



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ADRIANO BRITO FEITOSA

SER-EM COMO FUNDAMENTO DA ANGÚSTIA E DA CURA

Salvador
2024

ADRIANO BRITO FEITOSA

SER-EM COMO FUNDAMENTO DA ANGÚSTIA E DA CURA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Malcom Guimarães Rodrigues

Salvador
2024

TERMO DE APROVAÇÃO

ADRIANO BRITO FEITOSA

Orientador: Prof. Dr. Malcom Guimarães Rodrigues

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em: XX/XX/2024

BANCA EXAMINADORA:

Dr. Malcom Guimarães Rodrigues (Orientador – UFBA)

Dr. Laurenio Leite Sombra (Coorientador – UEFS)

Dr. Flávio Vieira Curvello (Examinador – UFBA)

Dra. Tatiane Pereira Boechat (Examinadora – UEFS)

Ao Adrian Rogério

AGRADECIMENTOS

Expresso minha profunda gratidão à Divindade pelo dom da vida e pela oportunidade de adquirir conhecimento. Aos meus pais, irmãos, familiares e amigos, que, direta ou indiretamente, contribuíram para a concretização de mais esta etapa, minha sincera gratidão. À Mirian, pelo apoio – tão importante – quando precisei.

Reconheço e valorizo o empenho de todos os colaboradores do Programa de Pós-Graduação da UFBA, cuja dedicação assegura o ensino de excelência oferecido por essa Instituição.

Minha gratidão ao Fábio pelo cuidado e pelo carinho apresentados em todas as vezes que precisei – sempre solícito e atento aos detalhes necessários.

Aos colegas que estiveram ao meu lado nesta jornada, com quem tive o privilégio de compartilhar momentos e aprendizagens enriquecedores, também sou grato. Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação da UFBA, cuja dedicação e comprometimento foram essenciais para o meu crescimento intelectual.

Sou profundamente grato à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão da bolsa, que tornou este projeto possível. Ao meu coorientador, Dr. Laurenio Leite Sombra, agradeço pela constante disponibilidade e por seu acompanhamento desde os primeiros passos deste trabalho. Agradeço igualmente aos examinadores, Dr. Flávio Vieira Curvello e Dra. Tatiane Pereira Boechat, pelas contribuições significativas ao aprimoramento desta dissertação.

Finalmente, manifesto minha mais profunda gratidão ao meu orientador, Dr. Malcom Guimarães Rodrigues, por aceitar o desafio de orientar-me e por conduzir este projeto até a sua conclusão com dedicação e com sabedoria.

O nosso verdadeiro lugar de nascimento é aquele em que lançamos pela primeira vez um olhar de inteligência sobre nós próprios.

(YOURCENAR, Marguerite. *Memórias de Adriano*. 3.^a ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1974. 336 p.)

RESUMO

Investigar a noção de “ser-em” (*In- Sein*) na obra *Ser e tempo*, de Martin Heidegger, e analisar a relação dessa com a angústia (*Angst*) e a cura (*Sorge*) é o objetivo deste estudo, que parte da premissa de que a articulação interna entre esses conceitos é crucial para uma compreensão coesa da existência humana na filosofia heideggeriana. O ser-em é apresentado como um conceito central para a estrutura da presença (*Dasein*) ao ressaltar que o ente humano está sempre imerso em um contexto existencial, em constante relação com o mundo. Nossa discussão organiza-se em torno de três pilares principais: a compreensão do existir humano enquanto ser-em, a análise da angústia como uma disposição reveladora da verdadeira condição existencial e a investigação da cura como totalidade estrutural da presença. A angústia é destacada como uma disposição fundamental que desperta a presença para suas possibilidades mais próprias de ser, enquanto a cura é analisada como um fenômeno ontológico que unifica os elementos constitutivos da presença, conferindo-lhes uma coesão que transcende a mera soma de partes. A dissertação conclui que o ser-em é fundamental para compreender a angústia e a cura em Heidegger e permite uma interpretação mais profunda da presença e de sua relação com o mundo, a finitude e a morte.

Palavras-chave: Angústia. Cura. Heidegger. Presença. Ser-em.

ABSTRACT

Investigating the notion of “being-in” (*In-Sean*) in the work *Being and Time*, by Martin Heidegger, and analyzing the relationship of this with anguish (*Angst*) and healing (*Sorge*) is the objective of this study. do, which is based on the premise that the internal articulation between these concepts is crucial for a cohesive understanding of human existence in Heideggerian philosophy. Being-in is presented as a central concept for the structure of presence (*Dasein*) by highlighting that the human being is always immersed in an existential context, in constant relationship with the world. Our discussion is organized around three main pillars: the understanding of human existence as being-in, the analysis of anguish as a disposition revealing the true existential condition and the investigation of healing as a structural totality of presence. Anxiety is highlighted as a fundamental disposition that awakens presence to its most unique possibilities of being, while healing is analyzed as an ontological phenomenon that unifies the constitutive elements of presence, giving them a cohesion that transcends mere sum of parts. The dissertation concludes that being-in is fundamental to understanding anguish and healing in Heidegger and allows a deeper interpretation of presence and its relationship with the world, finitude and death.

Keywords: Anguish. Care. Heidegger. Presence. Being-in.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. A PRESENÇA COMO <i>SER-EM</i>	14
1.1 A noção de existência em sua relação com o ser-em	17
1.2 Ser-em um mundo e a mundanidade da presença	23
1.3 A disposição e os modos constitutivos da abertura da presença como ser-em	30
1.4 Ser-em e compreender: interpretação e enunciado	34
1.5 A linguagem e o ser-com-os-outros da presença	41
1.6 Impessoalidade e decadência como modos de ser cotidianos da presença	45
2 ANGÚSTIA, CURA E TOTALIDADE ESTRUTURAL DO SER DA PRESENÇA	55
2.1 Os momentos constitutivos da cura: existencialidade, facticidade e decadência.....	57
2.2 A cura como totalidade estrutural do ser da presença	63
2.3 As modulações existenciais da cura: ocupação e preocupação.....	68
2.4 A disposição privilegiada da angústia como despertar da presença	73
2.5 Cura, angústia e morte própria.....	80
CONCLUSÃO.....	88
REFERÊNCIAS	91

INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem como objetivo central investigar a noção de “ser-em” (*In- Sein*) na obra *Ser e tempo*, de Martin Heidegger, e busca entender como esse conceito fundamental se relaciona com as experiências da angústia (*Angst*) e da cura (*Sorge*). A relevância deste estudo reside no fato de que, embora a filosofia de Heidegger tenha sido amplamente discutida, ainda persistem questões sobre a articulação interna entre esses conceitos e como eles se conectam para formar um entendimento coeso da existência humana. A análise do ser-em é vital para o conhecimento da estrutura da presença (*Dasein*)¹, pois é a partir dessa noção que Heidegger propõe uma ruptura com a tradição metafísica, que frequentemente reduzia a existência humana a categorias objetivas e desconectadas de seu contexto vivencial.² O conceito de ser-em ressalta que o ente humano não existe isoladamente, mas está sempre imerso em um contexto existencial, copertencendo ao mundo ao seu redor. Nesse contexto, a presença não se manifesta como um sujeito separado, mas sim como um *ser-em-relação*, constantemente aberto a possibilidades não realizadas e marcado pela finitude e pela iminência da morte.

O estudo se organiza em torno de três pilares fundamentais: o entendimento do existir humano enquanto ser-em, a análise da angústia como uma disposição reveladora da verdadeira condição existencial e a investigação da cura como uma totalidade estrutural da presença.³ A escolha dessa estrutura reflete a intenção de construir um argumento progressivo e interligado de forma que cada tópico contribua para o entendimento do seguinte, culminando em uma visão integrada da ontologia fundamental de Heidegger. O problema central deste estudo é investigar como Heidegger, ao conceber a existência humana como ser-em, reconstrói as bases da ontologia e fornece novas perspectivas para entender a angústia como uma disposição fundamental e a cura como a totalidade estrutural do ser da presença.

¹ Optamos por seguir a tradução do termo *Dasein* como “presença”, conforme Márcia de Sá Cavalcante (*In HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo. Petrópolis: Vozes, 2015*). Decidimos adotar essa tradução não apenas para esse, mas também para os demais termos específicos utilizados por Heidegger. Em cada primeira ocorrência de um conceito heideggeriano no texto, o termo original em alemão será indicado entre parênteses.

² Kierkegaard já havia destacado a irredutibilidade da existência concreta a categorias racionais e ideais ou a sistemas. Em suas obras, particularmente em *O Desespero Humano* e *Temor e Tremor*, ele argumenta que a existência individual transcende a racionalidade objetiva e que a verdade subjetiva da experiência humana não pode ser totalmente capturada por sistemas filosóficos ou categorias abstratas (Da Silva, 2023).

³ Embora a presente dissertação use termos como “existência humana”, é importante destacar que, em uma interpretação mais estrita do pensamento de Heidegger, tais expressões podem ser consideradas inadequadas. Na *Carta sobre o Humanismo*, Heidegger (2009) critica o uso de termos como “ser humano” por entender que remetem a uma visão metafísica tradicional, enraizada no aristotelismo, que define o homem como animal racional. Ele argumenta que essas expressões carregam conotações que limitam a compreensão da presença em sua própria estrutura ontológica.

A relevância desta pesquisa se reflete tanto no contexto da filosofia contemporânea quanto na necessidade de uma interpretação detalhada da ontologia fundamental de Heidegger. Compreender o ser-em como um ponto de convergência entre a angústia e a cura lança uma luz sobre a interpretação da existência na filosofia heideggeriana, o que oferecerá *insights* sobre como o ente humano está aberto para o mundo, para os outros e consigo mesmo de maneira essencialmente relacional e finita.

Heidegger elabora uma concepção original da existência, intimamente ligada ao *ser-em* que constitui a presença. Ele define a existência como o modo de ser do ente que somos, destacando a capacidade humana de se relacionar com seu próprio ser.⁴ A presença está sempre imersa em um contexto, em um mundo no qual ela vive aberta em suas possibilidades. A compreensão da existência está ligada à noção de ser-em, que representa a forma pela qual a presença se manifesta e se realiza no mundo; este não é apenas um conjunto de objetos físicos, mas sim um contexto existencial no qual o ente se desenvolve e se manifesta.⁵ O ser-em indica a relação da presença com o mundo permitindo-lhe tocá-lo ontologicamente. A presença não se dá independentemente dele, mas sim é sempre situada nele.

Heidegger argumenta que a presença, desde o início, está sempre em relação com os outros e com o mundo, sendo “ser-com” (*Mitsein*) em sua essência.⁶ Mesmo quando está sozinha, ela está aberta aos outros. Essa abertura para os outros não ocorre apenas de maneira objetiva, mas também por meio das ocupações cotidianas, que já pressupõem a presença dos outros. Na convivência cotidiana, a presença se orienta tanto para o mundo quanto para os outros, com os quais se encontra em constante interação mediando suas possibilidades a partir dessas relações.

O filósofo sugere que a angústia desempenha um papel fundamental na relação do ente humano com o mundo, proporcionando uma abertura singular na experiência humana, já que aquela confronta a presença com sua própria existência permitindo-lhe transcender-se.⁷ Ao investigar a presença, é crucial compreender a interconexão das estruturas que definem seu modo de ser. Destacamos, assim, a importância de compreender a totalidade da presença, pois sem isso a análise seria apenas uma montagem desconexa de existenciais. A angústia, ao revelar a condição existencial da presença, oferece uma via para que esta assuma sua existência de

⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §12.

⁵ *Ibidem*, §14.

⁶ *Ibidem*, §26.

⁷ *Ibidem*, §40

maneira adequada. É a partir da abertura proporcionada pela angústia que a presença pode interpretar-se de maneira originária, transcendendo o âmbito do impessoal (*Man*).⁸

A análise existencial da angústia conduz à compreensão da cura, um conceito fundamental em Heidegger, que unifica os elementos constitutivos da presença de forma a conferir-lhes uma coesão que vai além da mera soma de partes. A cura, como fenômeno ontológico-existencial básico, não pode ser reduzida a um elemento primário ôntico. Ela abrange não apenas os aspectos isolados da existencialidade (*Existenzialität*), facticidade (*Faktizität*) e decadência (*Verfallen*), mas também a unidade desses caracteres ontológicos. Ao unificar o todo estrutural da presença, a cura revela-se como o elo entre esses existenciais constituintes, conferindo à presença uma totalidade formal que transcende sua simples agregação.⁹ A cura desempenha o papel de dar sustento à constituição do ente humano como ser-no-mundo, o que possibilita o entendimento da unidade de todos os momentos que constituem a presença.

A relação entre a presença e o mundo é de copertencimento e indica um caráter constitutivo mútuo. A cura se manifesta nos modos de ser da ocupação (*Besorgen*) e da preocupação (*Fürsorge*) e evidencia a constante interação da presença com os entes intramundanos e com os outros seres humanos. Assim, a cura se revela como uma condição existencial que permeia todas as dimensões da presença, fundando ontologicamente sua existência no mundo.

Na análise desses modos da cura, podemos apreender a totalidade do fenômeno por meio da unidade de seus caracteres ontológicos fundamentais. Essa unidade revela-se como acesso ao ser da presença, o que permite compreender como esta existe no mundo de maneira coesa e integrada. Heidegger explora a angústia como uma disposição fundamental que revela a totalidade do ser-no-mundo. Aquela, de modo privilegiado, coloca em destaque a própria existência da presença, revelando sua condição de ser lançado no mundo. Na angústia, a presença se confronta com sua própria facticidade, sua existencialidade e sua decadência.

Heidegger relaciona a angústia à cura e à temporalidade apontando para a finitude da presença e sua condição de ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*) como aspectos essenciais de sua existência. A morte é considerada uma possibilidade fundamental da existência humana, não apenas como o fim da vida, mas também como um horizonte que revela a finitude da presença. A cura, entendida como o estado básico da presença, está intimamente ligada à sua mortalidade, pois é a consciência dessa finitude que a fundamenta. A morte, vista como uma possibilidade

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, §41.

máxima, permite à presença confrontar-se com sua própria possibilidade de impossibilidade. A antecipação da morte é essencial para que a presença compreenda suas possibilidades mais próprias e se singularize. Ao se projetar para a morte, ela se abre para sua verdadeira existência, deixando de lado as preocupações impessoais e percebendo-se como uma entidade única.

Estudiosos de Heidegger têm abordado amplamente conceitos como ser-para-a-morte, temporalidade e historicidade da presença. No entanto há uma lacuna significativa quando se trata de explorar a totalidade estrutural do ser da presença por meio do prisma do ser-em, especialmente no que se refere a sua relação com a angústia e a cura. Esta dissertação busca contribuir para o preenchimento dessa lacuna, já que propõe uma análise que interliga esses conceitos em uma estrutura unificada.

A dissertação está organizada em dois capítulos. O primeiro trata do conceito de ser-em, explorando a noção de existência em sua relação com o mundo, a mundanidade da presença e os modos constitutivos da abertura da presença. O segundo capítulo concentra-se na angústia como uma disposição que revela a verdadeira condição existencial do ser da presença e, por fim, investiga a cura como totalidade estrutural do ser da presença, explorando como essa noção unifica os diferentes aspectos da existência em uma coesão ontológica. A escolha dessa estrutura reflete a intenção de construir um argumento progressivo e interligado, culminando em uma visão integrada da ontologia fundamental de Heidegger. A fundamentação dessa estrutura está baseada na própria lógica interna da obra *Ser e tempo*, onde Heidegger desenvolve seus conceitos em camadas interconectadas, o que exige uma leitura que ressalte as conexões entre os temas abordados.

1. A PRESENÇA COMO *SER-EM*

Um entendimento mais aprofundado dos fenômenos da angústia e da cura em Heidegger requer uma exposição de como eles se fundam no ser-em, na abertura que constitui ontologicamente a presença. Nesse contexto, faremos, neste capítulo, uma explanação sobre outros conceitos fundamentais em sua filosofia, como o de “existência” (*Existenz*), que envolve o modo como a presença se coloca diante de si mesma e do mundo. Também será abordado o conceito de “mundo”, que não se reduz apenas à realidade objetiva, mas sim envolve o horizonte de significados e possibilidades em que a presença se insere. Outro conceito relevante é o de “disposição” (*Befindlichkeit*), que se refere ao modo como a presença se encontra em um estado de ânimo ou de humor que pode influenciar sua relação com o mundo. O “compreender” (*Verstehen*) também será abordado como um aspecto constitutivo da presença que permite que ela interprete e atribua significado às coisas e aos eventos. Por fim, o conceito de “linguagem” será explorado como uma dimensão fundamental da existência humana, que possibilita a comunicação e a articulação das experiências da presença no mundo. O entendimento desses conceitos é essencial para uma leitura mais profunda do pensamento heideggeriano sobre a angústia e suas implicações para a existência humana concreta, apresentada no conceito de cura.

Em sua obra, Heidegger propõe uma ontologia fundamental que busca investigar os modos de ser dos entes em geral e, em particular, da presença. Compreendendo o ente humano como presença, evita-se a possibilidade de reduzi-lo à dimensão categorial pela qual ele foi caracterizado pela tradição metafísica.

A filosofia de Martin Heidegger é marcada por uma busca constante pelo entendimento do ser. De acordo com Seibt,¹⁰ Heidegger procura elaborar a questão do sentido do ser como problema fundamental. Nesse cenário, visa repensar de outro modo o fundamento de nosso entendimento e do nosso ser, do âmbito em que nos movemos no mundo.¹¹ Heidegger encaminha o problema no sentido de alcançar essas origens e fundamentos a partir de uma análise do modo de ser do ente que pergunta pelo sentido do ser.

Para ele, a ontologia tradicional concebe todos os entes em geral como objetos, ignorando a singularidade do ente humano e sua relação com o mundo.¹² Em contraposição, propõe uma nova concepção que leve em conta a existência humana, ou seja, o modo como o

¹⁰ SEIBT, Cezar Luís. Temporalidade e propriedade em *Ser e tempo*, de Heidegger. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 22, n.º 30, pp. 247-266, 2010, p. 249.

¹¹ *Ibidem*.

¹² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §10.

ente humano se relaciona com o mundo e com os outros entes. Para o filósofo, a existência é o modo de ser do ente humano e está ligada à sua capacidade de projetar-se no futuro e de assumir suas escolhas e suas responsabilidades.¹³

Entre todos os entes, há um único a partir do qual se pode afirmar que há algo como uma compreensão de ser; apenas este ente transcende, é uma “clareira”, é formador de mundo: a presença. Somente a presença pode afirmar que algo é. A partir dessa sua compreensão, instaura-se uma abertura.¹⁴ Como tal, a presença já é sempre num mundo, é ser-no-mundo. Com base nesse fato, Heidegger encurta as possibilidades de fundamentação do entendimento do ente humano, que deverá ser apreendido a partir de sua abertura para o mundo, e não pelo recurso a alguma entidade ou dimensão exterior. Por meio da disposição afetiva, do compreender e do discurso, como explicaremos adiante, a presença efetiva essa abertura do ser-no-mundo.¹⁵ Ao afirmar que o ente humano não é uma substância isolada, mas sim um ser-no-mundo, Heidegger aponta que esse ente está imerso em um mundo que o constitui essencialmente.

Ao decompor a expressão “ser-no-mundo”, observamos que a presença é “ser-em”. Este termo se refere à natureza essencial do ente humano como um ser que existe.¹⁶ Esse conceito destaca a ideia de que a existência humana se dá sempre em relação a algo; neste caso, o mundo. Quando aplicado ao ente humano, “em” não pode ser usado simplesmente para descrever a posição física do corpo humano no espaço, mas sim deve ser entendido como uma indicação da implicação total da existência humana no mundo. Em outras palavras, para Heidegger o ente humano não está apenas correlacionado ao mundo como um objeto físico, mas está profundamente envolvido no mundo como uma parte inseparável dele. A existência humana é caracterizada pela sua imersão em um mundo que é fundamental à sua própria condição.¹⁷

Dreyfus enfatiza que o ser-em não é uma mera propriedade contingente da presença, mas algo que a define de maneira essencial. Trata-se de um modo de envolvimento da presença com o mundo, manifestando-se de forma constante e inerente. O ser-em não é algo separado ou opcional; ao contrário, é parte integrante da própria natureza da presença.¹⁸

¹³ *Ibidem*, p. 9.

¹⁴ SEIBT, Cezar Luís. Temporalidade e propriedade em *Ser e tempo*, de Heidegger. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 22, n.º 30, pp. 247-266, 2010, p. 249.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §12, pp. 99-100.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology, 1991, p. 165.

O ser-em descreve a condição de estar imerso em um contexto existencial que molda e é moldado pela presença. Diferente de um ente isolado, o ser-em está continuamente projetando-se para as possibilidades que o mundo oferece e, ao mesmo tempo, é lançado em um mundo já estruturado e cheio de significados. Ademais, revela uma dinâmica de constante projeção e de envolvimento com o mundo. É na interação constante dele com o mundo que a existência ganha significado e profundidade. Portanto entender o ser-em é essencial para entender a noção de *existência* na filosofia de Heidegger, pois ele coloca a interação e a relação no centro da experiência humana.

No cerne da filosofia de Martin Heidegger, está o conceito de “ser” em sua profundidade ontológica. Para Heidegger, a noção de ser não é uma ideia abstrata ou um conceito metafísico distanciado da experiência cotidiana; ao contrário, é fundamental para compreender a existência humana e o mundo em que ela se insere. O ser, em sua forma mais geral, pode ser descrito como o fundamento que torna possível o dar-se de qualquer ente. No entanto é essencial distinguir o ser enquanto categoria geral e o ser-em, que é uma manifestação específica do ser. O filósofo explora a existência humana não apenas como um ente que está presente no mundo, mas também como um ser que se relaciona de maneira intrínseca com o mundo ao seu redor.

O entendimento da relação que estabelecemos com o mundo passa pelos chamados “existenciais” (*Existenzialen*), os quais são conceitos que Heidegger considera fundamentais para o entendimento da existência humana. Eles não são categorias metafísicas, mas sim modos de abertura que a presença experimenta em sua vida cotidiana:

Todas as explicações resultantes da analítica da presença são conquistadas a partir de sua estrutura existencial. Denominamos os caracteres ontológicos da presença de *existenciais* porque eles se determinam a partir da existencialidade. Estes devem ser nitidamente diferenciados das determinações ontológicas dos entes que não têm o modo de ser da presença, os quais chamamos de *categorias*.¹⁹

Dessa forma, o presente capítulo tem como objetivo oferecer uma reflexão acerca do ser-em e seus modos constitutivos de abertura por meio dos existenciais apresentados pelo filósofo na primeira seção de *Ser e tempo*, que contribuem para essa concepção. Acredita-se que essa abordagem possibilitará uma análise mais aprofundada da angústia enquanto possibilidade existencial. Para tanto, será necessário explorar a ontologia fundamental da presença, que descreve o ente humano como um ente que se encontra em um mundo sempre em aberto e que está em relação com outros entes.

¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §9, p. 88.

Esse primeiro capítulo será dividido em seis seções. Inicialmente, trataremos da relação entre existência e ser. Em seguida, apontaremos as noções de mundo e mundanidade em relação à presença. Na terceira seção, abordaremos a disposição e os modos constitutivos da abertura da presença como ser-em. Posteriormente, indicaremos a conexão entre interpretação (*Auslegung*), enunciado (*Aussage*) e compreensão (*Verstand*). Na sequência, abordaremos a linguagem e o ser-com-os-outros da presença. Por último, apresentaremos a interpretação heideggeriana quanto ao modo de ser cotidiano da presença, denominado *decadência*, explicitando a sua estrutura impessoal.

1.1 A noção de existência em sua relação com o ser-em

Heidegger desenvolve uma concepção original do conceito de “existência”, intrinsecamente relacionada com o ser-em que constitui a presença. O termo *existir*, derivado do latim *existere*, que tradicionalmente aponta para um ente subsistente em contraposição à sua essência, é, conforme Inwood,²⁰ utilizado na filosofia heideggeriana de forma particular, segundo a qual é aplicado somente ao ente humano e usado para definir o modo de ser do ente que nós mesmos somos.

Heidegger argumenta que a existência humana é única, pois é caracterizada por sua capacidade de se relacionar com seu próprio ser. Para ele, a presença é o ente capaz de se perguntar sobre seu próprio ser e compreender-se como um ser-no-mundo.²¹ Nesse cenário, a centralidade do ser-em é uma das principais características dessa concepção heideggeriana da existência. O filósofo afirma que a presença não é um ente isolado, mas sim está sempre imersa em um contexto, em um mundo em que ela existe, aberto em suas possibilidades.²²

De acordo com Braga e Farinha,²³ Heidegger, ao entender o ente humano como um coagente inserido em seu mundo, se propõe a desafiar uma concepção predominante na tradição filosófica ocidental: a de que o ente humano pode ser entendido de forma objetiva e isolada como uma entidade separada do contexto em que vive. Essa visão tradicional, muitas vezes associada ao dualismo cartesiano, concebe o homem como uma *res cogitans* (uma coisa que pensa), distinta e independente da *res extensa* (a coisa extensa, o mundo material). Tal

²⁰ INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 58-59.

²¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §5.

²² *Ibidem*, §9.

²³ BRAGA, Tatiana Benevides Magalhães; FARINHA, Marciana Gonçalves. Heidegger: em busca de sentido para a existência humana. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, v. 23, n.º 1, pp. 65-73, 2017, p. 67.

dicotomia entre *sujeito e objeto, mente e corpo, interioridade e exterioridade* sugere que a existência humana possa ser analisada e compreendida à parte do mundo, como se o sujeito fosse uma entidade isolada que poderia ser objetivamente estudada.

No entanto essa abordagem falha em capturar a verdadeira natureza da existência humana. Enquanto presença, o ente humano não pode ser entendido em termos de uma entidade isolada, mas sim como um ser que está sempre em relação com o mundo e com outros entes. A existência humana, portanto, é intrinsecamente relacional e contextual. A tentativa de Heidegger de desconstruir a dicotomia entre ser e existência tem como objetivo revelar que o ente humano é sempre um ser-no-mundo, cuja existência só pode ser compreendida a partir de sua imersão no mundo e em sua constante interação com ele. Isso implica que o ente humano não é um observador passivo ou um objeto de estudo, mas sim um agente ativo que está sempre envolvido com o mundo interpretando-o e dando-lhe significado. Ao combater a sua objetivação, abre-se espaço para uma compreensão da existência humana que reconhece sua complexidade, sua finitude e sua constante abertura para novas possibilidades de ser. Para Heidegger, a desconstrução da dicotomia entre ser e existência tem o sentido de investigar as condições de possibilidade da questão sobre o ser. Assim, coloca-se em perspectiva a manifestação ôntica da questão do ser para o ente que somos, lidando constantemente com a tarefa de sermos nós mesmos. Como indica Araújo:

Em sentido lato, existência pode ser usada para designar qualquer ente que exista de fato; mas em sentido estrito e rigoroso, existência designa aquele ente que existe em dependência de outro de si: neste caso, existir é um modo particular de ser. [...] A *Existenz* [existência] sublinha o ser do *Dasein* [presença] como poder ser (*Seinkönnen*), como possibilidade de “ser ou não ser si mesmo”, de “conquistar-se ou perder-se”, como chamado à autenticidade (*Eigentlichkeit*). A *Existenz* é nomeada a substância do homem.²⁴

Desse modo, a existência é vista como algo “que emerge”, que se manifesta e que se desvela.²⁵ Portanto a essência do ente humano não pode ser compreendida de maneira estática, mas sim em relação com o mundo e com os outros entes. O ente humano, enquanto presença, está sempre em um processo de tornar-se, de desvelar sua existência e de construir um significado para si mesmo.²⁶

A existência, enquanto modo de ser do ente humano, é sempre projetada em direção a possibilidades que ainda não foram realizadas. Além disso, Heidegger argumenta que a

²⁴ DE ARAÚJO, Paulo Afonso. Nada, angústia e morte em *Ser e tempo*, de Martin Heidegger. *Revista Ética e Filosofia Política*, v. 2, n.º 10, 2007, pp. 3-5.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

existência é sempre marcada pela finitude e pela possibilidade da morte.²⁷ A consciência da finitude é o que confere propriedade à existência humana, pois a presença é levada a fazer escolhas e a assumir responsabilidade diante de sua própria mortalidade. A morte não é apenas um evento futuro, mas uma possibilidade constante que afeta a maneira como a presença compreende e vive sua existência.²⁸

Como explicaremos no decorrer deste texto, Heidegger também enfatiza a importância da angústia como uma experiência que revela a verdadeira natureza da existência. Aquela é um estado de incerteza e insegurança diante da totalidade do ser, que pode levar a presença a confrontar sua própria existência e sua relação com o mundo. Ao enfrentá-la, a presença é levada a ter um entendimento mais profundo de si mesmo e de sua existência, o que permite uma abertura para novas possibilidades de ser.²⁹

A compreensão da existência em Heidegger está intrinsecamente ligada à sua concepção de ser-em, pois é por meio desta que a presença se manifesta no mundo e se relaciona com as coisas e com os outros. A presença não é uma mera observadora do mundo, mas sim é sempre uma parte integrante dele. O ser-em é a forma como ela se projeta em seu contexto, interpretando o mundo e dando-lhe significado. É por meio do ser-em que a presença compreende a si mesma e a sua própria existência. Para Heidegger, a essência daquela reside em sua existência, e os caracteres desse ser não são propriedades, mas sim possibilidades de ser.

A “essência” da presença está em sua existência. As características que se podem extrair deste ente não são, portanto, “propriedades” simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela “configuração”. As características constitutivas da presença são sempre modos possíveis de ser – e somente isso. Toda modalidade de ser desse ente é primordialmente ser. Por isso o termo “presença”, reservado para designá-lo, não exprime a sua quiddidade como mesa, casa, árvore, mas sim o ser.³⁰

A reivindicação de que o exame dos existenciais é algo inteiramente diferente do escrutínio das propriedades de um ente qualquer não pode ser apenas uma questão linguística, mas sim ontológica, enraizada na distinção fundamental entre ser e ente que Heidegger estabelece. Enquanto as propriedades de um ente intramundano se referem às suas características objetivas e mensuráveis, os existenciais caracterizam a condição ontológica única da presença, que não pode ser reduzida a uma mera coleção de atributos. A linha de corte entre existenciais e propriedades reside no fato de que os primeiros emergem da própria

²⁷ Abordaremos de modo mais aprofundado no segundo capítulo o modo como a presença se relaciona com sua morte, mais precisamente no tópico 2.5, *Cura, angústia e morte própria*.

²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §§46-48.

²⁹ *Ibidem*, §§ 40-41.

³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §9, p. 88.

estrutura da presença como ser-em, expressando possibilidades de ser que se desdobram em seu existir concreto e não podem ser capturadas por categorias objetivas. O que Heidegger nos convida a considerar é que a presença, ao contrário dos entes intramundanos, é sempre um “quem” que se relaciona com o mundo de maneira ativa e interpretativa, sendo seu ser não algo que se possa simplesmente observar e descrever, mas sim algo que se projeta, se compreende e se transforma continuamente em sua existência. Dessa forma, evitar que a distinção entre existenciais e propriedades se reduza a uma mera questão de terminologia requer um reconhecimento da profundidade ontológica que permeia a análise do ente humano como presença, na qual os existenciais configuram o horizonte de ser e revelam a natureza dinâmica e não objetivável da existência humana.

Nesse contexto, como indicado anteriormente, o filósofo alemão utiliza o termo “existenciais” para referir-se aos caracteres ontológicos que se relacionam aos modos de ser da presença, distinguindo-a dos chamados “entes intramundanos”.³¹ Os existenciais da presença são os caracteres ontológicos que se relacionam aos modos de ser de um “quem”, e não a um “quê” de algo simplesmente dado, segundo Heidegger.³² Esses existenciais constituem o modo de ser desse ente que doa sentido, que tem que ser a partir do horizonte de sua concretude.

Heidegger estabelece uma clara distinção entre os existenciais da presença e as propriedades dos entes intramundanos, já que estes não possuem o modo de ser da presença, ressaltando a especificidade ontológica da existência humana. Enquanto os existenciais se referem às possibilidades de ser da presença, moldando sua relação com o mundo de maneira dinâmica e contextual, as propriedades dos entes intramundanos tendem a ser estáticas e objetivas, vinculadas a “coisas” que simplesmente subsistem no mundo. Por exemplo, uma cadeira possui propriedades como peso, cor e material, que são categorias aplicáveis a qualquer objeto. Em contraste, os existenciais da presença, como a angústia, por exemplo, não são meras propriedades, mas sim formas de ser que emergem na relação ativa e interpretativa da presença com seu mundo. Essa distinção sublinha a abordagem ontológica de Heidegger, conforme a qual o ente humano não é apenas um objeto entre objetos, mas sim um ente cuja essência é seu próprio ser, em constante projeto e construção. A filosofia heideggeriana, portanto, desafia a visão tradicional que equipara a existência humana às categorias aplicadas aos objetos.

Desse modo, o termo “existencial” em Heidegger refere-se às estruturas fundamentais que constituem a existência humana, como a temporalidade, a finitude, a angústia, entre outras. Essas estruturas são universais e se aplicam a todo ente humano, independentemente de suas

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, p. 88.

características individuais. Para referir-se às formas específicas pelas quais essas estruturas se manifestam em cada indivíduo, de acordo com sua história, cultura, personalidade e outros fatores contextuais, o filósofo usa o termo *existenziell* (“existenciário”), como aponta Araújo:

Para a analítica existencial de *Ser e tempo*, o homem é certamente o indivíduo singular; mas singular não enquanto considerado em sua individualidade histórico-concreta, *existenziell* [existenciária], mas em sua estrutura universal, *existenzial* [existencial]; Heidegger distingue bem *existenzial* de *existenziell*. *Existenziell*, traduzido como *existenciário*, indica o *Dasein* visto do ponto de vista ôntico: trata-se de toda remissão do *Dasein* singular e concreto em seu ser, condicionado e ontologicamente motivado pelo seu caráter existencial. Ou seja, estamos diante do existenciário quando a questão da existência é considerada como uma possibilidade que se determina como um caso ôntico: fruto de escolhas determinadas, relativas ao contexto particular em que o *Dasein* se encontra inscrito. *Existenzial*, por sua vez, traduzido como *existencial*, indica o *Dasein* visto do ponto de vista ontológico: trata-se dos possíveis modos de ser do *Dasein*, considerados de maneira abstrata, como puros e neutros *a priori*, indistintos e indiferentes a qualquer determinação concreta. Ou seja, estamos diante do existencial quando aquilo que propriamente constitui a existência é analisado enquanto tal, nas suas estruturas específicas.³³

Segundo Heidegger, esses caracteres não se aplicam aos demais entes intramundanos, que vêm ao encontro da presença. Existir é o modo de ser da presença que difere das categorias usadas pela ontologia tradicional para definir os entes, como qualidade, quantidade, entre outras. Os existenciais se relacionam à sua concretude existencial. Heidegger propõe que a essência da presença não pode ser reduzida a algo de natureza quiditativa, mas sim é sua própria existência, entendida como um “projetar-se” para possibilidades de ser. Os existenciais, portanto, são elementos fundamentais para a compreensão da ontologia elementar de Heidegger e sua análise do ente humano como um ser-no-mundo.³⁴

A compreensão da existência humana em Heidegger se dá a partir da análise dos modos de ser da presença, ou seja, dos existenciais enquanto determinações ontológicas da presença que, como modos de ser, tornam possível que ela seja como é.³⁵ Por meio da análise dos existenciais, Heidegger busca compreender a singularidade da existência humana e evita reduzi-la a um objeto entre outros objetos no mundo. Para Heidegger, a existência humana é essencialmente aquela que se projeta em direção ao futuro, compreende o presente, rememora o passado, atribui significados ao mundo e se confronta com sua finitude e sua responsabilidade.

O filósofo destaca duas consequências dessa caracterização da presença: a primeira é que a “essência” desse ser reside em seu *ter-de-ser*; e a segunda é que seu ser é sempre meu. A presença é sempre sua própria possibilidade e pode escolher seu próprio ser, como detalharemos,

³³ DE ARAÚJO, Paulo Afonso. Nada, angústia e morte em *Ser e tempo*, de Martin Heidegger. *Revista Ética e Filosofia Política*, v. 2, n.º 10, 2007, p. 5.

³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §9, p. 88.

³⁵ *Ibidem*.

seja de forma própria, seja de modo impróprio. Isso não significa uma diferença de grau de ser, mas a impropriedade pode influenciar todos os aspectos concretos da presença, seja em suas ocupações, seja em seus estímulos, interesses ou prazeres.³⁶ Assim, a presença não pode ser considerada da mesma forma que os outros entes. Sua existência e sua individualidade devem ser analisadas em uma região fenomenal específica. A presença não é um ente que pode ser encontrado de maneira predefinida, mas deve ser compreendida a partir de sua relação com o mundo. Dessa forma, a compreensão do ser desse ente dependerá da segurança com que se pratica uma abordagem adequada.³⁷

O entendimento de Heidegger sobre a existência também está enraizado em sua crítica à tradição filosófica ocidental. Ele argumenta que a filosofia tradicional negligenciou a importância do ser concreto e imediato, focando em conceitos abstratos. O filósofo alemão busca resgatar a importância do ente humano concreto, situado em um contexto específico, em sua existência cotidiana.³⁸ Em Heidegger, a relação entre a existência e o ser-em – este que contextualiza e medeia a existência humana e que é a forma como a presença está imersa no mundo relacionando-se com as pessoas, objetos, lugares e eventos ao seu redor – pode ser compreendida como a maneira pela qual a presença se manifesta e se realiza no mundo. É por meio desse ser que a presença compreende e interpreta sua existência dando-lhe significado e direção. O conceito de ser-em está intimamente relacionado com a noção de existência e, portanto, é essencial para o entendimento da existência humana em Heidegger, pois destaca a inseparabilidade da presença do mundo em que se vive.³⁹

Assim, a noção de “mundo” na filosofia heideggeriana ganha um papel destacado e não deve ser entendido simplesmente como um conjunto de objetos físicos, mas sim como um contexto existencial no qual o ente humano é sempre já implicado. É ele o ambiente no qual a existência humana se desenvolve e no qual a subjetividade humana emerge. Para Heidegger, o mundo é, portanto, um existencial importante, porque é o meio pelo qual a existência humana se desenvolve e se manifesta. É por meio dele que o ente humano se relaciona consigo mesmo e com os outros; e é por meio dele que a subjetividade humana emerge. Passemos agora a uma análise dos conceitos de *mundo* e *mundanidade* no contexto da filosofia heideggeriana.

³⁶ *Ibidem*, p. 86.

³⁷ *Ibidem*, p. 87.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology, 1991, p. 52.

1.2 Ser-em um mundo e a mundanidade da presença

A obra de Heidegger aponta para um entendimento do ente humano como um ser-no-mundo. Nesse sentido, os conceitos de mundo e mundanidade (*Weltlichkeit*) são fundamentais para compreender a perspectiva heideggeriana acerca da relação que o homem estabelece com os demais entes com que entra em contato em suas atividades cotidianas. O objetivo deste tópico é discutir a relação existente entre esses conceitos e a abertura da presença enquanto ser-em.

Buscando alcançar um entendimento fenomenológica do mundo, Heidegger analisa a problemática envolvida nesse conceito em diversos momentos de sua obra. Com o intuito de indicar os diversos sentidos que o termo “mundo” pode adquirir, destacamos aqui um trecho da análise que o filósofo faz na preleção *Problemas fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*.⁴⁰ Em uma abordagem inicial, com base em uma perspectiva cristã, compreende-se o mundo como a totalidade do ser que não é divino, estabelecendo uma distinção entre o ente criado e o ente incriado.⁴¹ Nesse contexto, o ente humano seria uma parte do mundo, uma parte do *não divino*. No entanto, partindo de uma análise fenomenológica, o homem não é apenas uma parte do mundo, mas ele também se encontra perante o mundo, ele o possui, e há também um modo de se relacionar com ele que o difere dos demais entes.⁴² Para Heidegger, o mundo não é apenas um conjunto de objetos que se encontram diante de nós, mas também um horizonte de significados que nos permite compreender e interpretar as coisas que nos cercam. Por essa razão a presença é essencialmente ser-no-mundo.

Com o termo composto “ser-no-mundo”, Heidegger indica uma unidade. Nesse sentido, mesmo que possamos decompor esse termo, mostrando sua multiplicidade, só poderemos compreendê-lo em conjunção. Assim, o entendimento de cada momento individual que compõe o ser-no-mundo só é possível considerando os demais. Primeiramente, destacamos que esse “em” que compõe a expressão ser-no(em um)-mundo não possui o mesmo sentido que, por exemplo, “a caneta está em minha mão”, ou “a caneta está na mesa”, pois essa relação de lugar determinada é uma descrição categorial que não se aplica ao ser da presença.⁴³ O ser-em é essencial ao ente humano, ou seja, não é uma característica que lhe pode ser tomada ou alterada, mas sim descreve o modo de ser da presença, apontando para sua relação com o mundo. Apenas

⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2003.

⁴¹ *Ibidem*, p. 206.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §12, pp. 99-100.

o ente humano, por “ser-em” um mundo, pode tocá-lo num sentido ontológico.⁴⁴ Nesse cenário, dois entes que são simplesmente dados, ou seja, “destituídos de mundo”, não podem se tocar.⁴⁵

Heidegger, conforme mencionado anteriormente, concebe o ente humano não como sujeito e consciência, mas sim como um ser-no-mundo que se estrutura por meio de existenciais.⁴⁶ Isso não significa que o filósofo negue que as coisas estejam simplesmente dadas no mundo, porém, para ele, isso não é suficiente para constituir a dimensão ontológica do mundo, o qual é descoberto pela presença, que, por ser um ser-no-mundo, lhe doa sentido, sendo também constituído por mundanidade.⁴⁷

Ferreira⁴⁸ destaca a perspectiva de Heidegger sobre o mundo como uma abertura na qual a presença está situada, ressaltando que esta, por meio de seu caráter projetivo, revela e constitui a significância do mundo. Nesse contexto, a mundanidade apresenta-se como o conceito ontológico que constitui a abertura da presença como ser-no-mundo, como detalharemos. Antes, entretanto, precisamos abordar a relação que a presença possui com sua espacialidade, no contexto de sua mundanidade: sendo possuidora de mundo, tendo-o como constituinte existencial do seu ser, a presença não deixa de ser “espacial”. Entretanto essa espacialidade é viabilizada apenas com base no ser-no-mundo em geral.⁴⁹ Dito de outra forma, porque a presença é um ente que possui uma abertura para relacionar-se com o mundo é que ela pode ter uma espacialidade. Importante lembrar, nesse contexto, que o ser-em não é apenas uma característica isolada da presença, mas sim a maneira pela qual ela se relaciona com seu ambiente, com as coisas e com os outros. Essa imersão no mundo é o que constitui a mundanidade da presença, ou seja, a condição de estar no mundo de forma cotidiana e ordinária.⁵⁰

A presença é essencialmente “preocupada”. Essa preocupação, entretanto, não possui o sentido de um temor com algo que possa dar errado, como uma sensação de ansiedade, mas sim de estar sempre ocupada com algo, mesmo que disso não seja ciente. Assim, a relação que a presença estabelece com os demais entes é de ocupação. Estamos no mundo de forma ocupada.⁵¹ A presença se revela por meio das atividades cotidianas.⁵² O ente humano, ao se

⁴⁴ Esta problemática será abordada de maneira mais sistemática no tópico 2.3 da presente dissertação.

⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §12, p. 101.

⁴⁶ FERREIRA, Acylene Maria Cabral. Mundanidade e diferença ontológica. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 40, n.º 126, pp. 85-108, 2013, p. 87.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 91.

⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §12, p. 102.

⁵⁰ DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's being and time*, division I. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology, 1991, pp. 88-90.

⁵¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §12, p. 103.

⁵² BICCA, Luiz. Ipseidade, angústia e autenticidade. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 24, n.º 76, 1997, pp. 3-4.

envolver com aquilo que é habitual e corriqueiro, encontra-se diante de si mesmo, assemelhando-se a um espelho que reflete seu modo de ser, imerso em um mundo familiar.⁵³

Enquanto aberta, a presença possui uma relação com o mundo distinta dos entes simplesmente dados. Se mundo, em *Ser e tempo*, é definido como um existencial, um constituinte ontológico da presença, isso implica dizer que esta possui mais que uma simples relação accidental com ele. Dentro desse contexto, a expressão “ser-no-mundo” indica que a presença mantém uma relação familiar com o mundo.⁵⁴ Essencialmente aberta, a presença manifesta seu próprio poder de se colocar e de existir fora de si, independentemente de qualquer relação com objetos.⁵⁵ O mundo não é considerado como algo externo, mas sim como uma parte intrínseca e necessária da estrutura relacional que define a presença.⁵⁶

Heidegger aponta como exemplo dessa relação que estabelecemos com o mundo o modo como formulamos nosso conhecimento sobre as coisas. Tendo o mundo como constituinte de seu ser, a presença não sai de um âmbito interior para um exterior quando constrói conhecimento, o qual, contrariamente, é um modo de ser dela que só lhe é possível porque ela é sempre ser-no-mundo.⁵⁷ É a partir de uma “deficiência”, de uma “falha” naquilo com que se ocupa que a presença pode estabelecer uma relação de conhecimento com esse outro ente.⁵⁸ Heidegger faz, assim, uma inversão da concepção de ente humano herdada da tradição metafísica: o ente humano não é essencialmente um sujeito que se relaciona de modo accidental com um mundo que é seu objeto, mas sim um ente que tem a mundanidade em seu fundamento, e só por isso a presença é um ente que pode conhecer.⁵⁹

[...] a percepção do que é conhecido não é um retorno para o “casulo” da consciência (*Bewusstsein*) com uma prensa na mão, após ter saído em busca de apreender alguma coisa. De forma nenhuma. Quando, em sua atividade de conhecer, a presença percebe, conserva e mantém, ela, *como presença, permanece fora*. Tanto num mero saber acerca do contexto ontológico de um ente, num “mero” representar a si mesmo, num “simples” “pensar” em alguma coisa, como numa apreensão *originária*, eu estou fora no mundo, junto ao ente. Da mesma maneira que todo engano e erro, o esquecimento

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ FERREIRA, Acylene Maria Cabral. Mundanidade e diferença ontológica. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 40, n.º 126, pp. 85-108, 2013, p. 93.

⁵⁵ BICCA, Luiz. Ipseidade, angústia e autenticidade. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 24, n.º 76, 1997, p. 6.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §13, p. 107.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 108.

⁵⁹ Heidegger, embora não trate explicitamente do tema, aborda uma questão fundamental para as gnosiologias modernas e a fenomenologia de Husserl: o problema da transcendência. Essa questão diz respeito à forma como, por meio de nossas representações, pensamentos ou atos cognitivos, podemos acessar um mundo exterior que é independente de nós. Em resumo: como o “em-si” pode ser “para-mim” no ato de conhecimento. Em Husserl, essa questão aparece na introdução de *Investigações Lógicas* (2007, Prefácio, § 2), em trechos de *Krisis* (2012, § 19), e constitui o tema central de *Ideia da Fenomenologia* (1990).

de alguma coisa em que, aparentemente, se apaga qualquer relação de ser com o que antes se sabia deve ser concebido *como uma modificação do ser-em originário*.⁶⁰

O mundo é sempre descoberto pela presença, de modo que, ao conhecer, o ente humano “adquire um novo estado” perante os demais entes que encontra.⁶¹ É preciso, nesse contexto, que a presença esteja sempre ocupada cotidianamente, como de fato está, mesmo que não note, para que uma relação de conhecimento possa estabelecer-se a partir daí.

De acordo com Heidegger, os entes que encontramos no mundo o anunciam, com o qual, entretanto, eles próprios não devem ser confundidos. Nesse contexto, investigar o fenômeno do mundo não significa elencar os entes que o compõem; por exemplo, edifícios, animais, pessoas etc., o que se manteria em uma dimensão ôntica.⁶² A compreensão do sentido que mundo possui, em Heidegger, deve ter como ponto de partida o entendimento de que este é, como destacado, um existencial.

Detalharemos agora o conceito de “mundanidade” abordado. Em sua explicação acerca do mundo, o filósofo alemão entende essa nomenclatura como um conceito ontológico que “significa a estrutura de um momento constitutivo de ser-no-mundo”.⁶³ Esse conceito reforça a ligação intrínseca da presença com o mundo, ligação que não deve ser perdida no horizonte de uma compreensão ôntica dentre o modo de ser da presença e os entes que ela encontra no mundo, em seu cotidiano, nomeando-os *intramundanos*:

Terminologicamente, o adjetivo *mundano* indica, portanto, um modo de ser da presença, e nunca o modo de ser de um ente simplesmente dado “no” mundo. Ao ente simplesmente dado “no” mundo, nós chamaremos de *pertencente ao mundo* ou *intramundano*.⁶⁴

O problema da mundanidade, da relação essencial entre o mundo e o ente humano, foi ignorado pela tradição metafísica conforme o filósofo. Essa relação só pode vir à tona a partir de uma investigação que leve em consideração o modo de ser cotidiano da presença enquanto seu modo de ser “mais próprio”.⁶⁵

Uma vez que o conceito de mundanidade envolve a ocupação da presença em seu ser cotidiano, a explicação desse conceito demanda a compreensão de outro, o de *mundo circundante*. Nas palavras de Heidegger, mundo circundante é o “mundo mais próximo da

⁶⁰ *Ibidem*, p. 109

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*, §14 p. 110.

⁶³ *Ibidem*, p. 111.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 113

⁶⁵ *Ibidem*.

presença cotidiana”.⁶⁶Esse mundo cotidiano “cerca” a presença. Tem um envolvimento com sua espacialidade que, a exemplo dos seus demais constituintes existenciais, não possui o sentido de algo que se localiza em uma determinada posição ou coordenada geográfica.

Retomando nossa explicação sobre a maneira como a presença se relaciona com os demais entes de que se ocupa cotidianamente, notamos, de modo mais imediato, que ela não lida com eles em um “conhecer meramente perceptivo”, mas sim se ocupa deles e os manuseia.⁶⁷ Dito de outro modo, a presença os utiliza como *instrumentos*. Heidegger destina para o termo “instrumento” (*Zeug*) o sentido do “ente que vem ao encontro na ocupação”.⁶⁸ Todo instrumento é um “ser-para”, ou seja, faz sempre referência a algo.

O instrumento sempre corresponde a seu caráter instrumental *a partir* da pertinência a outros instrumentos: instrumentos para escrever, pena, tinta, papel, suporte, mesa, lâmpada, móvel, janela, portas, quarto. Essas “coisas” nunca se mostram primeiro por si, para então encherem um quarto como um conjunto de coisas reais. Embora não apreendido tematicamente, o que primeiro vem ao encontro é o quarto, não como “entre quatro paredes”, no sentido geométrico, mas como instrumento de habitação. É a partir dele que se mostra a “instalação” e, nela, os diversos instrumentos “singulares”. *Antes* deles sempre já se descobriu uma totalidade instrumental.⁶⁹

No uso – o modo como apreendemos esses instrumentos –, o ser desses entes não é apreendido “tematicamente”, mas sim é captado em seu manuseio, o qual é peculiar aos instrumentos, em que eles se revelam por si mesmos, e a que Heidegger nomeia “manualidade” (*Zuhandenheit*),⁷⁰ mediante a qual os entes intramundanos têm sua mundanidade definida.

É apenas no uso que o instrumento se revela como tal. Dessa maneira, o seu caráter é definido pela manualidade, que o incorpora em diferentes modos de se apresentar. Em outras palavras, é a presença que, ao utilizar um instrumento, confere a ele seu caráter instrumental. Portanto a manualidade é o princípio ontológico que estabelece a mundanidade do mundo.⁷¹ Nesse cenário, pelo seu caráter de facticidade, a presença é “ser-em um mundo”, ao passo que, por seu caráter fatural, o ente simplesmente dado é “dentro do mundo”.⁷²

A reflexão de Heidegger sobre a facticidade, conforme apresentada em *Ser e tempo*, assume papel fundamental na compreensão da relação da presença com seu ser-em. Para o filósofo, a facticidade é um elemento essencial que permeia a existência humana, moldando

⁶⁶ *Ibidem*, §15, p. 114.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 115.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 116.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 116-117.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 117.

⁷¹ *Ibidem*, §11, p. 95.

⁷² *Ibidem*, p. 96-97.

diretamente nossa interação com o mundo e com nós mesmos.⁷³ A facticidade, segundo sua análise, está intrinsecamente ligada à noção de *ser-jogado*, segundo a qual a presença se encontra lançada em seu próprio ser, sem poder escolher suas circunstâncias iniciais. Essa condição de lançamento no mundo determina as possibilidades e as limitações da existência humana, exercendo influência sobre todas as nossas ações e escolhas.⁷⁴

De acordo com Ferreira,⁷⁵ na filosofia heideggeriana, bem como na cartesiana, o ente simplesmente é dado no mundo – “com extensão e propriedades”. Entretanto, em Heidegger, essa definição não é suficiente para “constituir o mundo”. O modo mais originário do ente simplesmente dado é a manualidade, que “consiste em uma apropriação antecipativa que constitui a mundanidade do mundo como uma totalidade conjuntural e significativa”. Como manualidade, a estrutura ontológica do instrumento é o “para-quê”. Isso significa que, no contexto de *Ser e tempo*, todo instrumento é definido por sua serventia, que é elemento constitutivo da mundanidade.

Se estivermos lendo um livro e, antes de fechá-lo, colocarmos a caneta entre as páginas para retomarmos a leitura depois, essa caneta não será mais vista como um instrumento para escrever, mas como para marcar livro. Neste caso, o para-quê, o modo como lidamos com a caneta, que condiz com a apropriação que dela fazemos, determina a caneta como marcador de livro. No entanto é importante sublinhar que o ser-para da caneta, enquanto ela é um instrumento simplesmente dado, continua o mesmo: ser para escrever, por isso, se quisermos escrever, retiramos a caneta do meio do livro e escrevemos. Neste caso, o para-quê da caneta não a determinará mais como ser para marcar livro, mas como ser para escrever. Sob esse ponto de vista, podemos afirmar que o para-quê, o modo como lidamos com o instrumento, determina o ser do instrumento e o mundaniza. Da mesma forma que a manualidade apropria o instrumento simplesmente dado e constitui, ontologicamente, o ente intramundano singular, o para-quê apropria o ser e constitui, ontologicamente, o instrumento tal qual ele é em si.⁷⁶

Nessa situação, o instrumento não se revela de imediato como algo simplesmente presente em um contexto específico. A imediata finalidade é o que se apresenta a nós. Tomando a caneta como exemplo, o que nos surge é o propósito dela: escrever. Um propósito específico engloba, nesse contexto, o propósito de cada instrumento. Assim, a referencialidade constitui a totalidade dos instrumentos. Inicialmente, o instrumento simplesmente presente aparece como algo manual que se integra “dentro do mundo”.⁷⁷ Nesse contexto, o significado de ser do objeto

⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §29.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ FERREIRA, Acylene Maria Cabral. Mundanidade e diferença ontológica. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 40, n.º 126, pp. 85-108, 2013, p. 98

⁷⁶ *Ibidem*, p. 100.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 101-102

intramundano é entendido e interpretado como algo que determina o propósito do manual em uma significância de mundo, que, por sua vez, revela a mundanidade deste.⁷⁸

Destacamos que Heidegger utiliza os conceitos de “ser à mão”, “instrumento” e “simplesmente dado” para ilustrar diferentes maneiras pelas quais os entes intramundanos se mostram à presença. O “ser à mão” refere-se aos entes que, em seu uso cotidiano, não são percebidos como objetos isolados, mas sim como partes de um todo significativo que se revela na prática. Um “instrumento”, nesse contexto, é um ente cuja essência se manifesta em sua serventia, ou seja, ele é definido pela função que desempenha no mundo circundante. Em contraste, um ente “simplesmente dado” é aquele que, ao falhar em sua função ou ao se distanciar da atividade prática, se revela como algo independente do contexto instrumental tornando-se um objeto presente que perde sua imediata utilidade. Essa distinção é fundamental para compreender como a presença interage com o mundo: ao lidar com um instrumento, ela não depara apenas com um objeto, mas sim com uma totalidade de referências que lhe atribuem significado. Já o ente “simplesmente dado” expõe a falha ou a ausência de sentido instrumental revelando a mundanidade como um fenômeno dinâmico e relacional, que se manifesta na interação contínua com os entes.

Importante destacar, entretanto, que não lidamos de modo “cego” com os instrumentos; essa lida tem sua própria “visão” que os dirige dentro de um contexto de uso, a “circunvisão” (*Umsicht*).

Estruturada pela antecipação, a circunvisão é a abertura prévia do compreender, a saber, a condição de possibilidade para o reenvio de apropriações da manualidade em uma totalidade conjuntural. Enquanto tal, ela é a abertura do compreender referencial. Não podemos esquecer que a abertura prévia do compreender se fundamenta na abertura prévia do mundo, que estrutura o existencial do ser-em e determina a presença como ser lançado em um contexto de mundo. Assim, as aberturas prévias do compreender e do mundo, que estruturam a circunvisão, fundamentam a mundanidade do mundo e a existencialidade da presença.⁷⁹

Os entes que entram em contato com a presença lhe anunciam a existência de um mundo, o qual, no entanto, não é um ente intramundano ou a soma de todos eles. Ao contrário, os entes intramundanos só podem ser descobertos pela presença “porque mundo ‘se dá’”.⁸⁰ De acordo com Heidegger, é por meio da surpresa, da importunidade e da impertinência que o ente intramundano, na ocupação que a presença faz dele, realça seu caráter mundano.⁸¹ Expliquemos

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 103

⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §16, p. 121.

⁸¹ *Ibidem*.

por meio de um exemplo: quando preciso escrever e percebo que a caneta que tento usar não funciona, uma falta na manualidade desse ente se evidencia, uma vez que essa manualidade que lhe pertence se presenteia no uso que faço da caneta. Nesse momento me “distancio” desse ente, que então me aparece com um ser simplesmente dado. Nesse contexto, a presença tem a possibilidade de compreender o mundo negativamente: quando a caneta se mostra indisponível para o uso, busco compreender o contexto dessa falha; se, por exemplo, a tinta acabou, ou até procuro outra caneta que funcione. Assim, vemos que a caneta não está “sozinha”, mas sim integra um contexto maior, o qual, neste caso, envolve e faz referência à necessidade da escrita.

As referências determinam a estrutura do ser do manual enquanto instrumento. O “em si” próprio e evidente das “coisas” mais próximas encontra-se na ocupação que faz uso delas, embora sem tomá-la explicitamente, podendo deparar-se com o que não é passível de emprego. [...] Numa *perturbação da referência*, na impossibilidade de emprego para..., a referência se explicita; se bem que ainda não como estrutura ontológica, mas onticamente, para a circunvisão, que se depara com o dano do utensílio. A circunvisão desperta a referência a um específico ser para isso (*Dazu*), tornando assim visível não apenas tal ser, mas também o contexto da obra, todo o “canteiro da obra” e, na verdade, como aquilo com que a ocupação sempre se detém. O conjunto instrumental não se evidencia como algo nunca visto, e sim como um todo já sempre visto antecipadamente na circunvisão. Com esse todo, anuncia-se o mundo.⁸²

Podemos, assim, descobrir o mundo circundante no agir. Quando a circunvisão “depara com o vazio”, a partir da quebra dos “nexos referenciais” descobertos por ela, temos delineado o fenômeno do mundo. Importante destacar que essa “descoberta de mundo” pela presença não se dá de modo “neutro”, mas sim a partir de uma determinada disposição que a afeta.

No próximo tópico, abordaremos mais detalhadamente o conceito de disposição em Heidegger discutindo como ela é fundamental para a compreensão da existência humana e da sua relação com o mundo e com o ser.

1.3 A disposição e os modos constitutivos da abertura da presença como ser-em

Neste tópico e nos subseqüentes, explicaremos a caracterização fenomenológico-existencial que Heidegger faz da presença em seu ser-em como tal. Consideramos essa caracterização fundamental para a compreensão da relação existente entre ser-em e angústia, conceito de que trataremos de modo mais pormenorizado no segundo capítulo. Os conceitos de angústia e ser-em estão intimamente ligados na filosofia de Heidegger e refletem a complexa interação entre o ente humano e o mundo.

⁸² *Ibidem*, pp. 123-124.

Na filosofia de Heidegger, o conceito de ser-em faz referência ao modo fundamental da existência humana, que se caracteriza por uma sensação de estar situado em um contexto ou ambiente particular. Esse modo de ser é contrastado com a compreensão tradicional do ente humano como autônomo, que existe independentemente de seu mundo. No quinto capítulo de *Ser e tempo*, intitulado “O ser-em como tal”, Heidegger intenta não só visualizar de modo mais seguro “a totalidade da estrutura ser-no-mundo”, mas também igualmente preparar a apreensão da cura, conceito que será desenvolvido no próximo capítulo, como “ser originário” da presença.⁸³ Nesse cenário, como já apontado previamente, é importante ter em conta que, no termo *ser-em*, este “em” não possui o sentido de algo simplesmente dado no interior de outro algo; por exemplo, uma pessoa que se encontra dentro de uma sala de aula, ou uma sala de aula que se encontra dentro de uma universidade. Nas palavras de Heidegger,⁸⁴ “o ser-em não é propriedade de um sujeito simplesmente dado, separado ou apenas provocado pelo ser simplesmente dado do ‘mundo’ [...]”.

A presença não é ser-no-mundo de modo independente. Ao contrário, as “partículas” desse termo exprimem uma união e uma articulação que implicam uma totalidade e uma interdependência destes elementos. Assim, o ente humano compreende sempre o “aqui” partindo de um “lá” de algo que lhe está à mão numa determinada ocupação. Desse modo, a espacialidade da presença, em seu caráter existencial, tem sempre como fundamento seu ser-no-mundo. Dito de outra maneira, é porque o mundo constitui essencialmente o ser da presença em que esta pode ser “espacial”. Isso se dá, pois o “pre” [*Da*],⁸⁵ a abertura para o mundo da presença, sempre a acompanha de tal modo que ela mesma “é a sua abertura”.⁸⁶ Heidegger aponta ainda que a disposição e o compreender são os dois modos que constituem ontologicamente o *pre*, a abertura da presença. Esses modos são, por sua vez, determinados pela fala (*Rede*), pensada como existencial, de modo uniformemente originário – motivo pelo qual trataremos desses existenciais e dos conceitos que eles, por sua vez, implicam. Não são “propriedades de algo simplesmente dado” que atribuem à presença seu modo de ser, mas sim existenciais que lhes são essenciais.⁸⁷ É por esse motivo que a análise do filósofo se atém ao modo de ser cotidiano da presença, em que seus existenciais se sobressaem.⁸⁸

⁸³ *Ibidem*, §28, p. 190.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ O termo original em alemão, “*Da*”, possui uma conotação espacial que requer uma compreensão em seu sentido existencial. Essa nuance não é transmitida pelo prefixo “pre” na tradução para “presença”.

⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §28, pp. 191-192.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 192.

⁸⁸ *Ibidem*.

Comecemos, antes de tudo, com uma explanação sobre o conceito de “disposição”. Heidegger aponta que esse termo busca tratar, numa dimensão ontológica, da fundamentação existencial dos humores que nos afetam cotidianamente. Importante ressaltar que o filósofo não busca fazer uma “psicologia dos humores”, mas sim analisar esse fenômeno em seu âmbito existencial.⁸⁹ O humor nos revela a maneira como alguém está “disposto” no mundo, e é aí que o ser é conduzido para sua abertura. Assim, do fato de que “os humores possam deteriorar-se e transformar-se, isso diz somente que a presença já está sempre sintonizada e afinada num humor”.⁹⁰

Explicemos esse “estar afinado” por meio de um exemplo: um aparelho de televisão só pode transmitir determinado programa se estiver sintonizado em determinado canal. Podemos traçar um paralelo entre este “estar sintonizado” da televisão com o modo como a disposição possibilita à presença uma abertura para o mundo num determinado humor. Factualmente, a presença encontra-se sempre lançada em sua abertura, como explicaremos de modo mais pormenorizado no decorrer do texto. Esse estar-lançado se dá sempre a partir de um humor que “afina” a presença, por mais que ela tente fugir disso.⁹¹

O ente que possui o caráter da presença é o seu pre [*Da*], no sentido de dispor-se implícita ou explicitamente em seu estar-lançado. Na disposição, a presença já se colocou sempre diante de si mesma e já sempre se encontrou, não como percepção, mas sim como um dispor-se numa afinação de humor. Enquanto ente entregue à responsabilidade de seu ser, ela também se entrega à responsabilidade de já ter sempre se encontrado – encontro que não é tanto fruto de uma procura direta, mas sim de uma fuga. A afinação do humor não realiza uma abertura no sentido do observar o estar-lançado, e sim de enviar-se e desviar-se. Na maior parte das vezes, ele faz pouco caso do caráter pesado da presença que nele se revela e, muito menos ainda, quando se alivia de um humor. Esse desvio é o que é, no modo da disposição.⁹²

Nesse contexto, afinada em um determinado humor, a presença “se abre para si mesma antes de qualquer conhecimento e vontade e para além de seus alcances de abertura”.⁹³ Podemos, assim, ver a originalidade do fenômeno da disposição, que integra essencialmente a presença em seu ser-aberto. Quando o humor já expandiu a existência no mundo em sua totalidade, é a partir desse ponto que a presença pode orientar-se.⁹⁴

A disposição é um existencial que constitui a abertura da presença. Nesse “abrir”, a presença abre o mundo como horizonte de significância, de maneira que a disposição é condição

⁸⁹ *Ibidem*, §29, p. 193.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*, p. 194.

⁹² *Ibidem*, pp. 194-195.

⁹³ *Ibidem*, p. 195.

⁹⁴ *Ibidem*, p.196.

existencial de ser afetado. Conforme afirma Araújo, a disposição é “o modo em que o *Dasein* [presença] se encontra remetido à facticidade de seu existir; modo que é percebido graças à específica reflexividade que é própria do sentir”.⁹⁵ O mundo se abre à presença em conformidade com um determinado ânimo, com um determinado humor em que ela se encontra. Para a presença, ser é ser *em* um mundo que se abre. Entretanto, como salientado anteriormente, esse *em* não possui uma significação “geográfica”. Numa dimensão ontológica, estar em um mundo significa encontrar-se nele. Nesse sentido, a presença encontra-se lançada nele mesmo que não o queira, mesmo que tente fugir dessa situação, imergindo na impessoalidade. Nessa condição, a presença se sente abandonada a si própria. Assim, é um sentimento, mais do que um saber, que faz com que a presença se aperceba de sua precariedade, de sua contingência, de sua instabilidade.

Heidegger aponta que a disposição constitui a abertura de mundo própria à presença. Somente porque ela já está afetada por uma disposição é que os entes intramundanos podem vir ao seu encontro, numa circunvisão.⁹⁶ As disposições apresentam-se como reveladoras da condição de estar-lançada da presença, mais do que qualquer tipo de conhecimento. Nelas, o ente humano vê-se entregue à responsabilidade de seu ser.

Os “sentidos” só podem ser “estimulados”, só é possível “ter sensibilidade para”, de maneira que o estimulante se mostre na afecção, porque, do ponto de vista ontológico, os sentidos pertencem a um ente que possui o modo de ser disposto no mundo. [...] *Na disposição subsiste existencialmente um liame de abertura com o mundo, a partir do qual algo que toca pode vir ao encontro.*⁹⁷

Influenciada por uma disposição, a presença se entrega ao mundo e permite que seja tocada de maneira a evitar um confronto consigo mesma. Com isso, é ressaltado que a disposição, além de abrir a presença para um mundo que se apresenta, é também um modo de existência para o ente humano, um existencial. Na decadência, que será explicada posteriormente, observamos essa evasão essencial sendo destacada.⁹⁸

É por meio de uma explicação sobre o medo (*Furcht*) que Heidegger busca tornar mais claro o conceito de disposição. O medo é uma disposição, pois “afina” a presença em um determinado humor, permitindo que os entes lhe venham ao encontro de um certo modo – neste caso, como ameaça – e, concomitantemente, abre a própria presença no estar-ameaçada. Nas palavras de Heidegger: “Ter medo por ou ter medo de alguma coisa sempre abre – seja privativa,

⁹⁵ DE ARAÚJO, Paulo Afonso. Nada, angústia e morte em *Ser e tempo*, de Martin Heidegger. *Revista Ética e Filosofia Política*, v. 2, n.º 10, 2007, pp. 6-7.

⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §29, pp. 196-167.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 197, grifos do autor.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 199.

seja positivamente –, de modo igualmente originário, o ente intramundano em sua possibilidade de ameaçar e o ser-em no tocante ao estar ameaçado”.⁹⁹

Heidegger aborda, ainda, outras “variações” do fenômeno do medo, com seus momentos constitutivos. Não iremos nos aprofundar nelas, uma vez que um esclarecimento mais detalhado não é necessário no presente contexto, mas citamos, dentre outros, o “ter medo pelos outros” e o “pavor”. Ressaltamos que essa explicação sobre o modo como a disposição do medo nos toca é válida também para outras disposições, considerando-se as particularidades desses outros modos de abertura.

A disposição é um modo de ser da presença, porque o ente humano é sempre aberto para um mundo. Desse modo, não devemos confundir a condição existencial de estar disposto com um simples “sentimento” ou “emoção”, que são dimensões puramente ônticas. Aquilo “de quê” se tem medo nos amedronta porque está sempre se aproximando de nós, ameaçando-nos. O próprio medo, por sua vez, está naquilo mesmo que nos ameaça. Essa explicação sobre o medo ganhará mais importância em contraste com o fenômeno da angústia, como explicaremos no segundo capítulo.

Analisaremos no próximo tópico o compreender, que constitui a abertura da presença. Compreender é um processo ontológico que se entrelaça com a própria estrutura do ser-no-mundo e, como tal, implica uma projeção das possibilidades da presença. Dado que a disposição já afina a presença para determinadas possibilidades, o próximo passo natural é abordar o compreender, que, ao lado da disposição, constitui a abertura ontológica da presença. É fundamental explorar como esta, ao se projetar para suas possibilidades, também se projeta em uma compreensão do mundo, interpretando e atribuindo sentido ao que a cerca. Assim, avançaremos agora para uma análise detalhada do conceito de *compreender*, destacando seu papel na constituição do ser-em e na revelação das significâncias que estruturam a existência cotidiana.

1.4 Ser-em e compreender: interpretação e enunciado

Assim como a disposição, o compreender constitui de modo originário a abertura da presença, da qual, enquanto modo de ser, não apenas ele revela o mundo e suas significâncias, mas também se estabelece como uma forma fundamental de conhecimento. Esse modo de ser, ao projetar a presença para suas possibilidades, já contém em si a capacidade de apreender e de

⁹⁹ *Ibidem*, §30, p. 201.

interpretar o mundo que se abre diante dela. Assim, o próprio ato de compreender, conforme Heidegger, é uma forma de conhecer, com a qual o saber não é algo acumulado externamente, mas sim intrinsecamente ligado ao ser da presença. Desse modo, o compreender torna-se a base a partir da qual outros modos de conhecimento podem se desenvolver. Esse conhecimento não se limita ao teórico ou abstrato, mas sim se enraíza no modo de ser cotidiano e na relação existencial da presença com o mundo, reforçando a ideia de que todo conhecimento emerge do ser-no-mundo.

Esse compreender, interpretado como modo de ser da presença, é fundador de outros modos possíveis de conhecimento como o “esclarecer” (*erklären*).¹⁰⁰ Aberta para um mundo, de modo essencial, a presença compreende. Nesse compreender, abre-se simultaneamente a significância fundamentada nele. Nesse contexto, o termo “significância” (*Bedeutsamkeit*) implica a perspectiva mediante a qual o mundo se revela em sua essência.¹⁰¹ Heidegger ressalta que o compreender, em sua dimensão ontológica, realça para a presença seu caráter de poder-ser (*seinkönnen*):

Numa fala ôntica, usamos muitas vezes a expressão “compreender alguma coisa” no sentido de “estar a cavaleiro de...”, “estar por cima de...”, “poder alguma coisa”. O que se pode no compreender, assumido como existencial, não é uma coisa, mas sim ser como existir. Pois no compreender subsiste, existencialmente, o modo de ser da presença enquanto poder-ser. A presença não é algo simplesmente dado que ainda possui de quebra a possibilidade de poder alguma coisa. Primariamente, ela é possibilidade de ser. Toda presença é o que ela pode ser e o modo em que é a sua possibilidade. A possibilidade essencial da presença diz respeito aos modos caracterizados de ocupação com o “mundo”, de preocupação com os outros e, nisso tudo, à possibilidade de ser para si mesma, em virtude de si mesma.¹⁰²

Temos, assim, que existencialmente a possibilidade é “a determinação ontológica mais originária e mais positiva da presença”.¹⁰³ Estando em uma determinada disposição, a presença está sempre entregue às possibilidades de ser. Nesse contexto, o compreender surge como “o ser desse poder-ser, que nunca está ausente [...]”. É porque compreende que a presença pode “saber” as suas possibilidades. O compreender projeta a presença para suas possibilidades de modo originário. Isso significa dizer que ela, na medida que compreende, o faz partindo de possibilidades que se abrem no mundo.¹⁰⁴

Projetada para suas possibilidades, a presença antecipa para si própria uma compreensão de mundo. Assim, “o ente que possui o modo de ser do projeto essencial de ser-no-mundo tem

¹⁰⁰ *Ibidem*, §31, pp. 202-203.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 203.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 204.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pp. 204-205.

a compreensão como um constitutivo de seu ser”.¹⁰⁵ Compreender e disposição relacionam-se essencialmente.

Enquanto existenciais, a disposição e o compreender caracterizam a abertura originária de ser-no-mundo. No modo de ser do humor, a presença “vê” possibilidades a partir das quais ela é. Na abertura projetiva dessas possibilidades, ela já está sempre afinada pelo humor. O projeto do poder-ser mais próprio está entregue ao fato de ser lançado no *pre* [*Da*] da presença.¹⁰⁶

Na citação acima, “ver” significa perceber a condição própria da presença de ser lançada para suas possibilidades. Assim, compreender é ver o ser da presença em seu “pre” [*Da*], em sua abertura. Stein¹⁰⁷ aponta para a existência de uma diferença entre o compreender – que é anterior – e o pensar; diferença essa que é ressaltada pelo modo como Heidegger descreve o compreender como existencial da presença. Compreender é um modo de ser-no-mundo, acepção que só é possível quando o ente humano é entendido como tendo uma relação essencial com o mundo que o cerca, visão que supera a noção de sujeito que objetifica. Isso se dá porque o compreender não é uma atividade isolada de um sujeito que observa o mundo de fora, mas sim uma forma de ser que está sempre em relação com ele. Essa relação não é meramente subjetiva ou objetiva, mas sim ontológica, implicando que o ente humano é sempre já lançado em um mundo que lhe é intrínseco. Portanto o compreender envolve um engajamento pré-reflexivo com o mundo, onde o ente humano não se coloca como um sujeito diante de objetos, mas sim como um ser que o coconstitui e é por ele constituído. Esse entendimento dissolve a dicotomia sujeito-objeto, pois o ente humano, ao compreender, não está meramente interpretando o mundo de uma posição externa, mas sim está sempre já imerso em um contexto de significância, no qual ele próprio e o mundo se revelam mutuamente. Assim, a noção de sujeito, como algo que se coloca em oposição ao mundo, é superada por uma concepção em que o ente humano e o mundo estão entrelaçados em uma estrutura de ser que é anterior a qualquer divisão sujeito-objeto. Isso, por sua vez, exige que o ente humano seja tomado “como ser no mundo, portanto marcado por uma especificidade inalienável – a de ser formador dele, constituidor de sentido”.¹⁰⁸

Onticamente, compreender significa a percepção de um determinado fenômeno ou fato que se passa “exteriormente”. Ontologicamente, entretanto, o compreender mostra à presença

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 208.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ STEIN, Ernildo. *Exercícios de Fenomenologia – limites de um paradigma*. Ijuí: Editora Unijuí, 2004, pp. 198-199.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 202.

sua essência projetiva, seu ser como poder-ser. Heidegger nomeia “interpretação” a elaboração possível em formas do projetar-se da presença, em sua compreensão.

A presença interpreta um mundo que lhe é aberto no compreender a partir de uma circunvisão. Nesse contexto, a interpretação dos entes intramundanos que vêm ao encontro da presença revela um “para-quê” que é compreendido por ela. Assim, mesmo que o ente humano não “teorize” a respeito de um determinado ente, ele o compreende e o interpreta.¹⁰⁹ Heidegger aponta que, “no que vem ao encontro dentro do mundo como tal, o compreender de mundo já abriu uma conjuntura que a interpretação expõe”.¹¹⁰ Isso quer dizer que todos os entes que temos “à mão” são compreendidos numa conjuntural totalidade de referências. Desse modo, a interpretação sempre se funda em uma posição, uma visão e uma concepção que são prévias para a presença. Isso se dá, pois ela tem por base o compreender explicado anteriormente. Nesse contexto, o filósofo faz uso do exemplo de uma interpretação textual para acentuar sua explicação:

A interpretação nunca é apreensão de um dado preliminar, isenta de pressuposições. Se a concreção da interpretação, no sentido da interpretação textual exata, se compraz em se basear nisso que “está” no texto, aquilo que, de imediato, apresenta como estando no texto nada mais é do que a opinião prévia, indiscutida e supostamente evidente do intérprete. Em todo princípio de interpretação, ela se apresenta como sendo aquilo que a interpretação necessariamente já “põe”, ou seja, que é preliminarmente dado na posição prévia, visão prévia e concepção prévia.¹¹¹

A interpretação ocorre em três momentos interligados: a posição prévia (*Vorhabe*), a visão prévia (*Vorsicht*) e a concepção prévia (*Vorgriff*). A “posição prévia” refere-se à predisposição inicial da presença, baseada em seu modo de ser-no-mundo e nas experiências passadas, que influencia a maneira como algo é inicialmente compreendido. A “visão prévia” diz respeito à perspectiva que a presença adota ao deparar com algo, guiada por essa posição prévia, moldando o que é percebido e interpretado. Já a “concepção prévia” representa a estrutura conceitual que a presença utiliza para dar sentido ao que foi visto e compreendido anteriormente, articulando a interpretação de forma a integrá-la em seu entendimento mais amplo do mundo. Esses três momentos são essenciais para o entendimento heideggeriano, pois demonstram que a interpretação nunca é neutra ou desprovida de pressuposições, sendo sempre influenciada por essas estruturas prévias que determinam como a presença interage com o mundo ao seu redor.

¹⁰⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §32, pp. 209-210.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 211.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 211-212.

O ente intramundano que vem ao encontro da presença, sendo compreendido e interpretado por ela, o é em um “todo de significância em cujas remissões referenciais a ocupação se consolida previamente como ser-no-mundo”.¹¹² Dessa maneira, se o ente intramundano se descobre conjuntamente com o ser da presença, afirmamos que este possui sentido. Destacamos que “sentido”, aqui, possui uma noção existencial, não sendo apenas “uma possibilidade colocada sobre o ente”, de modo que apenas “a presença pode ser com ou sem sentido”; e os demais entes apenas “sem sentido”.¹¹³ É por poderem ser interpretados pela presença que os demais entes podem ter uma determinada utilidade a eles atribuída. Assim, quando as remissões existentes entre os entes e a presença são evidenciadas, podemos afirmar que ela possui sentido. O ente que não tem o modo de ser da presença não pode ter sentido por si mesmo.

Para que a presença possa acessar de modo distinto os demais entes, é preciso, de acordo com Nunes,¹¹⁴ “que as coisas nos sejam dadas, e que os entes, de qualquer forma, se nos tornem acessíveis num ‘horizonte de realidade indeterminada’ já abrangido pelo *Dasein* [presença]”. Ou seja, o conhecimento teórico de algo só nos é possível “mediante a transcendência da conduta, que se espraia no mundo sem estar dentro dele”.¹¹⁵ Nesse cenário, mundo e presença implicam-se mutuamente, como ressaltado anteriormente, uma vez que, em essência, a presença só se dá em um mundo que se abre. Nas palavras de Nunes:

[...] a relação com o mundo, que descortinamos sob a forma de engajamento pré-reflexivo, nada tem de um liame natural, como o que liga uma coisa a outra coisa; ela é diferente do nexa construído pelo sujeito, que se acrescentaria à sua ‘natureza’ ou à sua ‘essência’, pospondo-se ao comércio que entretém com os objetos.¹¹⁶

Em toda compreensão que podemos ter do mundo, compreendemos também nossa própria existência – e o inverso também é verdadeiro: na nossa própria existência, compreendemos o mundo. Isso se dá porque, enquanto abertura, o compreender envolve o ser-no-mundo como um todo. Nesse cenário, qualquer interpretação que se tenha sempre se moverá nessa estrutura prévia. Assim, toda interpretação que se envolve no processo de compreender já deve ter alcançado a compreensão do que se pretende interpretar.¹¹⁷

¹¹² *Ibidem*, p. 212.

¹¹³ *Ibidem*, pp. 212-213.

¹¹⁴ NUNES, Benedito. *Passagem para o poético – filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1992.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §32, p. 213.

Não existe a possibilidade, a partir da filosofia heideggeriana, de entender o ente humano sem levar em conta sua mundanidade. Nesse contexto, o conhecimento não vai assumir o papel de relacionamento privilegiado da presença com o mundo, mas sim é derivado de seu ser-em. Assim, a teoria funda-se na prática, nos afazeres cotidianos com os quais a presença se ocupa a todo momento. A tradição metafísica ignora essa relação que a presença possui com os outros entes, entendendo que o conhecimento teórico tem certa primazia. O conhecimento, como descrito por Heidegger, é derivado de uma estrutura que lhe é prévia: ser-no-mundo. Assim, só faz sentido falar de conhecimento em um contexto onde a presença, enquanto ente que conhece, é investigada em sua relação com o mundo, como ser-em.

Heidegger, ao criticar a tradição metafísica, busca superar a dicotomia sujeito-objeto, que caracterizou grande parte do pensamento filosófico ocidental. Na metafísica tradicional, o conhecimento é frequentemente compreendido como um relacionamento entre um sujeito isolado, que observa o mundo de fora, e um objeto que lhe é exterior e passível de ser compreendido e dominado teoricamente. Para Heidegger, essa abordagem é insuficiente, pois ignora o fato de que a presença não existe de forma independente do mundo, mas sim está sempre já imersa nele. O rompimento que Heidegger propõe é decisivo: ele inverte a primazia do conhecimento teórico, estabelecendo que o saber não é uma mera acumulação de informações ou um ato de apreensão externa, mas sim um modo de ser que emerge da própria existência da presença no mundo. Com isso, Heidegger desloca o foco da epistemologia para a ontologia, mostrando que a compreensão e a interpretação são formas fundamentais de ser, enraizadas no ser-no-mundo. Portanto, em vez de priorizar uma abordagem epistemológica, Heidegger argumenta que o conhecimento deve ser entendido como uma manifestação do modo de ser da presença, em sua relação intrínseca e constitutiva com o mundo. Essa reorientação filosófica desafia a visão tradicional, destacando que a estrutura ontológica da presença precede e fundamenta qualquer forma de conhecimento.

Uma explicação sobre a interpretação demanda, por sua vez, uma explanação sobre o modo como o filósofo alemão aborda o fenômeno do enunciado. Heidegger afirma que a interpretação funda-se no compreender; e nessa relação é o sentido que “se articula como tal na interpretação e que, no compreender, já se prelineou como possibilidade de articulação”.¹¹⁸ Nesse cenário, o enunciado, enquanto forma de interpretação, que por isso também tem seu fundamento no compreender, possui um certo sentido. O enunciado, num sentido originário, é caracterizado por “fazer-ver” o ente em seu ser.

¹¹⁸ *Ibidem*, §33, p. 215.

Ao investigar o enunciado, Heidegger destaca que este apresenta certas peculiaridades que o tornam fundamental na analítica existencial. Primeiramente, no enunciado o “como”, intrínseco a toda compreensão e interpretação, é suscetível de modificação. Na configuração grega do *logos*, no ponto crucial da antiga ontologia, o enunciado possuía sozinho a responsabilidade de conduzir aos entes o seu ser. Dessa forma, o enunciado se revela como o “lugar” próprio e primário da verdade, um conceito incontornável na ontologia fundamental proposta pelo filósofo.¹¹⁹

Nesse contexto, Heidegger atribui três significados ao termo *enunciado*: a) demonstração, “mostrar por e a partir de si mesmo”.¹²⁰ No enunciado, o ente se “faz ver” a partir de si mesmo. Assim, quando enunciamos, por exemplo, “a caneta é azul”, falamos a respeito do próprio ente *caneta*; não de uma representação sua. b) “predicação, enunciar um predicado de um sujeito”. Quando dizemos “a caneta é azul”, estamos atribuindo uma característica “azul” ao ente “caneta”, e isso só é possível porque um ente caneta já foi demonstrado, ou seja, o segundo sentido de enunciado funda-se no primeiro. c) “comunicação, declaração”. Neste sentido, temos ainda uma articulação dos dois primeiros, uma vez que “é um deixar ver conjuntamente o que se mostra a partir de si mesmo e por si mesmo no modo de um determinar-se”.¹²¹

Reunindo esses três significados de “enunciado” numa visão unitária de todo o fenômeno, teremos a seguinte definição: *o enunciado é um mostrar a partir de si mesmo e por si mesmo, que determina e comunica*. [...] O mostrar a partir de si mesmo e por si mesmo do enunciado se dá com base no que já se abriu no compreender e descobriu na circunvisão. [...] O enunciado necessita de uma posição prévia do que se abriu, a fim de mostrá-lo a partir de si mesmo e por si mesmo segundo os modos de determinação. [...] Uma articulação do significado daquilo que se mostra a partir de si mesmo e por si mesmo pertence ao enunciado enquanto comunicação determinante. [...] Tanto o enunciado quanto a interpretação têm necessariamente seus fundamentos existenciais numa posição prévia, visão prévia e concepção prévia.¹²²

Vemos, assim, que o enunciado tem como base uma abertura prévia. Como interpretação, o enunciado parte de uma circunvisão que caracteriza a presença como ser-no-mundo. É por ter o mundo como constituinte ontológico que a presença pode enunciar.

Originalmente, a interpretação não precisa ser enunciada, pois ela se dá na ocupação cotidiana com os entes. Assim, a compreensão de que esta caneta que seguro é azul vem até mim quando, por exemplo, necessito de uma caneta vermelha. De acordo com Heidegger, não

¹¹⁹ *Ibidem*, pp. 215-216.

¹²⁰ *Ibidem*, pp. 216-217.

¹²¹ *Ibidem*, p. 224.

¹²² *Ibidem*, pp. 218-219, grifos do autor.

se dá em um enunciado teórico, “mas sim na recusa e na troca do instrumento inadequado dentro de uma circunvisão ocupacional”¹²³ em que a interpretação se dá em primeiro lugar.

O enunciado representa uma modificação da interpretação, pois altera o seu modo original, orientado pela circunvisão, no modo de uma determinação do que é simplesmente dado.¹²⁴ Assim, a *caneta azul*, que numa primeira aproximação possui o caráter de ser-à-mão, como um instrumento usado para a escrita, torna-se objeto passível de ser enunciado. Desse modo, vemos como o enunciado provém ontologicamente de uma “interpretação compreensiva”.¹²⁵

Da explicação que Heidegger nos dá sobre o sentido do enunciado, vemos que este só pode ser clarificado quando partimos do compreender, ou seja, do próprio ser projetivo da presença. Uma abordagem sobre o enunciado, nesse cenário, nos leva a uma tematização dos fenômenos da fala e da linguagem, de que trataremos a seguir.

1.5 A linguagem e o ser-com-os-outros da presença

No § 34 de *Ser e tempo*, Heidegger inicia sua abordagem sobre a fala e a linguagem sustentando que a linguagem tem uma fundação ontológica na fala. Dentro desse cenário, a compreensão do tema da linguagem torna-se possível apenas por meio da interpretação dos existenciais fundamentais da disposição e do compreender. Este último, sendo a origem da interpretação, influencia diretamente o enunciado, que, enquanto forma de comunicação, aborda um certo dizer e um certo pronunciar. Para Heidegger, “a fala é a articulação da compreensibilidade”¹²⁶ da presença, como disposição e compreender, estando na base de toda interpretação e de todo enunciado. Nesse contexto, a fala pronuncia a compreensibilidade da presença, que sempre está em uma determinada disposição.¹²⁷

“Linguagem”, nesse contexto, possui o sentido de “pronunciamento da fala”. Numa dimensão ontológica, porque a presença é ser-no-mundo, “a fala é linguagem”, ou seja, pelo ente humano ser lançado em um mundo que “se articula em significações” que o abre é que a fala pode ser constituinte de seu ser. “Fala”, aqui, não possui apenas o sentido de uma linguagem pronunciada, uma vez que a escuta e o silêncio também “falam”. A fala é “articulação

¹²³ *Ibidem*, p. 219.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 220.

¹²⁵ DUARTE, André. Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro. *Natureza humana*, v. 7, n.º 1, pp. 129-158, 2005, p. 134.

¹²⁶ *Ibidem*, §34, p. 223.

¹²⁷ *Ibidem*.

‘significativa’ da compreensibilidade”¹²⁸ que é inerente à abertura que constitui a presença. Nesse cenário, falar é sempre falar sobre algo, e este algo sobre o que se fala não tem, na maioria dos casos, “o caráter de tema de um enunciado que estabelece determinações”.¹²⁹

De acordo com Castro,¹³⁰ Heidegger levanta duas teses sobre a linguagem enquanto fenômeno ontológico: a) que ela se funda na fala, que por sua vez é cooriginária à disposição e ao compreender; e b) que ela igualmente “se situa após” a compreensão e a interpretação. A partir dessas teses, podemos concluir que a linguagem não existe antes de ser utilizada, pois é o discurso que a estabelece. Em outras palavras, ao falar, a presença não revela seu interior, uma vez que está constantemente projetando-se para fora de si. Nesse contexto, Heidegger define o ato de falar como a articulação da compreensão do ser-no-mundo com o sentimento de situação, expressando sua facticidade.¹³¹ Na presença, a fala coexiste com um sentimento de existir no mundo e também com uma compreensão do próprio mundo que se desvela; na fala, a presença articula o que foi compreendido. Podemos, assim, entender a presença como um ente que se expressa, não apenas no sentido de ser capaz de articular a linguagem, mas também, mais profundamente, na capacidade de expressar o que compreende de maneira significativa.¹³²

Conforme Duarte,¹³³ em *Ser e tempo* e em textos posteriores, Heidegger aponta que é na abertura do ser-no-mundo que a presença encontra a “base fundamental da linguagem”. Essa abertura, como visto, é composta por disposição, compreender e fala de modo cooriginário. O fato de, em *Ser e tempo*, o tema da fala ser tratado posteriormente aos outros dois citados indica, para o autor,¹³⁴ que a fala representa o estágio conclusivo e crucial dessas análises, sendo o discurso a instância ontológica que amarra a análise existencial da abertura.

[...] comunicar algo linguisticamente não é transmitir vivências privadas ou informações do interior de um sujeito para o interior de outro sujeito, mas sim partilhar sentidos com outros[...]. Comunicar é um ato complexo que não se reduz apenas ao pronunciamento de enunciados apofânticos entre sujeitos isolados entre si, tanto mais que mesmo tal possibilidade tem de ser entendida como derivada do fenômeno originário da coexistência ocupada e preocupada no mundo comum [...] de tal modo que a análise ontológica da linguagem tem de ser, simultaneamente, uma análise da coexistência.¹³⁵

¹²⁸ *Ibidem*, p. 224.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ CASTRO, Fábio Fonseca de. Linguagem e comunicação em Heidegger. *Galáxia (São Paulo)*, v. 14, pp. 85-94, 2014, p. 87.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² *Ibidem*, p. 88.

¹³³ DUARTE, André. Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro. *Natureza humana*, v. 7, n.º 1, pp. 129-158, 2005, p. 134.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 135.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 136.

A coexistência da presença com as demais presenças só pode “ser medida” pelo comunicar porque o discurso apresenta-se como “articulação da significância”.¹³⁶ Na fala, o caráter de *ser-com* da presença se evidencia. Nela, quando comunicamos algo, quando, por exemplo, damos uma notícia para outra pessoa, partilhamos nosso *ser-com* com alguém que está numa disposição para compreender o que lhe é comunicado.¹³⁷

Na fala, a presença “se pronuncia” por sempre estar afetada por uma disposição. Assim, as modulações da fala constituem nosso modo de dizer as coisas. Anunciam nosso ser-em em uma disposição. Heidegger nos dá como exemplo expresso disso a fala poética.

A fala apresenta momentos constitutivos que possuem características ontológicas inerentes à presença, possibilitando a estrutura ontológica da linguagem. Esses momentos incluem o referencial da fala, o objeto sobre o qual se fala, a comunicação e o anúncio. Na perspectiva da ontologia fundamental proposta por Heidegger, é necessário analisar esses constituintes de maneira conjunta fundamentando-se em uma análise da presença.¹³⁸ Iniciando a partir da prática de escutar, que se configura como uma possibilidade existencial da fala, fica evidente para nós o vínculo entre esta, o compreender e sua compreensibilidade. A presença, atuando como *ser-com*, se abre existencialmente para os outros no ato de escutar.¹³⁹ O “ouvir” simples não é a escuta. Contrariamente, é na escuta que o ouvir se funda. É porque a presença compreende que pode ouvir. Dito por meio de um exemplo: nunca escutamos ruídos e complexos acústicos sem sentido, mas o fazemos quando a buzina do carro nos desconcentra, quando se bate uma porta etc.

Somente numa atitude artificial e complexa é que se pode “escutar” um “ruído puro”. Que escutamos primeiramente motocicletas e carros, isso constitui, porém, um testemunho fenomenal de que a presença, enquanto *ser-no-mundo*, já sempre se detém *junto* ao que está na mão dentro do mundo e não junto a “sensações”, cujo turbilhão tivesse de ser primeiro formado para propiciar o trampolim de onde o sujeito pudesse saltar para finalmente alcançar o “mundo”. Sendo, em sua essência, compreensiva, a presença está, desde o início, junto ao que ela compreende.¹⁴⁰

Mesmo durante um diálogo, o que percebemos do nosso interlocutor não são apenas “dados sonoros”, mas sim já estabelecemos anteriormente uma conexão com o outro no que diz respeito ao assunto discutido. Em outras palavras, somente em situações em que há a possibilidade existencial de fala e da escuta é que alguém consegue ouvir.¹⁴¹

¹³⁶ *Ibidem*, p. 137.

¹³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §34, p. 225.

¹³⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §34, pp. 225-226.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 226

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 227.

¹⁴¹ *Ibidem*.

É somente porque a fala configura o ser-aberto da presença, ou seja, do compreender e da disposição, que, enquanto ser-no-mundo, a presença se expressa como ser-em uma fala.¹⁴² Com isso, Heidegger aponta que a presença possui uma linguagem, sobre a qual o filósofo esclarece que a investigação, em *Ser e tempo*, não pretende estabelecer uma “filosofia da linguagem”, mas sim busca evidenciar o modo como esse fenômeno se relaciona com a abertura da presença.

O enunciado traz à tona a articulação própria à presença. Isso se dá porque não são somente o mundo e os entes intramundanos que a presença articula, mas também de igual modo sua essência como ser-no-mundo. Lançada no mundo em sua existencialidade, a presença se vê como “desabrigada”. Procurando um abrigo, ela se entrega à impessoalidade, como aprofundaremos adiante. Por meio de uma análise do modo de ser impessoal da presença, na qual ela se encontra majoritariamente na cotidianidade, também podemos acessar um modo de ser originário do ente humano, demonstrando seu estar-lançado.¹⁴³

No contexto abordado, a compreensão da presença de forma impessoal e sua disposição necessitam de um exame detalhado, especialmente considerando o fenômeno da fala dispersa no cotidiano.¹⁴⁴ A presença, inserida em interpretações reguladoras do compreender, revela-se no ato de se pronunciar, mantendo um entendimento do mundo que a diferencia das demais presenças. Essa dimensão reflexiva da fala, conforme apontado por Heidegger, distingue a comunicação ontológica do simples falar com o outro, o que evidencia a complexidade da compreensão transmitida.¹⁴⁵ Nesse cenário, a falação (*Geredete*) emerge como um processo de fechamento, obscurecendo a base referencial da fala e intensificando a superficialidade da compreensão.¹⁴⁶ Ligada à curiosidade, a falação leva a uma busca incessante pelo novo, contribuindo para a dispersão e a falta de aprofundamento na compreensão.¹⁴⁷ Esses fenômenos, junto à ambiguidade inerente à impessoalidade, revelam a presença desenraizada em seu cotidiano, limitando sua compreensão autêntica e favorecendo uma interpretação pública superficial.¹⁴⁸ A decadência, caracterizada por Heidegger como um estado impróprio do ser-no-mundo, é alimentada pela falação, pela curiosidade e pela ambiguidade, aprisionando

¹⁴² *Ibidem*, p. 228.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 230.

¹⁴⁴ O modo como impessoalmente a presença compreende e está disposta necessita de um exame específico. Faremos esse estudo no segundo capítulo, especificamente no tópico 2.2, na parte que trata da decadência.

¹⁴⁵ CASTRO, Fábio Fonseca de. Linguagem e comunicação em Heidegger. *Galáxia (São Paulo)*, v. 14, pp. 85-94, 2014, p. 89.

¹⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §35, p. 233.

¹⁴⁷ *Ibidem*, §36.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

a presença em uma existência tentadora, alienante e tranquila.¹⁴⁹ No entanto a angústia surge como uma potencial ruptura desse estado, incitando a presença a uma compreensão mais autêntica de si mesma e de sua relação com o mundo.¹⁵⁰

Compreender a linguagem como um elemento essencial na constituição do ser-com-os-outros da presença nos permite adentrar um aspecto crucial de sua existência cotidiana. Por meio da linguagem, a presença se conecta com os outros e com o mundo, compartilhando significados e construindo um mundo comum. No entanto essa conexão não ocorre de forma isolada; ao contrário, está intrinsecamente ligada aos modos de ser cotidianos da presença, como a impessoalidade e a decadência. Ao explorar esses modos de ser, podemos entender como a presença se perde de si mesma e decai no mundo, imersa em uma realidade na qual a singularidade é obscurecida pelo impessoal; e a alienação, pela decadência. Nesse contexto, a linguagem desempenha um papel fundamental ao refletir e ao perpetuar esses modos de ser, influenciando profundamente a forma como a presença se relaciona consigo mesma e com os outros. Assim, ao analisarmos a linguagem em conjunto com a impessoalidade e a decadência, somos levados a uma compreensão mais profunda da condição humana e de suas complexas interações na existência cotidiana.

1.6 Impessoalidade e decadência como modos de ser cotidianos da presença

Neste tópico, apresentaremos a interpretação conduzida por Heidegger em relação à maneira pela qual a presença, em sua cotidianidade, se perde de si mesma e decai no mundo, modo de ser que é nomeado pelo filósofo alemão como *decadência*. Para tanto, indicaremos de que maneira a existência cotidiana da presença é constituída pelos outros e como isso a leva a manter-se, na maioria das vezes, na condição do impessoal.

Heidegger, em *Ser e tempo*, sustenta que, de início, não há sujeito sem mundo e tampouco isolado dos outros: o ser-em da presença é sempre também *ser-com*, ou seja, o mundo é sempre um “mundo compartilhado” com outras copresenças (*Mitdasein*).¹⁵¹ Como Dreyfus esclarece, com isso não se diz apenas que a presença tem, num dado momento, a companhia de

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 245.

¹⁵⁰ Abordaremos novamente os conceitos de falação e curiosidade no contexto de nossa explicação sobre o modo de ser impessoal da presença no segundo capítulo. As explicações precedentes sobre a falação e a curiosidade nos levam à necessidade de um esclarecimento dos conceitos de decadência e ambiguidade, em *Ser e tempo*, de que trataremos no próximo tópico e no segundo capítulo.

¹⁵¹ Heidegger (2015, §26, p. 175) aponta que o ser-no-mundo é essencialmente determinado pelo com [*mit*], na medida em que o mundo é sempre compartilhado com outros que vêm ao encontro não como entes simplesmente dados dentro do mundo, mas sim antes como entes igualmente abertos para o mundo. Com o termo *copresença* (*Mitdasein*), Heidegger indica o ser-em-si desses outros.

outros: ser-com é uma estrutura existencial da presença, mesmo quando ela se encontra sozinha.¹⁵² Só é possível encontrar os outros ou mesmo ver-se sozinho porque a presença, do ponto de vista ontológico, é essencialmente ser-com: é aberta aos outros para que venham ao encontro no mundo, o que significa que mesmo a solidão é um modo deficiente dessa abertura.¹⁵³

A presença, nesse sentido, nunca está absolutamente isolada dos outros, mas sim sempre se orienta tanto para o mundo quanto para as outras copresenças.¹⁵⁴ A princípio, esse encontro com os outros não se dá a partir de um sujeito que apreende os demais sujeitos objetivamente, mas sim antes, a partir das ocupações cotidianas: na obra com que se ocupa, por exemplo, já se insinuam fornecedores de materiais e futuros portadores.¹⁵⁵ Sendo também ser-com, a presença é aberta para que a copresença venha ao seu encontro não “dentro” do mundo, à maneira de um ente intramundano, mas sim *no* mundo, do qual também participa enquanto ser-no-mundo.¹⁵⁶

A própria presença, bem como a copresença dos outros, vem ao encontro, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a partir do mundo compartilhado nas ocupações do mundo circundante. Empenhando-se no mundo das ocupações, ou seja, também no ser-com os outros, a presença também é o que ela própria não é.¹⁵⁷

Assim, na filosofia de Heidegger, a relação da presença com os outros não é concebida dentro de uma perspectiva social em que cada indivíduo pode ser visto de modo isolado, ou de modo que surja primeiro o indivíduo para então constituir-se o todo. O filósofo alemão aborda a convivência cotidiana ontologicamente, constatando que a constituição de ser-com da presença já é essencialmente dada a partir de sua existência, pertencendo estruturalmente à sua abertura para o mundo. A presença conhece primeiro o mundo e os outros para então conhecer a si mesma.¹⁵⁸

Como Figal observa, os outros nos vêm ao encontro naquilo que são primeiramente a partir da ocupação cotidiana, e eles são o que empreendem.¹⁵⁹ Segundo Heidegger,¹⁶⁰ “Nas ocupações do que se faz com, contra ou a favor dos outros, sempre se cuida de uma diferença

¹⁵² DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology, 1991, p.149.

¹⁵³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §26.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ FIGAL, Günter. *Fenomenologia da liberdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 129.

¹⁵⁶ DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology, 1991, p. 149.

¹⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §26, pp. 182-183.

¹⁵⁸ DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology, 1991, p. 157.

¹⁵⁹ FIGAL, Günter. *Fenomenologia da liberdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 140.

¹⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §27, p. 183.

com os outros, seja apenas para nivelar as diferenças [...]”, seja para que a presença os alcance, ou ainda para que os subjogue. Esse cuidado em estabelecer um intervalo com os outros, que Heidegger nomeia “afastamento” (*Abständigkeit*), constitui essencialmente o ser-com.¹⁶¹ Nesse afastamento, a presença existe cotidianamente sob a tutela dos outros no sentido de que mede as suas possibilidades a partir dos outros.

Assim, na perspectiva heideggeriana, não começamos como um “eu” que se autoconhece e então buscamos contato com os outros. Heidegger indica que, cotidianamente, sendo sempre com e em meio aos outros, a presença não é si mesma, mas sim antes está imersa nos outros: é ao mesmo tempo “todo mundo” e “ninguém”, abrindo suas possibilidades conforme um horizonte articulado impessoalmente. Assim, em sua cotidianidade, a presença é o que o filósofo denomina “impessoal”, o que permite que se apoie impessoalmente nele e, assim, tira o encargo de cada presença em sua cotidianidade: pode assumir e responder por tudo, já que ninguém precisa se responsabilizar por ele. Com esse desencargo, “[...] o impessoal vem ao encontro da presença na tendência de superficialidade e de facilitação”.¹⁶²

King reforça que na existência cotidiana a presença retira as possibilidades de seu ser do que é prescrito e decidido pelos outros, e desse modo é entregue à subserviência de dominação dos demais, descarregada do ser que é única e exclusivamente seu.¹⁶³ Mas quem seriam os outros? Conforme King, “eles não são este ou aquele, nem qualquer um ou a soma de todos: ‘eles’ são apenas ‘pessoas’, as pessoas de quem dizemos ‘as pessoas pensam assim’, e ‘as pessoas não usam mais isso’”.¹⁶⁴ Nesse sentido, a presença chama-os de “eles” para esconder que pertence essencialmente a eles, medindo as possibilidades de sua própria existência a partir do que “se” diz. Desse modo, a presença não é apenas afetada “externamente” pelos outros: ela mesma é também o impessoal.

Assim, se nos divertimos e nos entretemos, se vemos e julgamos a literatura e a arte, o fazemos impessoalmente; se nos revoltamos, nos revoltamos com o que impessoalmente se considera revoltante; mesmo quando nos retiramos das “grandes multidões”, o fazemos como impessoalmente se retira.¹⁶⁵ Como um caráter existencial seu, o impessoal coloca em jogo a medianidade, atendo-se “[...] faticamente à medianidade do que é conveniente, do que se admite como valor ou sem valor, do que concede ou nega sucesso”.¹⁶⁶ Designando previamente o que

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² *Ibidem*, §27, p. 185.

¹⁶³ KING, Magda. *Guide to Heidegger's Being and Time*, A. Suny Press, 2001, p. 81.

¹⁶⁴ *Ibidem*, tradução nossa.

¹⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §27, p. 184.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

se pode ou se deve ousar, o impessoal vigia e controla toda exceção que apareça.¹⁶⁷ Dessa forma, há uma tendência ao nivelamento: toda descoberta logo se vê como algo muito conhecido; toda conquista, banal; todo segredo, sem força.¹⁶⁸

Dreyfus aponta que o constante controle exercido pelo impessoal sobre cada presença torna possível um todo referencial coerente e compartilhado e, em última instância, a significância e a inteligibilidade em que a presença se move.¹⁶⁹ Podemos tomar o uso da linguagem, tratado anteriormente, como um exemplo da maneira como o impessoal articula as possibilidades cotidianas da presença a partir da sua normatização. Como Dreyfus destaca, o poder das normas simplesmente nos leva a tentar pronunciar as palavras da forma correta e faz com que os outros nos corrijam em caso de algum erro – e vice-versa.¹⁷⁰ Após cometer algum erro de pronúncia ou gramatical, sentimo-nos pressionados a nos adequarmos, ainda que em muitos casos possamos ser compreendidos apesar do erro em questão. O autor pontua que há uma ambivalência nesse aspecto do impessoal: por um lado, a conformidade é fonte de inteligibilidade; por outro, conduz ao nivelamento e ao encobrimento, como discutiremos adiante.¹⁷¹

Afastamento, medianidade (*Durchschnittlichkeit*) e nivelamento (*Einebnung*), enquanto modos de ser do impessoal, constituem o que conhecemos como o “público” – o que é aberto e conhecido por todos, regendo desde sempre toda interpretação da presença e do mundo. Isso não se deve a um relacionamento especial e originário com “as coisas”, mas sim ao fato de nunca penetrá-las.¹⁷² Sendo insensível e contra toda diferença de nível e autenticidade, o público obscurece e toma tudo como conhecido e acessível a todos.

Heidegger enfatiza que, “quanto mais visivelmente gesticula o impessoal, mais difícil é percebê-lo e apreendê-lo; e menos ele se torna um nada”.¹⁷³ Segundo Figal, o impessoal é marcado por um caráter discreto e pela não constatabilidade, desdobrando-se assim sua ditadura, que consiste em *se* ditar que atividades são a cada vez dignas e como é preciso avaliar essas atividades. Nesse sentido, “o impessoal é a autoevidência já sempre de algum modo expressa, e, como tal, a ‘compreensibilidade de mim mesmo’”.¹⁷⁴

¹⁶⁷ DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology, 1991, p. 157.

¹⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015.

¹⁶⁹ DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology, 1991, p. 161.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 152.

¹⁷¹ *Ibidem*, pp. 154-158.

¹⁷² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §27, p. 184.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 186.

¹⁷⁴ FIGAL, Günter. *Fenomenologia da liberdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 137.

Na convivência cotidiana, todo mundo é o outro, e ninguém é si mesmo. A presença cotidiana já se entregou ao impessoal.¹⁷⁵ A “consistência” mais imediata da presença em sua cotidianidade não reside na constância de algo simplesmente dado que se preserva por meio das mudanças, mas sim no modo de ser da medianidade nivelada impessoalmente pelo público, no não *si-mesmo* e na impropriedade.¹⁷⁶ Como Dreyfus destaca, o impessoal preserva uma determinada compreensão de ser e uma concepção de ente humano a serem seguidas, que são niveladas medianamente.¹⁷⁷

É fundamental compreender que o impessoal, enquanto “ninguém”, não é um nada. Tampouco se trata de algo como um “sujeito universal” pairando sobre vários sujeitos individuais simplesmente dados; não é um gênero ou uma propriedade permanente encontrada nesse ente.¹⁷⁸ O impessoal é um existencial, ou seja, um fenômeno que constitui positivamente o modo de ser da presença enquanto existência. O si-mesmo da presença cotidiana é o “impessoalmente-si-mesmo”, que articula o contexto de referências significantes aberto pela presença enquanto ser-no-mundo. A esse respeito, Heidegger esclarece:

Que a presença esteja familiarizada consigo enquanto o impessoalmente-si-mesmo; isso também significa que o impessoal prelineia a primeira interpretação do mundo e do ser-no-mundo. O impessoalmente-si-mesmo, em virtude de que a presença é cotidianamente, articula o contexto referencial da significância. O mundo da presença libera o ente que vem ao encontro numa totalidade conjuntural, familiar ao impessoal e nos limites estabelecidos pela medianidade. *Numa primeira aproximação*, a presença fática está no mundo comum, descoberto pela medianidade. *Numa primeira aproximação*, “eu” não “sou” no sentido do propriamente si mesmo, e sim os outros nos moldes do impessoal. É a partir deste e como este que, numa primeira aproximação, eu “sou dado” a mim mesmo.¹⁷⁹

É importante deixar claro, contudo, que a possibilidade de a presença existir propriamente não reside num estado de exceção em que o sujeito se separou do impessoal: trata-se antes de uma modificação existenciária do impessoal como existencial constitutivo.¹⁸⁰ Com isso, podemos compreender que, mesmo no ser propriamente si-mesmo, se está determinado pela estrutura do impessoal, como Figal esclarece. “Só somos desprovidos de liberdade, contudo, quando nos orientamos exclusivamente pela estrutura do impessoal e não queremos ser nada além de alguém determinado entre outros”.¹⁸¹

¹⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §27.

¹⁷⁶ *Ibidem*, §27, p. 185.

¹⁷⁷ DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's being and time*, division I. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology, 1991, p. 152.

¹⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §27, p. 186.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 187

¹⁸⁰ INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 23.

¹⁸¹ FIGAL, Günter. *Fenomenologia da liberdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 140.

O conceito de impessoal estabelece uma base crucial para a análise da decadência, revelando como a alienação decorrente da submissão ao impessoal pode influenciar de maneira significativa o declínio existencial e a perda de autenticidade na experiência humana. Assim, é relevante salientar que a discussão sobre a decadência, tal como delineada por Heidegger, tem suas raízes intrínsecas na compreensão do impessoal.

Heidegger denomina “decadência” o modo de ser em que a presença existe cotidianamente. Esse termo não é utilizado aqui de maneira pejorativa, indicando algum tipo de depreciação moral.¹⁸² Essa nomenclatura, tradução do alemão *Verfallen*, tem em sua etimologia a conotação de um tombo radical.¹⁸³ Nesse sentido, Heidegger busca indicar por meio desse conceito que, a princípio e na maioria das vezes, a presença é “junto a” e “no” mundo das ocupações, empenhada na convivência, e que frequentemente se perde no caráter público do impessoal, caindo e decaindo de si mesmo no “mundo”. O fenômeno da decadência é uma determinação existencial do próprio ser da presença, no qual ela já decaiu de si mesma no mundo aberto em seu ser, imergindo na impessoalidade. A decadência é a impropriedade da presença no sentido de, enquanto ser-no-mundo, ser totalmente absorvida pelo mundo e pela convivência no impessoal.

A decadência em Heidegger não deve ser entendida como uma concepção moral, pois o filósofo a trata como um conceito ontológico, intrinsecamente relacionado à estrutura do ser da presença no mundo.¹⁸⁴ A decadência refere-se à maneira como esta se perde de si mesma no mundo das ocupações cotidianas, sendo absorvida pela impessoalidade. Esse “tombo radical” é uma característica constitutiva do ser-no-mundo, um fenômeno existencial que expressa a alienação e a falta de autenticidade da presença em sua cotidianidade. Não é um juízo de valor sobre uma queda moral, mas sim a descrição de um modo de ser em que a presença, ao se imergir no impessoal, acaba por se distanciar de suas próprias possibilidades mais autênticas.

Se numa primeira aproximação e na maior parte das vezes a presença sucumbe ao impessoal, impõe-se a questão sobre quais são os caracteres existenciais constitutivos de sua abertura quando está imersa na impessoalidade cotidiana. Assim, é imperioso que retomemos a explicação de alguns conceitos tratados anteriormente. Para Heidegger, a presença é aberta ao

¹⁸² DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology, 1991, p. 232.

¹⁸³ CAVALCANTE, Márcia de Sá. Notas Explicativas. In: HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes 2015; p. 576.

¹⁸⁴ Embora Heidegger faça um esforço notável para desvincular seu vocabulário de qualquer conotação moral, especialmente ao empregar termos como “decadência”, “falta de solidez”, “inautenticidade” e “impropriedade”, é difícil ignorar a carga valorativa que essas palavras naturalmente carregam. Essa contraposição entre a intenção do autor e o impacto semântico das palavras escolhidas não se restringe à tradução; é uma dificuldade inerente ao próprio vocabulário em uso, que inevitavelmente ressoa com significados morais, mesmo em sua língua original.

mundo cotidianamente nos modos da falação, da curiosidade e da ambiguidade (*Zweideutigkeit*),¹⁸⁵ como já mencionado. Cabe mais uma vez advertir que não se tem em vista uma crítica moralizante, mas sim apenas a elucidação de aspectos constitutivos do modo de ser em que a presença se detém em sua cotidianidade mediana.

Segundo Heidegger, a fala que se pronuncia como linguagem é comunicação, com a tendência de fazer o ouvinte participar do ser que se abriu para e sobre o que se fala.¹⁸⁶ A falação, como apontado anteriormente, constitui o modo de ser do compreender e da interpretação em contínuo desenraizamento, de maneira que a presença nela imersa não partilha nem se apropria do referencial primordial do que se fala. Na falação apenas se repete e se passa a fala adiante, aumentando sua falta de solidez, arrastando círculos cada vez mais longos e assumindo um caráter autoritário: as coisas são como são porque delas assim se fala (impessoalmente).

Em sua falta de solidez, a falação favorece o acesso ao público como possibilidade de tudo compreender sem de nada se apropriar autenticamente. A falação não intenciona enganar, mas compreende o próprio dizer como referência suficiente para o que se diz. Por se abster de retornar ao fundamento do referencial, ela transforma a abertura da presença em fechamento, trancando e encobrendo os entes intramundanos que podem vir-lhe ao encontro.¹⁸⁷

Heidegger aponta que é assim que conhecemos muitas coisas, pois, como já mencionamos, a presença não pode subtrair-se a essa interpretação cotidiana em que cresce: todo compreender, interpretar e comunicar autênticos cumprem-se nela, a partir dela ou contra ela. Dessa maneira, o impessoal determina até a disposição, isto é, o modo como a presença é tocada afetivamente pelo mundo em cada situação em que se encontra.¹⁸⁸

O segundo aspecto a destacarmos da abertura cotidiana da presença é o que Heidegger nomeia “curiosidade” (*Neugier*).¹⁸⁹ Para ele, a visão é concebida existencialmente enquanto a abertura da presença para os entes com os quais ela pode se relacionar. Curiosidade é a tendência ontológica dessa abertura na cotidianidade. De início, o ser-no-mundo está empenhado no mundo das ocupações, guiado pela circunvisão. No descanso, descomprometida do mundo do trabalho, a circunvisão parte dos manuais mais próximos para o mundo distante e estranho. A ocupação não desaparece; apenas se volta para a possibilidade de ver e de aproximar o mundo somente em seus “aspectos”¹⁹⁰.

¹⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015.

¹⁸⁶ *Ibidem*, §35, p. 232.

¹⁸⁷ *Ibidem*, pp. 232-233.

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ *Ibidem*, §36, pp. 234-236.

Segundo Heidegger, a curiosidade não vê para compreender, chegando ao ser do ente, mas sim apenas para ver, saltando de novidade em novidade como possibilidade de abandonar-se ao mundo.¹⁹¹ A curiosidade se constitui pela impermanência no mundo circundante das ocupações, pela dispersão em novas possibilidades e, nisso, pelo desamparo de estar em toda parte e em parte nenhuma, constantemente desenraizada. Heidegger destaca que a falação diz o que deve ser lido e visto pela curiosidade, de modo que esses dois modos de desenraizamento arrastam um ao outro, dando à presença a pretensão de uma vida autêntica.¹⁹² Contudo nisso se mostra um terceiro fenômeno da cotidianidade.

Tudo parece ter sido compreendido e discutido autenticamente quando, no fundo, não foi; e vice-versa. Vindo ao encontro da presença o que é acessível a todo mundo na curiosidade e aquilo de que todos podem dizer qualquer coisa na falação, surge a ambiguidade. Esta impossibilita a distinção entre o que se abre autenticamente e o que apenas se diz ou vê superficialmente – seja sobre o mundo, seja sobre a convivência, seja sobre a própria presença.¹⁹³

Enquanto existência, a presença é um ente em cujo ser está em jogo o seu próprio ser. Como então ela pode já ter perdido a si mesma, vivendo fora de si e, portanto, na decadência? Heidegger esclarece que o ser em jogo na presença é sempre o seu ser-no-mundo, como estrutura fundamental de sua existencialidade.¹⁹⁴ A presença só pode decair porque nela está em jogo um poder-ser-no-mundo. Por outro lado, como já pontuamos, a existência própria não é algo que paire sobre a decadência cotidiana, mas sim, antes, um modo de ser modificado dessa cotidianidade.¹⁹⁵

Além disso, Heidegger sustenta que se a própria presença se confere a possibilidade de perder-se e decair na falta de solidez do impessoal, é porque o ser-no-mundo pode ser tranquilizador.¹⁹⁶ A falação e a ambiguidade pretendem assegurar à presença a certeza, a autenticidade e a plenitude de todas as suas possibilidades de ser. A certeza do impessoal a tranquiliza: “tudo está em ordem”. Nesse sentido, a decadência é também alienante: leva a presença a buscar uma interpretação de si mesma fora de si, numa curiosidade multidirecionada que a fragmenta, tentando-a a inumeráveis possibilidades de interpretação. Assim, a alienação

¹⁹¹ *Ibidem.*

¹⁹² *Ibidem.*

¹⁹³ WEYH, Katyana Martins. *Do cuidado como essência da existência do ser-aí em Heidegger*. Porto Alegre: Fi, 2019, p. 84. *Ibidem*, §37, pp. 237-240.

¹⁹⁴ *Ibidem.*

¹⁹⁵ BICCA, Luiz. *O mesmo e os outros*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999, p. 24. FIGAL, Günter. *Fenomenologia da liberdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

¹⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015.

lhe força a impropriedade, fazendo-lhe aprisionar-se em si mesmo ao encobrir o seu poder-ser mais próprio.¹⁹⁷

Para Heidegger, a presença se precipita de si mesma para si mesma na falta de solidez do impessoal e interpreta essa precipitação como “vida concreta”.¹⁹⁸ A decadência é um conceito ontológico de movimento com caráter de turbilhão, no qual a presença tem sua propriedade continuamente arrancada. Nisso pode vislumbrar-se o fenômeno indicado na disposição da presença de estar-lançado: pertence à facticidade da presença permanecer em lance enquanto for o que é.¹⁹⁹

Dreyfus destaca um ponto importante em relação ao caráter decadente que constitui a existência cotidiana da presença.²⁰⁰ Trata-se da tendência persistente de interpretar o seu próprio ser à maneira do ser dos entes intramundanos com os quais ela lida. Na cotidianidade, a presença interpreta a si em decorrência de sua interação com o mundo circundante. Com isso, perde-se também de vista a finitude inerente à constituição ontológica da presença, um horizonte a partir do qual esta pode concretizar a sua possibilidade mais próxima. Para que ocorra uma interpretação originária de seu ser, é necessário, então, que haja uma abertura que modifique a sua relação com o horizonte impessoal da cotidianidade.

Ao contemplarmos a trajetória da presença imersa nos modos cotidianos de impessoalidade e de decadência, somos levados a reconhecer a teia intrincada que constitui sua existência. Na impessoalidade, a presença se dissolve nas atividades diárias, perdendo-se na indiferenciação do “eles”, enquanto a decadência a afasta cada vez mais de si mesma, entorpecendo-a em um cotidiano alienante.

No entanto emerge da escuridão da decadência uma luz singular, uma disposição fundamental que se mostra como contraponto a esses modos de ser. A angústia, como uma chama que irrompe na obscuridade, revela à presença a própria condição existencial desta. Enquanto a impessoalidade a dispersa e a decadência a afasta, a angústia a coloca diante de si mesma de maneira inescapável. A impessoalidade e a decadência, por um lado, são como correntes que arrastam a presença para longe de sua singularidade, mergulhando-a em uma existência superficial e alienada. Por outro lado, a angústia, como uma onda que quebra essas correntes, faz ressoar a singularidade da presença no vasto oceano do ser. Assim, a angústia não

¹⁹⁷ ARAÚJO, Paulo Afonso de. Nada, angústia e morte em *Ser e tempo*, de Martin Heidegger. *Revista Ética e Filosofia Política*, v. 2, n.º 10, 2007, p. 8 *Ibidem*, § 38, pp. 240-245.

¹⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §40, p. 254. *Ibidem*, p. 244.

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's being and time*, division I. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology, 1991, p. 232.

apenas desperta a presença para sua própria facticidade, mas também a liberta do torpor da impessoalidade e da decadência. Enquanto estas últimas obscurecem a presença em um anonimato diluído, a angústia a singulariza, colocando-a diante da urgência de seu próprio ser-no-mundo.

Ao término deste capítulo, podemos vislumbrar o ser-em como uma intrincada teia de interconexões entre diferentes aspectos da existência humana. Heidegger nos apresenta uma visão do ser-em como um fenômeno unitário, no qual cada elemento – abertura, lançamento e decadência, conceitos que aprofundaremos no segundo capítulo – está intrinsecamente ligado e se manifesta de maneira conjunta.²⁰¹

No âmbito da existencialidade, expressa principalmente pelo compreender, o ser-em revela sua natureza como uma abertura para o mundo. É por meio desse compreender que a presença se lança em direção às possibilidades de ser-no-mundo, antecipando uma compreensão do ambiente ao seu redor.²⁰² Na facticidade, manifestada pela disposição, o ser-em se revela como um ente sempre lançado, constantemente afetado e moldado pelo mundo ao seu redor. É na disposição que a presença se encontra imersa nas diversas tonalidades do ser-em, influenciando sua percepção e sua interação com o ambiente circundante.²⁰³ Por fim, na decadência, o ser-em está sempre voltando ao cotidiano, à convivência com os entes intramundanos. Nesse estado, a presença se encontra muitas vezes distante de sua autenticidade, absorvida pelo impessoal e esquecendo-se de seu poder-ser mais próprio.²⁰⁴

Essa conjugação entre abertura, lançamento e decadência é essencial para a compreensão do ser-em como uma totalidade estrutural. A abertura sempre emerge do ente lançado, que por sua vez é moldado por ela, e tudo isso se desdobra a partir da decadência. Essa interdependência ressalta a complexidade e a inseparabilidade dos diferentes aspectos do ser-em, o qual, portanto, conforme delineado por Heidegger, é uma manifestação multifacetada da existência humana, na qual abertura, lançamento e decadência se entrelaçam para constituir a totalidade da presença no mundo.

²⁰¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §§28-38

²⁰² *Ibidem*, §§31-33

²⁰³ *Ibidem*, §29

²⁰⁴ *Ibidem*, §38.

2 ANGÚSTIA, CURA E TOTALIDADE ESTRUTURAL DO SER DA PRESENÇA

No presente capítulo, empreenderemos uma análise acerca da interconexão que se estabelece entre o conceito de angústia e o fenômeno da cura, conforme delineado na obra *Ser e tempo*. Desse modo, almejamos investigar de que maneira uma abordagem ontológico-existencial da angústia contribui para a compreensão aprofundada da unidade intrínseca à presença. Nesse contexto, nosso propósito é elucidar de que forma angústia e cura encontram seu fundamento no ser-em da presença. Heidegger sugere que a angústia desempenha um papel de destaque na relação do ente humano com o mundo. Em suas palavras, “Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada na medida em que ela singulariza”.²⁰⁵ Na angústia encontramos um terreno ontológico no qual a experiência humana se destaca e revela uma abertura privilegiada. É nela que a presença se encontra confrontada com sua própria existência, possibilitando, assim, a sua capacidade intrínseca de transcender-se.

Uma investigação acerca da presença, como salienta Werle, demanda compreender “a conexão das estruturas” que definem o seu modo de ser – a existência.²⁰⁶ Para Heidegger, a totalidade da presença não pode ser obtida fenomenalmente por meio de uma montagem sobreposta de existenciais. A multiplicidade dos existenciais da presença não pode confundir a percepção do todo que ela é. Tal entendimento concernente à totalidade é importante, uma vez que, sem ele, o estudo do ser da presença não passaria de uma análise descritiva dos existenciais que o compõem. De tal modo, a análise teria como resultado um amontoado desconexo e desarticulado.

Nesse contexto, tirando a presença de sua decadência, a angústia mostra-se como um existencial excepcional. É ela que revela ao homem a propriedade (*Eingentlichkeit*) e a impropriedade (*Uneingentlichkeit*) como possibilidade de ser. É na angústia, como conceituada por Heidegger, que encontramos uma trilha fenomenológico-hermenêutica para uma compreensão da totalidade originária da presença. O conceito de angústia tem, assim, a função de produzir na presença a possibilidade de assumir propriamente sua condição de existência.

Como será explicitado neste capítulo, a angústia não deve ser confundida com o medo (*Furcht*).²⁰⁷ Quando interpretado como uma disposição, notamos que aquilo que causa medo é um ente intramundano identificável. A angústia, em contraste, angustia-se com sua própria

²⁰⁵ *Ibidem*, §40, p. 257.

²⁰⁶ WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação*, v. 26, pp. 97-113, 2003, p. 99.

²⁰⁷ O termo *Fucht* é, por vezes, traduzido como “temor”, no mesmo sentido, como pode ser constatado em *Que é a Metafísica?* (Heidegger, 1970).

condição existencial. A presença angustiada foge não de um intramundano, mas sim de sua própria condição de ser-lançada.

Dominada pelo impessoal, de modo a deixar de ser si mesma, a presença, na maior parte do tempo, esquece seu poder-ser mais próprio. Ela existe de forma imprópria quando, ao estar na ocupação junto aos entes intramundanos, o sentido do seu ser é esquecido. Isso se dá porque ela está “totalmente absorvida pelo ‘mundo’ e pela copresença dos outros no impessoal”.²⁰⁸ Na propriedade, por outro lado, em sua condição mais autêntica, a presença se volta para si numa perspectiva originária, e é a partir da angústia que aparecem para a presença as suas possibilidades de ser própria ou imprópria de modo que a angústia abre a presença como *solus ipse*.²⁰⁹ O uso da expressão latina *solus* – único, solitário, isolado – *ipse* – por si própria – por Heidegger denota a ideia de que, na angústia, a presença está “só, ela mesma”, trazendo-a para um mundo como seu, como ser-no-mundo para si mesma.

Nesse cenário, em sua explanação sobre a angústia, Heidegger, ao tratar do todo estrutural da presença, articula os existenciais explanados anteriormente no fenômeno unitário e articulador da cura. Heidegger aponta que o conceito de cura se dá em resposta à questão do todo estrutural.²¹⁰ A analítica do ser-no-mundo visa alcançar a totalidade da presença. Desse modo, o ser-no-mundo é determinado como cura, e esta é definida como o conjunto das determinações existenciais que articulam o todo estrutural e ontológico da presença.

Ao encarar a angústia como uma disposição privilegiada, reconhecemos que ela não é meramente uma experiência perturbadora, mas sim um despertar necessário. Ela desvela a presença para o poder de escolha, para a responsabilidade de ser e, paradoxalmente, abre um caminho para a autenticidade no cotidiano. Assim, a angústia se apresenta como uma ressonância, um eco que reverbera por meio da impessoalidade e da decadência oferecendo à presença a possibilidade de se encontrar consigo mesma no labirinto da existência. Abordaremos a seguir a maneira pela qual a angústia se constitui enquanto uma disposição fundamental, na medida em que abre a presença para o seu poder-ser mais próprio.

Aqui, nosso percurso será dividido em cinco tópicos. Primeiramente, faremos uma análise dos momentos constitutivos da cura: existencialidade, facticidade e decadência. Em seguida, indicaremos a cura como conceito central para a compreensão do todo estrutural da presença. Posteriormente, trataremos das modulações existenciais da cura: a ocupação e a preocupação.

²⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §38, p. 241.

²⁰⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §40, p. 255.

²¹⁰ *Ibidem*, §41.

No quarto tópico, apresentaremos a noção de angústia enquanto disposição fundamental da presença. Por fim, apresentaremos a relação existente entre cura, angústia e morte.

2.1 Os momentos constitutivos da cura: existencialidade, facticidade e decadência

Por intermédio da angústia, a presença apreende o vínculo existente entre os momentos constitutivos do todo estrutural, expresso na cura. “Neste entrelaçamento, o anteceder-se a si é a instância que permite correlacionar as estruturas existenciais da cura”.²¹¹ Debruçar-nos-emos agora sobre os momentos constitutivos revelados à presença pela angústia, iniciando pela noção de *existencialidade*.

Em seu projeto de ontologia fundamental, Heidegger busca desconstruir as concepções tradicionais que entendem o ente humano como sujeito que objetifica a realidade. Ao compreender o ser do homem como presença, o filósofo o diferencia dos demais entes, porquanto a presença é caracterizada por seus existenciais, como mencionamos anteriormente. Importante destacar novamente que, no contexto da investigação heideggeriana, o termo “existência” ganha um sentido específico: nomear o modo de ser do ente humano. Dessa forma, a existência é a própria essência da presença, compreendida como um projetar-se para a possibilidade de ser, a partir de uma concepção fenomenológica, como já abordado no primeiro capítulo.

Em sentido tradicional a palavra existência significa o “que” do ser: que o ente é (quer) e que ele é como ele é (como-ser). Esta se conjuga com a essência ou quiddidade: “o que” o ente é (o que ser). Enquanto a essência é entendida como possibilidade (potência), a existência nomeia a realização efetiva daquela possibilidade, o ser real do ente (ato, realidade como efetividade). Existência, porém, no contexto da ontologia fundamental, significa a essência (no sentido verbal de vigor, de conceder ou propiciar vigência) da presença (*Dasein*), do ser-quem.²¹²

Assim, o conceito de existência, em Heidegger, acentua o ser da presença como poder-ser. Existir é o modo de ser daquele ente que doa sentido, daquele ente que tem que ser a partir do horizonte de sua concretude. Essencialmente, a presença antecipa-se, estando sempre aberta para suas possibilidades. Esse projetar-se é fundante do modo de ser da presença, de tal modo que a antecipação, o poder-ser, relaciona-se de maneira essencial com ele.²¹³ Heidegger chama

²¹¹ FERREIRA, Acylene Maria Cabral. Culpa e angústia em Heidegger. *Cógito (Salvador)*, Salvador, Bahia, v. 04, pp. 75-80, 2002, p. 122., p. 122.

²¹² FERNANDES, Marcos Aurélio. O cuidado como amor em Heidegger. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, v. 17, n.º 2, pp. 158-171, 2011, p. 164.,

²¹³ FERREIRA, Acylene Maria Cabral. Culpa e angústia em Heidegger. *Cógito (Salvador)*, Salvador, Bahia, v. 04, pp. 75-80, 2002, p. 123., p. 123.

de existência “[...] o próprio ser com o qual a presença pode relacionar-se dessa ou daquela maneira e com o qual ela sempre se relaciona de alguma maneira e como [...] possibilidade de abertura”.²¹⁴ Existir, numa dimensão heideggeriana, significa “ek-sistir”. Em outras palavras, a presença está sempre já fora de si e além de sua própria determinação de ser, antecipando suas possibilidades. Esse termo destaca a peculiaridade do ser da presença em sua constante transcendência de si mesma. A escolha pela forma escrita “ek-sistir” ressalta não apenas a raiz etimológica grega de “existir”, mas também a natureza do ser como “estar fora” (ek-) de si. Isso significa que a presença não é um ser estático, fechado em si mesmo, mas sim um ser que está sempre em um processo de saída de si, projetando-se para além de sua própria condição atual. Heidegger emprega essa forma para sublinhar que a existência é essencialmente um movimento de transcendência, no qual o ser da presença se abre para suas possibilidades futuras, jamais se reduzindo a uma mera presença estática. Em “ek-sistir” a presença se antecipa e se projeta, constantemente configurando sua própria essência em um processo dinâmico de abertura para o mundo, no qual o poder-ser se manifesta como uma característica fundamental e estrutural de sua existência.

Com o termo “existencialidade”, Heidegger aponta “o caráter de ser da existência”.²¹⁵ A presença é projetando-se, transcendendo-se. Nesse movimento, a presença se lança em um projeto, podendo este ser próprio ou impróprio, como indicado anteriormente. Somente um ente que se define pela existência pode compreender-se como aberto para suas possibilidades. A existencialidade atua no modo do poder-ser, do projeto, por isso ela antecipa as possibilidades de ser da presença, pois é no poder-ser que a presença *antecede-a-si-mesma*.

A presença tem na existência a essência de seu ser. Nesse movimento de se entregar a suas possibilidades próprias, aquela antecede a si própria. Antecipando-se, relaciona-se com seu futuro, no contexto de suas possibilidades fáticas. Enquanto ente que existe, ela se lança em sua facticidade, num projeto que – ressaltamos novamente – pode ser vivido de modo próprio ou impróprio. Nesse contexto, ao existir, a presença se projeta num mundo, doando sentido aos entes que a cercam. Desse modo, a existencialidade da presença implica projetar-se para suas possibilidades e doar sentido para si e para os demais entes.

O existir da presença aponta para a possibilidade de preceder a si própria. Livre para o seu poder-ser mais próprio, a presença pode ultrapassar a si mesma, pode transcender-se. Essa transcendência que integra essencialmente a presença, no entanto, “não é ultrapassar-se na

²¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, § 4, p. 48-49.

²¹⁵ FERNANDES, Marcos Aurélio. O cuidado como amor em Heidegger. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, v. 17, n.º 2, pp. 158-171, 2011, p. 164.

direção do que não se é, mas sim [...] na direção do poder-ser mais próprio, ou seja, daquele poder-ser em que a presença pode ser mais propriamente [...] quem ela é”.²¹⁶ Antecedendo-se, a presença projeta suas possibilidades de ser e, assim, coloca em evidência o nexos originário presente no fenômeno da cura. Nesse âmbito, é essencial àquela antecipar sua condição de ente finito, enunciado na expressão “ser-para-a-morte”, porquanto a morte é o horizonte mais próprio e certo da existência humana, como trataremos posteriormente.

A facticidade, por sua vez, consiste no estar-lançado da presença em sua própria abertura enquanto ser-no-mundo. Facticidade aponta, por um lado, que a presença é e comporta um ter de ser o seu próprio ser; por outro, que ela já está sempre lançada e aberta em um mundo histórico e compartilhado com a copresença dos outros. Esse conceito não indica o fato bruto de um ser simplesmente dado, mas sim o si mesmo fático de um ente existente e, portanto, histórico, copertinente e dependente do mundo aberto em seu ser.²¹⁷

A análise de Heidegger sobre a facticidade é essencial para compreendermos a relação da presença com o seu ser-em. Para o filósofo, a facticidade é um elemento primordial que permeia a existência humana, influenciando diretamente a forma como nos relacionamos com o mundo e com nós mesmos. De modo imediato, a presença compreende a si mesma partindo de sua relação com o mundo circundante. Assim, ela se determina enquanto ser-lançada. Nesse contexto, conforme Sheehan,²¹⁸ com o termo “facticidade”, Heidegger faz referência ao lançamento da presença na capacidade de dar significado e, portanto, para a sua capacidade de compreender esta ou aquela coisa. A facticidade é, desse modo, um componente essencial do ser-no-mundo que nomeia preliminarmente a apropriação dos sentidos do mundo circundante. A presença determina-se como um ente que é, a cada vez, partindo de suas possibilidades fáticas. Nesse movimento, ela compreende seu ser de um certo modo. Assim, a facticidade apresenta-se como uma determinação essencial da presença, na medida em que possibilita uma compreensão do ser do ente humano.

Nesse ponto, é importante destacar que a relação existente entre a presença e o mundo se dá como copertencimento, ou seja, ambos possuem um caráter constitutivo mútuo, pois a presença, que está no mundo no modo de uma abertura originária, está sempre no sentido de estar imersa nele. Uma compreensão da presença só se torna possível, dentro do que foi exposto,

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §29.

²¹⁸ SHEEHAN, T. Facticity and Ereignis. In: DAHLSTROM, D. O. *Interpreting Heidegger: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 42-68, p. 60.

por intermédio de sua constituição fática. Na facticidade ela tem evidenciada sua constituição de ser-no-mundo, sendo junto aos demais entes, quer estes sejam copresenças, quer não.

Ainda que de maneira diferente dos entes simplesmente dados, a presença encontra-se e é encontrada dentro do mundo. “O conceito de facticidade abriga em si o ser-no-mundo de um ente ‘intramundano’, de maneira que este possa ser compreendido como algo que, em seu ‘destino’, está ligado ao dos entes que lhe vêm ao encontro dentro do seu próprio mundo”.²¹⁹ A diferença consiste em que a presença, enquanto ser-em, é afetivamente tocada pelo mundo, assim como é responsável, enquanto existência, pela abertura ou pelo fechamento de possibilidades, na medida em que é um ente entregue à responsabilidade de sua facticidade.

A facticidade, nesse sentido, não se resume à factualidade do mundo circundante, mas sim é um modo de ser da presença, que está sempre imersa em suas circunstâncias existenciais. A facticidade não pode ser apreendida por meio de intuições diretas, pois ultrapassa os limites da compreensão objetiva. Ela se revela na própria existência da presença, na sua abertura para o mundo e na forma como ela se relaciona com as possibilidades que se apresentam. Além disso, a facticidade está intimamente ligada à ideia de ser-jogado, ou seja, a presença se encontra lançada em seu ser, sem que possa escolher suas circunstâncias iniciais. Essa condição de lançamento no mundo determina as possibilidades e as limitações da existência humana, influenciando todas as suas ações e as suas escolhas.

Estando a presença sempre lançada em um mundo de possibilidades que se abrem, a existência se dá de forma concomitante à facticidade. Assim, “[...] o existir fático da presença não está apenas lançado indiferentemente num poder-ser-no-mundo, mas sim já está sempre empenhado no mundo das ocupações”.²²⁰ O estar-lançado fático apoia-se na abertura do ser-no-mundo, na medida em que a facticidade refere-se ao ser lançado, e a existencialidade refere-se à abertura das possibilidades de ser que estão veladas na facticidade. Podemos, assim, observar o caráter imbricado das noções de facticidade e de existencialidade. Em suma, esses dois momentos se resumem a um só: a antecipação na doação de sentido.

A presença, em seu ser-em, é sempre já projetada em direção ao seu ser mais próprio, ao seu potencial de ser autêntico, mas essa possibilidade é sempre mediada pela facticidade. O anteceder-a-si-mesma da presença implica que ela está sempre além de si mesma, sempre projetada para além de suas circunstâncias imediatas.²²¹ No entanto essa projeção é sempre condicionada pela situação fática na qual a presença se encontra.

²¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §12, p. 102.

²²⁰ *Ibidem*, § 41, p. 259.

²²¹ *Ibidem*.

A partir dessas reflexões, podemos compreender que a facticidade é um elemento fundamental na análise heideggeriana do ser-em. Ela revela a condição humana de estar lançada no mundo, sujeita às contingências da existência e às possibilidades de ser que se apresentam. Ao mesmo tempo, também abre caminho para uma compreensão mais profunda do ser-em, mostrando como a presença se relaciona com o mundo e consigo mesma por meio das tonalidades que atravessam sua existência. A cura, como abordaremos, revela a interconexão entre facticidade e existencialidade. A presença está sempre preocupada com o seu ser, com as possibilidades que se abrem diante dela e com as limitações impostas pela sua situação fática. Essa preocupação é uma manifestação da sua existência como ser-no-mundo, sempre lançada em direção ao seu ser mais próprio, mas sempre condicionada pelas circunstâncias concretas da sua existência.

No início deste capítulo, apontamos que Heidegger denomina *decadência* um existencial constitutivo do modo de ser cotidiano da presença. Conforme referido no início do presente tópico, ela é igualmente originária em relação à existencialidade e à facticidade enquanto estrutura da cura. A existencialidade indica que a presença é um poder-ser e, nesse sentido, antecipa a si mesma na doação de sentidos e na abertura de possibilidades como ser-no-mundo, lançando-se a um horizonte de sentidos. O permanente estar-lançado que caracteriza a existência é o que Heidegger conceitua, por sua vez, como facticidade, indicando que a presença já está sempre em um mundo, havendo uma relação intrínseca entre seu ser e o dos demais entes que vêm ao seu encontro. A decadência, por sua vez, aponta para a maneira pela qual a presença existe faticamente em um movimento de imersão na lida com os entes intramundanos e na convivência com a copresença dos outros, de modo a interpretar o seu próprio ser a partir do que se abre em seu mundo e, dessa forma, perde de vista o seu poder-ser mais próprio. Nas palavras de Heidegger:

O poder-ser é aquilo em virtude de que a presença é sempre tal como ela é faticamente. Na medida, porém, em que esse ser para o próprio poder-ser se acha determinado pela liberdade, a presença também *pode* relacionar-se *involuntariamente* com as suas possibilidades; ela *pode* ser imprópria. Faticamente, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, é nessa modalidade que ela se encontra. O próprio em virtude de não é apreendido, e o projeto de poder-ser ela mesma fica entregue ao talante do impessoal. Assim, no anteceder-a-si-mesma, o “si” indica sempre o si-mesmo, no sentido do impessoalmente-si-mesmo.²²²

Nesse sentido, a decadência faz referência à maneira pela qual a presença fática é constantemente tragada à impropriedade de seu ser, movendo-se unicamente a partir de um

²²² *Ibidem*, p. 260.

horizonte de possibilidades constituído e articulado impessoalmente. Nesse contexto, a presença tem a familiaridade e a segurança de um ser tranquilo e em ordem. Esse movimento tem o caráter de fuga, não em relação a um ente intramundano em particular, mas sim à angústia latente que desvela o caráter indefinido da existência e à responsabilidade da facticidade. Todavia, mesmo na impropriedade e na fuga de si mesma, a presença ainda apresenta a constituição de ser na qual está em jogo o seu ser.²²³ Como foi pontuado anteriormente, a possibilidade de existir propriamente não reside em uma saída desse horizonte, mas sim antes, em uma modificação, na qual a presença é posta diante de seu poder-ser mais próprio enquanto antecipação de possibilidades. Sendo sempre lançada no mundo, é nele que a presença abre suas possibilidades; contudo, a escolha e a concretização desse poder-ser podem ser realizadas propriamente em vez de apenas se desdobrarem a partir da medianidade nivelada impessoalmente que caracteriza a cura cotidianamente.

Assim, em síntese, a presença, ao ser lançada na facticidade, movimenta-se em sua existencialidade, e essa movimentação é dada na decadência. Com base no que foi exposto, podemos compreender que a relação desses caracteres ontológicos não se dá de modo hierárquico, ou seja, não existe primazia de um em relação ao outro. Eles não se referem a partes isoladas ou autônomas, como se pudessem abster-se uns dos outros, pois é na sua articulação que a totalidade estrutural originária do ser da presença se constitui; e é nessa unidade que se tem acesso ao seu ser. Heidegger comenta:

Os caracteres ontológicos fundamentais desse ente são existencialidade, facticidade e decadência. Essas determinações existenciais, no entanto, não são partes integrantes de um composto em que se pudesse ou não prescindir de alguma. Ao contrário, nelas se tece um nexos originário que constitui a totalidade procurada do todo estrutural. Na unidade dessas determinações ontológicas da presença, é que se poderá apreender ontologicamente o seu ser como tal.²²⁴

Heidegger²²⁵ dá ênfase à interdependência dessas determinações ontológicas, destacando que não são componentes que podem ser separados sem comprometer a integridade do ente em questão. A compreensão ontológica do ser é enfatizada como resultado da unidade dessas determinações.

A existencialidade revela-se como a essência da presença, destacando seu modo de ser como um constante projetar-se para as possibilidades de ser-no-mundo. Por sua vez, a facticidade expõe o estar-lançado da presença em seu próprio ser, imersa em um mundo

²²³ *Ibidem.*

²²⁴ *Ibidem*, p. 258.

²²⁵ *Ibidem.*

compartilhado e histórico. E a decadência, enquanto existencial constitutivo, aponta para a imersão da presença no cotidiano, muitas vezes perdendo de vista seu poder-ser mais próprio. No entanto é por meio da angústia que a presença apreende a conexão entre esses momentos constitutivos da cura, da qual aquela se revela como a instância que permite correlacionar as estruturas existenciais, unindo a antecipação de si mesma, a imersão no mundo e a tendência à impropriedade.

Na próxima seção, abordaremos a articulação entre os conceitos de angústia e cura, buscando acessar uma compreensão mais profunda do todo estrutural do ser-em. Veremos como a angústia desempenha um papel crucial na revelação do ser mais próprio da presença e na busca pela autenticidade frente às possibilidades fáticas do mundo. Assim, ao compreendermos a interdependência e a unidade desses momentos constitutivos, poderemos adentrar mais profundamente a compreensão do ser-em.

2.2 A cura como totalidade estrutural do ser da presença

No presente tópico, abordaremos a articulação entre os conceitos de angústia e de cura com o propósito de ter acesso à compreensão do todo estrutural. Como visto, o fenômeno da angústia exterioriza à presença seu ser-no-mundo e os componentes que o constituem, a saber, decadência, existencialidade e facticidade. A angústia possibilita a abertura de ser da presença, pois, “enquanto possibilidade de ser [desta], [aquela], junto com a própria presença que nela se abre, oferece o solo fenomenal para a apreensão explícita da totalidade originária da presença”.²²⁶ Desse modo, ela possibilita apropriar-se dos caracteres ontológicos que compõem o ser da presença na perspectiva do todo estrutural.

Como já apontado, a angústia é uma disposição privilegiada que está ligada à existência da presença, da qual viabiliza uma possibilidade de abertura com o nada. Sem a abertura dada pela angústia, a presença não poderia compreender o ser que fica nela velado na decadência, quando está ocupada no mundo. Na cotidianidade a presença interpreta a si em decorrência de sua interação com o mundo circundante. Para que então ocorra uma interpretação originária de seu ser, é necessário que haja uma abertura que ponha a presença além do impessoal. Imersa na cotidianidade, conforme explanado, a presença sempre interpreta a si mesma tendo como ponto de partida as relações que estabelece com o mundo que a cerca.

²²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, § 39, p. 248.

A angústia, no entanto, não exterioriza o todo estrutural constituído pelos existenciais fundamentais (decadência, existencialidade e facticidade). Cabe ao conceito de cura, tratado a partir do §42 de *Ser e tempo*, esse papel na busca de apreender ontologicamente o todo estrutural. A análise existencial da angústia é o caminho pelo qual o filósofo alemão chega à cura. Esses momentos constitutivos da presença que a alicerçam têm seu caráter unitário atribuído pela cura. Aqui, é crucial ressaltar que esta, no contexto da análise fenomenológica de Heidegger, não pode ser reduzida a um elemento primário ôntico, não tendo o sentido de um cuidado de si. É a cura que funda existencialmente os fenômenos ônticos como a tendência e a propensão para algo, precedendo todos eles. É a cura que torna possível o agir e o pensar do ente humano, de tal maneira que podemos defini-la como um fenômeno originário.

De acordo com a concepção heideggeriana, a presença não deve ser compreendida como uma totalidade desintegrada. Assim, o conceito de cura se apresenta como o elemento conveniente para dar sustento à constituição do ente humano como ser-no-mundo. Esse conceito se apresenta como possibilitador da apreensão do todo, visto que, na cura, cada um dos momentos constitutivos da presença é apreendido. De igual modo, todos esses elementos encontram seu fundamento quando analisados a partir dela. Em vista disso, apenas uma análise ontológica da cura é capaz de nortear o entendimento da unidade de todos os momentos que constituem a presença.²²⁷ Conforme Heidegger,

A expressão “cura” significa um fenômeno ontológico-existencial básico que também em sua estrutura não é simples. A totalidade ontologicamente elementar da estrutura da cura não pode ser reconduzida a um “elemento primário” ôntico, assim como ser não pode ser “esclarecido pelo ente”.²²⁸

A cura não abrange a existencialidade, a facticidade e a decadência de modo isolado, mas na forma de unidade desses caracteres ontológicos. Dessa maneira, mostra-se como o elo desses existenciais constituintes da presença. Ademais, unificando o todo estrutural da presença, torna-a mais que uma mera soma de seus existenciais. A partir da compreensão desse conceito, a presença apresenta-se como um todo articulado; e a cura, como uma totalidade formal que agrupa diversos fenômenos.

Interessante destacar que a ideia de estrutura é marcadamente presente na analítica existencial de Heidegger. Expressões como “unidade estrutural” ou “todo estrutural” são exemplos disso. Aqui, é crucial acentuar que, em todos esses casos, trata-se de um sentido ontológico, um sentido que abarca o ser do ente humano. Em Heidegger, o conceito de estrutura

²²⁷ *Ibidem*.

²²⁸ *Ibidem*, §41, pp. 263-264.

busca demonstrar a unidade dos momentos constitutivos da presença a partir de uma perspectiva de totalidade. Assim, ao tratar da unidade do ser-no-mundo no § 12 de *Ser e tempo*, Heidegger utiliza a expressão “concretude estrutural” referindo-se à sua unidade. Uma estrutura refere-se a uma organização de características que constituem um todo, ou seja, da organização em virtude da qual esse todo pode desempenhar uma função.²²⁹

O ser da presença, que sustenta ontologicamente o todo estrutural, torna-se acessível num olhar completo que perpassa esse todo no sentido de um fenômeno originariamente unitário, que já se dá no todo, de modo a fundar ontologicamente cada momento estrutural em sua possibilidade. A interpretação “conectadora” não pode, portanto, ser uma coletânea que reúne o que já foi conquistado até aqui. A questão do caráter existencial básico da presença difere essencialmente da questão do ser de algo simplesmente dado.²³⁰

No cenário, descrito na citação acima, Heidegger aborda a unidade estrutural da presença sob a análise da sua constituição fundamental como ser-no-mundo. Desse modo, destaca que pertence de maneira originária ao ente humano o ser junto ao que está à mão e o ser-com os outros, e tal se dá sempre em virtude de si mesmo.²³¹ Destacamos aqui que, no contexto da investigação presente em *Ser e tempo*, o termo “si-mesmo” aponta um contraste entre a presença e os entes simplesmente dados, tendo assim uma dimensão ontológico-existencial. “Si-mesmo significa uma movimentação para o seu próprio [...] entendendo-se que o próprio de si-mesmo é assumir-se como movimentação”.²³² Desse modo, “si-mesmo” não possui um sentido “psicológico” ou “antropológico”.²³³ Desta forma, se falássemos de uma “cura de si mesmo”, estaríamos recorrendo a uma expressão tautológica, porquanto “cura” e “si mesmo” expressam o mesmo fenômeno. É a cura que nos permite compreender o sentido desse si mesmo.

O conceito de cura apresenta, assim, a estrutura dos existenciais em unidade, de modo a apontar a sua cooriginariedade e possibilitar a visualização das estruturas da existência como momentos originários e unitários de uma totalidade. De acordo com Fernandes, o termo “estrutural” faz referência àquela “totalidade em que o todo se encontra todo em cada um de seus momentos”.²³⁴ Desse modo, totalidade, na concepção heideggeriana, não possui o sentido

²²⁹ EWEGEN, S. Montgomery; WRATHALL, Mark A., editor. *The Cambridge Heidegger Lexicon. The Review of Metaphysics*, v. 75, n.º 3, pp. 611-614, 2022, p. 705.

²³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, § 39, p. 247.

²³¹ *Ibidem*.

²³² CAVALCANTE, Márcia de Sá. Notas explicativas. In HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015 p. 571.

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ FERNANDES, Marcos Aurélio. O cuidado como amor em Heidegger. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, v. 17, n. 2, pp. 158-171, 2011, p. 162.

de uma mera “soma de partes” ou “sistema”. “Estrutural é uma totalidade existencial, isto é, uma totalidade que tem o modo de ser da liberdade”.²³⁵ É somente no contexto da investigação do sentido do ser – proposta pelo filósofo alemão – que a compreensão da cura e sua relação com o poder-ser da presença tornam-se claras. Nesse cenário, a cura unifica o todo estrutural da presença.

Uma vez que a presença não possui nada a não ser seu próprio mundo, ser-no-mundo envolve preocupar-se, cuidar.²³⁶ Desse modo, não devemos entender a cura como uma pulsão que projeta a presença. A cura é o existencial incumbido da tarefa de dar à presença sua unidade estrutural. Nesse contexto, o ser-no-mundo não deve ser caracterizado por meio da partição dos três elementos constitutivos da presença – decadência, facticidade e existencialidade –, mas pela coesão destes, que são dimensões de um fenômeno unitário, modos de compreender o ser-possível que caracteriza a presença. Para Heidegger, qualquer empreendimento que vise reduzir a cura a seus momentos em particular tem um malogro como resultado. A cura, como definida por Heidegger, é uma estrutura ontológica articuladora dos existenciais da presença.

Como aponta Dubois, essencialmente o ser da presença é ser na cura. Dito de outra forma, como cura o ser da presença está sempre ocupado com seu próprio ser.²³⁷ Assim, a cura funda o ente humano de modo “pré-ontológico”. É o fenômeno dela como condição existencial que possibilita à presença estar no modo da ocupação quando relacionado com os entes intramundanos e no modo da preocupação quando relacionado com as outras copresenças. Como existencial, a cura não possui um âmbito puramente ontológico, visto que a presença existe de modo fático, ocupada com o mundo que a cerca.

Heidegger esclarece ainda que a presença é marcada por uma estrutura ontológica que ele designa como *anteceder-a-si-mesma da presença*,²³⁸ estrutura essa que define a existencialidade. Uma vez que essa estrutura pertence ao ser-no-mundo, o filósofo alemão destaca que a presença sempre se encontra já lançada em um mundo.

A totalidade existencial de toda estrutura ontológica da presença deve ser, pois, apreendida formalmente na seguinte estrutura: o ser da presença diz anteceder-a-si-mesma-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ Em sua tradução de *Ser e tempo*, Márcia de Sá Cavalcante (*In Heidegger*, 2015, p. 565) reserva o termo em latim “cura” para designar “o nível de estruturação da presença em qualquer relação”, indicando a dimensão ontológica da presença. “Cuidado”, por sua vez, refere-se ao cuidar das “realizações concretas do exercício da presença”, indicando uma dimensão ôntica. Entrementes cabe ressaltar que o conceito de cura (*Sorge*), tendo em mente a decadência e a facticidade que engloba, vai sempre envolver uma lida ôntica. Nesse contexto, “cuidar”, aqui, possui uma acepção ôntica, mas também ontológica.

²³⁷ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Zahar, 2005, p. 43.

²³⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §41, p. 259.

dentro do mundo). Esse ser preenche o significado do termo *cura* [...]. Fica excluída dessa significação toda tendência ôntica como cuidado ou descuido.²³⁹

A expressão “anteceder-a-si-mesma” (*sich-vorweg-sein*) remete ao conceito de existencialidade, que se refere à capacidade do ente humano de projetar-se para o futuro, de ser sempre já lançado em direção ao seu próprio ser, antes mesmo de se tornar consciente disso. É a dimensão da existência que está além do mero existir no presente; é a capacidade do ser de se antecipar a si mesmo, de se projetar para além de suas circunstâncias imediatas. Por sua vez, “já-ser-em-(no mundo)” (*schon-in-einer-Welt*) está relacionada ao conceito de facticidade, que diz respeito à condição concreta e contingente do ente humano, ao fato de estar sempre já lançado no mundo, inserido em um contexto histórico, cultural e social específico. É a dimensão da existência que reconhece a realidade da situação em que o ser se encontra, com todas as suas limitações e possibilidades. Por fim, a expressão “ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo)” (*sein-bei*) faz referência ao conceito de decadência, que é a tendência de o ente humano perder-se no mundo dos entes, de se identificar com as coisas e com os papéis sociais, em detrimento da sua própria singularidade. É a dimensão da existência marcada pela alienação e pela falta de autenticidade, em que o ser se deixa levar pelas demandas e pelas expectativas externas, em vez de assumir a sua própria singularidade e responsabilidade.

A totalidade existencial da presença, conforme apresentada na citação, revela a complexidade da condição humana em Heidegger. É uma condição marcada pela existencialidade, que nos permite antecipar o nosso próprio ser; pela facticidade, que reconhece a realidade concreta da nossa situação no mundo; e pela decadência, que nos remete ao mundo cotidiano, social e das coisas comuns. Nesse sentido, o anteceder-a-si-mesma é antes anteceder-a-si-mesma-no-já-ser-em-um-mundo. Segundo Heidegger, é por isso que a existência fática da presença já se vê sempre empenhada no mundo das ocupações: na decadência, o ser junto aos entes intramundanos já está essencialmente incluído na estrutura ontológica fundamental da presença enquanto *cura*.²⁴⁰

Ao possibilitar a abertura do ser da presença, a angústia – que se configura como um meio de apropriação dos caracteres ontológicos que o compõem no âmbito do todo estrutural –, em conjunto com a própria presença que se revela nela, oferece a esta o substrato fenomenal para a apreensão explícita de sua totalidade originária.

É relevante ressaltar que a relação intrínseca entre a presença e o mundo se estabelece como copertencimento, indicando um caráter constitutivo mútuo. A presença, imersa no mundo,

²³⁹ *Ibidem*, pp. 259-260.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 259.

revela-se como uma abertura originária, sendo sua existência sempre conjunta aos entes intramundanos. A facticidade, nesse contexto, delineia a constituição fática da presença, destacando sua interdependência com o mundo aberto em seu ser. A existencialidade, por sua vez, enfatiza a abertura de possibilidades veladas na facticidade, enquanto a decadência emerge como um existencial constitutivo do modo cotidiano de ser da presença.

Assim, ao ser lançada na facticidade, a presença movimenta-se em sua existencialidade, e essa dinâmica é expressa na decadência. A relação entre esses elementos ontológicos não se estabelece de forma hierárquica; ao contrário, sua articulação compõe a totalidade estrutural originária do ser da presença. A cura, enquanto fenômeno mais originário na analítica existencial, desempenha o papel de articular e de unificar esses existenciais constituintes da presença, conferindo-lhes uma coesão que transcende a mera soma de partes isoladas. Dessa forma, a cura revela-se como a chave para compreender a presença como uma totalidade articulada e formal, na qual os elementos ontológicos se entrelaçam e se configuram como momentos originários e unitários de uma totalidade fenomenal.

Desse modo, a cura se mostra cotidianamente nos modos de ser da ocupação e da preocupação. Sendo já sempre em um mundo, a presença se relaciona constantemente com os entes que lhe vêm ao encontro. Manuseando-os enquanto instrumentos para algo, a presença é no modo da ocupação. Nessa vida cotidiana, a presença também leva sempre em conta a copresença dos outros nos encontros no mundo, o que caracteriza a preocupação.²⁴¹ Aprofundaremos essa discussão no tópico seguinte.

2.3 As modulações existenciais da cura: ocupação e preocupação

Segundo Heidegger,²⁴² a ocupação caracteriza a existência da presença enquanto modo de ser-no-mundo cotidiano referindo-se à maneira pela qual esta exerce seu ser em uma multiplicidade de modos de lidar com os entes que lhe vêm ao encontro no mundo. Segundo o filósofo, o modo de lidar mais imediato é a ocupação no manuseio dos entes intramundanos enquanto instrumentos para algo, visto que “[...] a presença cotidiana já *está* sempre nesse modo quando, por exemplo, ao abrir a porta, faço uso do trinco”.²⁴³

²⁴¹ *Ibidem*; p. 258. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §41, p. 261.

²⁴² *Ibidem*, §15, p. 114.

²⁴³ *Ibidem*, p. 115.

Heidegger indica o ente que vem ao encontro da presença na ocupação com o termo “instrumento”, como apontado anteriormente²⁴⁴, caracterizado por estar à disposição para que ela dele se ocupe.²⁴⁵ Nessa ocupação, a presença não apreende tematicamente a caneta de que faz uso, por exemplo, como objeto; tampouco o lugar em que se situa como um espaço tridimensional de tantos metros. A caneta se mostra no escrever, na execução de sua função como instrumento para um determinado fazer em que a presença se empenha, e o sentido desse ser que se mostra está fundamentalmente atrelado à rede de sentidos que constitui e situa essa ocupação.

Rigorosamente, *um* instrumento nunca “é”. O instrumento só pode ser o que é num todo instrumental que sempre pertence a seu ser. Em sua essência, todo instrumento é “algo para [...]” Os diversos modos de “ser-para” (como serventia, contribuição, aplicabilidade, manuseio) constituem uma totalidade instrumental. Na estrutura “ser para”, acha-se uma *referência* de algo para algo. [...] O instrumento sempre corresponde a seu caráter instrumental *a partir* da pertinência a outros instrumentos: instrumento para escrever, pena, tinta, papel, suporte, mesa, lâmpada, móvel, janela, portas, quarto.²⁴⁶

Destaca-se, nesse sentido, que, para que o instrumento seja estabelecido na condição de uma instrumentalidade, é necessário que a presença assim o encontre, levando em conta a totalidade de referências que sustenta o seu sentido em cada situação. Como Graves esclarece, os entes que a presença encontra já estão subordinados a um ser-para, mas isso não significa que esse caráter pertença a eles como uma de suas propriedades, as quais a presença observaria tematicamente.²⁴⁷ Conforme afirma Heidegger, a relação da presença com os instrumentos não se constitui por via teórica concernente às suas categorias, mas sim no tocante ao contexto referencial em que o instrumento é utilizado.²⁴⁸

Assim, o filósofo aponta para o caráter dinâmico do modo de ser dos entes que a presença encontra cotidianamente mostrando-se sempre a partir da circunstância em que ela se move e daquilo que visa em cada ocupar-se. Quando estamos em um quarto, por exemplo, não o apreendemos primeiramente como o “entre quatro paredes”, enquanto espaço geométrico, mas sim como instrumento de habitação.²⁴⁹ Conforme aponta Figal, Heidegger acentua com isso o caráter não manifesto do instrumento, que só se mostra apropriadamente na lida imersa no uso.²⁵⁰

²⁴⁴ Seção 1.2 do primeiro capítulo do presente texto.

²⁴⁵ *Ibidem*, pp. 116-117.

²⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §15, p. 116.

²⁴⁷ GRAVES, Tom. *Heidegger*. Porto Alegre: Penso, 2012, pp. 51-52.

²⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §15.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 117.

²⁵⁰ FIGAL, Günter. *Fenomenologia da liberdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 73.

Heidegger exemplifica que o martelar não apreende tematicamente este ente como uma coisa que apenas ocorre; tampouco desvela teoricamente sua estrutura como instrumento.²⁵¹ Quando lidamos com um instrumento no uso, “a ocupação se subordina ao ser-para constitutivo do respectivo instrumento; quanto menos se fixar na coisa martelo, mais se sabe usá-lo, [...] e mais desvelado é o modo em que se dá ao encontro naquilo que ele é [...]”²⁵² enquanto instrumento. O modo de ser em que o instrumento se revela por si mesmo é nomeado por Heidegger de *manualidade*; e só pode ser descoberto na ocupação com o instrumento. Segundo Figal, Heidegger não pretende realmente excluir o fato de que também é possível refletir sobre o caráter apropriado de um instrumento – por exemplo, sobre a qualidade dos martelos.²⁵³ No entanto seu objetivo é enfatizar que o modo de ser do instrumento não se revela nesse tipo de reflexão, mas sim na lida não tematizada.

Isso não significa, evidentemente, que a ocupação é cega. Nela, porém, a presença se move por um tipo específico de visão, a circunvisão, na qual o seu mundo circundante é aberto de acordo com aquilo com o que ela, a cada vez, se ocupa, como abordado no primeiro capítulo. Figal explica que circunvisão é a visão que orienta a ocupação levando em conta, de maneira não manifesta, a totalidade referencial dos instrumentos.²⁵⁴

O mundo mais próximo de nossa ação diária é o mundo circundante, um horizonte de significados que nos conecta aos seres disponíveis. A presença se manifesta no mundo, e sua forma mais fundamental é a utilização dos entes que estão ao alcance, o emprego de utensílios acessados por meio da manualidade. Os entes que se apresentam à presença não são originalmente objetos de conhecimento teórico, mas sim de uso. Esse comportamento é guiado por um tipo de saber prático que direciona a ação e orienta os modos de utilização de acordo com as ocupações cotidianas da presença. A essência do ente-à-mão reside em sua manuseabilidade, e o acesso a ele é guiado pela circunvisão, que orienta seu modo de uso.

O instrumento “se torna manifesto quando se mostra como inutilizável ou inapropriado, quando não está presente ou obstaculiza a lida ocupada”, perturbando a referência constitutiva de sua instrumentalidade.²⁵⁵ Nesse caso, o instrumento se manifesta como um ente simplesmente dado, não remetendo para além de si, e torna-se acessível em suas propriedades e em seus atributos enquanto objeto, como tratamos anteriormente.

²⁵¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §15, p. 117.

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ FIGAL, Günter. *Fenomenologia da liberdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 74.

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 76.

Conforme discutido por Lúgia Saramago,²⁵⁶ a revelação intrínseca de um instrumento ocorre apenas durante sua manipulação, com o aspecto exterior desempenhando um papel praticamente insignificante nesse processo. A percepção de um instrumento está sempre obscurecida pela presença predominante da manualidade. A capacidade de compreender já carrega consigo não apenas a certeza decorrente da experiência, mas também a noção de subordinação ou de adaptação às diversas designações do instrumento.

A presença existe sempre no modo de ser da ocupação, tendo em vista que se ocupa com tudo que lhe chega no mundo. Kahlmeyer-Mertens discorre que a ocupação se refere à dinâmica existencial do ser-no-mundo, concernente a um comportar-se num espaço constitutivo que traz o caráter da própria presença, considerando-se o mundo enquanto horizonte significativo primário de realização desse ente.²⁵⁷ Desse modo, o ser-no-mundo realiza-se enquanto existente a partir de modos de ocupação, que é uma maneira de ser-junto aos entes que vêm ao encontro dentro do mundo. Figal²⁵⁸ esclarece que a ocupação designa todas as maneiras de comportar-se na lida com um ente, desde que este não seja também caracterizado pelo caráter de presença.

Expusemos anteriormente que a presença, enquanto ser-no-mundo, é também essencialmente ser-com: o mundo é sempre compartilhado com outros que vêm ao encontro da presença, não apenas como entes intramundanos, mas também como copresenças. Heidegger aponta que o ser-com, enquanto existencial constitutivo do ser-no-mundo, também deve poder ser interpretado pelo fenômeno da cura, embora não enquanto ocupação.²⁵⁹ “O ente, com o qual a presença se relaciona enquanto ser-com, também não possui o modo de ser do instrumento à mão, pois ele mesmo é presença. Deste ente não se ocupa; com ele se preocupa”.²⁶⁰

Assim, *preocupação* designa a dimensão da cura voltada à lida com aqueles entes que também são existentes, ou seja, à relação da presença com as copresenças com quem ela coexiste. Tratando-se de um termo existencial, *preocupação* constitui ontologicamente a presença, de modo a fundamentar toda “preocupação” no sentido de instituição social fática, assim como toda maneira de ser em relação aos outros.

São possibilidades de preocupação, conforme Heidegger, o ser por um outro, contra um outro, sem os outros, o passar ao lado um do outro, o não sentir-se tocado pelos outros.²⁶¹ E

²⁵⁶ SARAMAGO, L. T. S. *A “Topologia do ser”*: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Departamento de Filosofia, 2005, p. 68.

²⁵⁷ KAHLMEYER-MERTENS, Roberto S. *10 lições sobre Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, pp. 88-89.

²⁵⁸ FIGAL, Günter. *Fenomenologia da liberdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 73.

²⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §26, p. 177.

²⁶⁰ *Ibidem*.

²⁶¹ *Ibidem*, §§26-27.

precisamente esses modos – que mencionamos por último – de deficiência e de indiferença caracterizam a convivência cotidiana e mediana de um com o outro. Também esses modos de ser apresentam o caráter de não surpresa e de evidência que convém tanto à copresença intramundana cotidiana dos outros quanto à manualidade do instrumento de que se ocupa no dia a dia.²⁶²

Assim, do mesmo modo que a ocupação pode se dar de diversas formas junto aos instrumentos, a preocupação também se apresenta em diversos modos de ser-com os outros. Heidegger destaca duas possibilidades extremas da preocupação. A primeira consiste em retirar a cura do outro e tomar seu lugar na ocupação.²⁶³ Nesse caso, o outro pode se tornar dependente e dominado, mesmo que de maneira silenciosa e encoberta. Heidegger aponta que essa preocupação substitutiva determina largamente a convivência recíproca, e geralmente se refere à ocupação com os instrumentos.

A segunda possibilidade, em contrapartida, é de uma preocupação que não tanto substitui o outro, retirando-lhe a cura, mas sim, antes, o auxilia. Dirigindo-se à cura propriamente dita, “[...] 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*”.²⁶⁴ Segundo Heidegger, essa liberação do outro em sua liberdade apenas é possível por meio da presença apreendida propriamente. O filósofo alemão aponta que a convivência cotidiana se mantém entre esses dois extremos da preocupação, mostrando inúmeras formas mistas.

Conforme apresentado acima, a presença existe cotidianamente sempre junto à copresença dos outros, assim como aos entes que lhe vêm ao encontro para uso enquanto instrumentos.²⁶⁵ Tanto a ocupação quanto a preocupação podem ser próprias ou impróprias. A preocupação pode ser imprópria quando a presença ignora a especificidade de sua relação com a copresença dos outros, interpretando-os a partir dos entes intramundanos como seres simplesmente dados. Já a ocupação é imprópria quando a presença é totalmente absorvida no uso impessoal dos instrumentos, perdendo a si mesma em meio à lida do dia a dia. Inwood aponta que ocupação e preocupação são constitutivas da cura e que, ao usar o conceito *cura*, já se está falando nelas.²⁶⁶

A ocupação e a preocupação são as modulações existenciais da cura enquanto totalidade estrutural da presença. “Porque, em sua essência, o ser-no-mundo é cura; pode-se compreender,

²⁶² *Ibidem*.

²⁶³ *Ibidem*, §26, p. 178.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 179.

²⁶⁵ *Ibidem. Ibidem*; § 11, p. 95.

²⁶⁶ INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, pp. 22-23.

nas análises precedentes, o ser junto ao manual como *ocupação* e o ser como copresença dos outros nos encontros dentro do mundo como *preocupação*”.²⁶⁷ A análise de tais modos da cura permite também apreender a totalidade desse fenômeno por meio da unidade de seus caracteres ontológicos fundamentais, a saber, existencialidade, facticidade e decadência. “[...] Nelas se tece um nexo originário que constitui a totalidade procurada do todo estrutural”.²⁶⁸ Esses caracteres não se referem a partes isoladas ou autônomas, como se pudessem compor um todo em que um prescindisse do outro. Na verdade, há entre eles uma articulação ontológica que constitui a totalidade originária do todo estrutural; e é nessa unidade que se tem acesso ao ser da presença, como apontado anteriormente.

Em síntese, podemos apontar que, se por um lado a ocupação se refere ao modo de lidar com os entes intramundanos enquanto instrumentos para determinadas finalidades, por outro a preocupação diz respeito à relação da presença com as copresenças – os outros seres humanos. Ambas são essenciais para compreender a totalidade da existência humana e sua interação com o mundo.

No próximo tópico, exploraremos a disposição privilegiada da angústia como despertar da presença, em cuja jornada rumo à sua totalidade estrutural a angústia não apenas emerge como um elemento crucial que desvela a abertura fundamental da existência, mas também catalisa a cura. Essa disposição singulariza a presença, revelando-lhe não apenas suas possibilidades de ser, mas também a responsabilidade inerente a essa existência, revelando sua existencialidade, sua facticidade e sua decadência. Heidegger nos conduzirá por uma análise profunda dessa disposição fundamental, revelando como a angústia coloca a presença diante de sua própria existência de forma singular e desafiadora. Discutiremos como a angústia, ao revelar o ser-no-mundo de forma despida e confrontadora, permite à presença acessar suas possibilidades mais próprias de ser e de escolher.

2.4 A disposição privilegiada da angústia como despertar da presença

Ao tratar da angústia, Heidegger elabora sua argumentação acerca do todo estrutural da presença. O motivo para tal já é explicitado no título do § 40 de *Ser e tempo*, intitulado *A disposição fundamental da angústia como abertura privilegiada da presença*. De modo privilegiado, a disposição da angústia coloca em relevo a totalidade do ser-no-mundo, em conformidade com sua constituição. Na angústia, a presença é aberta frente a sua própria

²⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §41, p. 260.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 258.

facticidade. Nessa disposição, é revelado à presença o simples existir, sua condição de ser lançado. A angústia revela à presença seu ser-no-mundo e aquilo que o compõe: existencialidade, facticidade e decadência.

Heidegger afirma que uma análise existencial do ente humano “deve resguardar uma clareza de princípio sobre sua função ontológica fundamental”.²⁶⁹ Desse modo, uma vez que a angústia é descrita como uma “disposição fundamental”, é preciso que a explicação sobre o conceito de disposição, iniciada no capítulo anterior, seja agora retomada.

O filósofo alemão utiliza, principalmente, de duas expressões intrinsecamente relacionadas para se referir aos humores ou estados de ânimo em que uma presença pode se encontrar: *Stimmung* e *Befindlichkeit*. A primeira, traduzida como “humor”, expressa onticamente aquilo que afina – ao modo de um instrumento musical –, a presença em sua relação fundamental com o mundo, seus sentimentos e suas emoções. A segunda, traduzida como “disposição”, une as noções de “estar situado” e de “passar/sentir-se bem ou mal”, indicando a maneira como alguém se encontra.²⁷⁰

Somente na medida em que a presença se sente em uma determinada situação, numa determinada “tonalidade afetiva”, é que ela pode ter contato com aquilo que lhe vem ao encontro no mundo. Consequentemente, “uma teoria pura é impossível, pois toda teoria está sempre acompanhada/precedida por uma peculiar sensibilidade”.²⁷¹ O ente humano está sempre remetido a um mundo que lhe abre possibilidades de ser; está sempre “lançado em disposições anímicas que indicam a facticidade da responsabilidade de sua existência”.²⁷²

A disposição, tal como concebida por Heidegger, emerge como um existencial essencial que delinea a relação intrínseca entre o ente humano e seu modo de existir no mundo, expresso pelo ser-em. Essa disposição não apenas revela uma afinação peculiar da existência em um determinado humor, mas também sinaliza a maneira pela qual o ser se lança em direção ao mundo, moldando sua percepção, sua sensibilidade e sua interação com os entes intramundanos. Ao estar afinada em um certo humor, a presença se abre para o mundo como um horizonte de significância, no qual os sentidos são estimulados, e a sensibilidade para com o ambiente é aguçada. Assim, a disposição não só desvela a condição de estar-lançada da presença, mas também a maneira pela qual ela se entrega à sua existência no mundo, sendo afetada e influenciada por seu contexto. Por meio da disposição, a presença se manifesta como um ente

²⁶⁹ *Ibidem*, §39, p. 248.

²⁷⁰ INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 23.

²⁷¹ *Ibidem*.

²⁷² WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação*, v. 26, pp. 97-113, 2003, p. 103.

imerso em seu ser-em, revelando-se como um fenômeno ontológico que fundamenta a interação complexa entre o ente humano e o mundo que o circunda. Dessa maneira, não devemos confundir a disposição meramente com sentimentos emocionais, pois ela toca o ser da presença em seu estar-lançado fundamental. A disposição surge, assim, como a abertura fundamental, a origem dos afetos e da própria condição de ser afetado.

As disposições, como estados afetivos, designam como a presença se encontra no mundo, com o qual aquela sempre tem um nexos erigido por toda disposição. Porém não são todas elas que fazem com que ele esteja aberto, em sua mundanidade, para a presença, a qual é tomada por certas tonalidades afetivas, que nele lhe são abertos de modo irrefletido, “geralmente por meio de um certo desvio”²⁷³, e a qual está imersa em uma disposição e o compreende de acordo com a situação em que se encontra.

Befindlichkeit [disposição] afina e sintoniza *Dasein* [presença] para ser afetado pelas coisas e ser afetado de certos modos. Somente estando em um humor é que posso ser “afetado”, tocado [...] por algo, é que posso interessar-me por alguma coisa e algo me importar [...]. Somente estando em um humor posso ser afetado de certos modos.²⁷⁴

Nesse contexto, alguns humores e disposições assumem um papel preponderante na assunção de uma posição autêntica da presença diante de suas possibilidades. A fim de destacar isso, Heidegger os nomeia como *disposição fundamental*. É esse o caso da angústia, a qual é uma disposição privilegiada, pois nela a presença se coloca diante de si mesma a partir de seu próprio ser. Na angústia, a presença fica despida de tudo o que a cerca. Antes de nos aprofundarmos mais nos “efeitos” da angústia na presença, discorramos sobre a maneira como Heidegger constrói esse conceito.

A definição de angústia é dada por Heidegger em contraste com o medo. Distinguindo-se deste, aquela não tem sua origem em um ente intramundano. Como disposição fundamental, a angústia tem por função evidenciar à presença seu ser-no-mundo. Como o medo, aponta-nos Araújo, “a angústia pode ser pensada em termos de uma fuga”.²⁷⁵ Contudo os dois diferem naquilo que tentam fugir: enquanto o medo foge de algo determinado que se mostra ameaçador dentro do mundo, a angústia foge da indeterminação advinda da condição de ser lançada, própria da presença.

²⁷³ *Ibidem*.

²⁷⁴ INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 94.

²⁷⁵ DE ARAÚJO, Paulo Afonso. Nada, angústia e morte em *Ser e tempo*, de Martin Heidegger. *Revista Ética e Filosofia Política*, v. 2, n.º 10, 2007, p. 7.

Stein destaca que, quando temos medo, este é sempre de algo.²⁷⁶ Aquilo que o causa pode ser, assim, entes intramundanos diversos. Por exemplo, algumas pessoas têm medo de cachorro; outras, de altura. Temos em comum, nos dois exemplos citados, uma causa determinada para esse medo. Em uma passagem da conferência *Que é a Metafísica*, Heidegger destaca a diferença entre medo e angústia:

Por esta angústia não entendemos a assaz frequente ansiedade que, em última análise, pertence aos fenômenos do temor [medo] que com tanta facilidade se mostram. A angústia é radicalmente diferente do temor [medo]. Nós nos atemorizamos sempre diante deste ou daquele ente determinado que, sob um ou outro aspecto determinado, nos ameaça. O temor [medo] *de...* sempre teme *por* algo determinado. Pelo fato de o temor [medo] ter como propriedade a limitação de seu “de” (*Wovor*) e de seu “por” (*Worum*), o temeroso e o medroso são retidos por aquilo que nos amedronta. Ao esforçar-se por se libertar disso – de algo determinado –, torna-se, quem sente o temor [medo], inseguro com relação às outras coisas, isto é, perde literalmente a cabeça.²⁷⁷

A angústia não tem uma determinação, não conhece o seu “por” e o seu “de”, como o medo. Essa ausência de um objeto específico ao qual a experiência possa fazer referência torna a angústia uma experiência perturbadora, como afirma Cerbone.²⁷⁸ Nesse contexto, uma questão se torna imperiosa: o que causa então a angústia? Heidegger responde: “O com o quê da angústia é inteiramente indeterminado”.²⁷⁹ Entretanto não devemos interpretar essa indeterminação como equivalente a um nada. O que a causa é o próprio mundo enquanto tal. É a própria possibilidade de ser nele. Em outros termos, quando nos angustiamos, o que emerge para nós não é um ente específico, mas sim “[...] o *não ente*, o nada do ente que emerge em seus traços angustiantes”.²⁸⁰ Tomada pela angústia, a presença “abre” o mundo de modo próprio. É nesse momento que sua estranheza nos salta aos olhos. O que angustia a presença, como dito, é o ser-no-mundo ele mesmo. A angústia não o faz com um ente simplesmente dado, mas sim com o próprio mundo, compreendido como a rede de relações existentes entre os entes e que diz respeito à própria presença em última instância. O que causa angústia é o caráter de poder-ser da presença. O “por” e o “de” da angústia são o mesmo: a própria constituição, o ser lançado da presença.

Quando somos perguntados sobre o que nos angustia, respondemos meio de modo inconsciente: “não é nada” ou “não é nada e já vai passar”. Angustiamos-nos, mas não sabemos identificar o objeto de nossa angústia, o que precisamente a gera em nós. Esse “não é nada”, porém, provém de um nada mais originário e fundamental que está na origem de nossa angústia. Esse nada determina a angústia. [...] Para Heidegger, o

²⁷⁶ STEIN, Ernildo. *Melancolia*. Porto Alegre – RS: Movimento, 1976.

²⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?* São Paulo: Abril Cultural, 1970, p. 237.

²⁷⁸ CERBONE, David R. *Fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 94.

²⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §40, p. 252.

²⁸⁰ DE ARAÚJO, Paulo Afonso. Nada, angústia e morte em *Ser e tempo*, de Martin Heidegger. *Revista Ética e Filosofia Política*, v. 2, n.º 10, 2007, p. 7.

nada se coloca por si mesmo na angústia; não precisa ser criado, mas se revela nela e ao mesmo tempo a provoca; ele é causa e o efeito ao mesmo tempo.²⁸¹

De modo dramático, na angústia o mundo se torna distante, irrelevante, e não requer a atenção da presença. O angustiar da angústia é dirigido ao ser-no-mundo, em contraste com o medo, que teme um ente intramundano ou uma copresença amedrontadora. Weyh observa que a angústia afeta o ser-no-mundo, enquanto este se angustia com a sua própria condição existencial.²⁸² Para a angústia o mundo não tem relevância, não lhe é ameaçador. O ameaçador referente à angústia não se encontra em lugar nenhum. Ela não sabe o que lhe angustia.

O ser da presença afasta-se continuamente de si. Uma compreensão fenomenológica do fenômeno da angústia nos auxilia, assim, na compreensão dessa fuga característica da presença. Esta, tomada pela angústia, é instalada defronte ao seu poder-ser, situando-se em um mundo. Nessa condição, os demais entes se desvanecem tornando-se desinteressantes. Em tal contexto, a presença perde seu ponto de apoio e é remetida somente a si mesma, sem poder fugir. Ferreira aponta que a angústia é um modo do existencial da disposição que singulariza a presença.²⁸³ Heidegger a considera como disposição fundamental, pois, além de singularizar a existência da presença, torna possível a apropriação de seu ser. Ela possibilita que a presença venha a interpretar-se a partir de si mesma.

Bicca destaca que a angústia produz uma suspensão, uma pendência, e faz faltar à presença o chão habitual.²⁸⁴ A angústia rompe a familiaridade cotidiana, singularizando a presença. Angustiada, esta se vê sozinha, fora de casa, num ambiente que lhe é estranho. Perder-se em meio aos entes na impropriedade, como explicado, é, para a presença, tranquilizante e alienante. Nesse contexto, a angústia é uma perturbação de toda essa familiaridade que faz com que nos sintamos “em casa”.

Na angústia, é revelada à presença seu poder-ser mais próprio, ser-livre para a liberdade de escolher e acolher a si mesma. Trata-se de uma disposição capaz de apreender o todo estrutural da presença, pois nela esta fica diante de seu ser mais próprio, ser aberto para suas possibilidades. Ela externa a conjuntura por intermédio da qual os entes intramundanos podem vir ao encontro da presença que lhes doa sentido. A angústia “descerra a própria condição [...]

²⁸¹ WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação*, v. 26, pp. 97-113, 2003, pp. 107-108.

²⁸² WEYH, Katyana Martins. *Do cuidado como essência da existência do ser-aí em Heidegger*. Porto Alegre: Fi, 2019, p. 84.

²⁸³ FERREIRA, Acylene Maria Cabral. Culpa e angústia em Heidegger. *Cógito (Salvador)*, Salvador, Bahia, v. 04, p. 75-80, 2002, p. 79.

²⁸⁴ BICCA, Luiz. *O mesmo e os outros*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999, p. 24.

pela qual as relações intramundanas tornam-se possíveis”²⁸⁵, não caracterizando, assim, relações em particular.

Como dito anteriormente, na decadência a presença afasta-se de si. No entanto, entregue à angústia, a presença vê-se livre para uma existência própria, e assim é singularizada por ela.

Na presença, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o *ser-livre para* a liberdade de escolher e acolher a si mesma. A angústia arrasta a presença para o *ser-livre para...* (*propensio in...*), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. A presença como ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser.²⁸⁶

Angustiada, a presença assume sua responsabilidade de ser. Nessa situação, a angústia revela à presença uma estranheza, a indeterminação do nada e do “em lugar nenhum”, retirando-a de seu empenho decadente no mundo, o que causa um rompimento com a familiaridade cotidiana.

Nesse contexto, como apontado, subsiste na angústia, “uma vez que ela singulariza”, um estar-aberto privilegiado possível.²⁸⁷ E essa singularização ocasionada pela angústia revela à presença suas possibilidades de ser própria ou impropriamente. Heidegger ressalta que, na angústia, essas possibilidades, que são fundamentais na presença, mostram “como elas são em si mesmas, sem se deixar desfigurar pelo ente intramundano a que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença se atém”.²⁸⁸

A presença angustiada tem a capacidade de escolher a si mesma, referindo-se a si de modo autêntico, adquirindo a predisposição para ser livre de modo próprio. Isso se dá quando a presença toma consciência do “caráter insensato da condição de qualquer sentido”.²⁸⁹ Conseqüentemente, remetida ao poder-ser que lhe constitui fundamentalmente, a presença não encontra mais refúgio nos outros entes. Assim, seu estar-lançado lhe é esboçado, e seu poder-ser próprio pode ser compreendido e expresso em seus pormenores. A angústia leva a presença para a compreensão própria de seu modo de ser, enquanto livre para poder-ser. Dessa forma, mostra-se como uma disposição fundamental, revelando “o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o ser livre para a liberdade de assumir e de escolher a si mesmo”.²⁹⁰

Como disposição fundamental, a angústia possibilita à presença uma abertura privilegiada. Na analítica existencial, a angústia tem atuação preponderante ao possibilitar que

²⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §40, p. 254.

²⁸⁶ *Ibidem*.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 257.

²⁸⁸ *Ibidem*.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 257.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 252.

a presença dê acesso a todos os momentos que lhe constituem, conduzindo a presença à sua essência. A relação da angústia com a cura em Heidegger vai além da simples abertura privilegiada que aquela proporciona. Em Heidegger, elas estão intrinsecamente ligadas à essência da existência humana, revelando a estranheza e o assombro do ser-no-mundo diante do nada. A angústia não é apenas um estado de abertura, mas sim um fenômeno que permeia toda a existência, levando a presença a confrontar a própria finitude e a busca por sentido em meio ao vazio existencial.²⁹¹

Ao longo de *Ser e tempo*, Heidegger evidencia que nossa existência repousa sobre uma abertura, uma dimensão existencial que se manifesta nas diversas possibilidades de nossa vida. Contudo isso não esgota nossa condição ontológica: essa abertura está intrinsecamente relacionada à nossa facticidade, à nossa condição de estar lançado em um mundo que precede nossa existência, e uma nutre a outra – existencialidade e facticidade.²⁹² Ambas se desdobram concomitantemente em uma decadência, em uma rotina comum que nos imerge em relações sociais medianas, frequentemente negligenciando essa abertura primordial e até nossa própria condição factual.

A angústia é uma disposição que nos impacta e nos reconduz a essa abertura fundamental, muitas vezes negligenciada. O mundo ao nosso redor torna-se estranho, como se não mais nos pertencesse, como se estivéssemos fora de lugar. Nesse cenário, somos retirados da tranquilidade rotineira da medianidade e do cotidiano, abrindo-nos a possibilidades não previamente consideradas.²⁹³ De certa maneira, é como se precisássemos reinterpretar o mundo em que vivemos, explorar novas oportunidades ou validar as existentes.

Entretanto não se trata de renunciar à cura em favor de uma abertura pura – algo ausente na filosofia de Heidegger –, mas sim de atualizá-la e de potencializá-la. Visto que estamos constantemente “em cura”, a angústia não nos afasta da decadência ou da facticidade, mas sim nos atualiza, reintroduzindo-nos à estranheza do mundo para reconsiderá-lo em termos de suas potencialidades.

Positivamente, a angústia coloca a presença perante sua própria existência, atingindo a concretude da transcendência. Nesse contexto, a propriedade traduz-se na resolução de assumir a angústia e o nada advindo dela. A morte, como horizonte mais próprio ao ente humano, é assim acolhida juntamente com o nada que exprime. A presença, na maior parte das vezes, não

²⁹¹ WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação*, v. 26, pp. 97-113, 2003, p. 105.

²⁹² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015, §40-41

²⁹³ *Ibidem*.

tem consciência de sua condição intrínseca de ser-para-a-morte, o que não significa dizer que não sabemos que morreremos um dia. Entretanto somente angustiada é que a presença “desvela adequadamente, de maneira originária e penetrante”, sua situação “de se encontrar lançado[a] na morte desde seu nascimento”.²⁹⁴

A real possibilidade de sair da impropriedade rumo à propriedade é detectada por Heidegger na angústia. Tocado por esta, o ente humano “faz de uma só vez uma recapitulação de todo o seu existir e toma consciência do caráter essencialmente finito de sua existência”.²⁹⁵ Desse modo, a angústia desperta a noção de ser-para-a-morte, como possibilidade mais própria da presença. Nesse sentido, como se verá, angústia e cura não são conceitos que possuem uma relação superficial; pelo contrário, requisitam-se fenomenalmente de modo originário. Heidegger, ao buscar responder à questão do todo estrutural, relaciona esses dois fenômenos. Esse entendimento nos levará, por sua vez, à assunção da morte como horizonte mais próprio do ente humano, constituindo-o essencialmente.

Desse modo, impõe-se a necessidade de avançarmos no entendimento da presença para encontrarmos outra estrutura que seja a mais originária. De modo essencial, a totalidade estrutural da cura é temporalidade.²⁹⁶ A cura atua como o elo que integra o todo estrutural da presença, conferindo-lhe uma totalidade que transcende a simples soma de seus existenciais. Esse conceito revela a presença como um todo articulado, como explorado anteriormente. Num sentido existencial, essa temporalidade aponta para a finitude própria da presença. Tal finitude se explicita na possibilidade mais própria do ente humano, que é ser-para-a-morte, o que analisaremos no último tópico do presente capítulo.

2.5 Cura, angústia e morte própria

De acordo com Blattner²⁹⁷, já no início da segunda seção de *Ser e tempo*, Heidegger aponta a necessidade de investigar a finitude da presença, expressa no fenômeno da morte. Aparentemente, esta é conceituada em *Ser e tempo* a partir de uma contradição: ao mesmo tempo que ela é uma possibilidade, também é impossibilidade de todas as possibilidades. Aqui,

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 253.

²⁹⁵ WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação*, v. 26, pp. 97-113, 2003, p. 110.

²⁹⁶ FERNANDES, Marcos Aurélio. O cuidado como amor em Heidegger. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, v. 17, n.º 2, pp. 158-171, 2011, p. 164.

²⁹⁷ BLATTNER, William D. The concept of death in Being and Time. *Man and World*, v. 27, n.º 1, pp. 49-70, 1994, p. 49.

é preciso atentar para o sentido de “possibilidade” na analítica existencial. Quando referida à presença, “possibilidade” tem o sentido de “uma maneira possível de ser”.²⁹⁸

Segundo Blattner,²⁹⁹ na perspectiva da analítica existencial heideggeriana, o que interessa não é investigar o fim da vida humana, mas sim uma noção de fim “que está vinculada exclusivamente à estrutura conceitual do modo de ser originário da presença, à existência e à compreensão”. A morte é então compreendida como a “situação-limite” que explicita a medida do poder-ser da presença.³⁰⁰

Hoffman³⁰¹ aponta que a “vida” da presença só lhe importa porque ela tem noção de que não a terá para sempre, de que ela pode ser arrebatada pelo poder da morte. Assim, afirma que a cura é o estado básico da presença apenas porque esta é – e se entende como sendo – um ente mortal. A cura é, nesse contexto, esse antecipar de sua possibilidade máxima. Desse modo, como a presença depende do senso de que é um ente mortal, a morte está alicerçada na cura. Se a morte leva a presença a se preocupar com sua vida, é porque o estado básico da presença é, de fato, cura, e não algum tipo de total esquecimento de sua própria finitude. Assim, a cura e o sentido da própria mortalidade são indissociáveis.³⁰²

Ao delimitarmos a estrutura do ser-para-o-fim de modo existencial, podemos traçar um modo de ser da presença em que ela pode ser toda. É o anteceder-a-si-mesma da presença que possibilita que ela seja-para-o-fim. Nesse contexto, o ser-para-a-morte, que preambula um entendimento do todo da presença, tem seu fundamento na cura. Lançada no mundo, a presença já está sempre “entregue à responsabilidade de sua morte”.³⁰³ Uma vez que o ser-para-o-fim deve ser explicitado por meio da constituição fundamental da presença como cura, sua morte deve ser analisada por meio de seus caracteres fundamentais: seu já-ser-em (facticidade), seu anteceder-a-si-mesma (existência) e seu ser-junto-a (decadência).³⁰⁴

Visando alcançar o todo estrutural da presença, definido no fenômeno da cura, uma análise ontológico-existencial da morte deve ter como ponto de partida a “concreção mais imediata da presença”: sua cotidianidade.³⁰⁵ Numa perspectiva ontológico-existencial, a presença só morre porque existe, porque se projeta para suas possibilidades. Na antecipação a

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 50.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 65.

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 67.

³⁰¹ HOFFMAN, Piotr. Death, time, history: Division II of “Being and Time”. In: GUINGNON, C.B. *The Cambridge Companion to Heidegger*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. Cap. 08, pp. 222-240, pp. 200-201.

³⁰² *Ibidem*.

³⁰³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, §52, p. 335-336.

³⁰⁴ *Ibidem*, §50, pp. 324-325.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 336.

presença se dá conta da possibilidade de sua impossibilidade, reconhecida no existencial “ser-para-a-morte”.³⁰⁶

O ser-para-a-morte da presença apresenta-se como uma “concreção” da cura, no contexto em que, não restando nada para esse ente senão “ser”, temos uma visão de sua totalidade possível na antecipação.³⁰⁷ Ao antecipar sua própria morte, a presença se aproxima de sua possibilidade extrema, última e “inultrapassável”, uma vez que, para além desse ponto, não se delineiam outras possibilidades.³⁰⁸ Desse modo, o ser-para-a-morte engloba a totalidade potencial da presença, não como totalidade inerte, mas sim a fazer-se, uma totalidade que se antecipa a si mesma, o que significa dizer que – somente antecipando-se – é que a presença pode ser-para-a-morte de modo autêntico.

Conforme Harr, é somente morrendo que a presença pode se reunir de modo completo ao ser.³⁰⁹ Visto que a morte é a possibilidade de ser da presença, este ser-possível extremo reverbera em todas as suas estruturas. Assim a morte, ao se configurar como um poder-ser, transforma-se no equivalente do ser-no-mundo na sua singularidade absoluta.³¹⁰ Isso se dá de tal modo que a totalidade dos existenciais transforma-se em nomenclaturas para a morte.³¹¹ Assim, evitar a confrontação com a morte é, essencialmente, evadir-se da própria presença.³¹² Nesse ínterim, a morte é a presença própria, mas também a imprópria, porquanto na impropriedade temos “um reconhecimento evasivo do ser para a morte”.³¹³

A presença compreende a si própria lançando-se em possibilidades que se abrem – ser professor, ser jogador de futebol, ser advogado, por exemplo. Isso envolve, como tratado anteriormente, estar numa disposição específica. É afetada pela disposição da angústia que a presença pode compreender-se como ser-para-a-morte.

A partir do momento em que a presença se angustia, a abertura de seus modos de ser lhe é propiciada. Nesse contexto, a morte surge como a possibilidade de ser mais própria ao ente humano. Podemos notar, assim, que a angústia tem papel preponderante para que ocorra o confronto da presença com o poder-ser mais próprio, viabilizando a antecipação a partir da qual a presença pode ser o que é.

³⁰⁶ DE CASTRO, João Cardoso; DE CASTRO, Murilo Cardoso. O que é, o que é: a morte?: Notas e reflexões sobre o conceito de morte em Martin Heidegger. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 33, n.º 59, pp. 556-571, 2021, p. 564.

³⁰⁷ *Ibidem*.

³⁰⁸ *Ibidem*, pp. 238-239.

³⁰⁹ HAAR, M. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Int. Piaget, 1997, p. 31.

³¹⁰ *Ibidem*, pp. 35-37.

³¹¹ *Ibidem*.

³¹² *Ibidem*.

³¹³ *Ibidem*.

Ainda com relação à angústia frente à morte, não devemos confundi-la com o medo do falecimento: a angústia tem uma perspectiva ontológica; já o medo, ôntica. A angústia como disposição fundamental não diz respeito a um humor fraco, mas sim a uma abertura em que a presença, como ser-lançado, existe para o seu fim. Desse modo, afirma que o conceito existencial da morte deve ser esclarecido partindo-se do ser-lançado da presença.

Nesse contexto, a disposição da angústia volta a assumir uma função preponderante, uma vez que é nela que o estar-lançado na morte é revelado para a presença de maneira mais originária e penetrante.³¹⁴ Visto que o angustiar da angústia é o angustiar-se com o próprio ser-no-mundo da presença, a angústia com a possibilidade da morte tem como motivação a presença em seu poder-ser puro e simples.³¹⁵ Heidegger destaca que a angústia com a morte não deve ser confundida com o simples medo de deixar de viver.³¹⁶ Angústia e medo, como esclarecido, são fenômenos distintos.

Na angústia a presença não foge do estar diante de sua morte; ao contrário, ela encara a possibilidade da própria impossibilidade. Apenas quando tocada pela angústia, a presença pode encarar a morte e entregar-se a essa possibilidade. Nesse contexto, a disposição da angústia mostra novamente sua condição privilegiada. Heidegger aponta que o ser-para-a-morte da presença é, em essência, angústia. Antecipando sua própria morte, que é ao mesmo tempo certa e indeterminada, “a presença abre-se para uma ameaça que sempre emerge de seu próprio *pre [Da]*”.³¹⁷ Uma vez que a presença só pode compreender o mundo estando em uma disposição, é angustiada que ela pode manter aberta a constante e inabalável ameaça proveniente de si própria, advinda de sua singularização mais própria na morte.³¹⁸

Pode-se resumir a caracterização de ser que, existencialmente, se projeta para a morte em sentido próprio, da seguinte forma: *o antecipar desvela para a presença a perda no impessoalmente-si-mesmo e, embora não sustentada primariamente na preocupação das ocupações, a coloca diante da possibilidade de ser ela própria: mas isso na liberdade para a morte que, apaixonada, fática, certa de si mesma e desembaraçada das ilusões do impessoal, se angustia.*³¹⁹

A presença esforça-se para manter o possível como possibilidade diante da morte. Uma vez que, de modo próprio, aquela tem condições de encarar esta como a possibilidade da impossibilidade de seu ser, nesse fenômeno podemos nos compreender como nada. Essa

³¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, §50, pp. 326-327.

³¹⁵ *Ibidem*.

³¹⁶ *Ibidem*.

³¹⁷ *Ibidem*, §53, p. 343.

³¹⁸ *Ibidem*.

³¹⁹ *Ibidem*, grifos do autor.

possibilidade é uma antecipação (*Vorlaufen*) que não se mostra apenas como um futuro que virá, porquanto morremos perpetuamente enquanto existimos.

No primeiro contato, a perspectiva do ser-para-a-morte se configura como uma possibilidade primordial, a qual é destacada por ser a mais intrínseca à presença. Esta, ao estar voltada para a morte, antecipa o poder-ser de um ente cuja essência reside no próprio ato de antecipação. Nesse movimento, a presença desvela para si mesma sua possibilidade mais extrema. Ao projetar-se para a morte, ela alcança um entendimento íntimo de si e, por conseguinte, existe. Diante desse cenário, a antecipação da morte se revela como um existir em sentido próprio.³²⁰

Assim, tocada por sua possibilidade mais própria, a presença pode aperceber-se de que está perdida na impessoalidade, em sua cotidianidade. Compreendendo a morte como antecipação de si mesma, a presença se singulariza, como aponta Heidegger:

A irremissibilidade da morte, compreendida no antecipar, singulariza a presença em si mesma. Essa singularização é um modo de se abrir o “pre” [*Da*] para a existência. Ela revela que todo ser-junto a uma ocupação e todo ser-com os outros falham quando se trata de seu poder-ser mais próprio. Assim, a presença só pode ser *propriamente ela mesma* quando ela mesma dá a si essa possibilidade. [...] A presença é propriamente ela mesma, apenas à medida que, *enquanto* ser-junto a... na ocupação e ser-com... na preocupação ela se projeta primariamente para o seu poder-ser mais próprio, e não para a possibilidade do impessoalmente-si-mesma.³²¹

Antecipando a própria morte, a presença pode compreender suas possibilidades fáticas. Nesse ínterim, esse antecipar nos abre a incumbência que lhe é própria.³²² Tendo a possibilidade extrema da morte como verdadeira – verdadeira num sentido de ter para si essa possibilidade desvelada –, a presença tem seu ser-no-mundo como certo.

No entendimento proposto por Heidegger, a morte enquanto possibilidade abre um espaço próprio, evocando nossa própria abertura e finitude. Desse modo, como essa noção se relaciona com nossa existencialidade, facticidade e decadência em relação ao fenômeno da cura? O entendimento da nossa mortalidade nos confronta com a essência da existência e nos permite encarar a finitude como parte intrínseca da nossa temporalidade. A cura, nesse sentido, é compreendida como um processo de aceitação da própria mortalidade e da temporalidade finita, possibilitando uma relação mais autêntica e significativa com a presença e com o mundo ao nosso redor.

³²⁰ *Ibidem*, pp. 337-338.

³²¹ *Ibidem*, pp. 340-341.

³²² *Ibidem*.

A cura abrange a totalidade da presença e sua autoconsistência originária. Essa síntese possibilita uma compreensão existencial, desvendando o significado ontológico do ser.³²³ Heidegger destaca que o ato de projetar abre caminhos para possibilidades realizáveis, essenciais para elucidar o significado da cura.³²⁴ Seguir o direcionamento da interpretação existencial original revela a perspectiva projetada da presença, configurando-a como cura. No §65 de *Ser e tempo*, ao responder à questão sobre “o que possibilita a totalidade articulada do todo estrutural da cura na unidade desdobrada de suas articulações”³²⁵, o filósofo nos traz importantes elucidaciones a respeito da relação entre morte, cura e temporalidade.

Como abordado anteriormente, a presença, em si mesma, se manifesta em sua existência de maneira própria ou imprópria. Ao existir, ela se compreende de forma que essa compreensão não é meramente uma apreensão intelectual, mas sim “o ser existenciário do poder-ser fático”.³²⁶ O significado ontológico da presença não é algo separado ou externo a si mesmo, flutuando no ar, mas sim é a própria presença que se percebe e compreende em si mesma.³²⁷ Isso só é viável se a presença puder emergir em sua possibilidade mais autêntica e, ao se permitir eclodir, sustentar a possibilidade enquanto tal, ou seja, existir. Esse permitir-se emergir, que sustenta a possibilidade privilegiada, é o fenômeno do porvir originário.³²⁸ A presença é porvindoura, emergindo em seu potencial mais autêntico, permitindo-se surgir e sustentar a possibilidade. O ser-para-a-morte é um porvir essencial, não como um futuro a ser realizado, mas sim como uma chegada reconhecida em seu potencial mais autêntico.³²⁹

O ser-para-a-morte nos lança em uma possibilidade originária, enraizada em um porvir próprio, assim como a cura se enraíza na relação existencialidade-facticidade-decadência. Essa experiência do ser-para-a-morte se realiza plenamente como uma temporalidade entrelaçada entre “porvir”, “ter-sido” e “atualidade”, que se influenciam mutuamente, manifestando-se de maneiras próprias e impróprias. Sendo própria e porvindoura, a presença é essencialmente o que foi. A presença só pode ser o que foi ao ser porvindoura. O impulso do que foi emerge, de certa forma, do porvir.³³⁰ A temporalização do ser que se revela junto ao que está disponível na situação, ou seja, que permite que o encontro aconteça na ação do que é atual no mundo circundante, só é viável em uma atualização desse ente. A decisão só pode ser o que é como a

³²³ *Ibidem*, §65, p. 408

³²⁴ *Ibidem*.

³²⁵ *Ibidem*.

³²⁶ *Ibidem*, p. 409.

³²⁷ *Ibidem*.

³²⁸ *Ibidem*.

³²⁹ *Ibidem*, pp. 409-410.

³³⁰ *Ibidem*, pp. 410.

temporalidade de uma atualização, ou seja, por permitir que o encontro ocorra, sem distorções, na ação.³³¹ Heidegger nomeia “temporalidade” o fenômeno que unifica o porvir e atualiza o passado. É somente quando definida como temporalidade que a presença permite a si mesma a plenitude do poder-ser em seu próprio sentido de decisão antecipadora. A temporalidade se revela como o verdadeiro significado da cura.³³²

A presença, ao compreender o tempo de modo impróprio, reduz a temporalidade original a uma sequência de momentos presentes.³³³ Se a decisão constitui o modo essencial da cura e só é viável por meio da temporalidade, então o próprio fenômeno visando à decisão deve representar apenas uma modalidade da temporalização que possibilita a cura em si mesma. “Enquanto cura, a totalidade ontológica da presença diz: anteceder-a-si-mesma-em (um mundo) enquanto ser-junto-a (entes que vêm ao encontro dentro do mundo)”. Na temporalidade encontramos a “unidade originária da estrutura da cura”.³³⁴

“O projetar-se ‘em virtude de si-mesmo’, fundado no porvir, é um caráter essencial da existencialidade. O seu sentido primário é porvir”.³³⁵ É apenas porque a cura se baseia no passado que a presença – enquanto lançada – pode existir. Existindo faticamente, a presença é o “ter sido”. Somente porque ela é, é que ela pode ser o que foi. Nesse contexto, o significado existencial primário da facticidade encontra-se no *ter-sido*.

A temporalidade viabiliza a integração da existência, da facticidade e da decadência, formando assim, originalmente, a totalidade da estrutura de cura, da qual os momentos não podem ser simplesmente reunidos como peças, assim como a própria temporalidade não pode ser conjugada “ao longo do tempo”. A temporalidade temporaliza e o faz nos seus próprios modos possíveis. São esses modos que possibilitam a diversidade das formas de ser da presença, especialmente a possibilidade essencial da existência própria e imprópria.³³⁶

O porvir é o fenômeno principal da temporalidade original, essencial para a cura como ser-para-a-morte. A finitude é característica intrínseca da temporalização, não se referindo apenas ao fim, mas também à possibilidade insuperável do nada.³³⁷ Assim, Heidegger resume a investigação sobre a temporalidade original como a base essencial para a constituição da estrutura da cura.³³⁸

³³¹ *Ibidem*.

³³² *Ibidem*, pp. 410-411.

³³³ *Ibidem*, p. 411.

³³⁴ *Ibidem*.

³³⁵ *Ibidem*, p. 412.

³³⁶ *Ibidem*, p. 413.

³³⁷ *Ibidem*, p. 414.

³³⁸ *Ibidem*, pp. 415-416.

Ao concluir este capítulo, destacamos a intrincada interconexão entre ser-em, angústia e cura – em seus momentos constitutivos da presença, a saber: existencialidade, facticidade e decadência –, conforme delineados por Heidegger em *Ser e tempo*. Essa análise nos conduziu a uma compreensão mais profunda da totalidade estrutural da presença, ressaltando sua natureza fundamentalmente conjunta e interdependente.

O ser-em assume um papel central nessa investigação, destacando como a presença nunca está isolada, mas sim em constante interação com o mundo, para o qual ela sempre se abre (existencialidade), antecipando suas possibilidades de ser (facticidade), sendo lançada e afetada por ele (decadência). Trata-se sempre de uma conjugação, pois a abertura emerge do ente lançado, que por sua vez é lançado a partir da abertura – tudo isso a partir da decadência.

A angústia emerge como uma disposição privilegiada que desperta a presença para sua própria existência, confrontando-a com sua facticidade e sua finitude. Ao mergulhar naquela, a presença depara com o nada do mundo – sua própria condição existencial – e se abre para a possibilidade de ser mais autêntica. Essa disposição angustiada é fundamental para a compreensão da cura, que se revela como a totalidade estrutural da presença, abrangendo os momentos constitutivos essenciais.

Diante do exposto, é imperativo destacar a relevância do conceito de ser-para-a-morte na análise da totalidade estrutural da presença, em conjunto com os momentos constitutivos da cura. A filosofia heideggeriana nos convida a compreender a morte não apenas como o fim da vida, mas também como um horizonte que revela a finitude da presença e da sua constante projeção para suas possibilidades mais autênticas de ser. Assim, o ser-para-a-morte surge como uma das características essenciais da existência humana, fundamental para a compreensão da cura e da angústia. Ao confrontar-se com sua própria mortalidade, a presença se abre para uma compreensão mais profunda de si mesma e de seu papel no mundo. A morte, vista como uma possibilidade máxima, permite à presença transcender suas preocupações impessoais e reconhecer sua singularidade e sua autenticidade. No porvir que temporaliza cura, o ser-para-a-morte ganha destaque.

Assim, temos condições não apenas de compreender a relação entre angústia, cura e ser-em, mas também de destacar a importância dos momentos constitutivos da cura na constituição da totalidade estrutural da presença. Ao confrontar-se com sua própria mortalidade, a presença se abre para uma compreensão mais profunda de si mesma e de seu papel no mundo. A morte, vista como uma possibilidade máxima, permite à presença transcender suas preocupações impessoais e reconhecer sua singularidade e sua autenticidade.

CONCLUSÃO

Em nossa investigação, exploramos a filosofia de Martin Heidegger, centrada no conceito de *ser-em* como fundamento para a compreensão da angústia e da cura. O filósofo alemão propõe uma ontologia fundamental que reconhece a singularidade da existência humana, destacando a presença como o ente que transcende e forma o mundo. Com o termo “ser-em”, que integra o “ser-no-mundo”, Heidegger evidencia um ente que nunca está isolado, mas sim que está sempre em constante conjugação com o mundo que o circunda. A presença, enquanto ser-no-mundo, está constantemente imersa em um contexto existencial, projetando-se para suas possibilidades de ser e confrontando-se com a finitude e a possibilidade da morte.

No âmago da reflexão heideggeriana está a ideia de que a presença se manifesta por meio de modos constitutivos, como a disposição, o compreender, a linguagem e o ser-com-os-outros. A disposição, por exemplo, revela o estado de ânimo no qual a presença se encontra, influenciando sua abertura para o mundo e sua relação com os entes intramundanos. Da mesma forma, o compreender e a linguagem são essenciais para a interpretação e a articulação do mundo, permitindo à presença expressar sua compreensão do ser e comunicar-se com os outros.

A angústia, por sua vez, desempenha um papel fundamental na relação do ente humano com o mundo, proporcionando uma abertura singular na experiência humana. Ao confrontar a presença com sua própria existência, a angústia desperta aquela para suas possibilidades mais próprias de ser e de escolher. Diferentemente do medo, que teme algo determinado, a angústia foge da indeterminação do ser lançado no mundo, revelando à presença sua liberdade e sua finitude.

No contexto da angústia, o ser-em se revela como uma disposição fundamental que desperta a presença para sua própria existência, confrontando-a com sua facticidade e sua finitude. Ao mergulhar nela, a presença depara com o vazio do mundo, sua própria condição existencial, e se abre para a possibilidade de uma existência mais autêntica.

Heidegger articula os existenciais da angústia no fenômeno da cura, que responde à questão do todo estrutural da presença, da qual a cura, ao unificar os seus elementos constitutivos, confere-lhes uma totalidade formal que transcende sua simples agregação. Ela se manifesta nos modos de ser da ocupação e da preocupação, evidenciando a constante interação da presença com os entes intramundanos e com os outros seres humanos, mas também na abertura radical, privilegiada, possibilitada pela angústia. Assim, a cura se revela como uma condição existencial que permeia todas as dimensões da presença, fundando ontologicamente sua existência no mundo.

Nesse cenário, assumiu papel preponderante a relação do ser-em com os momentos constitutivos da cura – existencialidade, facticidade, decadência. Na existencialidade, expressa de maneira mais direta pelo ato de compreender, o ser-em se revela como uma abertura constante para o mundo. É por meio desse compreender que a presença se lança em direção às múltiplas possibilidades de existir no mundo, antecipando uma compreensão mais profunda do ambiente ao seu redor. Na facticidade, manifestada pela disposição, o ser-em se mostra constantemente lançado, afetado e moldado pelo mundo que o cerca. É na disposição que a presença se encontra imersa nas diversas nuances do ser-em, influenciando sua percepção e sua interação com o ambiente circundante. E, na decadência, o ser-em está sempre voltando ao cotidiano, à convivência com os entes intramundanos. Nesse estado, a presença muitas vezes se distancia de sua autenticidade, absorvida pelo impessoal e esquecendo-se de seu potencial de ser mais próprio. Essa interdependência entre abertura, lançamento e decadência ressalta a complexidade e a inseparabilidade dos diferentes aspectos do ser-em. Portanto este, conforme delineado por Heidegger, é uma manifestação multifacetada da existência humana, na qual cada elemento está intrinsecamente ligado e se manifesta de maneira conjunta.

Da mesma forma, a relação entre ser-em e cura se torna evidente. Esta se revela como a totalidade estrutural da presença, abrangendo os momentos constitutivos essenciais, e é fundamentada na compreensão do ser-em. Ao unificar os elementos constitutivos da presença, a cura confere-lhe uma totalidade formal que transcende sua mera agregação e, assim, se manifesta como uma condição existencial que permeia todas as dimensões do ser-em, proporcionando uma compreensão mais profunda de si mesmo e do mundo ao seu redor.

Por fim, a análise da relação entre cura, angústia e morte nos permite compreender a finitude da presença e sua condição de ser-para-a-morte como aspectos essenciais de sua existência. Ao se projetar para a morte, a presença se abre para sua verdadeira existência, deixando de lado as preocupações impessoais e percebendo-se como uma entidade única. No entendimento heideggeriano, a morte como possibilidade própria evoca nossa abertura e nossa finitude, relacionando-se com a existencialidade, a facticidade e a decadência, especialmente no contexto da cura. Essa compreensão confronta-nos com a essência da existência, permitindo uma relação mais autêntica com a presença e o mundo circundante. Heidegger destaca a necessidade de compreender a autoconsistência originária da presença para desvendar seu significado ontológico.

Dessa forma, fica evidente como o conceito de ser-em é basilar para a compreensão da angústia e da cura em Heidegger. A presença, enquanto ser-no-mundo, está constantemente imersa em um contexto existencial, projetando-se para suas possibilidades de ser e

confrontando-se com sua finitude e sua mortalidade. A angústia e a cura emergem como fenômenos fundamentais nesse processo, revelando à presença sua condição mais própria e possibilitando-lhe uma compreensão mais profunda de si mesma e do mundo ao seu redor.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Paulo Afonso de. Nada, angústia e morte em *Ser e tempo*, de Martin Heidegger. *Revista Ética e Filosofia Política*, v. 2, n.º 10, 2007.

BICCA, Luiz. Ipseidade, angústia e autenticidade. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 24, n.º 76, 1997.

_____. *O mesmo e os outros*. Rio de Janeiro: Sete Letras, 1999.

BLATTNER, William D. The concept of death in Being and Time. *Man and World*, v. 27, n.º 1, pp. 49-70, 1994.

BRAGA, Tatiana Benevides Magalhães; FARINHA, Marciana Gonçalves. Heidegger: em busca de sentido para a existência humana. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, v. 23, n.º 1, pp. 65-73, 2017.

CASTRO, Fábio Fonseca de. Linguagem e comunicação em Heidegger. *Galáxia (São Paulo)*, v. 14, pp. 85-94, 2014.

CERBONE, David R. *Fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012.

DA SILVA, Carlos Alberto. *O caminho rumo à existência autêntica na filosofia de Soren Kierkegaard*. Editora Dialética, 2023.

DE CASTRO, João Cardoso; DE CASTRO, Murilo Cardoso. O que é, o que é: a morte?: Notas e reflexões sobre o conceito de morte em Martin Heidegger. *Revista de filosofia Aurora*, v. 33, n.º 59, pp. 556-571, 2021.

DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge. MA: Massachusetts Institute of Technology, 1991.

DUARTE, André. Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro. *Natureza humana*, v. 7, n.º 1, pp. 129-158, 2005.

DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Zahar, 2005.

EWEGEN, S. Montgomery; WRATHALL, Mark A., editor. The Cambridge Heidegger Lexicon. *The Review of Metaphysics*, v. 75, n.º 3, pp. 611-614, 2022.

FERNANDES, Marcos Aurélio. O cuidado como amor em Heidegger. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, v. 17, n.º 2, pp. 158-171, 2011.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. Culpa e angústia em Heidegger. *Cógito (Salvador)*, Salvador, Bahia, v. 04, pp. 75-80, 2002.

_____. Mundanidade e diferença ontológica. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 40, n.º 126, pp. 85-108, 2013.

FIGAL, Günter. *Fenomenologia da liberdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GRAVES, Tom. *Heidegger*. Porto Alegre: Penso, 2012.

HAAR, M. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Int. Piaget, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2003.

_____. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. *Sobre o humanismo*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2009.

_____. *Que é metafísica?* São Paulo: Abril Cultural, 1970.

HOFFMAN, Piotr. Death, time, history: Division II of “Being and Time”. In: GUINGNON, C.B. *The Cambridge Companion to Heidegger*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. *Investigações lógicas*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

_____. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: Uma introdução à filosofia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. *10 lições sobre Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

KING, Magda. *Guide to Heidegger's Being and Time, A*. Suny Press, 2001.

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético – filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1992.

SARAMAGO, L. T. S. *A “Topologia do ser”*: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Departamento de Filosofia, 2005.

SHEEHAN, T. Facticity and Ereignis. In: DAHLSTROM, D. O. *Interpreting Heidegger: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

SEIBT, Cezar Luís. Temporalidade e propriedade em *Ser e tempo*, de Heidegger. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 22, n.º 30, pp. 247-266, 2010.

STEIN, Ernildo. *Exercícios de Fenomenologia – limites de um paradigma*. Ijuí: Editora Unijuí, 2004.

WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação*, v. 26, pp. 97-113, 2003.

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