. 24) – um entendimento relacional com o nada bastante próximo das designações heideggerianas, diga-se de passagem –, ela finda por ser um sofrimento para o ser humano, e se aprofundar em sua solidão é o meio ideal para que ele possa vivenciar intensamente a sua relação para consigo mesmo, haja vista que, nessa inserção em perquirição a uma transparência interior mais acrisolada, o extremo superior encontrado pelo homem é Deus.

Desta forma, há de se compreender que, segundo os delineamentos de Kierkegaard, o relacionamento existencial entre um ser humano e os outros encontra uma restrição de natureza ontológica fortíssima, quiçá, irremediável. Não querendo

fechar a questão e as possíveis interpretações de foco estrito nos escritos de Kierkegaard, mas sendo incisivo ao dispor um comentário acerca de seus pensamentos, em contraposição à herança por ele legada a Heidegger, há de se compreender que ele não vislumbra a possibilidade de se reunir (o termo por ora empregado mais útil que o termo “compartilhar”, o qual seria mais adequado caso se estivesse tratando específica e unicamente da filosofia heideggeriana) existências humanas de maneira autêntica, pois, como já visto, o “ritual da autenticidade” exige isolamento, distanciamento e aprofundamento interior com a própria subjetividade apenas consigo mesmo e por meio da angústia a ser experimentada no decorrer desse processo, abstraindo-se, desta maneira, de qualquer experimentação de ordem prática com as existências de outros seres semelhantes.

De acordo com essa breve digressão no contexto filosófico de Kierkegaard, percebe-se que Heidegger se apropria de alguns de seus elementos “subjetivistas” para desenvolver suas pontuações acerca dos aspectos decisórios e da autenticidade. Todavia, ele se afasta desse “isolacionismo kierkegaardiano” e de sua angústia de solidão ao colocar que no projeto (*Entwurf*) do Dasein ele sempre está se lançando em um horizonte interpretativo temporal, algo inexistente na filosofia de Kierkegaard. Esse viés interpretativo que leva em conta a futuridade dos eventos não existe na análise de Kierkegaard simplesmente porque a retração individualista do ser humano é tamanha no seu sofrimento de angústia⁵⁰ que ele apenas se volta para a sua extensão de um ser superior, ou seja, o horizonte interpretativo da autenticidade do homem para ele é a sua projeção subjetiva (ou, melhor dizendo, de maneira mais técnica, a projeção da sua subjetividade no ser perene que é Deus, em sua superioridade, como ente supremo, Deus é além de superior, infinito, não se subjugando, portanto, aos desígnios temporais comuns).

⁵⁰ Ainda que se ressalte, primeiramente, o caráter de sofrimento do homem em relação com a angústia, há de se destacar, como o faz Arnold Bruce Come (1995, p. 57), que a angústia possui tanto um aspecto de atração quanto de repulsão, que ocorre em concomitância. Isso se dá, basicamente, porque ela é produzida na consciência da inocência pelo “nada” (em sua indeterminabilidade), de modo que ambos os conceitos de possibilidade do si mesmo e a possibilidade de ser algo (possibilidade da liberdade do homem) estão contidos em sua simples ocorrência. Assim, ela se equipara a uma espécie de transição não-livre (BRUCE, 1995, p. 58), a qual é essencialmente uma transição quantitativa de um objeto que é determinável, mas que dependerá sempre das ponderações subjetivas de cada um e que conduzem ao real entendimento da representatividade da própria angústia experimentada pelo homem.

A angústia em Kierkegaard declara a condição básica de uma natureza humana dividida, pois ela deixa explícito o estado de consciência de o homem não ser capaz – ou melhor, poder não ser capaz de – encontrar a autenticidade em si mesmo (DYRERUD, 2009, p. 153) – em última instância, encontrar a verdade de sua subjetividade. Nesse passo, pode-se dizer que Kierkegaard institui um horizonte de compreensão de como o homem se comporta e lida com a angústia, como ela se apresenta como elemento fulcral em sua interpretação existencial filosófica.

Assim sendo, o horizonte interpretativo de Kierkegaard pode ser considerado como atemporal, tal assertiva é possível ao se tomar por base que o próprio ser em que os preceitos de autenticidade são projetados (ou seja, Deus, afinal, ele é o ser em que os anseios humanos são providos como modelos e do qual advém toda a estrutura da subjetividade) é também atemporal e não se sujeita a temporalidade do transcurso humano. Essa compreensão finda por não ser disruptiva com a concepção que enuncia que a temporalidade há de ser algo também atinente aos humanos, basicamente, porque Kierkegaard não a rejeita como um elemento fático da vida humana, ele apenas pontua que Deus é a subjetividade verdadeira dos homens, o que não quebra a interpretação lógica de que o tempo corre para todos, e apenas que a autenticidade seja alcançada por meio da solidão e da angústia, as quais podem ser encontradas a qualquer tempo, basta que haja o supramencionado aprofundamento da interioridade do homem com os grotões de sua subjetividade.

Tal como escrutinado anteriormente, percebe-se que o fundamento da autenticidade para Heidegger está calcado na sua interioridade, mas a pujança de um elemento que o lance para o seu futuro é um argumento forte o bastante para que ele dele se utilize ao explicar a necessidade de o homem se encontrar lançado em suas escolhas decisórias para o futuro. O futuro é um conceito temporal que, por si só, é o viés interpretativo do Dasein; nesse sentido, bem pontua Rüdiger Safranski (2000, p. 191) que, caso se deseje falar adequadamente do Dasein, deve-se ter em mira o tempo – sempre se tendo em conta que na fase sua filosófica Heidegger, em *Ser e Tempo*, coloca o tempo como sendo o sentido do ser (ERICKSON, 1990, p. 216), uma importante indicação ontológica da interpretação do Dasein, e, conseqüentemente, da própria questão do ser) –; mais especificamente a sua progressão para o futuro. Não

obstante, há de se observar que o tempo contém uma abertura originária para a qual o ente que existe pode se lançar, para tal abertura Heidegger dá o nome de “futuridade” (do original em alemão: *Zukünftigkeit*).

Essa faceta temporal deve ser compreendida uma antecipação da possibilidade de não mais ser (PELIZZOLLI, 2002, p. 181) – ou seja, a mencionada antecipação é operada ao se ter em vista que o Dasein é também ser para a morte –, por isso que ela é vista como uma abertura feita de forma originária nesse primado ontológico do Dasein. A questão da futuridade, tal como bem salientada por José Ferrater-Mora (2005, p. 1164), está estreitamente ligada à noção de um poder-ser (*sein können*) que não é uma simples atualização de possibilidades, pois, como já aludido, é um horizonte de compreensão do Dasein que indica o seu ser mais próprio para o distintivo poder-ser, ou seja, a sua possibilidade mais originária e autêntica de poder-ser, “de ir rumo a si próprio” como Martin Heidegger (2008c, p. 414) bem denomina a antecipação ocasionada por esse poder-ser mais próprio.

A futuridade se determina em função dos projetos do Dasein, por ser uma abertura de possibilidades mais próprias de poder-ser, e, conseqüentemente, do Dasein ser autêntico em tais projeções, ela é colocada em posição de atuação por essas formas de ser-lançado no horizonte temporal. No entanto, há de se pontuar que segundo o entendimento heideggeriano que a futuridade não é colocada de uma maneira absorta, como se não houvesse uma inclinação teleológica nela imbuída.

Nesse sentido, é importante dar o devido destaque a elucubração de Glenn Walter Erickson (1976, p. 27) ao aduzir que: “Uma vez que vivemos além de nós mesmos nos caminhos bifurcados e arbustos do futuro, somos sempre e cada vez mais do que aquilo que somos. Nós somos o que podemos ser”. Deste breve excerto, pode-se compreender que O Dasein se situa além daquilo que ele simplesmente é, a inclinação anteriormente mencionada consiste, portanto, em asseverar que o Dasein é, em sua futuridade, aquilo que ele pode ser, esse poder-ser que o torna possível de tomar seus desígnios e por eles optar, podendo assim, desvelar, de modo originário, seu ser.

Nesse ínterim, há de se observar que é entre a tomada da percepção dessa projeção no mundo, que o Dasein compartilha com os demais (os outros) que o cercam,

e o vislumbre da finitude⁵¹ de suas possibilidades que o Dasein se encontra lançado nessa projeção de futuridade. Como a finitude aponta para a temporalidade⁵², ela abre a perspectiva para a essencial historicidade do Dasein, de modo que compreender a sua finitude constitui um modo de ser do Dasein, e não um ato de sua “subjetividade” propriamente dit⁵³a. Ademais, há de se ter por referência, como salienta Havi Carel (2006, p. 83) que a temporalidade finita, define o Dasein como ser-para-a-morte, algo que, em última instância, alcança a sua aniquilação, de modo que a morte do Dasein (como fim temporal) é um acompanhamento constante e uma condição de cada possibilidade ou de cada projeto. Ou seja, o Dasein foge de sua finitude, ou de pensá-la como algo perene em sua jornada, para se confortar em não ter que pensar nisso, como se fosse possível espargi-la dos eventos de possibilidade simplesmente por descartá-la no seu estar-lançado no futuro.

A historicidade do Dasein, designada nos seus próprios destinos (no original, *Geschicken*), significa que o Dasein tem a habilidade de "adiantar-se a si mesmo" em direção à sua própria morte (evento da finitude) assim que se descortina a totalidade do seu ser para si mesmo (DE BEISTEGUI, 1998, p. 17). Por causa desse adiantamento

⁵¹ Tomando como foco principal a questão da finitude, há quem aponte, como o faz Zeljko Loparić (2004, p. 54), que “o fundamento último da comunhão entre a ética e a metafísica é a origem comum e a mesma relação com a finitude”. Destarte, Loparić deposita um fundamento ético na sua leitura de Heidegger que repousa na finitude do ser, e no aniquilamento de suas possibilidades pela impossibilidade de ele se ter como finito. A questão de o viés ético da finitude ser ressaltada é despicienda, mas é importante destacar que ele atrela a finitude à ideia da impossibilidade de não ser mais com os outros, essa concepção é relevante para que a autenticidade do Dasein seja colocada no seu horizonte interpretativo mais próprio, em comunidade, e atrelada ao seu elemento de finitude bem definido nesse contexto específico da filosofia heideggeriana.

⁵² Há de se deixar em destaque, trilhando os ensinamentos de Alejandro A. Vallega (2003, p. 149) diferentemente dos entes a mão e diferentemente do ôntico, o ôntico-ontológico ser-no-mundo do Dasein ocorre sempre só a luz de sua própria finitude. Deste modo, por mais que os instrumentos e demais entes a mão sejam possíveis de se acabarem, eles jamais possuem a noção perene e acompanhante de sua própria finitude tal como o Dasein a tem.

⁵³ Diante de todos os comparativos entre Heidegger e Kierkegaard, principalmente tendo-se em conta os que tangenciam a subjetividade do homem, não é uma interpretação de todo destoante aquela que dá um viés cristão à filosofia heideggeriana, principalmente ao que se comumente denominou de sua primeira fase (a qual inclui os escritos de *Ser e Tempo*). Dados os conceitos de finitude, de angústia e de autenticidade do Dasein, há de se ter em consideração que todos eles apontam para o evento derradeiro da existência, a morte, e nesse evento do qual não derivam eventos é imperioso que o Dasein se decida até então, a visão cristã prevê que o Dasein tenha que depositar suas esperanças autênticas em delinear suas projeções futuras em função de ter algo após desse evento derradeiro, algo apenas possível com a crença no ser supremo que reflete os contornos de verdade expostos previamente por Kierkegaard. Ademais, há de se ter em conta que a relação de Heidegger com a teologia cristã é bastante complexa (DUBOIS, 2004, p. 202) e ele tem alguns textos da mesma época que *Ser e Tempo* que evidenciam claramente a correlação de sua filosofia com esse credo em específico.

em previsibilidade à efetivação de sua finitude através da morte é que a historicidade aparece como sendo um conceito de trabalho concreto na pujança original da temporalidade do Dasein. Ademais, desde a concepção que o Dasein é essencialmente histórico, segue-se que o destino do Dasein é um co-destino (*ein Geschick*) e sua historicidade, por complemento, também é uma co-historicidade, pois é dada segundo os preceitos de ser-com, de acordo com as premissas comunitárias em que a própria historicidade perfaz.

Ao se falar de finitude, é de grande valia trazer à baila a conceituação de Caitlin Smith Gilson (2010, p. 109) sobre o tema, a qual define a finitude como sendo o “aí” que já se está “aí”⁵⁴, essa é uma noção que já acompanha o Dasein, e que ele insiste em esquecer-la. Ela apresenta uma natureza dúplice, pois tanto fomenta o olhar para a projeção do Dasein nos eventos de sua futuridade, quanto possibilita que ele perceba a sua nulificação quanto aos outros com a efetivação de tal possibilidade. Ao se findar, de maneira completa e temporal, com a morte, o Dasein deixa de ser-com os outros por não ter qualquer outra possibilidade de ser, ou seja, não há mais nenhuma base para que ele projete ser o que quer que seja.

Deste modo, há de se perceber que sem se ter a escorreita compreensão de como se dá esse estar-lançado no mundo e nesse espectro temporal bastante peculiar da filosofia de Heidegger, não se afigura possível tomar nota de toda a dinâmica condizente com a necessidade da decisão em termos de autenticidade, tal como ela deve ser escrutinada e aprofundada no tópico subsequente da pesquisa em desenvolvimento. Isso bem ocorre porque o Dasein ao se angustiar tem o êxtase de ter o tempo (ou seu horizonte temporal de volta a si), trazendo-o a tona de uma infinita dispersão de compreensão de si mesmo, inscrevendo-o, posteriormente, no horizonte da finitude (DE BEISTEGUI, 2004, p. 162). A angústia é que tem a função de demonstrar, claramente, para o Dasein o quão ele é limitado de possibilidades no momento em que a sua própria finitude ocorre. Desta feita, através da angústia, em seu aspecto deveras limitante, é que o Dasein se torna capaz de se finitizar, e, assim, ter a noção do que isso representa para a sua existência.

⁵⁴ Como o “aí” do Ser-aí (Dasein) denota a sua temporalidade, a finitude dele também está “localizado” nesse âmbito de interpretação do próprio Dasein.

Não obstante há de se pontuar que, diante de todas as nuances por ora apresentadas, explanadas e enunciadas, tem-se o pleno entendimento de que a questão decisória é algo necessário e inerente às pontuações existenciais do Dasein. Para se chegar a essa compreensão foi necessário se passar desde os elementos preteritamente analisados por Heidegger em sua principal obra sobre o tema, como também se foi de grande utilidade se recorrer a sua herança no curso da tradição histórica da filosofia, esse breve resgate auxilia, de sobremaneira, na formação da sua concepção de elementos mezinhos e fundamentais na construção da sua, até então, empreitada filosófica, ainda que ela fosse feita a despeito de não haver um sistema conceitual propriamente dito, tal como alguns de seus predecessores o fizeram.

Há de se concluir que a partir dos enunciados e das conclusões tomadas nessa seção se pavimenta o caminho para que se possa colocar em foco a questão da decisão e dos elementos de autenticidade sob a ótica da coletividade, e não mais apenas de um estudo meramente pormenorizado e restrito ao âmbito da individualidade. Não que a análise de questões estritamente individuais sejam despiciendas, elas não o são, pois se o fossem toda as ideias extraídas da filosofia de Kierkegaard, por exemplo, seriam totalmente inócuas e nada profícuas, algo que, como visto anteriormente, não é adequado de se dizer, mas, é mais útil, para o norteamento da defesa da hipótese filosófica levantada nesse trabalho, prosseguir com a tomada das questões de coletivização do Dasein e de suas perspectivas decisórias.

3.2 AS POSSIBILIDADES DECISÓRIAS DO DASEIN NO SER-COM: DA POSSIBILIDADE AUTÊNTICA DE SE DECIDIR NOS MEANDROS COLETIVOS

Inicialmente, há de se deixar claro que essa seção do terceiro capítulo da presente dissertação é o entremeio de toda a pesquisa realizada. Ele se localiza como a parte do trabalho que apresenta os aspectos decisórios em âmbito coletivo, no entanto, ele não finaliza a questão. Isso ocorrerá, basicamente, porque essa seção servirá de ponto introdutório para o capítulo subsequente, ela deixará em aberto o ponto que tange à questão da inautenticidade impregnada no que Heidegger chama de “Das Man”, ou o impessoal na tradução brasileira utilizada.

A questão do impessoal, contudo, só será tratada de forma especificamente detida e acurada no capítulo subsequente, no entanto, tal postergação de análise não impede que algumas das lacunas filosóficas que são afeitas a esse tema possam ser colocadas já nesta seção, como uma forma de introduzir a problemática atrelada a este tema, sendo de grande valia, portanto, apresentá-las de antemão, muito embora, repise-se, o seu efetivo aprofundamento só venha a ser operado no capítulo vindouro.

Ressalte-se que essa separação de tratamento em momento algum vem a gerar uma quebra na sequência metodológica do trabalho, muito pelo contrário, ela servirá para que se tenha, didaticamente, uma apresentação mais coerente do tópico atinente ao ser-com e suas perspectivas decisórias, bem porque, o mencionado tópico já foi introduzido e teve seus conceitos propedêuticos indicados no segundo capítulo, e o capítulo intermediário serviu como um aprofundamento de questões a ele referentes, mas que não diziam respeito propriamente ao seu desenvolvimento vertical (ou seja, não faz uma referência específica a sua implementação propriamente dita), por assim dizer, haja vista que a seção precedente se destinou, em grande parte, a analisar o resgate da herança de outros filósofos à compreensão filosófica da questão da subjetividade, a qual diz respeito diretamente às perspectivas decisórias, em sua formação, mas que não prima, precipuamente, pelo seu desenvolvimento conceitual. Assim sendo, essa segunda seção servirá para esse escopo de desenvolvimento do presente tema, e para que ele seja, ainda que em uma escala introdutória, uma forma de implemento ao supramencionado aspecto existencial do Dasein.

Após a breve explicação propedêutica de como a presente seção tratará do cerne filosófico do ser-com, em conjunto com a análise de seus entremeios decisórios, é necessário fazer uma observação pontual acerca da metodologia fenomenológica de Martin Heidegger. Ele, ao concatenar o seu pensamento segundo essas premissas fenomenológicas advindas de Edmund Husserl, desenvolve uma variação conceitual livre sobre seus tópicos, não mais engessada, portanto, nos esquemas metafísicos já tão arraigados à tradição histórica concebida anteriormente. Esse tipo de estruturação metodológica é fundamental para uma adequada colocação livre e desimpedida dos conceitos filosóficos por ele desenvolvidos. Tal colocação de natureza eminentemente metodológica é imprescindível para que se possa conceber e vislumbrar, minimamente,

que os comentários que venham a ser tecidos a seguir não tenham que possuir, obrigatoriamente, um ponto de fulcro na literalidade dos escritos heideggerianos, essa possibilidade de expandir aquilo que ele pensou ou representou em suas obras é o ponto de partida para que se possa conglobar a questão da autenticidade e suas premissas básicas com a questão da sua disposição comunitária encontrada no ser-com.

O ponto a discutir a questão da autenticidade nos meandros comunitários não gira em torno de o Dasein ser compreendido como uma “entidade essencialmente social”, afinal, ao se falar da filosofia de Heidegger, o termo “essencial” não poderia ser atribuído tão arbitrariamente ao elemento comunitário do Dasein. Um comentário semelhante a esse também é feito por Simon Glendinning (2001, p. 59) ao enunciar que, ainda que se possa cogitar existir algo semelhante a “uma sociedade originária” (na qual, decerto, o Dasein é colocado pelo seu ser-no-mundo precipuamente como também inserto nos ditames comunitários do ser-com), no cotidiano das vivências do Dasein, no mundo em que ele se encontra posto e lançado temporalmente, um encontro com o outro “semelhante a si mesmo” é (o autor em comento se vale da expressão *another like oneself* para descrever essa premissa existencial do Dasein em seu âmbito de encontro comunitário), em cada caso (em que haja esse encontro), necessariamente possível para o Dasein.

Pensar a questão do ser-com tal como o faz Glendinning consiste em asseverar que as premissas de autenticidade, por mais que sejam colocadas segundo os ditames da angústia, como se analisará mais detidamente em momento vindouro deste trabalho, de maneira imprescindível, estará colocada segundo a possibilidade necessária de ter que lidar com os outros. Deste modo, tal como visto na seção antecedente, a necessidade instada ao Dasein possui um caráter bifronte, ela tanto se subsume às suas próprias decisões (as quais fazem com que ele se projete e esteja sempre lançado em seu condicionante temporal de existir rumo ao seu próprio ser) quanto está intrinsecamente atrelada a uma imposição necessária de se decidir em comunhão com os outros, aqueles mesmos entes que possuem, semelhantemente, o caráter de Dasein.

A explanação por ora fornecida constrói a conexão inarredável entre as necessidades existenciais das quais o Dasein (pelo menos autenticamente falando) não pode se furtar de tê-las, tanto em seu aspecto decisório, quanto no que concerne à sua convivência cotidiana com aqueles que ele é ser-com (ou seja, com aqueles que ele compartilha seu mundo, sua verdade, e, com a fundamentação interpretativa fornecida, também as suas decisões). A conexão operada entre o aspecto decisório e a convivência cotidiana do Dasein com os outros é que conduz à necessidade ontológica do homem em se relacionar com outros, e essa necessidade é concebida de forma reflexiva por ele mesmo, haja vista que ele não chega sequer a estranhar o outro nessa lida e nesse contato existencial construído entre eles.

Nesse passo, levando-se em conta que a necessidade da decisão já está posta como um elemento essencial do Dasein, para que se adentre na questão que levará ao imbróglgio do impessoal (*Das Man*) que será abordado no capítulo subsequente, faz-se mister adentrar em uma sucinta análise da autenticidade do Dasein e tentar agregá-la ao seu elemento comunitário atrelado ao Dasein em seu modo de ser compartilhado.

Segundo a ótica de Heidegger, o homem autêntico é aquele que visualiza todos os seus projetos relativizados pela possibilidade da impossibilidade última, essa forma de impossibilidade é aquele que tolhe, finaliza e impede todas as metas e planejamentos. Tal como referido na seção precedente, a impossibilidade última de se ter possibilidades é o evento da morte. A angústia, para Heidegger, provoca a realização de que o Dasein é livre, livre para escolher o que pode ser, livre para se escolher (HANLEY, 2000, p. 146). Nessa toada, o Dasein se angustia (ou melhor, fica ansioso) acerca de suas potencialidades, algo revelado cruamente no nada fixado a si mesmo, no nada determinado da angústia, e, desta maneira, ele é livre para encarar seu modo de ser-no-mundo mais autêntico.

O mundo é descortinado como um simples "onde" relacional no qual o Dasein será como ele mesmo pode o ser. Este "onde" não é determinado: não há nenhum lugar em particular para ser nada em particular, ou seja, não diretiva (pré-fixada) alguma para que ele trilhe seu próprio caminho.

Desta feita, não há como se escapar do entendimento existencial de que a autenticidade é pensada de acordo com a própria possibilidade de poder morrer. Nesse sentido, há de se ressaltar que o ser autêntico (*eigentliches*) heideggeriano está muito próximo da sua acepção etimológica do grego *autos* (INWOOD, 2002, p. 11), o qual significa, numa tradução livre, “si mesmo”, devendo-se apenas destacar que, originalmente, esse vocábulo grego tinha a mesma acepção de algo “feito pelas próprias mãos”, tendo, portanto, em todo caso, a breve inclinação a denotar que a autenticidade é algo que se coloca reflexivamente, tanto dentro do contexto filológico quanto filosófico.

O embate entre elementos existenciais que conduzam à autenticidade e as demais situações que impelem o Dasein a permanecer na inautenticidade é o mote e motor propulsor de *Ser e Tempo*, essa é uma lição comezinha para todos aqueles que já se debruçaram para estudar esta obra. No entanto, há de se ressaltar que, alguns autores, como, por exemplo, Hans Ulrich Gumbrecht (1999, p. 506), indicam que, apesar de haver esse contraste evidente entre autenticidade e inautenticidade, Heidegger não aponta (e nem sequer estaria interessado em apontar) uma solução para saber como o Dasein poderia ser motivado a optar pela autenticidade. Ao se ler a obra em referência, percebe-se que Heidegger não é bastante claro e elucidativo nessa questão de indicar uma motivação, propriamente dita, para que o Dasein escolha, de maneira “instintiva” pela autenticidade.

Todavia, o problema não apenas se subsume à forma como ele é colocado por Gumbrecht. Até porque Heidegger não aponta o motivo pelo qual o Dasein supostamente deveria optar pela autenticidade simplesmente porque, de acordo com a sua necessidade existencial de se decidir não está inserta, também como um elemento “impositivo” a obrigatoriedade de se optar pela autenticidade. Essa obrigatoriedade é algo impossível dentro do espectro filosófico heideggeriano por uma simples razão, ele não poderia apontar esse motivo definidor da autenticidade, como algo obrigatório porque isso findaria a conduzir a necessidade de tolher as possibilidades existenciais do Dasein unicamente segundo preceitos de autenticidade.

Heidegger não se ocupa em traçar padrões axiológicos em suas conceituações (ou seja, não há uma superioridade comparativa entre a autenticidade e

a inautenticidade, afinal, ambas, consideradas como constitutivos filosóficos, são analisadas apenas segundo os preceitos fenomenológicos exigidos pelo padrão metodológico de abordagem do tema), de modo que não há como se exigir que ele tenha indicado o porquê para o Dasein se inclinar a ser autêntico. Até porque, caso ele assim procedesse em seus empreendimentos filosóficos, a inautenticidade seria rebaixada a um plano ético-moral incabível no cenário heideggeriano. O mesmo exemplo pode ser dado quando se está a falar da decadência, fenômeno este que não possui nenhuma pecha moral segundo a avaliação de Heidegger, haja vista que o Dasein tende a estar nela, como um mero fenômeno filosófico, o qual deve ser analisado segundo tais preceitos, totalmente despido dessa visão impositiva de normatizações.

Nessa toada, há de se compreender que a autenticidade serve como uma afirmação da existência (*Existenzfregigkeit*), afinal, ela não tem como estar desvinculada das decisões e dos projetos que compõem o espectro de possibilidades de escolha do Dasein, até, pelo menos, que se chegue àquele ponto em que ele não tenha mais como ter possibilidades. O íterim que o Dasein possui para ser autêntico está subsumido ao átimo em que ele compreende que o seu projeto está lançado dentro de suas perspectivas decisórias. Ou seja, com o evento que encerra todas as suas possibilidades de ser, ele passa a não mais poder decidir nada, aliás, não há nenhuma necessidade, seja ela de cunho filosófico ou não, de se discutir qualquer coisa que seja após esse evento terminativo.

O que se importa ter em relevo com as ponderações anteriormente operadas é que o tempo para que o Dasein se insira em contextos autênticos é menor, quantitativamente falando. Mesmo porque, enquanto ele não se afirma existencialmente falando, ele decai para os meandros da inautenticidade, no entanto, estar na inautenticidade não é algo que o Dasein precisa estar ciente, ou até mesmo, ter sido previamente alertado. Algo totalmente diferente do que ocorre para que ele possa se intitular como autêntico. Para que se ele aproprie de todas as possibilidades de ser autêntico, é imprescindível que ele já saiba que tem essa possibilidade de o ser, ao passo que para ser inautêntico e permanecer na inautenticidade, ele não precisa tomar

parte dessa possibilidade de ser inautêntico, tampouco ele terá a possibilidade de ser autêntico nessa sua conjuntura totalmente absorpta da questão da autenticidade.

Saliente-se apenas que o entendimento de que a autenticidade é a afirmação da existência não a sobreleva, como algo mais ideal ou mais correto, sobre a inautenticidade. Nesse sentido impende destacar o pensamento de Romulo P. Pizzolante (2008, p. 48) sobre este tema, o qual aduz que:

O ser-no-mundo autêntico fundamenta-se no possível, assim como o autêntico se funda no real, no factual, no que está à mão. Ambos são modos de ser, portanto, deve-se afastar qualquer tentativa de juízo de valor com relação a estas formas de ser e de existir; como o entendimento da autenticidade como um ideal de existência. Ambos são igualmente modos constitutivos e primordiais de ser-no-mundo, cujas bases ontológicas se fundam em diferentes formas de temporalização da existência.

Assim sendo, o Dasein continua por se afirmar, cada vez mais como existente, em sua miríade de possibilidades ao ser autêntico, no entanto, isso não torna o modo de ser autêntico como algo em destaque segundo uma meta ou uma idealização de conduta, pensar desta forma equivale a traçar um panorama filosófico eminentemente ético-normativo, quiçá moral, no qual formas autênticas de agir sobrepõem as demais formas inautênticas de ser, algo em pleno descompasso com a abordagem fenomenológica proposta por Heidegger.

Trilhando o entendimento anteriormente exposto, impende destacar que a inautenticidade tende a ser muito mais abundante que a autenticidade. No entanto, essa constatação não dá azo a se compreender que somente mediante uma fuga consciente praticada perante um tipo de existir isolado, é que pode o homem alcançar a autenticidade, destacando-se do plano da vida em comunidade (DIAS, 2008, p. 298). Compreender a autenticidade segundo esses ditames consiste em simplesmente reproduzir as ideias de Kierkegaard com apenas algumas pequenas fagulhas da filosofia heideggeriana. Essa é, portanto, uma visão insuficiente da perspectiva de Heidegger acerca da autenticidade e do próprio modo de ser-com os outros do Dasein.

Entender que o homem alcança a sua autenticidade por meio da solidão e que a comunidade o tolhe de alcançar isto, basicamente porque ele não pode se achar tão remetido a si mesmo para que seja autêntico é uma visão totalmente distorcida de

uma interpretação minimamente em consentâneo com os pilares de fulcro do pensamento heideggeriano. Tal visão nega e torna abjeta qualquer perspectiva que coloque o Dasein em seu mundo, com aqueles que o rodeiam e que possuem os mesmos caracteres existenciais que eles, aqueles que não lhes são estranhos e por isso mesmo jamais poderiam impedir que ele fosse autêntico simplesmente por estar nesse mundo compartilhado. Como visto na seção 2.3 do capítulo precedente, ao compartilhar o seu mundo com os outros, o Dasein acaba por desvelar a verdade do seu ente. Desta forma, não há como se colocar a sua verdade como algo restrito aos seus desígnios de abstração e de isolamento, como se esse fosse o caminho escorreito e único para se poder ser mais originário nesta abertura de seu ser, em síntese, para que se possa ser autêntico.

Ademais, compreender que o isolacionismo é algo necessário para que o Dasein seja autêntico conduz a outra constatação indireta, a qual enuncia que a relação do ser-com os demais entes, resulta, sempre, em uma relação sempre *impessoal*, imposta pela totalidade do Dasein (MELO, 2003, p. 81). Essa assertiva somente seria correta se o impessoal fosse concebido como sendo um fenômeno originário do Dasein, o qual possibilitasse, igualmente ao poder-ser (*sein-können*) uma abertura de mundo que fizesse com que o ente dotado do caráter de Dasein pudesse ir ao encontro do seu ser de maneira apta a estar disposto a ter todas as suas possibilidades (re) estabelecidas.

No entanto, como se perscrutará mais detidamente no próximo capítulo, o impessoal não possui tal característica existencial, ele não fornecesse, precipuamente, uma possibilidade que o extirpa dessa qualificação, ele não dá a possibilidade de o Dasein não ser inautêntico enquanto estiver sob o seu julgo ditatorial. Por isso que não se pode asseverar de maneira inexorável que, ao se buscar facetas de autenticidade para o Dasein, recorrer ao isolamento e ao individualismo corresponderá aos anseios dessa necessidade decisória de ser autêntico em seus desígnios existências, como se o projeto do Dasein em ser autêntico estivesse sempre condicionado a tais operações de reclusão sob pena de não ser possível comunitariamente, em hipótese alguma. Ressaltando-se, portanto, que essa é a forma de vários comentaristas e estudiosos de verem a situação do Dasein em seus caracteres de autenticidade, mas, sempre

deixando claro, que essas maneiras de se interpretar a questão não estão totalmente de acordo com a visão mais específica do ser-com os outros, e com ela não estabelece uma situação de validade filosófica.

3.2.1. A neutralidade axiológica da análise existencial do Dasein em sua convivência com os outros: Aproximações e distanciamentos da autenticidade em Heidegger com as propostas filosóficas de Lévinas e Sartre

Como se pode discutir amplamente, o ser-com pode ser interpretado com o fito de ter uma visão isolacionista ou uma visão mais comunitária sobre o tema. Por causa dessa cisão epistemológica na análise é necessário se fazer uma breve comparação analítica entre a posição filosófica esposada por Heidegger e outras duas visões contemporâneas aos seus escritos defendidas por Emmanuel Lévinas e por Jean-Paul Sartre, os quais se calcam em posicionamentos diametralmente opostos quando analisados de forma recíprocas no que tange à questão da subjetividade em relação à autenticidade e de como os homens convivem nesse aspecto comunitário de vivências. Tais elementos filosóficos fornecem a problemática necessária para que se desenvolva uma breve análise das duas correntes filosóficas existentes (além da posição heideggeriana) com o escopo de se observar em que medida os escritos de Heidegger se aproximam ou se distanciam dessas concepções.

Não obstante, há de se ter em conta que quem interpreta o ser-com os outros segundo essas indicações isolacionistas são aqueles que tentam aproximar a leitura de Heidegger aos delineamentos éticos de Emmanuel Lévinas (MELO, 2003, p. 36), pois o entendimento calcado nessa perspectiva de resgate é que a visão do outro na filosofia de Lévinas está condicionada a compreender o ser-com como algo benéfico para seus preceitos normativos de ordem ética. Nesse sentido, essa concepção desvirtuada do preceito existencial serve de sustentáculo, como bem o faz Marcelo Luiz Pelizzoli (1994, p. 67) à possibilidade de se inferir uma autonormatividade coletiva a partir da auto-reflexão que cada homem faz do seu próximo. Essa asserção do outro segundo uma concepção totalizante, é o que conduz Lévinas a compreender, de forma

diametralmente a Jean-Paul Sartre (2007, p. 25)⁵⁵, para quem “o inferno são os outros” (haja vista que os outros que retiram as possibilidades de ser de cada um, usurpando-lhe suas possibilidades existenciais), que o “paraíso são os outros”.

Emmanuel Lévinas (1993, p. 38) tem a inclinação a ver o outro como um desvelamento “subjetivo” de mundo, de modo que se conhece apenas o fenômeno da alteridade sem que seja possível alcançar a sua plenitude, assim, o ato de conhecê-lo é a possibilidade de se entrar no paraíso, pois o outro é como o espelho que reflete a subjetividade daquele que observa. Nesse compasso, por mais que os “outros persigam” (LLEWELYN, 2009, p. 226) há de se trilhar a perspectiva ontológica que, tanto eles são bem-vindos, quanto que eles tendem a se aproximar do sujeito, sem que lhe causem estranhamento algum. Ou seja, reciprocamente, tanto o sujeito espelha sua subjetividade nos outros e assim os quer por perto, quanto os outros são atraídos para compartilharem os mesmos espaços e as mesmas vivências da subjetividade alheia.

Ainda que essas pontuações sejam uma breve escapada do foco central da filosofia de Heidegger, elas servem para situar o entendimento do próprio Heidegger acerca dessas elucubrações atinentes ao ser-com. Se para Sartre os outros são o inferno e para Lévinas eles são o paraíso, para Heidegger os outros não são nem uma coisa nem outra. Os outros não são os responsáveis por retirar as possibilidades de ser do Dasein, eles podem, a partir de suas próprias decisões, ocasionar o fechamento de possibilidades circunstanciais, mas essa reclusão de possibilidades não conduz, peremptoriamente, ao fechamento de todas as possibilidades existenciais.

Há de se esclarecer que para Sartre, o outro implica para o sujeito a experiência dramática de se ver pelo olhar alheio, e de se apreender, pois, não mais como possibilidades sempre em aberto do “para-si”, e sim como “coisa estando

⁵⁵ O conceito de Jean-Paul Sartre sobre o tema em comento enuncia que os outros retiram as possibilidades existenciais do homem, roubando-lhe aquilo que ele tem de mais “autêntico” e precioso para a sua existência, haja vista que ela precede a essência. A emblemática frase que “o inferno são os outros” encontra-se em uma obra literária sua (intitulada: *Entre quatro paredes*), ainda assim, há de se destacar que, apesar de não ter um viés filosófico explícito, ela bem enquadra o pensamento sartreano acerca dos outros e de como eles influenciam os homens em suas perspectivas existenciais (SARTRE, 2005, p. 365). Desta forma, há de se salientar apenas que o entendimento que dá azo a essa interpretação misantrópica não se encontra literalmente transcrito na mencionada obra literária, e, sim, na sua obra de maior destaque nos meandros filosóficos *L'être et le néant* (obra comumente traduzida para o português como: *O ser e o nada* – muito embora, ressalte-se que a obra utilizada nesse trabalho seja a versão em inglês de tal escrito: *Being and Nothingness*).

totalizada, presa à eterna identidade de um em-si (LIUDVIK, 2007, p. 138). Assim, ele culpa os outros imagetivamente como “infernais” porque eles nulificam e mortificam as possibilidades existenciais mais vívidas do sujeito⁵⁶, eles o prendem em suas identificações e suas projeções subjetivas, impedindo que o sujeito mantenha em aberto as suas possibilidades de ser mais próprias.

A imagem do inferno como sendo os outros para Sartre não apenas sinaliza que os outros estejam mortos para o sujeito, e, sim, que eles são intoleráveis por fazer com que ele deixa que ele mesmo seja definido pelos outros, e que eles calcinam as suas possibilidades futuras (QUIÑONES, 2007, p. 333). Deste modo, Sartre não consegue visualizar os conflitos cotidianos como inseridos na própria trivialidade de se viver o dia-a-dia. Ele dá uma proporção supervalorizada e engrandecida em termos de dimensionamento a tais ocorrências diárias, de modo que as coloca como insuportáveis, o caráter infernal atribuído aos outros, indistintamente, denota essa sua desvalorização de uma lida cotidiana em que se saiba manejar os percalços comuns de maneira mais satisfatória para o próprio sujeito de tais relações sociais.

Agora, caso se rememore que o ateísmo sartreano automaticamente exclui toda a esperança da salvação além de própria vida terrena, enquanto colocando a contingência radical da vida e da morte, as ideias básicas de Sartre podem, certamente, mostrar que um desespero completamente lúcido para quem o tente interpretar (SALZMANN, 2000, p. 115). Desta maneira, Sartre não critica o estabelecimento religioso ocidental, claramente o cristianismo, ao defender que depositar as esperanças de autenticidade de uma vida no outro é algo totalmente desmerecido – por não haver salvação no além, não há outro que possa salvar quem quer que seja. O outro, indiscriminadamente quem seja esse outro, apenas retira as possibilidades, ainda no plano terreno de que o próprio homem seja aquilo que ele almeja o ser em seu espectro de liberdade, por isso que para Sartre, em seu ateísmo humanista, tal perspectiva há de ser plenamente rejeitada.

⁵⁶ Nesse cenário, o pessimismo sartreano é evidente, e ele clarifica ainda mais a impossibilidade de Sartre em reconhecer que a ideia do outro só existe em reciprocidade ao próprio sujeito (SIMONT, 1998, p. 49). De modo que Sartre compreende que entre o sujeito e o outro existe um hiato que interrompe qualquer noção de reciprocidade entre eles, de modo que não há autenticidade nenhuma em interagir com o outro. Tal perspectiva demonstra o quanto o entendimento sartreano é limitado para que se compreendam as questões comunitárias, pois ele fecha toda e qualquer assimilação nesse sentido em prol da ideia de que esse hiato de afastamento entre o sujeito e o outro é uma barreira intransponível.

Não obstante, voltando-se a seguir os parâmetros heideggerianos, não há como se indicar ou até mesmo compreender que os outros são responsabilizados pela oclusão definitiva dentro de um espectro existencial que envolve uma miríade de opções. Entender a questão dessa maneira equivale a equiparar os outros com o próprio evento derradeiro da morte, como final de todas as possibilidades existenciais do Dasein, algo plenamente impossível segundo as pontuações heideggerianas. Tampouco se pode conceber os outros como sendo o reflexo espelhado do si mesmo em outro Dasein. Decerto, no capítulo anterior já se explanou que os outros não são estranhos ao Dasein e que por isso eles compartilham a sua própria convivência e outros atributos existenciais, tais como a verdade. Todavia, esse compartilhamento da verdade, a partir do desvelamento do ente, não leva à conclusão de Lévinas que os outros são o paraíso simplesmente porque há um reconhecimento mútuo e existencial entre eles. Os outros são reconhecidos e compartilham elementos decisórios existenciais (esse é o cerne da presente pesquisa), no entanto, eles não refletem a própria subjetividade de cada Dasein.

Compreender a questão da alteridade da forma como faz Sartre equivale a suprimir toda a historicidade de cada Dasein, todas as suas perspectivas de projetos e de se estar lançado em cada um deles de maneira própria. Esse é um argumento igualitário que não é viável segundo a perspectiva heideggeriana. Os outros são essenciais para uma definição comunitária de uma filosofia existencialista, mas não são iguais ao ponto de serem um único ser, existencialmente falando. Esse é o equívoco totalizador da filosofia de Lévinas, ainda que ele tente seguir os ensejos heideggerianos, ele finda por retroceder em seu pensamento ao totalizar a questão, de uma maneira essencialmente metafísica. Ele apenas pensa uma possível alteridade ética em que a autenticidade é uma mera reprodução do desbravamento subjetivo dos homens pelos próprios homens, em um sentido um tanto quanto circular em sua concepção autêntica dos outros.

Pode apontar essa pecha de metafísica ao entendimento de Lévinas, ainda que seus comentadores indiquem que muito do que ele escreveu possui uma herança heideggeriana, basicamente, porque ele dá um caráter universalista à sua ética da alteridade, ou seja, o homem tem uma necessidade universal de se reconhecer no

outro, tendo o descerramento da sua subjetividade, em seus pormenores mais íntimos, refletido naquele que lhe é próximo, igualando-se a ele, e tendo nesse processo de aproximação e reconhecimento os elementos “litúrgicos” mínimos para que se desenvolva uma relação de alteridade entre eles. Deste modo, os desdobramentos propostos por Lévinas só podem se direcionar ao entendimento de que suas proposições filosóficas se distanciam fortemente do pensamento heideggeriano por serem essencialmente metafísicas, ao passo que a concepção de Heidegger é anti-metafísica.

Destarte, percebe-se que o entendimento de Heidegger é aquele que se posiciona, de forma mais acurada, a trilhar uma análise calcada em preceitos fenomenológicos. Pontuar tal entendimento é bastante profícuo para a análise desenvolvida anteriormente, haja vista que, diferentemente de Heidegger, Sartre acaba por ter um pensamento caracterizado como sendo utópico, e desmedido, ao conceber a existência humana como uma “ilha de possibilidades isoladas”, na qual, a influência dos outros é “maléfica” e apenas tolhe as demais possibilidades que o homem pode ter de ser ele mesmo, ou seja, em última instância, de ser autêntico em suas decisões e em suas escolhas.

Impende destacar que o pensamento sartreano deve ser compreendido como sendo diametralmente oposto àquele defendido por Lévinas. O pensamento de Sartre, não pode ser direta ou indiretamente acusado de ser calcado numa tradição metafísica, mas, por outro lado, deve ser compreendido como sendo uma maneira de pensar que se afasta de qualquer ponderação fenomenológica, pois, de um jeito díspar e distante daquilo que Heidegger defende como sendo a possibilidade de realização do homem em seu ser, Sartre acaba por ser excessivamente definidor nos elementos qualitativos das possibilidades de influência nas escolhas dos homens, reciprocamente falando, como se a misantropia fosse a melhor maneira para que as possibilidades existenciais do homem não pudessem ser aniquiladas por outro semelhante. Quando um influencia o outro, tal premissa é sempre considerada como uma “má” influência (ela tolhe, ela usurpa e ela suplanta as demais possibilidades de ser), independentemente de qual seja, efetivamente, a escolha ou a decisão tomada após tal interação de alteridade.

Diante de todos os pontos apresentados no capítulo por ora discorrido, percebe-se que alguns filósofos contemporâneos a Heidegger, ou ainda que um pouco adiante, na linha do tempo do transcurso histórico da primeira fase do seu pensamento, acabaram por ter concepções de autenticidade que destoavam um pouco daquilo que Heidegger pensava, principalmente quando o elemento coletivo (comunitário na filosofia heideggeriana) era colocado em relevo. Tais disparidades filosóficas, ainda que bastante evidentes pela leitura dos mencionados autores, foi intencionalmente salientada para que se fosse mais facilmente mostrada a peculiaridade do pensamento heideggeriano acerca do ser-com, em sua possível compreensão segundo os ditames da autenticidade.

Por causa da discordância filosófica a respeito do tema que congloba a autenticidade e a convivência com os outros, a cada ponto de relevância do empreendimento filosófico em tela foi apresentado o motivo pelo qual há de se entender que as concepções de agrupamento de ordem comunitária são de grande relevância para a concepção da autenticidade do homem, ou seja, há de se compreender que o ser-com o outro não se apresenta como um obstáculo para entender o cerne da autenticidade do Dasein. Nesse passo, há de se perscrutar apenas mais um elemento primordial na construção do entendimento autêntico do Dasein antes que se possa, no capítulo subsequente, discorrer acerca do último ponto do presente trabalho, o qual lidará, como já dito em oportunidade precedente, da questão do impessoal (*Das Man*) e das observações pertinentes desse tema em relação com a autenticidade.

O supramencionado ponto pendente de análise diz respeito à questão da relação entre a autenticidade (*Eigentlichkeit*) e a angústia (*Angst*). Todavia, antes que o tema em comento seja devidamente aprofundado, com a perquirição filosófica adequada, há de se fazer uma breve pontuação de natureza terminológica para que a angústia não seja interpretada erroneamente no contexto heideggeriano. Esse breve esclarecimento é necessário para que seja dito que a mencionada angústia, tal como colocada por Heidegger, não se subjaz a uma mera experiência cotidiana e corriqueira, que, porventura, assemelha-se a certas condições psicológicas ou psiquiátricas semelhantes à depressão ou outros quadros de instabilidade (ou de sanidade) mental ou emocional. Heidegger não está dando nenhum caráter psicológico evidente ao seu

entendimento desse fenômeno existencial, ainda que alguns autores insistam em trilhar esse entendimento de que há um viés psicológico na abordagem heideggeriana (SOUSA, 2008, p. 82), principalmente os seguidores de uma psicoterapia calcada no que se comumente denomina de “daseinanálise”, os quais findam por misturar e confundir os elementos existenciais da filosofia heideggeriana com elementos emocionais eminentemente psicológicos⁵⁷.

Não obstante, Jean Wahl (1974, p. 221) pontua que, diferentemente da angústia tal como posta por Kierkegaard (2010, p. 66) – essa possui, sim, um viés psicológico e religioso flagrantemente evidente, nas palavras deste filósofo, um “o olhar sobre um abismo”, e, ademais, encontra-se calcada no sentimento de culpa do homem – a angústia de Heidegger, de outra banda, assume uma feição ligada “a um fato cósmico”, ou seja, encontra-se atrelada à percepção do ser do Dasein existencialmente destacado sobre o fundo do nada, afinal, é na perspectiva de suas possibilidades existenciais mais próprias que ela toma seus contornos fenomenológicos. Complementando o entendimento anteriormente colocado, Alphonse de Waelhens (1942, p. 127) qualifica a angústia segundo os preceitos heideggerianos como sendo de ordem “espiritual”, haja vista que a angústia do homem diante do mundo é finalmente a angústia do homem apartado dos seus elementos intramundanos mais evidentes, forçando-o a se analisar segundo seus preceitos ontológicos.

Para Martin Heidegger (2008c, p. 247), necessita-se de um fio condutor ontológico suficiente para guiar a análise do caráter existencial do Dasein, algo que não pode ser deduzido do conjunto fracionado de elementos intramundanos e carece ser mais originária que uma definição existencial advinda da vetusta ideia do homem, tal

⁵⁷ Nesse sentido, também é de grande valia destacar que há quem pense, como o faz Joelson Tavares Rodrigues (2006, p. 90) que existe uma espécie de “angústia”, que se dá um ataque de pânico, a qual, todavia, não é aquela compreendida tal como Heidegger destaca, mas que, a angústia no sentido heideggeriano, ela se dá, no fundo, porque “no fundo do seu ser, o Dasein também se angustia. Ela é, então, uma manifestação existenciária do existencial angústia”. Essa interpretação do fenômeno da angústia é algo totalmente em descompasso com o pensamento heideggeriano anteriormente escrutinado, e tenta, a todo custo, dar uma roupagem psicológica ao fenômeno originário em questão, sem, contudo, encontrar lastro filosófico nos dizeres de Heidegger para tal assertiva, haja vista que as manifestações emocionais descritas por Rodrigues se assemelham mais ao quadro de medo, terror e horror descritos por Heidegger (2008c, p. 202) e não com a definição existencial da angústia. Devendo-se, portanto, apontar como equivocada essa associação de uma angústia aparente (emocionalmente falando) com um possível fundo de natureza existencial, assemelhado à angústia nos moldes heideggerianos.

como apregoada pela tradição metafísica. Por isso que Heidegger deposita na angústia a possibilidade do encontro com o seu ser, momento existencial em que nada está pré-determinado e ele tem o seu poder-ser mais próprio e originário, ontologicamente falando.

Nesse sentido, o Dasein não é possível de se angustiar com algo, por algo, ou por causa de alguma coisa em específico (no original, é utilizado o termo *Wovor* para se referir a esse “do que” possivelmente o Dasein se angustiará. Por assim dizer, há de se compreender que o verbo angustiar, no horizonte da compreensão da analítica existencial de Heidegger é um verbo intransitivo. Não se cabe o questionamento do que conduz ao estado de se estar “angustiado”, não existe um causa (determinada ou determinável, no sentido prático da indicação) para expor como elemento precedente ao fenômeno originário da angústia. Não há um algo, ou “do que” (*Wovor*) que a angústia se refere, por isso que o *Wovor* é indeterminado, ele não se refere a nenhuma entidade intramundana ou a algo dentro-do-mundo (GORNER, 2007, p. 117). No entanto, há de se destacar que o *Wovor* não remanesce indeterminado, como se não houvesse uma decisão que estabelecesse por qual dos entes (dentro da miríade de entes que lá no mundo estão postos) mundanos é ameaçador, contrariamente a essa expectativa ele apenas deixa em relevo e bastante destacado que na angústia os entes intramundanos são simplesmente irrelevantes para designar o porquê de tal fenômeno precipuamente ontológico.

De maneira bastante sintética, há de se seguir o entendimento de Csaba Olay (2009, p. 55), o qual aduz que se pode tirar da análise da ansiedade como um exemplo para a atmosfera em tudo, e pode-se dizer, nesse sentido, que os sentimentos não estão relacionados com algo específico no mundo. Ou seja, se a angústia, além de modos de ser a ela correlacionados, gera sentimentos diversos naquele que a sente, nenhum desses sentimentos está adstrito a qualquer dos entes intramundanos (repise-se, não há nada no mundo que possa causá-la). Assim sendo, por causa dessa assertiva, há de se concluir que seus problemas e seus desdobramentos não podem seguir uma trilha que se incline para os meandros psicanalíticos, haja vista que suas imbricações são, precipuamente, de natureza estritamente ontológica, não dando azo,

portanto, a outras formas de entendimento de sua manifestação, rejeitando, outrossim, qualquer entendimento animista sobre o tema em comento.

Como bem destaca Christian Dubois (2004, p. 41), é “a angústia de nada diante de nada”, ou seja, é um fenômeno existencial que não se encontra ligado ou afetado por nenhum ente intramundano, de modo que ela é precisamente a experiência do ser-no-mundo enquanto tal, do próprio mundo. Qualquer questionamento que direcionasse a angústia a ter uma natureza materialmente sólida, ligada a um ente intramundano, conduziria a um complemento incabível para a angústia, afinal, se ela já é considerada como o fenômeno mais originário que coloca o Dasein em encontro com o seu próprio ser. Nas palavras de Theodore Kisiel (1993, p. 336), a angústia é “o encontro do si mesmo antes do nada, o que não dá espaço para a absorção do mundo”⁵⁸. Nesse sentido, há de se colocar que a angústia é o momento crucial dos seus desígnios existenciais, não há como isso possa ser complementado com outras conjecturas de natureza intramundana, como se tais coisas pudessem influenciar no caráter ontológico de tal fenômeno.

O fenômeno da angústia leva a conclusão de que o Dasein toma por consciência que ser-no-mundo inclui o ser-para-a-morte (*sein zum Tod*), haja vista que não há como dissociar o encontro com seu próprio ser nesse processo de angústia, e, conseqüentemente com o nada, indissociavelmente colocado com o próprio ser (HADOT, 2004, p. 329). Assim sendo, afloram da angústia tanto o nada quanto o ser, esse é o momento mais originário de todas as possibilidades dadas ao Dasein, pois, concomitantemente, ele percebe-se como ser-no-mundo, e, assim, vê todas as suas possibilidades nesse mundo em aberto, essa é a abertura máxima para toda e qualquer decisão sua, por isso mesmo que Heidegger deposita as pretensões de autenticidade do Dasein nesse momento de gênese na angústia, afinal, existencialmente, suas possibilidades estão plenamente abertas para que ele se encontre com seu ser e seu poder-ser mais originário.

Não obstante, há de se ter em conta a definição bastante sintética ofertada por Martin Heidegger (2008c, p. 248) ao aduzir que: “Enquanto possibilidade de ser, a

⁵⁸ A tradução do texto de Kisiel é bastante complexa e um tanto quanto deformada do seu sentido original mais puro, por isso mesmo que se faz mister colocar as suas palavras no idioma original: “*Angst is finding oneself before nothing, which gives no quarter for absorption in the world...*”.

angústia, junto com o próprio Dasein que nela se abre, oferece o solo fenomenal para a apreensão explícita da totalidade originária do Dasein”. Assim sendo, percebe-se que o Dasein, ao se encontrar com a angústia como um modo de ser seu, encontra-se com os meandros mais profundos de sua existência, a angústia possibilita que ele se veja como aquele que pode se definir e se decidir em seus próprios rumos existenciais. Desta maneira, ela também coloca uma necessidade ainda mais indelével em suas perspectivas existenciais, que ele tem que se decidir para que se possa se portar como um ser-no-mundo, não há escapatória para essa conclusão existencial (SEMBERA, 2007, p. 116). A angústia lhe sobrepõe tal fardo, decidir, segundo as suas possibilidades mais abertas, nesse momento de angústia, é que lhe possibilita ser o que ele pode ser (no-mundo), ainda que isso não coincida, necessariamente, com aquilo que ele almeja ser ou almejar ter sido em um momento precedente ao da angústia, afinal, nem mesmo um fenômeno tão apropriador quanto a angústia é capaz de subverter a ordem temporal a qual o Dasein se encontra submetido.

Complementando o conceito de Heidegger sobre a angústia e fazendo o paralelo entre esse fenômeno e o modo de ser-no mundo, José Maurício de Carvalho (1999, p. 61) a fonte da angústia é o mundo como tal, e aquilo que nos angustia é uma possibilidade de ser-no-mundo. assim, a angústia mostra o Dasein, enquanto existindo faticamente em seu ser-no-mundo. Essa mostra operada pela angústia, no entanto, não faz com que se compreenda que a angústia é dada a algo que esteja propriamente inserta como ente intramundano, como já dito anteriormente, haja vista que ela apenas descortina, tal como a verdade mostra ao Dasein seu ente, o próprio ser do Dasein que está em jogo durante o processo de angústia.

A angústia, portanto, não é uma ameaça de algo que venha do próprio mundo no qual o Dasein se encontra inserto, ela não exsurge como algo que possa por em xeque a sua existência de um modo fisiológico em específico. Por isso mesmo que a angústia toma o Dasein apenas em seu sentido mais existencial e mais ontológico o possível, é o seu ser que se encontra em jogo, sua existência, daí se ter em conta que as suas decisões vindouras afetam, diretamente, aquilo que lhe é mais caro, verter a questão da angústia em outro sentido, constitui um claro desvio da questão do ser, do

sentido mais próprio e originário que o ser pode ter, por isso mesmo que isso é algo totalmente impensado, segundo os preceitos heideggerianos.

Desta forma, pode-se pensar que a angústia possua apenas um caráter tão isolacionista quanto a própria autenticidade, tal como anteriormente analisado, todavia, há de se ressaltar que a angústia é, repise-se, o fenômeno existencial que torna o Dasein consciente de seu próprio ser-no-mundo. Assim, não há como se esquadrihar o ser-no-mundo sem pensá-lo segundo os preceitos comunitários do ser-com. Deste modo, retomar uma longa e custosa discussão acerca do caráter isolacionista ou não da angústia seria simplesmente retroceder na análise do presente tema.

Essa conclusão enceta um dos pontos culminantes da dissertação em desenvolvimento, pois, por um lado ela explicita um dos cerne de inovação desse trabalho, o qual diz respeito a enunciação que todos os contornos dos modos de ser de alguma forma possuem uma esfera coletiva (ou comunitária) a ser perscrutada. Tal afirmação não pode ser extraída de nenhum outro comentador de Heidegger ou algo semelhante, pois, eles não findam por tratar esse tema com o viés empreendido até então nessa empreitada filosófica exposta nessa dissertação.

O segundo ponto em que culmina a conclusão em comento é o que diz respeito acerca da questão da “subjetividade” estar ou não isolada em seu próprio modo de pensar o ente. Esse ponto também já foi debatido anteriormente, quando se discutiu a possibilidade de solidude para o Dasein (possibilidade fartamente rejeitada como já analisado), de modo que, a angústia, por ser tida como o modo de o ente encontrar o seu próprio ser, e, assim, ser algo deveras individual, a princípio, não tem como ser pensada de fora das possibilidades de ser-no-mundo (o qual se dá, precipuamente, em comunidade com os outros). O que leva à conclusão derradeira que a angústia, ao ser pensada em sua interação com os demais modos de ser do Dasein, só pode ser pensada, também, como estando atrelada ao contexto comunitário em que o próprio Dasein se insere em suas formas de se relacionar com o mundo e com os outros que lhe circundam diuturnamente.

Outrossim, há de se pensar que o encontro com o próprio ser, através da angústia, é algo a ser pontuado individualmente pelo Dasein, mas os efeitos advindos desse fenômeno só podem ser percebidos em sua esfera coletiva (VILLA, 1996, p.

216), haja vista que a decisão mais apropriadora a ser tomada pelo Dasein terá, conseqüentemente, efeitos em sua forma de ser-com-os-outros, afinal, essa é uma designação existencial, tanto quanto o são, também, a angústia e a autenticidade, da qual o Dasein está imbrincado, bem como ele também o está com o seu próprio ser, hipótese para a qual não lhe é dada uma escapatória, esse é o seu fardo existencial, parte constituinte do seu “Da”. Esse desdobramento de efeitos da angústia deve ser compreendido segundo as premissas de que o ser-com é um dos modos de ser-no-mundo que não são simplesmente abstraídos, ou desconsiderados sumariamente, quando se está a tratar da angústia. Ou seja, ainda que a angústia seja o mais profundo e originário encontro do ente com o seu ser, os efeitos de tal situação ontológica são percebidos em sua esfera mais abrangente, qual seja, no próprio mundo em que o Dasein se insere, e, por isso mesmo é ser-no-mundo. É importante não olvidar que quando se abre a clareira do ser, e se antevê tal situação por meio da angústia, o ente não salta para fora do mundo e deixa de integrá-lo para se angustiar. Esse processo de angustiar-se continua ocorrer dentro da temporalidade que possibilita o Dasein se reconhecer como ser-no-mundo, pois, se fosse diferente, ele jamais poderia projetar tais efeitos da angústia, como a sua própria finitude, no contexto do porvir e de suas futuras interações com os demais entes, sejam eles próximos (espacial ou temporalmente) ou não.

Nesse horizonte interpretativo há de se pontuar que o encontro do Dasein com o fenômeno mais originário de abertura para com o seu ser se dá, ou como Martin Heidegger (2002, p. 49) denomina de “chamado pela voz do ser, a maravilha das maravilhas: que o ente é”, peremptoriamente, na angústia. No entanto, a partir desse encontro, para continuar a ser autêntico, é preciso que suas decisões mais próprias continuem a se perpetuar nos meandros comunitários, ou seja, no seu ser-com o outro, afinal, não há como ele escapar de também ser-no-mundo. Por causa da impossibilidade de o Dasein deixar de ter como modo de ser o ser-no-mundo que o término do aprofundamento filosófico nas temáticas tratadas no presente capítulo não se traduz, por conseguinte, em um pleno encerramento da questão da análise mais ampla da questão do ser-com os outros, também, não finalizando, desta feita, a questão da autenticidade em seu aspecto filosófico mais abrangente.

Por derradeiro, há de se ressaltar que o término desse capítulo apenas ratifica a que a autenticidade também permeia os meandros coletivos do Dasein, mas, no entanto, ainda deixa antever o assunto a ser mais bem escrutinado no capítulo seguinte, o qual tratará, precipuamente, da questão do impessoal, da publicidade (do público) e da decadência, elementos bastante importantes para que a questão em análise possa ser mais bem compreendida e analisada segundo as premissas já estabelecidas desde o capítulo antecedente.

4 O IMPESSOAL COMO INAUTENTICIDADE NO MODO DE SER-COM OS OUTROS: PONDERAÇÕES SOBRE SUAS CARACTERÍSTICAS FILOSÓFICAS

Inicialmente, há de se colocar que o impessoal (*Das Man*)⁵⁹ não está simplesmente solto dentro do estudo de Heidegger acerca dos modos de ser do Dasein como sendo algo meramente desconexo com os demais modos, como se a sua colocação fosse despicienda, levando em conta o conjunto de modos de ser por ele colocados em desenvolvimento de uma pretensa antropologia filosófica. Nessa toada, há de se observar que o impessoal é um dos constitutivos do fenômeno da decadência (*Verfallensein*). Há de se pontuar apenas, de maneira quase que propedêutica que a decadência encontra-se em alinhamento com a “existencialidade” e com a “facticidade”, para findar por formar a tríade de caracteres existenciais do Dasein.

O foco no presente capítulo se encontra em analisar como se dá o “processo” de decadência do Dasein, e como que este modo de ser se apresenta envolto pelas perspectivas coletivas. Ou seja, há de se perscrutar como esse modo de ser coletivo não somente influencia, bem como finda por controlar toda e qualquer ação do Dasein, ainda que de maneira dualmente posta. Existe um verdadeiro constituto ditatorial do impessoal (analisando, assim, o afastamento, a medianidade e o nivelamento por ele impostos). Essa é uma das grandes contribuições heideggerianas

⁵⁹ O impessoal já foi apresentado anteriormente como sendo o *Das Man*, termo em alemão que, literalmente, quer dizer “o um”. No entanto, na tradução para o português se optou por escolher traduzi-lo por “impessoal”. Na tradução em espanhol da obra em comento, *Ser y Tiempo* (HEIDEGGER, 2005, p. 152) usa-se um termo bastante próximo do original em alemão: “El Uno” para designar o *Das Man*. Semelhantemente, na tradução em francês da obra heideggeriana (*Être et Temps*), o termo em comento é traduzido como “Le On” (HEIDEGGER, 1985, p. 126). Na tradução em português, diferentemente das outras analisadas (a outra tradução em que o sentido é alterado substancialmente, é a inglesa, na qual se traduz *Das Man* por “The They”), perde-se um pouco o sentido articulado linguístico do “impessoal”, haja vista que esse termo não remete, ao menos diretamente, aos comandos uniformizadores desse modo de ser inautêntico. O grande problema com a tradução feita em português como sendo “impessoal” remete a questão de a “pessoalidade” (do latim, *persona*) não ser um atributo unicamente humano, pois, ela pode ser um atributo meramente artificial criado pelo próprio homem, a exemplo do que ocorre com as pessoas jurídicas – sinteticamente pessoa jurídica é uma junção de pessoas naturais ou de patrimônio tendo em vista a obtenção de certos fins, a partir dos quais se tem reconhecimento pelo ordenamento jurídico, sendo, portanto, sujeito de direitos e obrigações (NORONHA; BICCA, 2006, p. 67). Assim sendo, a impessoalidade finda por ser um termo que não denota especificamente a uniformização causada pelo *Das Man*, em seu sentido original, e também finda-se por ser imprecisa na indicação de que a coletividade do Dasein (e não de patrimônios, entes simplesmente dados) podem assumir tal disposição ditatorial. Todavia, ainda assim, há de se salientar que a tradução por “impessoal” na tradução em português terá uma repercussão linguística interessante, a qual será analisada mais adiante.

ao estudo dos modos de ser coletivizados, embrenhados no parágrafo 27 de *Ser e Tempo*. Essa gerência ditatorial do impessoal tem algumas repercussões importantes que necessitam ser primeiramente escrutinadas, para que depois possam ser debatidas em confronto com a premissa dos capítulos anteriores, como o modo de ser-com os outros não é algo intrinsecamente estranho ao Dasein em sua lida cotidiana. Outrossim, colocando a questão sob uma outra forma discursiva, como não há de se colidir as formas autênticas de ser-com os outros com as perspectivas impositivas de um modo de ser coletivizado que se calca, precipuamente, com as determinações inautênticas de se relacionar com os outros? Essa talvez seja a questão mais exponencial de toda a dissertação, a qual será o imbróglio final a ser debatido na presente análise, e, que, após a sua elucidação, será possível compreender fenomenologicamente como ambos os modos de ser cooperam para a formação dos modos de ser do Dasein, segundo as premissas heideggerianas.

Por derradeiro, há de se analisar como é possível que o Dasein venha a apresentar um modo de ser que o possibilite a ser autêntico em seu espectro decisório comunitário a partir de toda a sua imersão na impessoalidade. Destarte, será apresentado o conceito de insolência (do alemão: *Selbstherrlich*), o modo de ser, através do qual, o Dasein se posiciona e adota uma postura resoluta perante o domínio impositivo do impessoal, determinando como ele poderá, a partir de então, interpretar-se em seu próprio horizonte de finitude, compreendendo, desta maneira o seu si-mesmo mais próprio.

A partir dos contornos do modo de ser insolente perante o domínio ditatorial do impessoal, o Dasein passa a não estar mais afeito, de maneira pré-determinada e a ele co-relacionada, a todas as prescrições normativas de condutas da inautenticidade inserta no impessoal. De acordo com essa premissa, o Dasein passa a poder ser propriamente si-mesmo, não apenas em sua própria concepção de ser em si-mesmo, mas também em sua compreensão de ser-no-mundo, o que o possibilita a apresentar-se, originariamente, para com os outros, comunitariamente se compreendendo, e podendo ser, desta feita, autêntico também nesses meandros coletivizados. Afinal, sem tal apresentação insolente, os meios coletivizados em que o Dasein se inseriria seriam

apenas reflexos da inautenticidade do modo de ser impessoal do qual ele cotidianamente é refém.

4.1. OS MODOS DE SER BÁSICOS COMPREENDIDOS COMO CONSTITUINTES DA IMPESSOALIDADE: O AFASTAMENTO, A MEDIANIDADE E O NIVELAMENTO E SUA IMPERIOSA AÇÃO SOBRE O DASEIN

O ponto de partida para Heidegger (2008c, p. 183) analisar a questão do ser-com os outros segundo os ditames do impessoal se dá nas ocupações e preocupações que o Dasein faz com, contra ou a favor dos outros. Isso ocorre, basicamente, pois, segundo esse mecanismo, o Dasein consegue ter em conta a diferença que o separa dos outros, seja para que ele possa simplesmente se nivelar⁶⁰ aos outros, ou seja, para quando já estiver a par dos outros, querer subjugar-los (a apresentação inautêntica dos modos de ser coletivizados dão azo a tal forma de interpretação, pois, se não há a compreensão autêntica da representatividade do outro, abre-se a brecha para tratá-lo segundo essas premissas de subjugação e imposição – deixe-se salientado, formas operacionais típicas do próprio impessoal).

A mencionada diferença não possui um caráter puramente material, como as diferenças de preferência ou de gostos entre as pessoas, como algo natural do seu próprio processo de individuação, o qual acontece durante todo o desenvolvimento biológico do próprio homem. Assim sendo, essa diferença, de acordo com Heidegger, assume a feição de ser um intervalo por dizer respeito também a certos comportamentos e práticas que superam esse simples conteúdo biológico-material distintivo dos homens (CAREL, 2006, p. 94). Tal intervalo, em termos existenciais, é denominado de afastamento (no original em alemão: *Abständigkeit*). A sua grande peculiaridade é que ele tende a prevalecer tanto quanto mais esse intervalo afastado seja tido como comum e trivial. A não-surpresa do seu acontecimento o faz com que a sua influência seja cada vez mais persistente e originária. Ou seja, essa é uma forma

⁶⁰ A palavra “nivelar”, nesse contexto, é utilizada por Heidegger como tendo um caráter mais amplo e genérico, significando, portanto, qualquer tentativa de o Dasein se igualar aos outros. Essa diferenciação terminológica deve ser feita desde o início para que se possa distinguir o seu significado atual para com o de outro termo que será utilizado adiante, o “nivelamento”, o qual assume uma feição ontológica bastante diversa da atualmente empregada.

de (não) tratar o outro que se perpetua pela sua simples não-percepção, quanto mais imperceptível esse afastamento for, quanto mais ele tende a se fortalecer e não se tornar, viciosamente de forma cíclica, mais imperceptível.

A ocorrência desses intervalos de diferença é como se o Dasein tivesse a necessidade de compensar tais disparidades com os outros (KONDYLES, 1999, p. 99), dele não se mantendo segundo as proximidades relacionais mais autênticas entre eles. O outro, em sua diferença, tanto distancia o Dasein de si, quanto, mesmo que sem perceber, acaba por se afastar a si mesmo, em uma ocorrência sucessiva de afastamentos recíprocos, ainda que não previamente programados.

Benjamin D. Crowe (2006, p. 90) ao tratar do afastamento como uma forma de decaimento do Dasein no mundo público (e, impessoal, por conseguinte), coloca-o como sendo uma forma de se tentar se manter seguro daquilo que os outros podem trazer a tona. Seguramente, a leitura feita por Crowe possui um viés claramente psicanalítico, haja vista que a sua compreensão do afastamento equivale ao inconsciente e sua tentativa de manter a racionalidade entendida como mecanismo de defesa nos preceitos freudianos (FREUD, 1997, p. 24). Ou seja, o afastamento equivaleria a um modo racional de se distanciar das pessoas para que elas não lhes fossem capaz de retirar-lhe algo, ou de diminuir o *status* de diferença que há entre elas e o si mesmo. Desta maneira, inconscientemente o homem se valeria desse mecanismo de defesa para se afastar dessa pretensa ameaça, algo puramente descrito em termos da psicanálise de Freud.

Assim sendo, há de se ter em vista que essa interpretação dada por Crowe é um desvio interpretativo no cerne ontológico de se compreender os modos de ser do Dasein, até mesmo em sua amplitude decadente no impessoal. O afastamento, por mais que se dê por desapercibido e mais cresça nessa impercepção, não pode ser entendido apenas como um mecanismo de defesa freudiano. O afastamento não ocorre porque o Dasein joga seus anseios e recalques em uma entidade inconsciente e assim trata o outro de forma afastada. Bem porque, não há nenhuma causalidade entre o modo de tratar os outros segundo o afastamento e a prevalência das diferenças entre o outro e o Dasein, pode ser que a diferença exista, em intervalos bastante relevantes, mas que o afastamento não se perfectibilize (acabe por se realizar), ou seja, que ele

venha efetivamente a ocorrer. Nesse sentido, caso ocorra o cenário descrito, a interpretação psicanalítica de Crowe finda por ser insustentável, pois, se o mecanismo é inconsciente, ele tenderia a ocorrer enquanto não fosse plenamente demonstrado às faculdades conscientes do próprio Dasein, para se valer de termos eminentemente heideggerianos, enquanto tal ocorrência fosse desvelada para o Dasein, pois, somente assim, ter-se-ia uma compreensão verdadeira de tal afastamento.

O entendimento mais adequado acerca do afastamento, sob a ótica heideggeriana é fornecido por Nikolas Kompridis (2006, p. 73), ao indicar que esse modo de interação com o outro é uma severa crítica de Heidegger ao estilo de vida hodierno, um dos desdobramentos da concepção radical de individualidade na contemporaneidade. Sendo, portanto, o afastamento entendido como uma das ameaças internas às práticas diárias de ser-com os outros de forma autêntica. A compreensão desse tema operada por Kompridis é feita mais em consentâneo com os escritos heideggerianos justamente porque ele não tenta dar uma explicação subjacente ao modo de ser afastado como ele se apresenta, ele apenas busca uma explicação mais plausível nas práticas sociais dominantes na hodiernidade, sem ter, portanto, que recorrer aos espectros abstratos de uma entidade ou inconsciência que controla tais acontecimentos.

Todavia, o desdobramento de maior relevância que pode ser extraído do afastamento, como bem aponta Mark M. Freed (2011, p. 65), consiste no entendimento de que a natureza de tal modo de ser distanciado faz com que o Dasein fique preocupado com a sua semelhança ou diferença com relação aos outros que possuem o mesmo caráter de Dasein, e, como consequência disso, torne-se distraído dele próprio e finde por se esquecer de sua própria autonomia de o ser (ou seja, de seu próprio ser-com os outros, autenticamente falando).

Ademais, há de se salientar que o *status* garantido pelo distanciamento finda por ser uma forma de alívio através da resistência construída pelo Dasein para que os outros não consigam se inserir em sua esfera de intimidade (EGGINTON, 2007, p. 184). Como se o anonimato dos outros fosse o bastante para que tal barreira não fosse aniquilada (o afastamento acaba por fazer com que essa resistência fique sendo cada

vez mais indelével, já que silenciosa e inadvertidamente ela favorece a prevalência dessa forma de interação inautêntica).

Interessante notar que para que haja o distanciamento, não necessariamente, é imperioso que tenha havido qualquer forma de aproximação entre o Dasein e o outro. Ou seja, por ser uma forma inautêntica de ser-com os outros, fica bastante evidenciado que não é uma etapa prévia de sua ocorrência, que haja ocorrido alguma forma autêntica de ser-com os outros propriamente dita, como se o distanciamento fosse uma sucessão, uma fase posterior de uma aproximação. No entanto, é nessa convivência com os outros, ora autêntica e ora inautêntica, que através do distanciamento, que se percebe que o Dasein está sob a tutela dos outros. Isto porque, como bem denota Heidegger (2008c, p. 183), não é o Dasein que é, por si mesmo, são os outros que lhe tomam o ser. Essa tomada de ser, essa tomada de suas possibilidades de ser, o que quer que o Dasein poderia ser, ocorre justamente porque os outros não lhe possibilitam, autenticamente, ser aquilo que ele poderia ser.

A tomada do ser pelos outros instaura o arbítrio deles sobre todas as demais possibilidades que o Dasein poderia ser (*sein können*). Esse arbítrio impositivo é que pode ser deduzido na ditadura do impessoal. Isto é algo que ocorre, basicamente, porque não há uma determinação de quem são esses outros que compõem o impessoal. Ainda que se possa definir que essa imposição não é algo interior do próprio Dasein, afinal, é algo que lhe chega por meio daqueles que não são ele mesmo, não há como se dizer quem são aqueles que integram esses outros que formam o conjunto abrangente da impessoalidade em sua forma de asserção ditatorial. Há uma certa fungibilidade naqueles outros que compõem o impessoal, bem porque, qualquer um (que não seja o próprio Dasein – muito embora o impessoal não seja passível de determinação pela simples exclusão do Dasein) pode ser considerado o outro que compõe o impessoal. Outrossim, qualquer outro pode representar a coletividade de outros que impõem aquilo que o próprio Dasein poderia (em sua própria liberdade) ser, caso não estivesse submetido a esse jugo impositivo.

Por causa do distanciamento, e da própria redoma do impessoal impositivo, impende-se destacar que a autenticidade do Dasein, como bem preconiza Stephen

Mulhall (2005, p. 73), é sempre uma conquista cotidiana⁶¹. Ademais, o autor em comento destaca que a autenticidade é uma questão de como o Dasein se relaciona com o papel⁶² do outro, não uma rejeição pura e abstrata de qualquer ou de todos os papéis por eles assumidos. Isso não quer dizer, necessariamente, que o Dasein deva se perder em si mesmo (embora, nos ditames ditatoriais do impessoal, ele se perca, ou melhor, perca os desígnios de seu próprio ser para os outros), mas ele deve começar a se achar. Esse “se achar” é que é fundamental para que o Dasein possa ser, ao mesmo tempo, autêntico, e quebre o domínio ontológico do impessoal sobre o seu próprio modo de ser. Por ser capaz de escolher (decidir) por se atualizar por uma possibilidade existencial, e não por outra qualquer, o Dasein pode se projetar sobre um dos modos existenciais em que os meandros coletivos assumam sua expressão mais pujante e própria, despida dos arremedos da impessoalidade.

Nessa toada, surge a pergunta acerca de se apontar quem é que integra essa indeterminação do impessoal. A resposta para tal pergunta transita entre “todos” e “ninguém”⁶³. A forma de se posicionar diante dessa indagação parece vaga e dotada de uma vacuidade totalmente obscura, mas, é a única resposta possível para que se escrutine o “quem” do impessoal. Até porque, o próprio Heidegger (2008c, p. 183 e 184) coloca que o “quem” não é este ou aquele outro, esse quem é “neutro”. Essa

⁶¹ No mesmo sentido de considerar a busca da autenticidade nos meandros cotidianos como uma luta a ser conquistada pelo Dasein em seu aspecto comunitário, Miguel de Bestegui (2003, p. 35) coloca que tal busca pela autenticidade é a oposição a uma comunidade de singularidades baseadas em um modo de ser conjuntural majoritário e vazio (essa é a definição bastante diletta do “impessoal” feita por esse comentador). Uma vivência comunitária autêntica de um modo de ser-com os outros, nessa toada, há de ser posta segundo o significado da existência como tal, ou seja, de o Dasein se compreendendo como mortal e histórico nos próprios meandros de sua comunidade, e não absorto nas vacuidades e imposições ditatoriais massificantes do impessoal.

⁶² Na escrito original utilizado como referência para a citação feita, usa-se o termo *role*, traduzido no trabalho em tela como “papel”, sendo esse um étimo que pode assumir diversas outras feições em função da tradução, tais como: “função” ou “encargo”.

⁶³ Buscar respostas conclusivas em *Ser e Tempo* além de ser um trabalho, eminentemente, ingrato, beira a displicência. Até porque, como bem salienta R. Philip Buckley (1992, p. 157), *Ser e Tempo* não é um livro de respostas, ele é um livro sobre questionamentos, e, em tem como pergunta última a indagação acerca do sentido do ser. Deste modo, tentar escrutinar respostas exatas e delineadas não é algo plenamente viável, já que, primeiramente, deve-se buscar o sentido do ser em desocultar o seu esquecimento. Nesse mesmo sentido, é importante destacar que Lawrence E. Cahoon (1988, p. 153) alerta que Heidegger nem sequer se digna a dizer o que o Dasein é, ele até diz o que o Dasein faz, ou como autêntica e inautenticamente se comporta, mas, sem em momento algum, deixar explícito quem é ou o que é o Dasein. Afinal, ele se preocupa mais em apresentar os modos de ser (ou seja, dá mais atenção a apresentar ontologicamente o Dasein) do que explicitar o que ele é, ou deixa de ser concretamente falando.

neutralidade advém da premissa de que o impessoal não é nada nem ninguém em específico. Sinteticamente, o impessoal é o modo de ser inautêntico do qual o Dasein deve ganhar-se de volta dele (HOLLAND; HUNTINGTON, 2001, p. 92). Os outros que encobrem as possibilidades de ser do Dasein são aqueles que na maior parte das vezes lhe são “co-Dasein” em sua vivência cotidiana, repartem os mesmos elementos de convívio trivial, mas, que, mesmo assim, não são capazes de desenvolver uma interação mais autêntica com o Dasein, e findam por não se relacionar de outra forma que não seja aquelas que descambam para os domínios do impessoal, constituindo, assim, eles mesmos esse impessoal.

Ademais, a neutralidade do impessoal se apresenta de maneira perene – como salienta William B. Macomber (1967, p. 82), o impessoal não possui uma mera existência circunstancial em tal modo de exibição, nem, tampouco, ocasionalmente assume essa forma de ser –, de modo que a neutralidade tende a suplantar as genuínas possibilidades de ser e força os indivíduos a manter sua distância dos outros e de si mesmos. A neutralidade mantém o Dasein em subserviência e dificulta o conhecimento de si e do mundo (MACDONALD, 2007, p. 268) – sendo esse conhecimento diverso daquilo que se pode explorar na inautenticidade dado o seu caráter trivial em que nada se acrescenta em termos de autenticidade. Em resumo, a neutralidade permite que as questões de morte e vida da existência sejam dissolvidas em um mero falatório – *das Geredetes* (HEIDEGGER, 2008c, p. 231). Essa dissolução em um falatório é compreendida no sentido de que tais questionamentos são até levantados, discutidos e debatidos, mas eles não são feitos de maneira a acrescentar nada à própria existência do Dasein, pois não são capazes de, autenticamente, por em jogo o horizonte interpretativo do homem como ser finito e que, em última instância, é ser para a morte, também.

Ainda assim, há de se deixar assentado que o impessoal não ocorre de maneira aleatória e como que sem que o Dasein o encontre em sua própria lida diária, como se ele nada tivesse de responsável por sua ocorrência. Semelhantemente como salienta Rufus Alexander Duits (2005, p. 134), há de se ter em conta que na maior parte das vezes, o Dasein prefere por fugir da revelação de sua existencial factual para se acobertar na familiaridade do impessoal. Ou seja, além das próprias estruturas

impositivas do impessoal, esse modo de ser se alimenta na própria fuga⁶⁴ do Dasein de ter que encarar a sua própria existência de forma autêntica.

Permanece subdesenvolvida a alegação de que o Dasein, desde que ele, sendo com o outro ainda está para ser determinado, isso porque a maior parte da sua vida ele não está nem acima nem abaixo da média, mas está sendo determinado, medianamente pelos outros, assim sendo, o assunto das tendências intramundana de decadência está fenomenologicamente reduzida a impessoalidade (RIEDEL, 2007, p. 124). De acordo com Heidegger, está sendo considerado o impessoal como sendo uma união, comum, e na vida cotidiana ela vem em primeiro lugar como modo ser-com os outros, uma explicitação de que o Dasein não pode ser tomado de forma totalmente isolada, mas, que, especialmente nos destaques cotidianos em que atua, está se empregando os elementos triviais de que a impessoalidade fomenta apenas a inautenticidade como meio de interação com os outros.

Por possuírem, ao menos “estruturalmente”, a mesma caracterização de “não-totalidade” apresentada pelos outros, o impessoal não é determinado calculadamente pela soma de todos os demais que excluem o próprio Dasein, nem configure, tampouco, um “si mesmo” do impessoal⁶⁵. Pensar que o impessoal é a simples soma aritmética dos outros é descaracterizar os outros pela sua própria natureza de ser mais abrangente que a simples retirada solipsista do Dasein, e, cogitar que o Dasein é um si em si mesmo é atribuir a esse modo de ser uma compreensão pré-ontológica da qual ele não é detentor, pois, se ele realmente tivesse essa forma de caracterização, seria apenas outro Dasein em controle massivo dos demais, algo que há de ser descartado de plano, dada a sua plena e patente implausibilidade lógica.

⁶⁴ É a fuga do Dasein das suas possibilidades de ser ele-mesmo-si-mesmo que faz com que ele decaia, embora, saliente-se, esse decaimento não faça com que o Dasein perca o seu ser (ou melhor, os seus modos de ser mais originalmente possíveis) de forma indefinida, ou para “sempre” (FIGUERAS I BADIA, 2011, p. 112). O Dasein chega a se perder no domínio público do impessoal, e, por mais que isso ocorra na maior parte das vezes, nada está pré-definido que seja peremptório e para sempre, tomando-se esse sempre como um período indefinido e não passível de retorno na sua esfera temporal.

⁶⁵ Mesmo com todas essas ponderações que o impessoal não é um si mesmo determinado, não há como se fugir a sua caracterização como sendo um elemento social do Dasein (CROWEL, 2007, p. 46) – por isso mesmo, não deixa de ser uma forma de ser-com os outros, ainda que inautêntica. Ademais, há de se notar que essa constituição existencial do Dasein se dá antes mesmo que ele seja considerado um “sujeito” individual, por isso mesmo que tal forma coletivizada assume uma feição ainda mais sólida e impositiva em seus modos de interagir com os outros.

Impende destacar que embora não se possa apontar propriamente um “quem” do impessoal, não há como, de outra banda, defender, como o faz Richard H. Grathoff (1970, p. 161), que a insistência de Heidegger em pontuar uma decisão pela liberdade do homem (desvinculada de sua decadência no impessoal) o conduz a uma concepção “a-social”⁶⁶ (ou melhor, anti-social) da existência do homem. Por mais que Heidegger insista em explorar as possibilidades de o Dasein ter um horizonte decisório autêntico (aquilo que Grathoff aponta como sendo a sua liberdade de escolha), que se controverta com a sua lida cotidiana impessoal, tais colocações, fenomenologicamente abordado o assunto, não são mutuamente excludentes, e, por causa dessa argumentação, não excluem a possibilidade de um relevo social à questão posta; esse tópico realmente não deve ser compreendido segundo os ditames de uma “sociologia” simplesmente posta, pois necessita de complementos ontológicos relevantes, mas descaracterizá-lo como social é um direcionamento bastante equivocado de alguns comentadores de Heidegger.

Ademais, há de se ter em relevo que essa estrutura impositiva da impessoalidade não encontra sustento e desenvolvimento de suas práticas apenas em função do distanciamento dos outros com os quais o Dasein poderia autenticamente ser-com eles. A mencionada estrutura, tal como anteriormente aludido em breve nota de rodapé, é fomentada e providenciada pela massificação promovida pelo “mundo circundante” que está à mão⁶⁷ (HEIDEGGER, 2008c, p. 184). O mundo circundante referido por Heidegger é aquele que está inserido nos meandros da publicidade e se vale do emprego dos meios comumente utilizados pelo próprio Dasein para que o impessoal “publicize” (ou seja, permaneça segundo os preceitos inautênticos) as formas

⁶⁶ No texto original Grathoff usa o termo “a-social” para denotar o prefixo de negação grego “a” atrelado ao radical latino, muito embora tanto no inglês quanto no português a palavra mais correta para o sentido por ele pretendido seja “anti-social”, com o prefixo latino. Não há nenhuma razão aparente, ou até mesmo posta de maneira sub-reptícia em seus escritos que revelem um sentido para que ele tenha insistido em juntar esse prefixo grego a palavra “social”, muito embora se tenha optado por deixar essa sua opção clara na presente dissertação.

⁶⁷ Ressalte-se que esse mundo não é um contexto objetivo pertinente aos seres, o mundo, ainda que circundante, está aí em virtude de o Dasein nele se envolver, habitar e ter dele concernimento, por meio de tais interações o Dasein nesse mundo se abre e mostra seu ser (GOSETTI-FERENCIEI, 2007, p. 27). Essa discussão acerca do mundo circundante é imprescindível para que se possa escrutinar a própria questão da continuidade e de como o Dasein se refere a ela e interage com o mundo e com os outros nessa sua lida trivial.

de interação entre o Dasein e os outros e entre o Dasein e os demais entes intramundanos.

A interconexão entre o Dasein o mundo circundante público e massificado é imperiosa para que o impessoal seja capaz de dissolver todas as particularidades, todas as singularidades, enfim, todas as idiosincrasias existentes entre o Dasein e os outros. Aparentemente, tal dissolução diferencial não seria, necessariamente, uma forma de imposição de inautenticidade, pois, poderia haver, a partir de então, uma comunhão mais sólida entre o Dasein em seu modo de ser-com os outros. Todavia, o que ocorre é bastante diverso desse quadro teórico aparente. A dissolução operada pelos meios de transportes, de comunicação e de notícias faz apenas que o Dasein seja mais um dentre tantos, sem nenhuma interação autêntica com o outro, haja vista que o impessoal se vale dessas formas massificadas de relação com o outro para que todos sejam colocados em um mesmo bojo indiferenciado e inautêntico.

Desta maneira, todas as reações, todos os comportamentos, e todas as formas de se relacionar do Dasein são feitas de maneira impassivelmente compassadas, em uma “igualdade impessoal”, pois, as pessoas divertem-se e se entretêm como impessoalmente se faz. Semelhantemente, elas julgam, analisam e observam a arte como impessoalmente se faz. Até mesmo se tornam indignadas e se revoltam como impessoalmente se faz. Outrossim, impessoalmente se fazer se torna um modo de ser do Dasein, algo plenamente imerso na inautenticidade de se fazer e se portar como os outros indeterminadamente o fazem.

Buscar exemplos para expor tal comportamento e tais reações impessoais são fáceis, o problema em fornecê-los é a sua efemeridade, pois, o simples interregno entre a escrita de tais exemplos e a leitura deles pode fazer com que tal exemplificação seja nulificada pela velocidade em que o impessoal possui em alterar, modificar e prontamente substituir um tópico em discussão por uma nova temática. Essa rápida (e, atualmente, quase que instantânea) forma de se trocar um tópico “relevante” por outro é que faz com que o fornecimento de exemplos de como se comumente o Dasein se comporta de acordo com os ditames do impessoal finda por ser inócuo, e, em certa medida despiciendo.

Mesmo assim, para que não se possa inferir que o trabalho em comento se furta a esquadrihar um desses elementos costumeiros em que o impessoal dita as regras de julgamento, análise e até mesmo de indignação e revolta, há de se apontar o recente fenômeno dos *reality shows*, os quais são usualmente alvos de comentários, críticas, e, por vezes indignação. Nesse passo, não se busca dizer se tais programas são bons ou ruins, se são relevantes ou irrelevantes do ponto de vista de engrandecimento cultural, em síntese, não se busca adentrar em suas definições materiais ou de conteúdo. O que se busca mostrar é que tais *shows* apenas fornecem uma forma impessoal de entretenimento, diversão e passatempo para alguns, ao passo que para outros, eles são uma maneira de se externar indignação, críticas e revolta. Ou seja, o impessoal fornece ambos os lados em que o Dasein pode se posicionar acerca desses eventos, tanto o posicionamento em que ele se deleita e o trata como uma simples amenidade, tanto quanto a postura diametralmente oposta em que o Dasein se posiciona de maneira revoltada e contraposta a tais eventos e espetáculos – em última instância, o impessoal acaba por oferecer uma ampla gama decisória para o Dasein, de modo que ele sequer tem a necessidade, ou a disposição própria, de se posicionar sobre algo, afinal, as suas escolhas já estão impessoalmente pré-definidas, sendo a sua opção por elas algo meramente simbólico, haja vista que não é efetivamente relevante.

O que importa destacar é que não há nenhum comportamento autêntico ou originalmente posto em se indignar com tais eventos ou programas, não apenas porque a sua dispersão é massificada no mundo circundante público em que o Dasein se encontra, mas simplesmente, porque não há nenhuma diferença na análise fenomenológica em se posicionar pelo divertimento impessoal ou pela revolta impessoal. Os mais desatentos poderiam compreender que a “revolta” pela apresentação desses *shows* seria uma postura mais relevante, ou até mesmo mais adequada diante de tais formas “grotescas” de exploração da figura do homem. Porém, há de se ressaltar que essa “revolta” não se desprende, em momento algum, dos ditames da impessoalidade, e, simplesmente por ser uma indignação e uma forma contrária de observar tal evento não faz com que essa seja uma “revolta autêntica”, ou uma forma de se posicionar destoante do impessoal. Ela é tão impessoal e tão

certamente inserta na decadência quanto o é a forma de se posicionar daquele que se diverte e aproveita deleitosamente essa espécie de espetáculo. Essa conclusão se dá, basicamente, porque não há como se antever um caráter valorativo no impessoal, tal como delineado por Heidegger (RODRIGUES, 2006, p. 57). Dito de outra forma mais clara e mais escorreitamente filosófica, não há nenhuma diferença no modo de ser impessoal ao gostar ou desgostar, ao criticar ou aplaudir os *reality shows*, ambos os posicionamentos são igualmente impessoais e retiram toda a possibilidade de o Dasein ser-com os outros autenticamente.

A partir dessa estruturação impositiva e imperativa, da qual o impessoal retira o meios de interação intramundanos para direcionar o posicionamento e as perspectivas do Dasein, é que Heidegger sugere que o próprio impessoal se espraia em outros modos de ser características de sua própria forma ditatorial de se colocar para o Dasein, afinal, na convivência cotidiana o afastamento, característico das tratativas impessoais finda por se desdobrar em outras maneiras de promover tal modo de ser inautêntico.

Um dos modos de ser promovidos pelo impessoal a partir do afastamento da convivência com o outro é denominado por Heidegger (2008c, p. 184) como medianidade. Na sua obra *O Conceito de Tempo*⁶⁸, Heidegger (1992, p. 9) define que:

Na medianidade da lida cotidiana não há nenhuma reflexão do Dasein sobre si mesmo, e, ainda assim, ele tem a si mesmo. Esse si mesmo se encontra a si disposto ao longo do si mesmo. Ele vem ao encontro do si mesmo no que quer que genericamente se esteja lidando com.

O conceito acima exposto por Heidegger é um tanto quanto complicado e intrincado, haja vista, a primeiro modo, parecer ser um pouco repetitivo e pouco elucidativo. No entanto, o que há de se extrair de mais importante dele é que tal excerto faz uma ponte interessante entre a medianidade como uma forma de ser inautêntica com o afastamento e a inautenticidade nele inserta⁶⁹. A inexistência (ou ausência) de reflexão

⁶⁸ Foi utilizada nessa dissertação a versão bilíngue da obra *Der Begriff der Zeit/The Concept of Time*, traduzida como *O Conceito de Tempo*.

⁶⁹ Há quem interprete, a exemplo de como o faz Katharina Schenk-Mair (1997, p. 88), que Heidegger entende que o mundo se mostra como uma manifestação do ser como um todo, como um estado unitário, como um "acima", como "o caminho para uma unânime, média acessível a todos", detentor, portanto, de um "caráter secular" igual para todos, e que essa forma de entendimento vale para todos os

do Dasein acerca de seu si mesmo não o impede de o encontrar jogado na medianidade, já decaído e totalmente dado nesse contexto intramundano. O que a medianidade impede (ou, ao menos, bloqueia em sua prevalência) é a análise reflexiva e autêntica do Dasein de como ele lida com os outros. Isso ocorre porque a lida do Dasein na medianidade é sempre genérica, esteja ele se ocupando dos entes intramundanos, ou esteja ele se preocupando com os outros que possuem o mesmo caráter de Dasein que ele mesmo exhibe. A medianidade não mede esforços para que o seu “padrão médio”⁷⁰ determinativo, para homens e coisas, seja mantido e assim o Dasein permaneça decaído em sua inautenticidade e, mais abrangentemente, na própria impessoalidade.

Dada a planificação das interações oferecidas na medianidade, John M. Hersey (2009, p. 127) aduz que ela oferece certa “imperturbabilidade” à inautenticidade do impessoal. Essa imperturbabilidade é garantida pela desnecessidade de o Dasein se sentir lançado a querer se destacar, seja para mais ou para menos, quando comparado com o padrão estatuído pela medianidade. O Dasein, justamente, não se vê impelido a se perturbar (sair do seu estado inercial na impessoalidade) afim de alterar o *status* final do seu parâmetro mediano de ser na cotidianidade.

Nessa toada, percebe-se que a medianidade é um caráter existencial do Dasein (HEIDEGGER, 2008c, p. 185), de modo que, em seu ser, o impessoal coloca em jogo a medianidade para se perfazer, e, conseqüentemente, perpetuar o seu domínio ditatorial. Há de se destacar que a medianidade tem como elemento fulcral a destruição de toda e qualquer primazia. A possibilidade da primazia finda por ser destroçada pela medianidade do impessoal na medida em que o Dasein finda apenas por repassar informações, sem atentar para o que se está sendo por ele repassado,

modos de ser do Dasein. Essa interpretação é parcialmente válida, pois, quando se fala dos modos de ser impessoalmente postos, tais ponderações são escorregadas. Todavia, ela não pode ser prevalente em todos os casos, pois, ao se tratar de possibilidades autênticas, esse caráter igualitário é reduzido em função das variâncias dos horizontes interpretativos da finitude e nas possibilidades mais originárias de ser de cada um, mesmo que ele possa ser tudo isso em um modo de ser-com os outros.

⁷⁰ Também seria válido, ao se utilizar as lições de Robert Denoon Cumming (1991, p. 232), e denominar o padrão da medianidade como um “padrão medíocre”, haja vista que esse comentador usa o termo mediocridade para traduzir o termo original alemão *Durchschnittlich*. Ainda assim, há de se pontuar que o uso do termo “medíocre”, que na língua portuguesa pode assumir uma feição depreciativa, é usado apenas como um determinante do padrão usual daquilo que o impessoal toma como cotidiano para ter o afastamento e a inautenticidade do Dasein.

sem se ater precisamente à significância dos eventos experienciados, apenas vivendo na vacuidade do entendimento medíocre da cotidianidade (MORAN, 2000, p. 240). Nessas experiências, o Dasein não é nada diferente dos outros, ele simplesmente experiencia as coisas como eles (os outros, impessoalmente) as fazem, assim como qualquer um faz. Tal como um modismo qualquer, seguido, copiado e repetido “cegamente” (ou seja, indiscriminadamente, e sem ponderações mais profundas acerca disso) – uma verdadeira uniformização de interação comportamental dada de forma coletiva para tudo e para todos (BICCA, 2003, p. 235), sem nenhum critério e sem nenhuma análise mais acurada, apenas ciclicamente as condutas e as interações impessoais se perpetuam, indefinidamente no horizonte temporal⁷¹. Nesse sentido, há de se perceber que se trata de regras públicas partilhadas praticamente em um mundo comum, de modo que o existente que nelas está lançado é uma unidade de “responsabilização”⁷² em termos ativos e passivos. De maneira que dominar normas estabelecidas pelo público impessoalmente posto significa se guiar por regras de caráter público, significa pertencer a um contexto no quais outros também seguem ou são capazes de acatar a norma ditatorialmente imposta ao Dasein.

Não obstante, há de se observar que a inautenticidade do impessoal não deve ser pensada como uma característica psicológica que pertence a indivíduos em particular, ou a grupos de indivíduos. A inexistência desse viés psicológico existe porque Heidegger não fornece uma psicologia a priori como sendo uma descrição fenomenológica do que acontece as mentes das pessoas, ele está mais empenhado em tentar elucidar as estruturas que formam a "realidade do Dasein" (CROWE, 2006, p. 72). Até porque o Dasein não possui uma “essência” ou uma “natureza metafísica” que determina o curso de seu pensamento e de suas ações, mas é simplesmente uma teia fluída de relações significativas e de modos de ser no meio das quais as suas ações fazem sentido para ele mesmo e para os outros que com ele também exibem modos de ser-no-mundo.

⁷¹ Essa indefinição perdura, ao menos, até o caráter apropriador da angústia tomar conta do Dasein e defrontá-lo com o seu próprio ser. Nesse caso, o horizonte temporal dele se finitiza, hipótese em que ele, por ver seu próprio ser em jogo, adquire uma compreensão de sua própria existência sob uma nova ótica, a ótica do fim de suas possibilidades últimas.

⁷² O termo responsabilização há de vir entre aspas, haja vista que a responsabilidade do Dasein é mitigada fortemente pela imposição do impessoal, como se escrutinará mais adiante.

Por fim, há de se concluir acerca da medianidade, tal como faz Gehard Pasternak (1998, p. 54), que ela finda por retirar o primado da existência e da essência do Dasein de seu próprio acesso a tais elementos constitutivos. Assim sendo, o distanciamento, que é seu móvel de ocorrência não apenas afasta o Dasein (do convívio autêntico) dos outros, ele finda, na prevalência da medianidade, a afastar o Dasein de si mesmo, de sua compreensão mais aprofundada, e de seu modo de ser autêntico mais originário, o qual se encontra diluído em suas pretensões triviais e destoantes do seu horizonte de compreensão de si mesmo e do outro, concomitantemente.

Por não haver qualquer espécie de primazia, nada que não seja considerado banal⁷³ e usual, Heidegger diz que a medianidade instaurada pelo impessoal traz consigo também o nivelamento entre os homens. Tudo que é, inicialmente, tido por originário ou diferenciado passa a ser considerado como há muito conhecido, de modo que está nivelado ao conhecimento comum que é igual para todos. “Todo o segredo perde a sua força”, prenuncia Heidegger (2008c, p. 184) em tom profético e poético. Tudo que é ganho com esforços extenuante é convertido em um objeto superficial de manipulação, de publicidade e de marketing. O impessoal está sempre certo, porque ele nunca adentra no cerne dos tópicos, de modo que ele nunca encara os riscos de estar errado (HARMAN, 2007, p. 67). O que quer que ocorra, o impessoalmente se sabe em primeira mão. O impessoal, assim, nunca é surpreso por nada. Outrossim, o nivelamento de todas as possibilidades de ser dá a impressão que tudo já é conhecido (mesmo que não o seja aprofundadamente), tudo é fácil de ser compreendido, e todos estão em um mesmo nível de entendimento e de compreensão sobre tudo que é cotidiano e trivial na lida com os entes intramundanos.

⁷³ Ao se falar em conceitos que envolvem o termo “banal” não há como se deixar de se remeter brevemente à Hannah Arendt (1999, p. 274), afinal, o seu conceito de “banalidade do mal” – que desafia palavras e pensamentos – foi extraído diretamente dos meandros coletivos do Dasein tal como pensados por Heidegger. Todavia, a rememoração de Arendt deve ser apenas uma breve citação do gancho que ela pegou em Heidegger, haja vista que a sua interpretação desse tema finda por descambar para os espectros da defesa de um argumento político na filosofia heideggeriana, algo totalmente despiciendo para o desenvolvimento da presente dissertação, até mesmo porque ela vai querer discutir elementos bastante diversos, como o totalitarismo e a frivolidade do ocidente em função do seu resgate da banalidade humana (ARENDR, 1989, p. 279), elementos esses que destoam por completo da própria inserção cotidiana do Dasein em seus modos de ser-com os outros tal como tomados por Heidegger em *Ser e Tempo*.

Na obra *O que é a Metafísica?* Heidegger (1998, p. 6) continua a discorrer sobre como a cotidianidade insere o Dasein em uma profunda indiferença para com os outros através de seu nivelamento, e o arrebatava com o que ele denomina de “tédio”, ao enunciar que:

[...] por mais disperso que possa parecer o cotidiano, ele retém, mesmo que vagamente, o ente numa unidade de “totalidade”. Mesmo então e justamente então, quando não estamos propriamente ocupados com as coisas e com nós mesmos, sobrevém-nos este em totalidade”, por exemplo, no tédio propriamente dito. Este tédio ainda está muito longe de nossa experiência quando nos entedia exclusivamente este livro ou aquele espetáculo, aquela ocupação ou este ócio. Ele desabrocha se “a gente está entediado”. O profundo tédio, que como névoa silenciosa desliza para cá e para lá nos abismos da existência, nivela todas as coisas, os homens e a gente mesmo com elas, numa estranha indiferença. Esse tédio manifesta o ente em sua totalidade.

No contexto fornecido por Heidegger, há de se destacar que na totalidade em que o ente se revela, através do nivelamento cotidiano encetado pela medianidade, é dada apenas em seus contornos inautênticos. De modo que ele é conhecido e perscrutado como se faz cotidianamente, sem nenhum esmero, sem nenhum aprofundamento e sem nenhuma interação autêntica propriamente dita. A “névoa silenciosa do tédio”, como prenuncia Heidegger, é a mesmice da impessoalidade, transferida em toda a sua pujança para a compreensão média das coisas e das pessoas, o que finda por aguçar o sentimento de marasmo e de inapetência para a originalidade encoberta pela medianidade e pelo nivelamento impessoalmente dado ao Dasein.

Nessa toada, Riccardo Dottori (2001, p. 116) suscita que Heidegger está a provocar os filósofos, e seus leitores, de um modo geral, ao se valer da linguagem filosófica para por em relevo a questão de se pode pensar que se escapa do nivelamento e da medianidade do cotidiano ao observá-lo criticamente e ao escrutiná-lo, porém, quanto mais se tenta dele se afastar, ainda mais, de maneira, teimosa, o seu poder invisível se lança sobre todos (inclusive os filósofos, pretensos detentores do saber), indistintamente. As pontuações de Dottori são relevantes para que se possa pensar o fundamento de serventia das ponderações e das críticas (filosóficas) ao impessoal, pois, em última instância, seu domínio se arrasta até mesmo aos meandros intelectuais e filosóficos das ponderações dessa natureza, como se fosse, em grande medida, inútil sequer discutir sobre ele, como se houvesse um limite estatuído

epistemologicamente acerca daquilo que se pode fazer ou pensar acerca da autenticidade, quando ela é contraposta ao impessoal cotidianamente colocado na decadência inautêntica. Todavia, no fundo da questão, a forma de abordagem de Dottori não seja se afigura como sendo válida, pois ainda há a possibilidade de se ser autêntico, e isso é o bastante para que o impessoal seja minimamente pensado e refletido por todos aqueles que se debruçam filosoficamente sobre esse questionamento.

O nivelamento, como bem salienta Christian Dubois (2004, p. 70), também afeta diretamente a noção de tempo do Dasein. Nesse passo, o nivelamento é apenas a incompreensão do próprio tempo e da temporalidade. Afinal, o Dasein preocupado conta com o tempo público, publicizado. Ademais, ele finda por o decompor: toma-o diretamente do relógio (qualquer que seja), enumera-o diretamente do relógio, e se localiza a partir do movimento de seu mostrador horário, uma "presentificação" que se perfaz no horizonte de um agora-não0mais e um agora-ainda-não. Desta maneira, o nivelamento do tempo significa o ocultamento do tempo do mundo como significância, databilidade e separação, sendo, portanto, uma pura sequência de "agoras", que se repetem ciclicamente no compasso do relógio. Assim sendo, o Dasein perde, por meio do nivelamento a própria noção de que ele pode se compreender, autenticamente, no horizonte temporal de que ele é finito, e pode ser-com os outros sem que seja necessário perder a sua noção de temporalidade. O nivelamento traz essa mera tentativa de marcar "agoras" insignificantes, pois o próprio ser mais autêntico do Dasein está encoberto pelos efeitos cotidianos da inautenticidade de seu tempo marcado e cronometrado.

De maneira bastante semelhante, o nivelamento, tanto quanto atinge a noção de tempo e de temporalidade do Dasein, também acaba por tangenciar impositivamente a noção coletiva de como ele apercebe o espaço e a espacialidade (KELLER, 2004, p. 177). Essa influência denota uma nova percepção de que os espaços estão sendo, paulatinamente, suprimidos e que as distâncias entre as pessoas estão se esvaziando, tanto em sua métrica, quanto em sua significância. Assim sendo, o afastamento constitutivo do nivelamento finda por revelar que ele não é um atributo meramente físico, pois o impessoal tem sua prevalência também no encurtamento

dessas distâncias, pois tal percepção não conduz a um comportamento mais autêntico do Dasein, pelo contrário, ele fomenta cada vez mais a sua inautenticidade.

Essa noção de diminuição dos espaços e das distâncias é reforçada, principalmente, pelos meios tecnológicos hodiernos. Tal conclusão foi encetada por Heidegger em um momento de sua obra posterior a *Ser e Tempo*, mas que possui uma interconexão bastante interessante com o tópico do nivelamento ocasionado pelo impessoal. O domínio da técnica, atrelado aos dispositivos ditatoriais do impessoal, findam por estruturar valores e tendências que o Dasein há de seguir, mesmo que desapercebidamente, em sua vida inautêntica (MARRATI-GUÉNOUN, 1998, p. 102). Os mencionados meios de comunicação dão a impressão de se estar em uma “aldeia global”, na qual é possível “conhecer a todos” e com eles “interagir”, mesmo que eles estejam há milhares de quilômetros de distância. Desta maneira, cria-se a falsa impressão de que todos são próximos de si mesmo, e que as interações com eles encetadas são todas originárias, especiais e diferenciadas, mesmo sem que elas verdadeiramente impliquem em um compartilhamento autêntico. O nivelamento, nesse sentido, é uma maneira de implantar a “inconsciência” de que os outros estão cada vez mais distantes, de uma forma interativa autêntica, e de se disseminar a noção de que as barreiras espaciais foram quebradas pelo fomento da tecnologia e dos meios de comunicação instantâneos e imediatos, os quais são capazes de fornecer, a qualquer um, a interação disponível e necessária para que se interconecte com aqueles que se almeja manter contato.

O nivelamento, portanto, não foge da definição de um modo de ser que se prevalece através de “uma anulação progressiva das diferenças ‘autênticas’ na banalidade achatada e insípida de valores ‘médios’” (BOURDIEU, 1994, p. 41). Destarte, há de se compreender através das pontuações de Pierre Bourdieu que o nivelamento não é uma simples tomada acachapante impositiva de imediato do impessoal. Apesar de perenemente presente – pois, enquanto ainda se está ocorrendo a adequação, o a consideração do padrão mediano não deixa de ocorrer –, o nivelamento é “progressivo”, de modo que ele se adéqua a novas situações que demandem sua planificação e sua uniformidade interacional. A cada nova situação de diferenciação ele surge para tornar as coisas niveladas e para que todos tenham o

mesmo acesso mediano a elas, e, desta maneira, não mantenham interações autênticas (entre si mesmos e com os outros, conseqüentemente).

Em síntese, tem-se que o afastamento, a medianidade e o nivelamento constituem a esfera do público (*Öffentlichkeit*), conceito este já mencionado em momento pretérito dessa dissertação, mais ainda não escrutinado e aprofundado com a devida acuracidade. O público é que prelineia toda e qualquer apreensão e compreensão imediata do Dasein de si e do mundo circundante⁷⁴. As coisas estão publicizadas no mundo, são acessíveis e interpretáveis de acordo com os ditames do impessoal, de modo que, a primeira vista, seu domínio é tão imperioso que parece não ser possível escapar de sua interpretação pré-concebida do mundo em que o Dasein habita, e, portanto, também é com ele interpretado conjuntamente.

A prevalência da publicidade é reforçada pela determinação que a linguagem, e, por conseguinte, o pensamento, é efetivamente imposto pelo público. Ademais, por ser um instrumento pelo qual se expressam os pensamentos, a linguagem poderia ser usada autenticamente, o problema é que a linguagem é mais que isso, ela determina a forma como esses pensamentos serão expressos diretamente desde seu princípio (BRASSINGTON, 2007, p. 140)⁷⁵. O Dasein não é apenas linguagem, pois, fala-se a partir dela também. Com efeito, os pensamentos vêm apenas em segundo plano, pois o impessoal prescreve o estado da mente, dando inautenticamente aquilo que deve ser visto e processado pelo Dasein, de modo que por mais que a linguagem tente ser expressa autenticamente (através do próprio pensamento), ela finda por ser refém das determinações inautênticas impessoalmente repassadas como primeira compreensão de mundo.

Nesse mesmo sentido, é importante destacar que a tradução em português do *Das Man* como *impessoal* denota uma origem linguística para o emprego desse termo na tradução bastante interessante. Isso porque, na língua portuguesa, as orações frasais em que o verbo é colocado na terceira pessoa do plural sem que haja a

⁷⁴ Conjunturalmente, William Vaios Spanos (1993, p. 315) compreende que o público é uma espécie de “tecnicismo”, haja vista que ele exhibe os mesmos mecanismos que a técnica possui para retirar o modo de ser mais próprio e autêntico do Dasein em suas investidas tecnológicas.

⁷⁵ A visão de Brassington é brevemente entrecortada por alguns elementos trazidos a lume por Heidegger em escritos posteriores a *Ser e Tempo*, mas que se encaixam de maneira interessante no tema abordado em tela.

indicação concreta do próprio sujeito da frase ou em que o verbo é colocado no infinitivo sem designar claramente o sujeito são denominadas de orações com sujeito indeterminado (LUFT, 2008, p. 46). Desta feita, nas orações que são enunciadas no plural sem que o sujeito seja escrutinado de maneira clara e evidente (nesse caso não há elipse do sujeito, como ocorre nas orações em que o verbo está na terceira pessoa do singular, mas que ele mesmo não vem descrito aparentemente, nessas frases há sujeito um sujeito determinado, mas ele sempre está oculto) há uma indeterminação de quem pratica a ação descrita na frase.

Essa explicação linguística é bastante interessante para resgatar um fundamento que dê azo à tradução de *Das Man* por impessoal, haja vista que as determinações desse modo de ser inautêntico, efetivamente, são dadas segundo preceitos de indeterminação, haja vista que os homens “divertem-se como lhes é designado”, “revoltam-se como lhes é conveniente” e “criticam como impessoalmente se faz”. De maneira que, a utilização do termo impessoal, nesse sentido, ainda que não seja capaz de denotar uma uniformização das interações sociais entre o Dasein e os outros, é capaz de indicar a indeterminação dos julgamentos e dos direcionamentos comportamentais e de interação feitos pelo impessoal, ou, tal como se poderia dizer mais acuradamente, da maneira como se impessoalmente se é designado que o Dasein proceda.

Por causa dessas variâncias da linguagem em não ser o único constitutivo do Dasein, e também ser possível se falar a partir dela, que há um aspecto basicamente tautológico em sua prevalência. Ressaltando esse aspecto, Jean-Jacques Lecercle (1990, p. 114) aponta que Heidegger acaba por não ser um refém dos preceitos etimológicos, de modo que, para ele, é perfeitamente compreensível porque o nada “nadifica” (*das nicht selbs nichet*), o mundo “mundifica” (ou mundaniza – *Welt weltet*), a coisa “coisifica” (*Das Ding dingt*) e, conseqüentemente, o impessoal “impessoaliza” (essa é a única tautologia não especificada por Heidegger em seus escritos, mas é facilmente derivada das anteriores apresentadas) as relações entre o Dasein e os outros com quem ele também é ser-com em seu nada, em seu mundo e com as suas coisas.

O caráter público das coisas, como salienta Heidegger (2008c, p. 185), não permite que o Dasein nelas penetre, dada a sua insensibilidade em aperceber as diferenças de nível e de autenticidade insertas em cada uma delas. Em última instância, o público é uma forma de ser tolhida, aliás, é uma forma de implementação do tolhimento da interpretação do Dasein, haja vista que aquilo que é público se encobre e se passa como sendo algo conhecido por todos, e, por conseguinte, a todos ele é acessível, mesmo que para isso as diferenciações e distinções sejam colocadas em um bojo de mesmice e de uniformização.

Pode-se pensar, mais uma vez, que o impessoal é uma forma de tratamento político que arregimenta os homens em suas estruturas sociais permanentes. Todavia, o melhor entendimento acerca do tema não parece ser esse. Para tanto, há de se valer das lições esposadas por Dana Richard Villa (1996, p. 215) para contra-argumentar aqueles que defendem algum viés político na impessoalidade e no domínio público. A mencionada autora calca a análise da ditadura do impessoal de Heidegger como um elemento paralelo a ação comunicativa de Habermas (a sua tentativa, em última instância, é demonstrar que o posicionamento de Heidegger sobre o impessoal destoa dos desdobramentos políticos feitos por Hannah Arendt, e já brevemente comentados anteriormente). Ela parte do pressuposto que Habermas equaciona a esfera pública com a ação comunicativa, e, tacitamente, presume que a publicidade em Heidegger possui o mesmo referencial. Nesse passo, se os conceitos são interconectáveis, e se o conteúdo de Heidegger acerca da publicidade fosse um repúdio simples da "esfera pública", então "o aspecto político" de *Ser e Tempo* seria, ambigualmente, inexistente ou uma anti-política "cripto-totalitária", ou seja, uma forma de política predicada sobre o enfrentamento da pluralidade e dos meandros públicos.

Destarte, Villa chega a uma conclusão dicotômica sobre o aspecto político de Heidegger. Certamente, a sua conclusão não é dúplice em seu conteúdo próprio, ela apenas resiste a ideia de negar acintosamente o viés político de *Ser e Tempo*, e tenta ser eufemística com uma teorização de uma esfera pública "anti-política" e "cripto-totalitária". O que importa destacar de sua análise é que, acuradamente, inexistente a esfera política no tratamento público do impessoal, como ela assinala em um primeiro plano. Ademais, também há de se rejeitar a sua esdrúxula ideia de um ideal "anti-

político cripto-totalitário” (nesse sentido, ela tenta criticar Heidegger pelo seu posicionamento nacional-socialista na Segunda Guerra Mundial, algo que não convém se alongar por ora), pois, além desse conceito ser algo forjado indevidamente, ele de maneira alguma reflete a inclinação ontológica defendida inicialmente por Heidegger, e que não pode deixar de servir como norte interpretativo para todos os tópicos de *Ser e Tempo*, quer sejam eles os mais expressivos e mais comentados, ou quer eles sejam tópicos marginais e coadjuvantes em sua análise.

Mais uma vez, percebe-se que aquilo que os defensores do viés político defendem como sendo um fundamento eminentemente político não passa de uma distopia (tal como de Beistegui pontua, como visto anteriormente na presente dissertação), ou seja, os modos de ser do Dasein são organizados ontologicamente, mas, interpretados (indevidamente) como se tivessem uma pujança propriamente política. Algo deveras distópico, tendo em vista que essa forma interpretativa não passa de um embuste da questão do ser, a qual, finda por recair no esquecimento quando ela é deslocada para os meandros políticos, como sustentam vários comentadores de Heidegger e até mesmo filósofos a ele subseqüentes, como Hannah Arendt e Paul Ricœur, para se citar apenas os mais exponenciais e influentes pensadores que se debruçaram (equivocadamente) sobre o tema em comento.

Assim sendo, há de se ter por finalizada, após essa recorrente análise do viés político de Heidegger, que não se tem como cogitar haver uma interpretação política de *Ser e Tempo*. Essa conclusão é válida, pois, ao longo de toda a dissertação foram apresentados argumentos favoráveis a adoção de um viés político dos conceitos heideggerianos, sendo certo que para todos eles foram contrapostos argumentos contrários, os quais mais que devidamente suportam a tese defendida de que não há como se ver um contorno eminentemente político em uma obra que se foca nos elementos ontológicos e nos modos de ser fenomenologicamente apreciados por Heidegger.

4.1.2 O Impessoal, as decisões do Dasein e a dualidade existente na retirada da responsabilidade do dasein: a aniquilação de sua autenticidade e o conforto pela ausência do fardo de ter que se decidir

No sub-tópico anterior já foi bastante escrutinado o quanto que o impessoal é presente na vida cotidiana, e como os seus efeitos impositivos e ditatoriais percorrem todos os âmbitos dessa cotidianidade, sendo ele considerado a primeira interpretação de mundo oferecida ao Dasein, dada a sua onipresença interpretativa nesse mundo circundante. Partindo desse pressuposto de que o impessoal se encontra a todo tempo e a todo lugar determinando as formas de interação do Dasein, Heidegger (2008c, p. 185) chega a conclusão de que, por sempre fornecer um padrão médio de entendimento, nivelado a todos de maneira genérica, o impessoal também acaba por prescrever todo o julgamento e decisão que seria cabível, em um primeiro momento, ao próprio Dasein, retirando, desta feita, a sua responsabilidade em se decidir, seja pelo que for, haja vista que o impessoal já possui uma resposta ou uma escolha já pronta e acabada, devidamente fornecida ao Dasein para que ele a aceite, a tome para si, e a use como se sua fosse.

Assim sendo, o Dasein tem a impressão de que na sua vida não há problemas porque estes problemas são resolvidos pelo impessoal. Para ele é muito fácil e confortável seguir as regras do que é prescrito impessoalmente, pois, sob essas regras é fácil se viver porque se vive ao depender do outro, sua segurança reside no outro, e toda a sua responsabilidade é retirada de si mesmo e depositada no outro impessoalmente dado (VYCINAS, 1969, p. 62). O impessoal retira o fardo do Dasein de seu ser si mesmo ao ocultar o seu real modo de ser (autêntico) da sua vida cotidiana. A responsabilidade que o Dasein tem de assumir o seu ser si mesmo finda por ser desvinculada de uma noção de “responsabilidade” propriamente dita e passa a ser colocada como algo passageiro e trivial no dia-a-dia, não há porque nem se preocupar com isso, afinal o impessoal é capaz de fornecer uma saída sem que a responsabilidade de o Dasein em se decidir seja sequer por ele mesmo levantada ou pensada.

Essa irresponsabilidade provida pelo impessoal extirpa a necessidade de o Dasein ter que se colocar como aquele que fez algo ou agiu de certa forma. Na cotidianidade, sempre o “quem” fez algo se iguala ao “ninguém” que é responsabilizado (ou melhor, que deixa de ser responsabilizado, pois não há um alguém nesse ninguém

indeterminado do impessoal) e responde pelo que é aconselhado, induzido ou sugerido ao Dasein. O impessoal, assim, facilita as formas decisórias do Dasein, não há mais para que se preocupar com os outros ou se ocupar das coisas como ele faria se não houvesse fórmulas prontas e acabadas, a espera que o Dasein a elas recorra e simplifique as suas interações com os outros e com o mundo que o circunda em sua lida trivial. O conforto oferecido pelo impessoal na publicidade em que o mundo é demonstrado termina por ser contrastante com a angústia que o Dasein pode ter em ter que se decidir autenticamente, afinal, sob essa outra perspectiva, a finitude do Dasein e do próprio mundo, em segundo plano, são colocados em jogo. Como salienta Eugene Francis Kaelin (1998, p. 172), há de se ter em conta que ambos os “sentimentos” (de angústia e de conforto da publicidade) são modos de como o “ser humano” descerra a si mesmo. Assim sendo, se a sua resposta ao chamado do ser para a sua mesmidade, ou seja, do seu ser em si mesmo, é “bem ou mal compreendida” – Kaelin trata a questão sob a perspectiva do chamado do ser do Dasein para si mesmo, então o mais correto seria utilizar o termo “bem ou mal escutada” para escutar essa questão –, é a interpretação do fenômeno (social) que deve ser posta em análise do ser do homem em si mesmo. Somente com essa premissa analítica é que se terá acuracidade em por em relevo o conforto oferecido pela publicidade do impessoal em paralelo com as possibilidades autênticas do Dasein.

Não obstante, há de se depreender que o cuidado fornecido pelo impessoal a cada decisão da qual o Dasein pode se furtar é sempre algo dotado de uma superficialidade imensa, pois, levando-se em conta que o fardo decisório é dele retirado, não há como imaginar que a decisão fornecida seja algo muito elaborada e dotada de um aprofundamento autêntico, aliás, muito pelo contrário, a facilitação da decisão fornecida e a sua superficialidade são elementos constitutivos da irresponsabilidade do Dasein frente ao impessoal. Tal superficialidade faz com que o impessoal seja efêmero em suas determinações, de modo que elas podem ser válidas (e determinadas por ele mesmo) hoje, e, no entanto, amanhã elas já estejam totalmente esvaziadas de sentido. Não há um passo ou um compasso estável de suas determinações, dada essa fugacidade e essa efemeridade em sua duração impositiva,

a qual pode variar grandemente a cada novo julgamento e a cada nova decisão fornecidas publicamente.

Ademais, o impessoal não simplesmente retira o encargo de decidir do Dasein, como uma simples escolha dentre diversas opções, ele também retira a imputação de responsabilidade dos atos operados em consentâneo com as decisões ofertadas pelo impessoal. A tirania do impessoal consiste em impor-lhes ideias, sentimentos e preocupações da vida cotidiana que tecem e remove qualquer responsabilidade para o Dasein, qualquer iniciativa pessoal (PASQUA, 1993, p. 64). Dito de maneira mais simples, o impessoal retira, conjuntamente, duas espécies de responsabilidade, a direta, que diz respeito à responsabilidade de se decidir, e a indireta, a qual diz respeito às consequências da decisão tomada. Assim, o Dasein finda por ser duplamente irresponsável, haja vista que, em uma relação progressiva de responsabilidades, se ele não pode ser imputado como responsável por se decidir, mais facilmente ainda ele se imiscui da responsabilidade consequencial de suas escolhas (ainda que antevistas pelo próprio impessoal). Desta maneira, o Dasein pode, muito facilmente, imputar ao outro, ou até mesmo a ninguém, a responsabilidade pelas decisões tomadas, independentemente do conteúdo delas, ou até mesmo de elas serem consideradas “boas” ou “más”, o único adjetivo que é aplicável a elas é “inautênticas”. Jogar a responsabilidade para os outros (para a coletividade impessoalmente posta) é algo que corresponde aos próprios desígnios do impessoal, atrair essa (ir) responsabilidade faz com que o seu domínio se alastre ainda mais e que tal forma impositiva se solidifique ainda mais. Repetida e ciclicamente o impessoal se coloca como modo de ser dominante e inautêntico perante a letargia do Dasein em se decidir.

Partindo da premissa inarredável que “todo mundo é o outro e ninguém é si mesmo” (HEIDEGGER, 2008c, p. 185), o impessoal faz uma série de interconexões entre todos aqueles dotados do caráter de Dasein para que um se assemelhe ao outro como sendo o outro da sua relação de impessoalidade, deste modo, a responsabilidade entre eles acaba por ser inautenticamente repartida, pois, nenhum deles é reciprocamente responsável pelo outro, muito embora, tal imputação de responsabilidade recíproca seja aquilo que o impessoal deixa antever como sendo o

que ocorre na vida cotidiana. O Dasein, portanto, se indiferencia do outro por ser co-responsável pelo outro sem realmente o ser, e, mesmo assim, ele sequer tem a noção de que esse jogo de empurra entre eles ocorre, o impessoal faz com que essas jogadas recíprocas de responsabilidade não sejam perceptíveis e que o “ninguém” do seu modo de ser inautêntico fique sempre em primeiro plano, sendo responsabilizado coletivamente pelos impropérios feitos ou ditos nas interações do Dasein com os outros.

Ademais, há de se atentar que atrelado aos pormenores ontológicos da cotidianidade já estudados, o afastamento, a medianidade, o nivelamento e a publicidade, existe também aquilo que Heidegger (2008c, p. 185-186) denomina de “consistência”⁷⁶ mais imediata do Dasein. Esse caráter ontológico adicional também é relacionado ao modo de ser autêntico, quando ele diz respeito ao Dasein quando ele é tido como resolutamente⁷⁷ lançado para além da relação ôntica com os demais entes, para ser si mesmo, de modo que sua ipsiedade deve ser entendida como a consistência do ser si-mesmo, ou como uma “auto-consistência” do Dasein (MARION, 2002, p. 260). Semelhantemente, na impessoalidade, tal consistência ao diz respeito a algo simplesmente dado, que se preserva, e, sim, ao modo de ser-com os outros do Dasein. Esse modo de ser permanece retido e submerso nas suas possibilidades, até porque, nos modos de ser impessoalmente apresentados, o si-mesmo do Dasein e o si-mesmo do outro ainda não se encontraram, ou melhor, não tiveram a possibilidade existencial de se encontrarem, de modo que, tampouco, perderam-se mutuamente. Desta feita, o impessoal é e está no modo da consistência do não si-mesmo e da

⁷⁶ Secundariamente, há de se destacar que William Henry Werkmeister (1996, p. 40), ao comentar a filosofia heideggeriana contida em *Ser e Tempo*, traduz a palavra *Ständigkeit* como “independência” e não como “consistência”. O problema com essa interpretação feita por Werkmeister é que o termo independência assume (ainda que o mencionado comentador não tenha a intencionalidade de fazer com que tenha tais acepções), dicotomicamente, feições políticas e, unicamente, autênticas. A primeira feição é inadequada para comentar essa passagem, precipuamente, porque a consistência da ipsiedade do Dasein não diz respeito a uma extensão, inicialmente, além dele mesmo, de modo que não afeta “politicamente” os demais. A segunda feição é inadequada, basicamente, porque não leva em consideração que o Dasein também pode ser consistentemente impróprio e não-si mesmo, como se verá mais pormenorizadamente adiante.

⁷⁷ Acerca da resolução do Dasein, Christopher E. Macann (1992, p. 55) aponta que a analítica existencial heideggeriana é elucidada pela possibilidade de o Dasein estar em si mesmo resoluto, haja vista que, exibindo um modo de ser desta maneira, ele acaba por se compreender em si mesmo da maneira mais autêntica.

impropriedade, ou seja, ele é consistentemente impessoal, e assim se perpetua inautenticamente⁷⁸.

No entanto, o próprio Heidegger adverte o modo de ser impropriamente (não si-mesmo) consistente não é capaz de alterar, minimamente, a facticidade mais própria do Dasein. Ou seja, a consistência do Dasein no impessoal não é capaz de degradar a sua relação ontológica consigo mesmo. Tal ponderação é de grande relevância, haja vista que, se o impessoal fosse capaz de degradar ou diminuir a facticidade do Dasein, ter-se-ia que há uma “essência” do Dasein a ser corrompida, e, portanto, que as suas possibilidades de ser mais autênticas poderiam ser, para sempre, tolhidas e calcinadas (elas realmente podem ser tolhidas e calcinadas de forma indelével, mas, apenas com o evento da morte, e não pela simples cotidianidade, como haveria de se pressupor). Se houvesse alguma forma de “diminuição essencial” do Dasein, por ele estar vivendo o cotidiano impessoalmente, haveria de se pensar que a decadência na qual ele está lançado teria alguma faceta moral – e negativa, algo que deve ser fortemente evitado para aqueles que querem ter uma compreensão mais aprofundada do contexto heideggeriano (ØVERENGET, 1998, p. 238)–, e, no entanto, Heidegger não deposita nenhuma conceituação de cunho moral ou ético em tal construção dos modos de ser, sejam eles autênticos ou inautênticos, até mesmo porque isso equivaleria a dotar o Dasein de uma “essência” mostrada pela sua existência, de modo concomitante, a qual poderia se perder simplesmente em virtude de o Dasein estar lançado impessoalmente em sua consistência mais imprópria de seu “não-si-mesmo”.

Para se elucidar definitivamente a questão da consistência do impessoal, Heidegger (2008c, p. 185) aponta que o modo de ser inautêntico e permeado por elementos publicizados é a própria realidade do Dasein, é o seu *ens realissimum*. Com essa compreensão de realidade, denota Paul Gerner (2007, p. 108), Heidegger quer deixar claro que existir inautenticamente não é menos real (do que existir autenticamente, não há essa valoração diferenciada entre a autenticidade e a inautenticidade, pois, se houvesse tal distinção, não se estaria perscrutando a questão

⁷⁸ Tal como bem denota Charles B. Guignon (1993, p. 139), o Dasein inautenticamente posto na impessoalidade é absorvido nas possibilidades do presente e não vê nenhum significado real no passado, ou no futuro, bem por isso que ele não consegue encontrar seu horizonte interpretativo autêntico ao se lançar em sua própria futuridade. As próprias possibilidades autênticas são encobertas no futuro turbado pela presença inescapável do presente impessoal.

de um modo fenomenologicamente escoreito). O impessoal em si mesmo é extremamente real. Ele é real ainda que os outros não sejam algum outro em particular, ou que o impessoal sejam "ninguém", todavia, isso não significa que o impessoal é um nada – até porque, há uma diferença abissal em não ser um “ninguém” determinadamente em sua “subjetividade” e ser um “nada” propriamente dito. Não se pode dizer que o impessoal é real no mesmo sentido que uma pedra jogada no meio da rua é real, afinal, ele não é algo presente à mão, no entanto, fenomenologicamente ele desvela o que há de mais real no "sujeito" da cotidianidade, e, por isso mesmo, é denominado como sendo um *ens realissimum* por Heidegger.

Impende destacar também que Heidegger (2008c, p. 186) pontua que o impessoal não é um tipo de “sujeito universal” que transita como se pairasse sobre todos os outros. Dada a sua conceituação prévia de que os outros não são simplesmente a soma de todos os outros além de si mesmo, não é possível se conceber que o impessoal é um sujeito mais abrangente (como se fosse um gênero) do qual são ramificados outros sujeitos em específico, tais como se fossem “casos fatuais simplesmente dados”. Nesse sentido, Heidegger critica fortemente a concepção categorial de ser e gênero estatuída por Aristóteles (1955, p. 6), a qual trata o ser como sendo uma espécie atrelada a um gênero categorial. O combate de fundo dessa pontuação heideggeriana, em um nível mais elevado, diz respeito, mais uma vez, à questão do esquecimento do ser (*oblivion of the being*) já tratada anteriormente nesse trabalho. Apenas há de se repisar que, mais uma vez, Heidegger reforça a ideia de que o ser não pode estar entificado ao seu “objeto” de análise, deste modo, transportando esse entendimento ao seu modo de perscrutar a questão do impessoal, ele finda por esclarecer que não há um “sujeito genérico” por trás da sua concepção de impessoal, a partir do qual se possa categorizar e especificar os demais “sujeitos específicos” que compõem o mundo social dominado pelo primeiro, em termos de nivelamento e de medianidade, os quais, sub-repticiamente, fariam com que a prevalência do “sujeito universal” não fosse notada nem sequer percebida, direta ou indiretamente, nas interações entre o Dasein e os outros.

Assim sendo, Heidegger depreende que o impessoal não é o gênero do Dasein em sua cotidianidade, tampouco é uma propriedade que lhe possa ser indicada

como permanente. Tal consideração serve, mais uma vez, para atacar os sistemas lógicos, e, especificamente, a lógica aristotélica. Nesse compasso, no entendimento heideggeriano, a lógica não consegue se sustentar sozinha, e por isso requer algo além para a sua própria fundamentação, ela não consegue ter qualquer “força regulativa” no exame das condições ontológicas que a fariam possível (SHIRLEY, 2010, p. 145). Esse algo a mais, que não lhe é próprio, mas que a lógica acaba por arregimentar para se autoinfligir o caráter da validade, é o caráter de simplesmente dado que ela confere as coisas, uma precariedade deveras evidente e algo bastante deficitário para um sistema que busca a universalidade de suas conclusões.

Deste modo, há de se ter em conta que por mais que a lógica se aperfeiçoe e se torne mais complexa, ela não pode, ao menos principiologicamente, tornar-se mais flexível, por isso mesmo que seus sistemas apenas tendem a cada vez mais aumentar a confusão ontológica, algo ainda mais disseminado com as suas aplicações práticas nas denominadas “ciências do espírito” – a herança cartesiana do seu método precipuamente lógico que só faz com que a ontologia se perca nos meandros das coisas simplesmente dadas e assim apreendidas pela própria lógica, afinal, ela não consegue regular o modo de ser, nem das coisas nem do Dasein, em todas as suas possibilidades, sejam elas “lógicas” ou “ilógicas”, até porque ele não se guia por esses elementos determinativos de funções e de formalidades abstratamente postas. Nesse contexto, há de se perceber a inclinação que Heidegger possui em atribuir à lógica, e aos seus preceitos constitutivos as “mazelas” advindas por todo o domínio técnico do mundo.

A lógica e a técnica se direcionam, conjuntamente, para formalizar o domínio do impessoal sobre o Dasein, elas se aliam sob essa perspectiva, e, com o escopo de se alastrarem ainda mais, se valem dos aspectos de coisa simplesmente dada para ditar as regras aplicáveis ao Dasein em sua lida cotidiana com os outros no mundo circundante. Por causa da natureza formal e abstrata da lógica, exemplificativamente, pode-se recorrer aos silogismos aristotélicos, símbolos exponenciais dessa sustentação, Vance Cope-Kasten (1989, p. 31) pondera que a impessoalidade é por ela enfatizada à custa da empatia e de uma descrição fenomenológica do contexto social dos homens, e, por isso mesmo, ela finda por aprisionar as possibilidades mais próprias

de ele ser em detrimento dos formalismos e abstrações fechadas que a lógica finda por impor. Ainda que Cope-Kasten faça uma contraposição à lógica com fundamentos precipuamente feministas, a sua ponderação acerca da impessoalidade trazida pelos seus formalismos é algo amplamente aplicável no contexto da presente abordagem do ser-com, haja vista que se ressalta o papel da lógica como instrumento disseminador da impessoalidade, tal como Heidegger mesmo propunha de maneira mais singela em seus escritos.

Derradeiramente, Heidegger (2008c, p. 186) aponta que “o impessoal é um existencial e, enquanto fenômeno originário, pertence à constituição positiva do Dasein”. Desta feita, há de se ter em mente que o Dasein, mesmo impessoalmente jogado nos meandros da inautenticidade, possui diversas possibilidades de se realizar (o que não significa, de modo algum, que ele já se realizar de um modo pré-determinado, e, que, tampouco, tenda a se realizar autenticamente, dados os domínios da impessoalidade). A diversidade de possibilidades existe até mesmo em função da variância histórica das imposições e domínios do impessoal, afinal, ele não se mantém simplesmente engessado em uma (pré) determinação unicamente válida. Ele mesmo propõe a uniformização das formas interativas, tal como já perscrutado anteriormente, mas não se vincula a tais determinações de maneira invariável, até porque o contexto do mundo social (fenomenologicamente analisado) é construído sob as premissas da historicidade. A mencionada variabilidade de possibilidades impessoalmente determinadas ocorre em função do "objeto" da orientação repassada pelo impessoal, o qual é a própria experiência (do original em alemão: *Erfahrung*) da realidade social em geral, dos seres humanos e do processamento de suas "consciências", em abstração de qualquer indicação individual que se possa ocorrer (SCHUTZ, 1967, p. 184). Assim, ainda que as possibilidades fornecidas pelo impessoal possam ser repetidamente referidas por suas imposições ditatoriais, isso não significa que suas determinações possam ser variadas em suas regras e em seus preceitos de dispersão, de modo que tais variações findam por servir para que ele passe despercebido da noção de se estar fazendo tudo tal como os outros fazem, uma noção que corriqueiramente falta ao Dasein em sua cotidianidade – de modo que a dispersão do Dasein no impessoal resta sendo favorecida por tal estruturação socialmente concatenada do mundo.

No impessoal, o Dasein se realiza como sendo impessoalmente-si-mesmo, ainda que tal assertiva soe bastante tautológica, em certo sentido, ela traduz a primeira interpretação de mundo do Dasein decaído nos domínios da inautenticidade, haja vista que ele já se encontra familiarizado consigo mesmo nesse modo de ser, e já “funciona” segundo esses parâmetros de maneira já dada e determinada. É o próprio impessoal que “articula o referencial da significância” das coisas (HEIDEGGER, 2008c, p. 187), de modo que elas são dadas em sua totalidade, já pré-definidas e esquadrihadas, nos limites estabelecidos pela medianidade e dotadas de um caráter público evidente. Destarte, em uma primeira aproximação, o “eu” não “sou” no sentido mais autêntico possível de tal construção sentencial, bem porque “eu sou dado” – “a mim mesmo”, há de se complementar – pelas premissas ditatoriais do impessoal.

4.2 O DASEIN E AS SUAS POSSIBILIDADES DE SER AUTÊNTICO AO SAIR DO DECAIMENTO DA INAUTENTICIDADE: O VISLUMBRE DA INSOLÊNCIA (*SELBSTHERRLICH*) COMO MODO DE SER DO DASEIN EM SUAS VIAS DE PROVISIONAR O SEU ENTENDIMENTO AUTÊNTICO DO MUNDO

Ainda que se trilhe acuradamente todas as ponderações feitas anteriormente, há de se ter em conta que não se pode dar uma única conotação negativa ao impessoal, haja vista que, ainda que a imagem comumente pintada do impessoal seja com cores negativas na filosofia, o impessoal não é algo estranho ao Dasein ou algo em que o Dasein decai ocasionalmente (pelo contrário, na maior parte das vezes ele está na impessoalidade). E, mesmo que se retorne para o ser si mesmo mais verdadeiro e autêntico, ainda assim apenas se modificou o impessoal no próprio Dasein (ou melhor, como o impessoal é por ele assimilado) O homem sempre descobre a si mesmo não como si mesmo, mas como o impessoal em si mesmo. Vivendo uma vida não por si (sendo inautêntico em seu cotidiano), ele pode alcançar e revelar seu si mesmo. Essa revelação é acompanhada pela remoção do ocultamento e das obscuridades, esmagando as barreiras do Dasein ser o si mesmo de si mesmo. Nesse horizonte, como bem salienta Vincent Vycinas (1969, p. 43), O modo inautêntico de existir é necessário para que provisione as bases nas quais o modo autêntico de ser

possa ser construído, em síntese, a autenticidade não é nada mais que uma autenticidade modificada.

Seguindo essa mesma premissa de que há uma interrelação inarredável entre a autenticidade do ser-com e a inautenticidade do impessoal, Hervé Pasqua (1993, p. 65) pondera que “é na individualidade (ipsiedade) inautêntica a partir da qual o si mesmo autêntico deve emergir comunitariamente”. Outrossim, por mais que o impessoal seja dado inautenticamente a todos, como um comando de uma indeterminação coletivizada, o Dasein permanece nele individualmente absorto, sem ser-com os outros autenticamente. Todavia, há essa conjunção entre a inautenticidade e a autenticidade para que essa última possa emergir, aliás, ela só pode emergir da própria inautenticidade. Isso ocorre basicamente por dois motivos.

O primeiro deles diz respeito à transição entre a individualidade inautêntica e ao caráter comunitário da autenticidade, como bem posto em relevo por Pasqua, dando-se uma forte inclinação à coletivização comunitária do Dasein, algo já previamente debatido e suscitado nas seções prévias dessa dissertação, mas que agora assume uma postura mais sólida diante de tal explanação.

O segundo motivo reside na própria prevalência do impessoal, ou seja, partindo-se do princípio que ele é a primeira interpretação de mundo do Dasein, e que nessa forma decadencial o Dasein permanece a maior parte do tempo, não haveria, por uma questão de persistência da inautenticidade do impessoal, como o Dasein não estar nele lançado, e, assim, por conseguinte, viesse posteriormente a nele se inserir. Uma situação como esta denotaria que o Dasein estava na autenticidade, em primeiro plano, mas que acabou por decair na impessoalidade. O cenário descrito não é totalmente improvável, aliás, é comum até mesmo que após o vislumbre da autenticidade, o Dasein retorne aos meandros da decadência, no entanto, a implausibilidade de tal escrutínio reside na colocação em primeiro plano da autenticidade. Afinal, o que acontece é um modo de ser ao contrário do que foi descrito. O Dasein se encontra, a princípio e a primeiro modo em sua impessoalidade, despejado na sua inautenticidade, só então é possível que se vislumbre que ele adentre na autenticidade, e, em conseqüência consiga visualizar o seu horizonte interpretativo temporal comunitariamente posto diante de si. Inverter as ordens de tal colocação

fenomenológica não se afigura possível, dada a recorrência impositiva do impessoal e de sua dispersão determinativa decadencial, algo que não dá azo ao Dasein ser, primeiramente, autêntico sem ter estado previamente decaído na própria impessoalidade que é tão comum e corriqueira em sua cotidianidade.

Seguindo esse passo, há de se ter em conta que a presente dissertação caminha no sentido do entendimento esposado por Róbson Ramos dos Reis (2001, p. 126), ao dizer que “a modificação para a autenticidade ainda é fundada na socialidade do Dasein, porque diz respeito a uma mudança na relação com a impessoalidade”. Ou seja, ao se alterar o modo de ser do Dasein da impessoalidade para a pessoalidade, há de se ter um fundamento comunitário presente, qual seja, a sua própria sociabilidade com os outros.

Heidegger até mesmo suscita a possibilidade de o Dasein “descobrir o mundo, aproximar-se de si e abrir-se para si mesmo, para o seu próprio ser”, ainda que ele esteja decaído na impessoalidade pujante dos contornos da lida cotidiana. E para tal, ele aponta, muito vagamente, que é necessário “uma eliminação das obstruções, encobrimentos, obscurecimentos, como um romper das distorções em que o Dasein se tranca contra si mesmo” (HEIDEGGER, 2008c, p. 187). Assim, Heidegger aponta o caminho, mas não escrutina como é esse modo de ser de retomada da autenticidade a partir do decaimento no impessoal, ele apenas vislumbra que isso é possível, e a maioria dos seus comentadores indicam que isso se dá através de uma mudança no elemento social de sua interação com os outros. Todavia, nesse ponto, ainda resta uma lacuna a ser mais bem analisada e, possivelmente, colmatada.

Dada a inescapável e inexorável inserção no próprio impessoal, o Dasein se vê dotado, de um termo ainda a ser impregnado nessa perspectiva analítica heideggeriana, de uma *insolência* de sua própria condição mais autêntica de ser. Há de se explicar que o referido termo advém da tradução do alemão da palavra *Selbstherrlicht*⁷⁹, a qual, no presente estudo, traduzir-se-á por insolência. Na linguagem

⁷⁹ É comum se observar que esse termo também é traduzido como “autocrático”, todavia, tal tradução finda por sugerir um elemento de solitude a tão poderio autônomo, um exemplo de tal tendência é afirmada pela tradução feita por Clifford J. Green (1999, p. 113) ao tentar descrever “os ecos de um mundo auto-dominado e auto-interpretado”. Pugna-se, como o faz Jan Mieszkowski (2006, p. 68) que autocracia em alemão é mais bem expressa pelo termo *Eigenmächtig*. Há de se pontuar que existe também quem busque traduzir o termo em comento por “tirânico”, como o faz Peter C. Caldwell (1997, p.

coloquial, o termo insolência, por vezes, refere-se à elevação de um determinado indivíduo de sua condição, ou que seja, no mínimo, totalmente absorto dela e faça o que lhe convém (como se fosse uma espécie de *Hybris*⁸⁰), no entanto, nenhuma dessas perspectivas há de ser posta em análise por não condizerem com o sentido heideggeriano a seguir de norteamo para se perscrutar essa questão.

A origem tedesca da palavra em relevo remonta à concepção de que há uma negociação da “identidade” do homem, no sentido de que ele é “senhor” e “mestre” sobre si mesmo (CORMICAN, 2009, p. 99). Outrossim, denota-se a partir de seu uso que, diante das circunstâncias impositivas do impessoal, e de sua ditadura preconizadora de formas de interação entre o Dasein e os outros, há como desobstruir os encobrimentos dessa forma autêntica de ser, pois, tendo-se em referência o próprio senhorio dos modos de ser, ainda que atrelados ao cotidiano, é possível ser insolente com o impessoal e com as suas variáveis determinações, ainda que historicamente ele tenha fornecido as primeiras interpretações do mundo circundante.

Para que o Dasein possa se projetar autenticamente, no mundo a ser descoberto, é imperioso que ele tenha a predisposição de se mostrar insolente. Tal insolência deve ser dirigida, especificamente, para aquilo que lhe é mais comum, mais trivial e mais banal, a sua própria visão de mundo impessoalmente dada, medianamente “construída”, e nivelada sempre segundo os padrões que excluem a sua possibilidade mais originária de ser-si-mesmo. Pode parecer algo absurdamente difícil conseguir exibir um modo de ser detentor de tão “portentosa” insolência, haja vista que, cotidianamente, o impessoal prescreve as regras de conduta, as formas como se deve interagir com os outros e como todas as demais situações triviais devem ser postas e

159), no entanto a sua abordagem parte de uma premissa jurídico-política, a qual não é a mais interessante, tampouco a mais relevante para se ter em referência à tradução desse termo a ser aplicada em uma esfera hermenêutica eminentemente ontológica como o é a obra heideggeriana, dadas as disparidades de suas contextualizações. Desta feita, opta-se pela tradução do termo como sendo insolência por não possuir um caráter excessivamente dogmático quanto o termo “autocracia” e também não é político-impositivo como seria a sua tradução por “tirania”.

⁸⁰ Por vezes, *Hybris* é o étimo grego que é compreendido como sendo um misto de insolência (no sentido de ser um insulto para com o outro) com malícia (NYUSZTAY, 2002, p. 37) – um modo de se comportar bastante próximo ao orgulho ferido por alguma outra coisa ou por alguém. Todavia, o sentido a ser dado à *selbstherrlich* (e, conseqüentemente, a sua tradução por insolência) não possuem nenhum sentido moral, tal como é costume se dar ao ter grego em comento, tampouco com ele se confunde, não sendo um simples desvio de caráter para atender aos próprios desejos mais obscuros e às vicissitudes costumeiras.

executadas. É como se não sobrasse nenhum espaço sequer para que a autenticidade fosse “insolentemente” exercitada, o impessoal a tudo e a todos ocupa, daí essa impressão de asfixia que a inautenticidade provoca ao entendimento mediano de tais ocorrências comuns.

Ser insolente é ser-si-mesmo em detrimento de todas as imposições ditatoriais do impessoal. É ter a noção de que, embora o impessoal prelineie a interpretação de mundo mais imediatamente posta⁸¹, ela não é a única a ser alcançada pelo Dasein em toda a sua possibilidade de ser autêntico. É um modo de ser autêntico em si mesmo sem ser atingido por aquilo que é trivialmente exposto, dado e suscitados pelos meandros da inautenticidade. É uma forma de ser aquilo que se é possível ser autenticamente, é a insolência que serve de combustível para se sair da inautenticidade em busca da própria autenticidade. É um finitizar independente de qualquer prescrição normativa do impessoal, é um olhar afastado daquilo que afasta, é o contraponto da determinação previamente dada em confluência com aquilo que pode ser descoberto na abertura de ser-si mesmo e para si-mesmo. Em síntese, é o modo de ser que se alcança o si-mesmo mais autêntico e mais próprio do Dasein em sua saída disruptiva da impessoalidade reinante na cotidianidade, outrossim, é a diapasão existente entre a cotidianidade e a autenticidade mais própria do Dasein. Nesse passo, há de se concluir que se destitui o impessoal de seu domínio por meio desse modo de ser insolente do Dasein de maneira incisiva e apropriadora, uma autêntica retomada do ser-si mesmo próprio que estava “adormecido” nas premissas da impessoalidade.

Há de se ter em mente que apresentar um modo de ser insolente, por parte do Dasein, é uma forma de ser intermediária, ou em vistas de ser algo (particularmente, atingir a autenticidade), ou seja, possui uma finalidade bastante definida. Todavia, esse modo de ser não apresenta uma mera transitoriedade aparente, afinal, quando a autenticidade é expressa como um modo de ser autêntico do Dasein, nada garante que ele não venha a decair novamente para a impessoalidade. Sendo certo que, enquanto

⁸¹ A imediatidade das determinações impessoais são bastante relevantes do ponto de vista que, levando-se em consideração que elas são as primeiras que aparecem, dão a noção ao Dasein, em um plano mais superficial de análise, que sequer existem outras formas de interpretar e de ver o mundo. Daí a necessidade de se compreender que, por mais que as determinações e imposições do impessoal sejam presentes, elas não são as únicas a serem vislumbradas e projetadas pelo Dasein, principalmente quando ele apresenta o modo de ser autêntico e resolutivo de suas próprias possibilidades existenciais.

ele se suster, propriamente, de modo a ignorar as prescrições determinantes da impessoalidade, ele se manterá autêntico, e, por conseguinte, reverberará ainda mais a sua insolência como um modo de ser existencialmente posto. A finalidade posta à insolência, no entanto, não finda por recair em algum esquema lógico, como haveria de se pressupor se o impessoal fosse um gênero nos moldes aristotélicos, a sua consecução final é apenas o entremeio do alcance da autenticidade do Dasein. Dito de maneira mais clara, como Heidegger não dimensiona o modo como o Dasein pode transitar entre a inautenticidade e a autenticidade, embora ele mesmo admita que isso seja possível, a insolência surge como modo de ser a colmatar essa lacuna, direcionando, nesse sentido, o Dasein para a sua autenticidade e para o seu si-mesmo mais próprio.

Nesse compasso, a insolência é uma forma de escrutinar, restitutivamente, a “realidade do nosso ser” (TURK, 2008, p. 115), a qual pode ser desvelada ao Dasein por meio desse modo de ser em busca de sua autenticidade. Dada a condição de que o Dasein pode tanto estar em sua verdade quanto em sua não-verdade, o ponto de transição entre o desvelamento da sua verdade compartilhada com os outros, depende, em primeiro plano, que ele consiga abjurar todo o conteúdo impositivo do impessoal, afinal, como já bem explicitado anteriormente, a prevalência e a persistência dessas formas ditatoriais de interação é bastante considerável em sua incisividade, de modo que, o Dasein estando resoluto de sua insolência perante tais comandos impessoais, consegue deles se desvencilhar para que os outros e os demais entes a ele se desvelem autêntica e verdadeiramente.

Diante dos elementos descritivos aplicados à insolência do Dasein, pode-se pensar que esse modo de ser, de alguma forma, pareça-se com aquilo que Heidegger denominou resolução. O Dasein resoluto, não é nada diferente daquele que se decide por algo. Já o modo de ser insolente do Dasein significa que ele decidiu-se por não estar mais decaído impessoalmente e que decide ser resoluto em sua autenticidade. Ou seja, a insolência finda por ser uma forma de implementação da própria resolução decisória do Dasein. Como comentado anteriormente, o impessoal retira o fardo decisório do Dasein ao lhe ofertar formas pré-concebidas e pré-moldadas de decisão, assim sendo, ele não precisa se ocupar dos entes no mundo e tampouco precisa se

preocupar com os outros. O impessoal sempre lhe fornece uma decisão que lhe retire essa responsabilidade de se decidir por isso ou por aquilo, ainda que o “isso” ou o “aquilo” não estejam previamente pensados pelo próprio Dasein. Nesse passo, ser insolentemente resoluto quer dizer que o Dasein recapitula a sua possibilidade decisória mais autêntica ao rejeitar as decisões já prontas do impessoal e ao passar a descortinar, ele mesmo, as suas possibilidades decisórias mais existencialmente originárias, aquelas que lhe mostram, efetivamente, o seu si-mesmo próprio e autêntico.

A insolência do Dasein para com o impessoal quebra a neutralidade desse modo de ser inautêntico, ela finda por demover as barreiras montadas pelo seu caráter neutro, possibilitando, reiteradamente, que o Dasein lance-se (projete-se) no seu si-mesmo mais próprio, o qual não mais estará (ao menos, necessariamente) atrelado aos padrões medianamente impostos pela publicidade constante no modo de ser cotidiano. O impessoal perde seu domínio a partir desse novo modo de ser em desacordo com as suas premissas niveladas, nas quais a uniformização é predominante. Ao se portar insolentemente o Dasein deixa de ser “mais um” na uniformidade do nivelamento proposto pelo impessoal, e, assim, deixa de perpetuar a inautenticidade característica desse modo de ser decadente, para que possa ser autêntico e aberto às mais variadas possibilidades de seu si-mesmo.

Concernentemente a essas ponderações acerca da relação entre a insolência e a impessoalidade (de como elas se inter-relacionam), fica bastante claro como que a insolência faz a ligação de imposição determinativa do impessoal para as possibilidades mais autênticas do Dasein. Há de se salientar que ao reter tais possibilidades insolentemente, e assim, rumar para a sua autenticidade, o Dasein finda por resgatar a sua responsabilidade, o que o remete, propriamente, a concepção de que o Dasein está em débito⁸² (HEIDEGGER, 2008c, p. 360) – do original em alemão:

⁸² A tradução de *Schuld* por “débito” é algo bastante discutido pelos comentadores de Heidegger. Zeljko Loparić (2002, p. 20), além de Márcia Schüback (tradutora da versão de *Ser e Tempo* em português, a qual foi usada de maneira basilar na dissertação em desenvolvimento) também mantém a tradução anteriormente referida. Todavia, há quem pontue, como o faz Cláudio Almir Dalbosco (2006, p. 1134), que a tradução apresentada acaba por ser detentora “de um peso demasiadamente teológico e, por isso, deixa tal expressão ainda carregada de um sentido ôntico não pensado por Heidegger ao formulá-la”. Este comentador considera que a tradução de *Schuld* por “falta” como mais acertada porque mantém o sentido ontológico-existencial intencionado pelo autor de *Ser e Tempo*. Ainda que pesem tais ponderações, há de se notar que uma intencionalidade teológica, velada, diga-se de passagem, na leitura

Schuld – com a sua própria existência. Não obstante, há de se compreender que a dívida do Dasein não é uma espécie de “dívida com a sociedade”, como comumente se diz a respeito dos detentos e presidiários que, após cumprirem suas respectivas penas, voltam ao convívio social, ou seja, voltam a conviver em sociedade depois de terem pago seu débito social por terem cometido um ato penalmente ilícito. Contrariamente, essa dívida não possui uma extensão para toda a sociedade, como se fosse uma retribuição que o Dasein tivesse que dar para ela, em forma de uma troca recíproca de favores. A dívida do Dasein, ainda que possa ser algo dele que se projete no outro, é algo prioritariamente seu, que diz respeito a sua própria existência, e não algo concernente a uma “sociedade” universalmente posta, e, que estaria capacitada a cobrar dele tal inadimplência.

Nesse diapasão, percebe-se que o Dasein está em débito por não corresponder as possibilidades autênticas do seu si-mesmo, algo que é exposto a ele pelo seu modo insolente de ser diante da impessoalidade da cotidianidade em que ele se encontra inserido. Ou seja, o débito decorre da inadimplência do Dasein com aquilo que ele é, ou seja, decorre do “eu sou” propriamente dito (HEIDEGGER, 2008c, p. 361). Todavia, essa dívida do Dasein para consigo mesmo, não se dá, unicamente, de forma colapsada em sua individualidade. Pois, concomitantemente, enquanto se está em débito com a sua própria existência, o Dasein também está em débito com os outros, haja vista que eles não são a simples soma dos demais além do si-mesmo.

A compreensão acima exposta é a ligação primordial que existe entre a questão do modo de ser insolente do Dasein e sua autenticidade para com a sua interpretação autêntica dada comunitariamente, ou seja, é o modo como se conectam a insolência perante o impessoal e o modo de ser-com os outros autenticamente. Sem essa interligação não haveria como se pressupor (escorreitamente) que o modo de ser comunitário, autenticamente, mantém qualquer relação com o modo de ser a partir do qual o Dasein se liberta do impessoal e pode ser si-mesmo, de maneira própria e originária, também com os outros.

Desta feita, percebe-se como todo o desenvolvimento do tema se encontra interligado, questão decisória, em seu viés comunitário está devidamente atrelado ao modo de ser do Dasein que o retira da impessoalidade e o possibilita novamente se descortinar no horizonte do seu entendimento resoluto e autêntico. Assim, a necessidade de abordar essa temática se revela ainda mais ressaltada quando se percebe que Heidegger até dá indicações sobre a possibilidade de o Dasein sair de sua inautenticidade impessoal e se interpretar autenticamente, embora não coloque como isso pode acontecer. Esse poder-acontecer, portanto, afigura-se escrutinado pela forma de se portar da insolência perante os domínios cotidianos da impessoalidade, através desse modo de ser o Dasein resgata a sua possibilidade mais autêntica de ser si-mesmo, principalmente porque isso diz respeito a ele e aos outros.

Por fim, há de se repisar apenas o ressalte comunitário ao qual o modo de ser insolente do Dasein conduz. Sem essa faceta pautada em uma autenticidade comunitariamente posta, seja ela em uma colocação de um círculo cultural, ou de qualquer outro agrupamento do mundo fenomenologicamente social pensado por Heidegger, seria até mesmo despiciendo levantar toda essa problemática em sua filosofia, mais especificamente ao se voltar aos seus escritos em *Ser e Tempo*. Essa é a conclusão necessária para que se possa perceber o quanto esse modo de ser insolente do Dasein é desafiador e finda por guiar o Dasein no caminho de poder escutinar, ainda que tautologicamente, as suas próprias possibilidades de seu poder-ser e de seu si-mesmo mais originário e autêntico. Sem essas ponderações, em conjunto e consonância com as possibilidades comunitárias (já inseridas nesse contexto de fornecimento de um horizonte interpretativo mais próprio), não haveria como sequer se pensar as formas autênticas de ser quando colocadas e pensadas em detrimento da ditadura e das demais formas impositivas postas inautenticamente pelos domínios recorrentes da impessoalidade cotidiana. Em síntese, há de se compreender que, por mais que o Dasein esteja decaído nos meandros da inautenticidade, e que essa seja a sua primeira noção de mundo, isso não impede que ele seja autenticamente ser-com os outros, tampouco tenha que abraçar a impessoalidade cotidiana como único e finalístico modo de ser si-mesmo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Derradeiramente há de se fazer um breve percurso de resgate de todos os (meta) comentários proferidos durante o desenvolvimento da dissertação em curso para que a questão primordial nela levantada – a qual trata, precipuamente, da problemática do Dasein poder ser-com os outros, autenticamente, mesmo estando prioritariamente decaído na cotidianidade e os aspectos decisórios atrelados a esse contexto, (decadência essa que lhe é sempre presente e lhe fornece suas interpretações de mundo mais próximas) – seja concluída com êxito. Nessa toada, deve-se ter em conta a relevante observação que se parte da comprovação textual que Heidegger, em vários momentos de suas obras, principalmente em algumas passagens de *Ser e Tempo*, não se ocupa em fornecer respostas fechadas para os questionamentos que ele mesmo faz. Desta feita, alguns pontos dão a impressão de estarem desamarrados da condução mais estreita da análise de suas colocações filosóficas.

Partindo justamente desse entendimento de uma “análise não completamente acabada” é que surge a problemática do ser-com os outros. Para tanto, fez-se necessário analisar essa questão desde os seus elementos mais mezinhos, explicando como Heidegger se atém a definição dos outros e como se dá as suas interações com o Dasein. Essa inserção na interação operada entre o Dasein e os demais elementos do seu mundo, sejam eles as coisas simplesmente dadas, ou até mesmo aqueles entes dotados do caráter pré-ontológico, faz com que todo o contexto de ser-com os outros seja desenvolvido. Nesse sentido, foi importante trazer à baila no segundo capítulo a questão da ocupação (com os entes dados à mão) e da preocupação (o modo de ser existencialmente atrelado ao cuidado e relevo para com os outros que são semelhantes ao Dasein em seus modos de compreensão). Esses modos de ser, destacadamente a preocupação, expõem como o Dasein tem a necessidade existencial de interagir com os outros, e, em última instância, de realmente se preocupar com eles, com a devida importância que tal elemento requer. Nesse contexto, também ficou bastante clarificada a necessidade existencial atinente ao Dasein de se decidir, ou seja, a sua decisão não é algo que ele pode optar por ter ou não, ela faz parte da sua própria existência, de modo que ele tem que se decidir, e tais

decisões findam por reverberar nas suas interações com os outros que com ele convivem e compartilham de seu mundo.

Ademais, essas concatenações iniciais dão azo à compreensão de que o Dasein não pode se entender (e nem ser por ele próprio compreendido) de uma maneira isolada e totalmente absorta do convívio de ser-com os outros. Tal definição é extraída do entendimento que os outros, por consistirem na mesmidade repartida entre o Dasein e eles mesmos, findam por terem a mesma construção existencial e ontológica daquele que serve como referência para todos esses escrutínios e ponderações, qual seja, o ente que possui a compreensão pré e ontológica da sua própria existência, o Dasein. O outro não é, em nenhum de seus modos de ser, estranho ao Dasein, isso não representa a assertiva que eles possuem uma “natureza humana em comum”, pois isso indicaria uma concepção metafísica que Heidegger busca desconstruir.

Por causa dessa tentativa (na qual ele logra êxito, diga-se de passagem) de desconstrução da realidade metafísica e sistematicamente organizada sobre os pressupostos de uma “natureza humana”, fez-se mister adentrar, ainda que de maneira breve e sucinta, na forma como Heidegger pensa a questão da verdade e como esse tema possui estreita relações com o tópico de maior destaque do trabalho em comento, a questão do modo de ser-com os outros em sua acepção de autenticidade propriamente dita. Heidegger, nesse ponto, pondera que a verdade há de ser desvelada no seu compartilhamento entre o Dasein e os outros.

O compartilhamento da verdade, o desvelamento do ente, dado comunitariamente entre o Dasein e o outro é o ponto de partida para que ele próprio se compreenda, compreenda o outro, e, assim, assemelhe-se em sua autenticidade ao outro e à própria comunidade em que a verdade é colocada segundo os parâmetros do desvelamento. Assim sendo, a verdade não é simplesmente uma adequação entre aquilo que é dito e “aquilo que acontece”, não há mais essa ligação “pretensamente lógica” entre acontecimentos e fatos simplesmente dados, como se fosse possível pressupor, com base nesses juízos de adequação, àquilo ao que o Dasein está, ou ao menos deveria estar, atrelado em seu modo de ser-com os outros. Essa é uma perspectiva eminentemente metafísica que finda por ocasionar aquilo que Heidegger

denomina o esquecimento acerca da questão do ser (ou melhor, o esquecimento sobre o esquecimento do próprio “ser”, ou dos modos de ser, de uma maneira mais abrangente em sua análise basicamente ontológica). Nesse sentido, a sua busca pelo ser, consiste, precipuamente, em fazer o resgate do sentido originário do ser, algo esquecido e abandonado desde a antiguidade, pois, pensar o ser não é simplesmente adequá-lo em categorizações ou métodos de enquadramento lógico, tal como alguns filósofos pretenderam fazer em todo percurso histórico da filosofia – bem por isso que para Heidegger ao se falar em tradição filosófica, já se remete, automaticamente, as ponderações equivocadas direcionadas para o esquecimento da questão do ser, uma constante no referido percurso histórico em comento.

Durante todo esse percurso de análise da questão do modo de ser-com os outros, existiram dois vieses que, recorrentemente, eram apontados por alguns dos comentadores primários da obra heideggeriana: o viés ético e o viés político. Assim sendo, em um dos subtópicos do segundo capítulo, para cada um dos vieses em referência, foi escolhido um comentador exponencial para que tais ponderações fossem operadas e para que a devida contra-argumentação fosse feita, haja vista que se partiu, inicialmente, da concepção de que a abordagem de Heidegger é feita sob duas vigas-mestras, uma metodológica e outra hermenêutica, a primeira diz respeito ao seu método fenomenológico, e a outra a sua interpretação ontológica do Dasein. Extrai-se que destas vigas-mestras que não há como se desdobrar qualquer interpretação política ou ética (quijá moral, como alguns ainda cogitam em expor), esse é o fundamento básico da contra-argumentação posta.

Para a defesa do viés ético, selecionou-se os escritos de Frederik Olafson, renomando comentador que tem um livro dedicado exclusivamente à questão do *Mitsein* (ser-com os outros). Observando-se as ponderações de Olafson, percebeu-se que elas não são ditas de prosperar em virtude da sua construção ética extremadamente psicanalítica do ser-com os outros. Ele parte de pressupostos plenamente psicanalíticos para tentar compreender a ontologia heideggeriana construída sobre os elementos principais de *Ser e Tempo* concernentes ao ser-com os outros. O falhanço de Olafson, perante a contra-argumentação posta, vincula-se a sua dispersão do cerne interpretativo fomentado pelo próprio Heidegger em sua obra,

desviar-se desse centro de interpretação o fez se embrenhar pelas propostas psicanalíticas, tal como já discutidas preteritamente, que não dão sustentação à compreensão mais escoreita dos modos de ser do Dasein.

O outro viés combatido durante o desenvolvimento do trabalho em tela diz respeito à leitura política (e também ética) de Paul Ricœur atinente à questão da solicitude. O mencionado filósofo parte do pressuposto de que o simples entendimento existencial de que o outro não é estranho ao Dasein não faz com que ele o seja solícito em todas as ocasiões, e que o entendimento do si-mesmo como um outro é imperioso para que as fronteiras éticas e políticas dos escritos heideggerianos devem ser estendidas para abarcar tal conceituação. Assim sendo, em diversas situações em que os outros não são devidamente tratados em sua completa compreensão existencial deveria haver a intervenção de “instituições sociais justas” para mediar a interação desenvolvida entre eles. Desta forma, é que se poderia alcançar o que ele denomina de “vida boa”.

As objeções feitas aos desenvolvimentos de Ricœur são as mais variadas possíveis. Mas, de maneira sintética, há de se pontuar que ele não dá o devido tratamento fenomenológico a questão da interação entre o Dasein e os outros, por isso mesmo que ele finda separando tais formas interacionais em boas ou más, a depender do caráter axiológico que se pretenda dar a elas. Esse é o seu equívoco mais evidente, haja vista que ao invocar uma boa vida ele rompe com a metodologia da analítica existencial de Heidegger para buscar parâmetros de análise de solicitude que correspondam aos seus pressupostos éticos e políticos (principalmente estes últimos). Isso porque, de toda essa sistemática por ele posta, ele vai abstrair a necessidade de que as interações fora do círculo de interações próximas do homem, tais como a família e os amigos, devem ser mediadas pelas instituições sociais justas, o espectro mais pujante da sua interpretação política da solicitude. Ademais, a própria “justiça” a ser perpetrada por essas instituições, em si mesmo, já é algo amplamente questionável. No contexto das ponderações de Ricœur, percebe-se claramente que ele ainda continua atrelado aos valores neo-kantianos, e que sua interpretação, ainda que ele tente revesti-la de uma roupagem de origem heideggeriana, especificamente, não se distancia muito da sistemática operada por Kant em épocas pretéritas, de modo que há

de se concluir que essa é a sua fonte imediata, e algo que lhe serve, precipuamente, de molde para que ele desenvolva tal pensamento sobre os outros e as instituições a eles atreladas.

Deste modo, afigura-se acrisolado que a sua interpretação não converge para o entendimento heideggeriano em sua conjunção analítico-existencial, ele se afasta desse horizonte hermenêutico e finda colidindo com as premissas básicas do entendimento das interações entre o Dasein e os outros, em suas modalidades de ser-com.

Não obstante, há de se salientar que adentrar nessas conjecturações foi um empenho de grande relevância para revestir o presente trabalho da devida acuracidade e precisão de pesquisa por ele requerido. Dito de outra maneira fez-se necessário ratificar o posicionamento de que não há viés político ou ético nos estudos heideggerianos, pois, somente com a exposição dos argumentos a favor dessa interpretação, poder-se-ia estatuir os elementos basilares que aniquilam, contra-argumentativamente, os posicionamentos dessa natureza, sejam eles políticos ou éticos, afinal, nenhum deles dois é relevante para a análise ontológica dos modos de ser do Dasein, ainda que eles digam respeito a sua interação com os outros, ou reflitam sobre as suas interações comunitárias. Desta maneira, há de se apontar que em termos de consubstanciação de uma argumentação mais sólida, nesse sentido, a dissertação em comento atende a todas as expectativas daqueles que almejam nela encontrar uma exposição em prol de uma interpretação ética e política de Heidegger (a qual atribui-se a condição de malograda), e a sua devida e bem estruturada contra-argumentação calcinante.

Em sequência, há de se apontar que foi necessário resgatar as origens do pensamento de Heidegger acerca da subjetividade e da angústia que ele herdou do filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard. Tal resgate é de grande valia para que se possa compreender, escorreitamente, a forma como Heidegger depreende os elementos de formação interna e de entendimento de si-mesmo do Dasein (“subjetividade”), e como tal estruturação é importante para a formulação de um horizonte interpretativo do próprio Dasein, em seu si-mesmo mais autêntico, afinal, a questão da autenticidade é algo presente de maneira relevante no pensamento de

Kierkegaard. Ainda que hajam algumas diferenciações elementares na maneira como Heidegger e Kierkegaard tratam a questão da possibilidade de ser “subjetivamente autêntico”, já que este indica a solidão como meio para se encontrar a verdade subjetiva em Deus, algo dissonante para com a proposta comunitária heideggeriana de ser-com os outros autenticamente, há de se observar que a maneira como o horizonte interpretativo do Dasein é colocado por Heidegger possui sua origem nas ponderações acerca da subjetividade e no existencialismo de Kierkegaard.

Após esse resgate referencial dos elementos que Heidegger foi buscar na filosofia de Kierkegaard, ao voltar à questão do ser autêntico com os outros, foi-se necessário, no terceiro capítulo, fazer uma breve digressão comparativa nas concepções de dois filósofos contemporâneos que também tiveram colocações exponenciais acerca desse tema: Lévinas e Sartre. Eles apresentam visões acerca dos outros diametralmente oposta, afinal, enquanto os outros para o primeiro são o céu, para este último “os outros são o inferno”. Lévinas cria um sistema de alteridade baseado na ética para com o próximo, pois funda por projetar os anseios do sujeito naquele que lhe é próximo. Ele parte do pressuposto que a realização subjetiva deriva de estruturas internas que o homem deve projetar nos outros para que possa alcançar formas de convívio mais adequadas. Contrariamente, Sartre concebe que os outros são os responsáveis diretos por toda e qualquer forma de tolhimento de possibilidades existenciais do homem, assim sendo, é justamente por causa dos outros que o homem não é capaz de realizar ou alcançar o seu “si-mesmo” mais autêntico e próprio. Isso se dá, porque o outro é uma barreira para as realizações subjetivas do homem, eles atrapalham e findam por aniquilar as possibilidades que são descortinadas na jornada existencial dos seres humanos.

As duas posições filosóficas acima retratadas fazem com que as colocações de Heidegger acerca dos outros seja bem mais ponderada, comparativamente. Isso ocorre porque ele nem coloca que os outros são o céu, tampouco o inferno. Os outros estão no mundo e também exibem o caráter de ser-no-mundo, tanto quanto o próprio Dasein se encontra lançado em suas projeções de futuridade. Nesse sentido, os outros interagem com o Dasein sem que eles os aperceba de maneira estranha ou deslocada, eles estão no mundo compartilhado com o Dasein e exibem modos de ser que podem

ser autênticos ou inautênticos; todavia, estar imerso em uma ou em outra modalidade ontológica não determina que as suas ações ou interações sejam, precisamente, boas ou más para o Dasein. A análise dessas interações deve ser feita com a perspectiva fenomenológica, e despida de uma inclinação axiológica patente, algo plenamente inexistente tanto na avaliação filosófica de Lévinas, quanto na de Sartre, haja vista que ambos tendem a direcionar a análise para o lado “bom” ou para o lado “mau” de suas respectivas perspectivas filosóficas, dando, portanto, a inclinação axiológica que lhes melhor convir.

A guisa de uma conclusão pode-se observar que, como foi exposto no capítulo anterior (quarto capítulo), último desta dissertação, foi exposta a questão da imposição ditatorial do impessoal na cotidianidade. Evidenciou-se, desde o primeiro subtópico desse capítulo, a contextualização de como o impessoal desenvolve o seu domínio impositivo, promovendo o afastamento do Dasein em seu convívio cotidiano com os outros, impondo-lhe o padrão “mediano” de compreensão trivial e o nivelamento de todos segundo tais premissas de medianidade. Destarte, o impessoal é compreendido como sendo a primeira interpretação de mundo dada ao Dasein, e, dada a sua contínua decadência para esse modo inautêntico, ele também é aquele modo de ser no qual o Dasein se encontra na maioria das vezes.

Por causa dessas determinações da impessoalidade, a partir da leitura do subtópico seguinte, ficou bastante evidente que a necessidade existencial do Dasein em se decidir, muito embora, tal fardo seja atenuado e facilitado pelas próprias designações da impessoalidade. Nesse modo de ser inautêntico é retirada a responsabilidade de o Dasein se decidir, ele se livra desse fardo ao se deixar seguir pelo fluxo interacional do impessoal. Assim, suas decisões não são mais suas, elas são designadas pela impessoalidade a ele dada como forma de interagir cotidianamente, com as coisas simplesmente dadas e com os outros também. Ele é, nesse sentido, o impropriamente si-mesmo, pois deixa de ter qualquer responsabilidade em suas condutas, comportamentos e interações com os outros.

Já se direcionando para a finalização do presente trabalho, observa-se que Heidegger estipula, fenomenologicamente, a existência de modos de ser autênticos e inautênticos de tal modo que a prevalência prioritária deste não anula a possibilidade de

o Dasein ser autêntico. A questão levantada nesse tópico é que Heidegger até acena com essa possibilidade, no entanto, ele não aprofunda essa possibilidade de o Dasein sair da inautenticidade para a autenticidade, ele não expõe como seria esse modo de ser, ou seja, como o Dasein se posicionaria, perante o domínio do impessoal para que pudesse ser autenticamente, ser-com os outros, e poder se decidir, resolutamente segundo tais preceitos. Para apresentar uma forma de aprofundamento filosófico nessa questão, expõe a insolência (do original em alemão: *Selbstherrlich*) como o modo de ser intermediário que se põe como viável entre a decadência na impessoalidade e a aquisição da autenticidade do Dasein.

A insolência é o modo de o Dasein se portar em contraposição ontológica aos comandos e direcionamentos inautenticamente prevalentes do impessoal. Insolentemente o Dasein assume a postura de se voltar para o seu si-mesmo mais próprio e autêntico, de modo que ele resgate a sua responsabilidade de se decidir, e, assim possa se interpretar segundo as suas próprias diretrizes mais autênticas e resolutas. Ele, ao resgatar tais possibilidades existenciais de seu si-mesmo próprio, e, conseqüentemente, do seu si-mesmo em relação aos outros, descortina o seu horizonte hermenêutico mais originário, qual seja, a possibilidade de se compreender como finito diante de todas as suas possibilidades existenciais. Nesse passo, comunitariamente, a questão do ser-com os outros volta a ser tematizada, pois a insolência permite que o Dasein seja com os outros autenticamente, da forma que ele não poderia ser, quando estava inserto nas suas possibilidades restritas inautenticamente. Tal resgate insolente o reposiciona autenticamente com os outros e o possibilita, mais uma vez, poder se descortinar verdadeiramente perante o outro que não lhe é estranho, mas estava afastado do seu si-mesmo mais próprio em sua acepção comunitária.

Nesse passo, há de se concluir que o objetivo geral do presente trabalho consistiu, desde o seu início, em dar uma explanação bastante abrangente do modo de ser-com os outros, tal como enunciado por Heidegger em *Ser e Tempo*, recolhendo, durante todo o desenvolvimento dessa empreitada filosófica, as mais diversas referências relevantes, tais como comentários e outras pontuações relevantes acerca do tema. Assim sendo, o objetivo específico e mais restrito dessa pesquisa também restou-se satisfeito em sua inteireza, haja vista que, a partir dos comentários e das

opiniões filosóficas de relevância, foram extraídos meta-comentários acerca do contexto filosófico do ser-com os outros, fazendo o intercâmbio conceitual entre Heidegger e outros filósofos a ele contemporaneamente correlatos, tendo por fim, acabado o presente trabalho com indicação inovativa de um modo de ser que intermediasse a transição da inautenticidade para a autenticidade em seus meandros comunitários, algo suscitado inicialmente pelo próprio Heidegger mas que ele deixou ainda em aberto e carente das ponderações operadas nessa dissertação.

REFERÊNCIAS

OBRAS CITADAS

ALVES, Rubem Azevedo. **O enigma da religião**. 6. ed. São Paulo: Papirus, 2007.

APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia**. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do Mal**. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Origens Do Totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARISTOTLE. **Organon**. Trad. Giorgio Colli. Torino: G. Einaudi, 1955.

BEISER, Frederik. **Hegel**. New York: Routledge, 2005.

BICCA, Luiz. **Racionalidade moderna e subjetividade**. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. **Questões persistentes**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.

BICCA, Ronald; NORONHA, Ibsen José Casas. **Distinções e brocardos jurídicos**. Brasília: Thesaurus, 2006.

BIRMINGHAM, Peg. Ever respectfully mine: Heidegger on agency and responsibility. In: DALLERY, Arleen B.; SCOTT, Charles E.; ROBERTS, P; Holley. **Ethics and danger: Essays on Heidegger and continental thought**. Albany: SUNY Press, 1992. p. 109-124.

BORNHEIM, Gerd. **Metafísica e finitude: Ensaios filosóficos**. Porto Alegre: Movimento, 1972.

BOURDIEU, Pierre. **Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action**. Paris: Seuil, 1994.

BOURGEOIS, Patrick L. Ricœur and Lévinas: Solitude in Reciprocity and Solitude in Existence. In: COHEN, Richard A.; MARSH, James L. **Ricœur as another: The ethics of subjectivity**. Albany: SUNY Press, 2002. p. 109-126.

BRASSINGTON, Iain. **Truth and Normativity: An Inquiry into the basis of Everyday Moral Claims**. Burlington: Ashgate, 2007.

BROGAN, Walter. **Heidegger and Aristotle: The twofoldness of Being**. Albany: SUNY Press, 2005.

BUCKLEY, R. Philip. **Husserl, Heidegger, and the crisis of philosophical responsibility**. Dordrecht: Kluwer, 1992.

CAHOONE, Lawrence E. **The Dilemma of Modernity: Philosophy, Culture, and Anti-Culture**. Albany: SUNY Press, 1988.

CALDWELL, Peter C. **Popular sovereignty and the crisis of german constitutional law: The Theory and Practice of Weimar Constitutionalism**. Durham: Duke UP, 1997.

CAREL, Havi. **Life and Death in Freud and Heidegger**. Amsterdam: Rodopi, 2006.

CARVALHO, José Maurício de. **Filosofia da cultura: Delfim Santos e o pensamento contemporâneo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

COME, Arnold Bruce. **Kierkegaard as humanist: Discovering my self**. Montreal: McGill-Queen's UP, 1995.

COOPER, David Edward. **Filosofias do mundo: Uma introdução histórica**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 2002.

COPE-KASTEN, Vance. A portrait of dominating rationality. **American Philosophical Association Newsletter on Feminism and Philosophy**, v. 88, n. 2, p. 29-34, 1989.

CORMICAN, Muriel. **Women in the works of Lou Andreas-Salomé: Negotiating Identity**. Rochester: Camden House, 2009.

CROWE, Benjamin D. **Heidegger's religious origins: Destruction and authenticity**. Bloomington: Indiana UP, 2006.

CROWELL, Steven Galt. **Transcendental Heidegger**. Stanford: Stanford University Press, 2007.

CUMMING, Robert Denoon. **Phenomenology and Deconstruction: The dream is over**. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

DALBOSCO, Cláudio Almir. O cuidado como conceito articulador de uma nova relação entre filosofia e pedagogia. **Educação e Sociedade**, Campinas, v. 27, n. 97, p. 1113-1135, 2006.

DE BEISTEGUI, Miguel. **Heidegger and the political: Dystopias**. New York: Routledge, 1998.

_____. **Thinking with Heidegger: Displacements**. Bloomington: Indiana UP, 2003.

_____. **Truth and Genesis: Philosophy as differential Ontology**. Bloomington: Indiana UP, 2004.

DE WAELHENS, Alphonse. **La philosophie de Martin Heidegger**. Louvain: Nauwelaerts, 1942.

DELACAMPAGNE, Christian. **História da Filosofia no Século XX**. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

DESCARTES, René. **Meditações sobre filosofia primeira**. Trad. Fausto Castilho. Campinas: CEMODECON-UNICAMP, 2004.

DESMOND, William. **A filosofia e seus outros: Modos do ser e do pensar**. Trad. José Carlos Aguiar de Sousa. São Paulo: Loyola, 2000.

DIAS, Márcio Adriano dos Santos. A Unidade da filosofia e pluralismo ético no pensamento de Emmanuel Lévinas. In: FABRI, Marcelo; FARIAS, André Brayner de; SOUZA, Ricardo Timm (Org). **Alteridade e Ética: Obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 293-308.

DORNENREICH. Wer hat Angst vor Einsamkeit? [Jochen Stock]. In: _____. **Her von welken Nächten**. Zeltigen-Rachtig: Prophecy Productions, 2001. 1 CD (ca. 58 min 53 s). Faixa 3 (ca. 06 min 19s). Remasterizado em digital.

DOTTORI, Riccardo. **The legitimacy of Truth – Die Legitimität der Wahrheit: Proceedings of the III Meeting Italian-American Philosophy**. Rome: LIT, 2001

DREYFUS, Hubert; WRATHALL, Mark. **A companion to Heidegger**. Malden: Blackwell, 2005.

DUARTE, André. Heidegger e o outro: A questão da alteridade em *Ser e Tempo*. **Natureza Humana**, São Paulo, v. 4, n. 1, p.157-185, 2002.

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

DUITS, Rufus Alexander. **Raising the Question of Being: A Unification and Critique of the Philosophy of Martin Heidegger**. London: University of London, 2005.

DYRERUD, Thor Arvind. You Have no Truth Onboard: Kierkegaard's Influence on Norway. In: STEWART, Jon. **Kierkegaard's International Reception: Northern and Western Europe**. Burlington: Ashgate, 2009. p. 121-172.

EGGINTON, William. **A wrinkle in history: Essays on literature and Philosophy**. Aurora: The Davies Group, 2007.

ERBER, Pedro Rabelo. **Política e verdade no pensamento de Martin Heidegger**. São Paulo: Loyola, 2003.

ERICKSEN, Lauro; LYVURGO, Tassos. **Filosofia do Direito**. Bauru: Edipro, 2011.

ERICKSON, Glenn Walter. **Negative Dialectics and the End of Philosophy** Wolfeboro: Longwood Academic, 1990.

_____. **The Question of the Meaning of Being**. Ann Arbor: UMI, 1976.

ERIKSEN, Niels Nymann. **Kierkegaard's category of repetition**: A reconstruction. Berlin: De Gruyter, 2000.

FEENBERG, Andrew. **Heidegger and Marcuse**: The catastrophe and redemption of History. New York: Routledge, 2005.

FERRATER-MORA, José. **Dicionário de Filosofia**. 2. ed. Trad. Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2005. v. 2.

FIGAL, Günter **Phänomenologie der Freiheit**. 3. ed. Weinheim: Beltz Athenäum, 2000.

FIGUERAS I BADIA, Marta. How can we get a knowledge of being? The relation between Being and Time in the young Heidegger. In: TYMIENIECKA, Anna-Teresa (Org.). **Transcendentalism Overturned**: From Absolute Power of Consciousness Until the Forces of Cosmic Architectonics. New York: Springer, 2011. p. 111-120.

FREED, Mark M. **Robert Musil and the NonModern**. New York: Continuum, 2011.

FREUD, Sigmund. **O Mal-Estar na Civilização**. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GARDINER, Patrick. **Kierkegaard**. Trad. Antonio Carlos Vilela. São Paulo: Loyola, 2001.

GELVEN, Michael. **A Commentary on Heidegger's *Being and Time***. New York: Harper Torchbooks, 1970.

GETHMANN, Carl Friedrich. **Dasein, Erkennen und Handeln**: Heidegger im Phänomenologischen Kontext. Berlin: Gruyter, 1993.

GILES, Thomas Ransom. **História do existencialismo e da fenomenologia**. Trad. Antônio Paim. São Paulo, EPU, 1975.

GILSON, Caitlin Smith. **The metaphysical presuppositions of being-in-the-world**: A confrontation between St. Thomas Aquinas and Martin Heidegger. New York: Continuum, 2010.

GLENDINNING, Simon. **On Being with Others**: Heidegger, Derrida, Wittgenstein. New York: Routledge, 2001.

GORNER, Paul. **Heidegger's *Being and Time***: An Introduction. Cambridge: Cambridge UP, 2007.

GOSETTI-FERENCEI, Jennifer Anna. **The Ecstatic Quotidian**: Phenomenological Sightings in Modern Art and Literature. University Park: The Pennsylvania State University, 2007.

GRANSCHÉ, Bruno. **Das Dasein als Möglichsein**: Heideggers *Sein und Zeit*. München: Grin, 2005.

GRATHOFF, Richard. **The structure of social inconsistencies**: A contribution to a unified theory of play, game and social action. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.

GREEN, Clifford J. **The Sociality of Christ and Humanity**: Dietrich Bonhöffer's Early Theology. Grand Rapids: B. Eerdmans, 1999.

GUIGNON, Charles B. **Heidegger and the Problem of Knowledge**. Indianapolis: Hackett, 1993.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Em 1926**: Vivendo no limite do tempo. Trad. Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Record, 1999.

HAAR, Michel. **Heidegger and the Essence of Man**. Trad. Will McNeill. Albany: SUNY Press, 1993.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Trad. Ana Maria Bernardo, et al. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

HADOT, Pierre. **Le voile d'Isis essai sur l'histoire de l'idée de nature**. Paris: Gallimard, 2004.

HALL, William David. **Paul Ricœur and the poetic imperative**: The creative tension between Love and Justice. Albany: SUNY Press, 2007.

HANLEY, Catriona. **Being and God in Aristotle and Heidegger**: The role of method in thinking the infinite. Lanham: Rowman and Littlefield, 2000.

HAPPEL, Markus. **Heidegger, neu gelesen**. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997.

HARMAN, Graham. **Heidegger explained**: From Phenomenon to Thing. Chicago: Open Court, 2007.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Science of Logic**. Trad. W. H. Johnston e L. G. Struthers. London: George Allen & Unwin, 1951.

HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Trad. Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. **A tese de Kant sobre o ser.** Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. **Being and Time.** Trad. John Macquarrie e Edward Robinson. Oxford: Blackwell, 1962.

_____. **Introdução à filosofia.** Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. **Parmênides.** Trad. Sérgio Mário Wrublevski. Rio de Janeiro: Vozes, 2008b.

_____. **Ensaio e conferências.** Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schüback. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **Être et Temps.** Trad. Emmanuel Martineau. Paris: Authentica, 1985.

_____. **Sein und Zeit.** Tübingen: Max Niemayer, 1967.

_____. **Ser e Tempo.** Trad. Márcia Sá Cavalcante Schüback. 3. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2008c.

_____. **Ser y Tiempo.** 4. ed. Trad. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Santiago: Universitária, 2005.

_____. **The Concept of Time.** Trad. William McNeill. Tübingen: Max Niemayer, 1989.

_____. **Was ist Metaphysik?** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

HERSEY, John M. **The question of ground and the Truth of being:** Heidegger's WS 1931/2 lecture course "Vom Wesen der Wahrheit: zu Platons Höblengleichnis und Theätet". Ann Arbor: ProQuest, 2008.

HODGE, Joanna. **Heidegger and Ethics.** New York: Routledge, 2005.

HOLLAND, Nancy J.; HUNTINGTON, Patricia J. **Feminist interpretations of Martin Heidegger.** University Park: The Pennsylvania State University, 2001.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger.** Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

KAELIN, Eugene Francis. **Heidegger's *Being and Time*:** A reading for readers. Tallahassee: University Presses of Florida, 1998.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos.** Trad. Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret. 2003.

KELLER, Pierre. **Husserl and Heidegger on human experience**. Cambridge: Cambridge UP, 2004.

KIERKEGAARD, Søren Åbye. **O conceito de angústia**: Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis. Trad. Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques**. Trad. Paul Petit. Paris: Gallimard, 1941.

KIESEL, Theodore. **The Genesis of Heidegger's *Being and Time***. Berkeley: California UP, 1993.

KING, Magda. **A guide to Heidegger's *Being and Time***. Albany: SUNY Press, 2001.

KOMPRIDIS, Nikolas. **Critique and disclosure**: Critical theory between past and future. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 2006.

KONDYLES, Panagiotis. **Das Politische und der Mensch**: Grundzüge der Sozialontologie. Berlin: Akademie, 1999.

KRELL, David Farrell. **Intimations of Mortality**: Time, Truth and Finitude in Heidegger's Thinking of Being. University Park: The Pennsylvania State University, 1986.

LECERCLE, Jean-Jacques. **The violence of language**. New York: Routledge, 1990.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totality and Infinity: An Essay on exteriority**. Trad. Alphonso Lingis. Dordrecht: Kluwer, 1993.

LIUDVIK, Caio. **Sartre e o pensamento mítico**: Revelação arquetípica da liberdade em *As Moscas*. São Paulo: Loyola, 2007.

LLEWELYN, John. **Margins of Religion**: Between Kierkegaard and Derrida. Bloomington: Indiana UP, 2009.

LOPARIĆ, Zeljko. **Sobre a responsabilidade**. Porto Alegre: EDIPURS, 2002.

_____. **Ética e finitude**. São Paulo: Escuta, 2004.

LOUREIRO, Isabel Maria. Herbert Marcuse: A Relação Entre a Teoria e Prática. In: LOUREIRO, Isabel Maria; MUSSE, Ricardo (Org.). **Capítulos do marxismo ocidental**. São Paulo: EdUNESP, 1998. p. 99-120.

LÖWITH, Karl. **Jener Einzelne Kierkegaard**: Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaard, Frankfurt: Suhrkamp 1979.

LUCKNER, Andreas. **Martin Heidegger *Sein und Zeit***. Ein einführender Kommentar. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1997.

LUFT, Celso Pedro. **Moderna Gramática Brasileira**. 3. ed. São Paulo: Globo, 2008.

MACANN, Christopher E. **Martin Heidegger: Critical Assessments**. New York: Routledge, 1992.

MACDONALD, Paul S. **The existentialist reader: An anthology of key texts**. New York: Routledge, 2001.

MACOMBER, William B. **The Anatomy of Disillusion: Martin Heidegger's Notion of Truth**. Evanston: Northwestern UP, 1967.

MARCUSE, Herbert. **Schriften: Der Deutsche Künstlerroman, Frühe Aufsätze**. Frankfurt: Suhrkamp 1981.

MARION, Jean-Luc. **Being given: Toward a Phenomenology of Givenness**. Trad. Jeffrey L. Kosky. Stanford: Stanford UP, 2002.

MARRATI-GUÉNOUN, Paola. **La genèse et la trace: Derrida lecteur de Husserl et Heidegger**. Dordrecht: Kluwer, 1998.

MCCARTHY, Vincent A. **The Phenomenology of moods in Kierkegaard**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1978.

MELO, Nélio Vieira de. **A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

MICHELAZZO, José Carlos. **Do um como princípio ao dois como unidade: Heidegger e a reconstrução ontológica do real**. São Paulo: Annablume, 1999.

MIESZKOWSKI, Jan. **Labors of Imagination: Aesthetics and Political Economy from Kant to Althusser**. New York: Fordham UP, 2006.

MORAN, Dermot. **Introduction to Phenomenology**. New York: Routledge, 2000.

MULHALL, Stephen. **Heidegger and Being and Time**. 2.ed. New York: Routledge, 2005.

NUNES, Benedito. **Hermenêutica e poesia**. Belo Horizonte: EDUFMG, 1999.

NYUSZTAY, Iván. **Myth, Telos, Identity: The Tragic schema in Greek and Shakespearean drama**. Amsterdam: Rodopi, 2002.

OLAFSON, Frederick. **Heidegger and the Grounds of Ethics: A Study of *Mitsein***. 2. ed. Cambridge: Cambridge UP, 1999.

OLAY, Csaba. Verstehen und Auslegung bei Heidegger. In: MERKER, Barbara (Org.). **Verstehen nach Heidegger und Brandom**. Hamburg: Felix Meiner, 2009. p. 47-60.

O'NEILL, Onora. Kant: Rationality as Practical Reason. In: MELE, Alfred J.; RAWLING, Piers (Orgs.). **The Oxford Handbook of Rationality**. Oxford: Oxford UP, 2004. p. 93-109.

ORKRENT, Mark. **Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being and the Critique of Metaphysics**. Ithaca: Cornell UP, 1988.

ØVERENGET, Einar. **Seeing the self: Heidegger on subjectivity**. Dordrecht: Kluwer, 1998.

PARTENIE, Catalin; ROCKMORE, Tom. **Heidegger and Plato: Toward dialogue**. Evanston: Northwestern UP, 2005.

PASQUA, Hervé. **Introduction à la lecture de *Etre et Temps* de Martin Heidegger**. Lausanne: L'Age d'Homme, 1993.

PASTERNAK, Gehard. Hermeneutik als Daseinanalytik: Intrakulturelle Explikationen des interkulturellen Verstehens. In: LOHMAR, Dieter. **Einheit und Vielfalt: Das Verstehen der Kulturen**. Amsterdam: Rodopi, 1998. p. 37-60.

PELIZZOLLI, Marcelo Luiz. **O eu e a diferença: Husserl e Heidegger**. Porto Alegre: EDIPURS, 2002.

_____. **A relação ao outro em Husserl e Levinas**. Porto Alegre: EDIPURS, 1994.

PHILIPSE, Herman. **Heidegger's philosophy of being: A critical interpretation**. Chichester: Princeton UP, 1998.

PIZZOLANTE, Romulo P. **A essência humana como conquista: O sentido da autenticidade no pensamento de Martin Heidegger**. São Paulo: Annablume, 2008.

POLT, Richard F. H. **Heidegger's *Being and Time*: Critical Essays**. Lanham: Rowman and Littlefield, 2005.

PYLKKÖ, Pauli. **The aconceptual Mind: Heideggerian themes in holistic naturalism**. Amsterdam: John Benjamins, 1998.

QUIÑONES, Ricardo J. **Dualisms: The agons of the modern world**. Toronto: University of Toronto, 2007.

REIS, Róbson Ramos Dos. *O ens realissimum e a existência: Notas sobre o conceito de impessoalidade em Ser e Tempo, de Martin Heidegger.* **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 42, n. 104, p.113-129, 2001.

RIBEIRO, Jorge Ponciano. **Gestalt-terapia: Refazendo um caminho.** São Paulo: Summus, 1985.

RICŒUR, Paul. **O si mesmo como um outro.** Trad. Luci Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

RICCIARDI, Rubens Russomano. Linguagem Musical e Processo Criativo. In: MAC DOWELL, João A.; YAMAMOTO, Marcelo Yukio (Org.). **Linguagem e Linguagens.** São Paulo: Loyola, 2005. p. 11-48.

RIEDEL, Manfred. Der Doppelblick des Exilanten. Karl Löwith, Martin Heidegger und die Deutschen. In: BÖLL, Heinrich. **Hannah Arendt: Verborgene Tradition –Unzeitgemässe Aktualität?** Berlin: Akademie, 2007.

RODRIGUES, Joelson Tavares. **Terror, medo, pânico: Manifestações da angústia no contemporâneo.** Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

ROVIGHI, Sofia Vanni. **História da filosofia contemporânea: Do século XIX à Neoescolástica.** Trad. Ana Pareschi Capovilla. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

SÁ, Roberto Novaes. As influências da fenomenologia e do existencialismo na psicologia. In: JACÓ-VILELA, Ana Maria; Ferreira, Ana Maria; FERREIRA, Arthur Arruda Leal; PORTUGAL, Francisco Teixeira (Org.). **História da psicologia: Rumos e percursos.** Rio de Janeiro: Nau, 2005. p. 2-16.

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

SALZMANN, Yvan. **Sartre et l'authenticité: Vers une éthique de la bienveillance réciproque.** Genève : Labor et Fides, 2000.

SARTRE, Jean-Paul. **Being and Nothingness: An essay on Phenomenological Ontology.** Trad. Hazel Barnes. New York: Routledge, 2005.

_____. **Entre quatro paredes.** Trad. Alcione Araújo e Pedro Hussak. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

SCHENK-MAIR, Katharina. **Die Kosmologie Eugen Finks: Einführung in das Denken Eugen Finks und Explikation des kosmischen Weltbegriffs an den Lebensvollzügen des Schlafens und Wachens.** Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997.

SHIRLEY, Greg. **Heidegger and Logic: The place of Lógos in Being and Time.** New York: Continuum, 2010.

SCHUTZ, Alfred. **The Phenomenology of the Social World**. Trad. George Walsh e Frederick Lehnert. Evanston: Northwestern UP, 1967.

SCHWEIKER, William. **Paul Ricœur and contemporary moral thought**. New York: Routledge, 2005.

SEMBERA, Richard. **Rephrasing Heidegger: A companion to *Being and Time***. Ottawa: University of Ottawa Press, 2007.

SHANKS, Andrew. **God and modernity: A new and better way to do theology**. New York: Routledge, 2000.

SIMONT, Juliette. **Jean-Paul Sartre: Un demi-siècle de Liberté**. Bruxelles: De Boeck ET Lacier, 1998.

SOUSA, Bráulio de Almeida. **Psicoterapia institucional: Memória e atualidade**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2008.

SPANOS, William Vaios. **Heidegger and criticism: Retrieving the cultural politics of destruction**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

STEIN, Ernildo. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____. **Seis estudos sobre *Ser e Tempo***. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

STIVER, Dan R. **Theology after Ricœur: New directions in hermeneutical Theology**. Louisville: John Knox, 2001.

TANNER, John S. **Anxiety in Eden: A Kierkegaardian reading of *Paradise Lost***. New York: Oxford UP, 1992.

TURK, Horst. "Mooristan" und "Palimpstine": Die Integration Europas ein Vebanquespiel säkularisierter Monotheismen? In: BARBEITO, José Manuel. **Nationale Identitäten und europäische Literaturen**. Bern: Peter Lang, 2008.

VAHABZADEH, Peyman. **Articulated experiences: Toward a radical Phenomenology of contemporary social movements**. Albany: SUNY Press, 2003.

VALLEGA, Alejandro A. **Heidegger and the Issue of Space: Thinking on Exilic Grounds**. University Park: Pennsylvania State UP, 2003.

VAZ, Cláudio Henrique de Lima. **Escritos de Filosofia IV: Introdução à ética filosófica**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. **Hermeneutische Phänomenologie des Daseins**: Eine Erläuterung von "Sein und Zeit". Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.

VYCINAS, Vincent. **Earth and Gods**: An Introduction to the Philosophy of Martin Heidegger. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.

VILLA, Dana Richard. **Arendt and Heidegger**: The fate of the political. Chichester: Princeton UP, 1996.

WAHL, Jean. **Études Kierkegaardienes**. 4. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.

WERKMEISTER, William Henry. **Martin Heidegger on the way**. Amsterdam: Rodopi, 1996.

WIERCINSKI, Andrzej. Non-calculative responsibility: Martin Heidegger's and Paul Ricœur's hermeneutics. In: VILLAVARDE, Marcelino Agís, et al (Org.). **Hermenéutica y responsabilidad**: Homenaje a Paul Ricœur. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2005.

WOOD, David C. **The deconstruction of time**. Evanston: Northwestern UP, 2001.

ZILLES, Urbano. **Gabriel Marcel e o existencialismo**: Porto Alegre: Acadêmica, 1988.

OBRAS CONSULTADAS

ARISTOTELES. **Poética**. Trad. Eudoro de Souza. 5. ed. Lisboa: Casa da Moeda, 1998.

BEDIN, Ciliane. **Mímesis na ação**: Em Édipo rei e Esperando Godot. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. Trad. Dion Davi Macedo. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de filosofia**. Trad. Disidério Murcho, et al. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BLATTNER, William D. **Heidegger's Being and Time**: A reader's guide. New York: Continuum, 2006.

BONACCINI, Juan Adolfo. **A dialética em Kant e Hegel**: Ensaio sobre o problema da relação entre Ser e Pensar. Natal: EdUFRN, 2000.

- BOUTROUX, Émile. **Aristóteles**. Trad. Olavo de Carvalho e Carlos Nougué. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- BRONNER, Stephen Eric. **Of critical theory and its theorists**. Cambridge: Blackwell, 1994.
- CAPUTO, John D. **The Religious**. Malden: Blackwell, 2002.
- CARVALHO, Maria do Socorro Fernandes. **Poesia de agudeza**. São Palo: Humanitas, 2007.
- CASANOVA, Marco Antonio. **Compreender Heidegger**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- DASTUR, Françoise. **Heidegger e a questão do tempo**. Trad. João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
- DE VRIES, Hent. **Philosophy and the turn to Religion**. Baltimore: John Hopkins UP, 1999.
- DEHAENE, Stanislas. **The Number Sense: How the Mind Creates Mathematics**. New York: Oxford University Press, 2011.
- DETIENNE, Marcel. **Les Grecs et nous: Anthropologie comparée de la Grèce ancienne**. Paris: Perrin, 2005.
- DUARTE, Rodrigo Antônio de Paiva. **Mímesis e racionalidade: A concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno**. São Paulo: Loyola, 1993.
- FIUZA, César. **Direito Civil: Curso Completo**. 11. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.
- FYNSK, Christopher. **Heidegger: Thought and Historicity**. Ithaca: Cornell UP, 1993.
- GORMAN, Robert A. **The dual vision: Alfred Schutz and the myth of phenomenological Social Science**. London: Routledge, 1977.
- GURVITCH, Georges. **Essais de Sociologie**. Paris: Recueil Sirey, 1938.
- HAYS, K. Michael. **Modernism and the Posthumanist Subject: The Architecture of Hannes Meyer and Ludwig Hilberseimer**. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1995.
- HINTIKKA, Jaakko; HINTIKKA, Merril B. **Uma Investigação Sobre Wittgenstein**. Trad. Enid Abreu Dobránszky. São Paulo: Papyrus, 1986.
- HOOVER, Stewart; LUNDBY, Knut. **Rethinking media, religion, and culture**. Thousand Oaks: Sage, 1997.

HUSSERL, Edmund. **A Ideia da Fenomenologia**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

KANT, Immanuel. **Critique of Pure Reason**. Trad. Norman Kemp Smith. New York: St. Martin's, 1965.

KERSZBERG, Pierre. **Critique and Totality**. Albany: SUNY Press, 1997.

KIRCHOF, Edgar Roberto. **A estética antes da estética: de Platão, Aristóteles, Agostinho, Aquino e Locke a Baumgarten**. Canoas: ULBRA, 2003a.

_____. **Estética e Semiótica: De Baumgarten e Kant a Umberto Eco**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003b.

LUFT, Sebastian; VANDEVELDE, Pol (Org.). **Epistemology, Archaeology, Ethics: Current investigations of Husserl's corpus**. New York: Continuum, 2010.

MOYN, Samuel. **Origins of the Other: Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics**. Ithaca: Cornell UP, 2005.

MUGERAUER, Robert. **Heidegger and homecoming: The *Leitmotif* in the later writings**. Toronto: University of Toronto, 2008.

ON, Bat-Ami Bar. **The subject of violence: Arendtean exercises in understanding**. Lanham: Rowman and Littlefield, 2002.

PEDEMONTE I FEU, Bonaventura. **El subjecte convocat: Estudi transversal del pensament de Buber, Rosenzweig, Lévinas, Marion i Ricœur**. Barcelona: L'Abadia de Montserrat, 2007.

PESSANHA, Juliano Garcia. **Sabedoria do nunca**. Cotia: Ateliê, 1999.

PUENTE, Fernando Rey. **Os sentidos do tempo em Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2001.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível: Estética e Política**. Trad. Mônica Costa Netto. 2. ed. São Paulo: 34, 2009.

RICHARDSON, William J. **Heidegger: Through Phenomenology to Thought**. 3. ed. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

RÜDIGER, Francisco. **Martin Heidegger e a questão da técnica**. Porto Alegre: Sulina, 2006.

RUSSELL, Bertrand. **Human Knowledge: Its Scope and Limits**. London: George Allen & Unwin, 1948.

SCHAEFFER, Jean-Marie. **Adieu à l'esthétique**. Paris: PUF, 2000.

SCHINKEL, Anders. **Conscience and Conscientious Objections**. Amsterdam: Pallas, 2007.

SEEL, Martin. **L'art de diviser**: Le concept de rationalité esthétique. Paris: Armando Colin, 1993.

SLOTERDIJK, Peter. **Regeln für den Menschenpark**. Frankfurt an Main: Suhrkamp, 1999.

SOMBRA, José de Carvalho. **A subjetividade corpórea**: A naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty. São Paulo: UNESP, 2006.

THOMSON, Iain Donald. **Heidegger on Ontotheology**: Technology and the politics of education. New York: Cambridge UP, 2005.

TÖNNIES, Ferdinand. **Comunidad y Sociedad**. Trad. José Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 1947.

VEDDER, Ben. **Heidegger's Philosophy of Religion**: From God to the gods. Pittsburgh: Duquesne UP, 2006.

VEIGA, Ilma Passos Alencastro; ARAÚJO, José Carlos Souza; KAPUZINIÁK, Célia. **Docência**: Uma construção ético-profissional. São Paulo: Papirus, 2005.

VIGO, Alejandro G. **Arqueología y aleteiología**: Y otros estudios heideggerianos. Buenos Aires: Biblos, 2008.

VISKER, Rudi. **The inhuman condition**: Looking for difference after Lévinas and Heidegger. Dordrecht: Kluwer, 2004.

WERLE, Marco Aurélio. **A poesia na estética de Hegel**. São Paulo: Humanitas, 2005.

_____. **Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger**, São Paulo: UNESP, 2005.

WITTENBERG, David. **Philosophy, Revision, Critique**: Rereading practices in Heidegger, Nietzsche and Emerson. Stanford: Stanford UP, 2001.