

A SOCIALIDADE IMPESSOAL DO DASEIN NA ANALÍTICA EXISTENCIAL DE SER E TEMPO

THE IMPERSONAL SOCIABILITY OF DASEIN IN THE EXISTENTIAL ANALYTIC OF BEING AND TIME

Jean Tonin¹

Resumo: No presente artigo, procuramos explicitar a compreensão heideggeriana de algumas estruturas existenciais, rumo à exposição da socialidade fundamental da existência impessoal ou inautêntica. A partir de uma leitura dos § 25 a 27 de *Ser e Tempo*, caracterizaremos as estruturas do ser-com [*Mit-sein*], co-existência [*Mit-Dasein*] e impessoalidade [*Das Man*]. Nesse desenvolvimento, trabalharemos com a diferenciação da classe dos comportamentos intencionais para com utensílios e para com os outros. Com base na exposição desses modos de ser do *Dasein*, elucidaremos a originalidade fundamental da socialidade em nosso existir cotidiano e mediano.

Palavras Chave: *Dasein*. Heidegger. Socialidade.

Abstract: In this article, we try to explain Heidegger's understanding of some existential structures, towards exposure fundamental sociability of impersonal or inauthentic existence. From a reading of § 25-27 of *Being and Time*, we characterize the structures of being-with [*Mit-sein*], co-*Dasein* [*Mit-Dasein*] and impersonality [*Das Man*]. In this development, we will work with the differentiation of the class of intentional conduct towards utensils and towards others. Based on the exposure of these ways of being of *Dasein*, we elucidate the fundamental originality of sociability in our everyday existence and everyday median.

Keywords: *Dasein*. Heidegger. Sociality.

* * *

1. Introdução

No caminho de uma analítica da existência, Heidegger apresenta a estrutura existencial da mundaneidade, caracterizando o *Dasein*² como ser-no-mundo [*In-der-*

¹ Mestrando em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria – UFSM. Bolsista CAPES. E-mail: jean.flis@hotmail.com.

² Com esse termo central: *Dasein*, Heidegger buscar destacar um aspecto que nós mesmos somos e que foi esquecido por toda a tradição filosófica. Nela, se elaborou uma série de conceitos como animal racional, espírito, corpo, alma, psiquê, sujeito, todos são conceitos ontológicos e metafísicos para caracterizar o ser humano. Heidegger não usa essas terminologias porque junto a elas se recebe uma carga ontológica. Mas, por que o termo artificial *Dasein*? Essa palavra, *Dasein*, tem uso corriqueiro na língua alemã e significa “existência”, no sentido trivial da palavra, Heidegger, porém, quer destacar uma outra significação para o termo; ele se vale de que esse é um termo composto: *Da-sein*. *Da* é uma partícula locativa, ela designa espaço, um aí, uma região determinada. Ao mesmo tempo, há também como componente a palavra ser [*sein*]: ser-aí. Mas por que usar esse termo pra se referir aos entes que somos nós? Para destacar que uma característica essencial dos seres humanos é que eles tem um espaço de

Welt-sein]. Em meio a tentativa de um esclarecimento prévio dessa terminologia, nosso objetivo primeiro é, sobretudo, apresentar a pergunta que Heidegger faz nos parágrafos 25 a 27 pelo quem desse ser que é no mundo. Essa questão não será apenas o nosso ponto de partida, mas é na resposta a ela que se desenvolve nossa tentativa de explicitar o caráter social do *Dasein* cotidiano. Tal resposta é dada na medida em que o filósofo caracteriza algumas estruturas fundamentais da existência. No segundo momento, desenvolveremos a compreensão do conceito de impessoalidade, que é uma estrutura da existência central para primeira parte da analítica existencial e fundamental para nosso objetivo. Por fim, seguiremos expondo os enunciados da socialidade do *Dasein*, mais especificamente, os quais acreditamos caracterizar a essencial socialidade da existência em seu modo cotidiano e mediano de existir: ser-com e co-existência.

Uma das estruturas apresentada no início da obra é da mundaneidade, o que significa que o *Dasein* sempre está imerso em um mundo, entendido como horizonte significativo. Nesse mundo, não há apenas utensílios e objetos, mas, o *Dasein* está cercado de outros entes que possuem o mesmo modo de ser que o seu, portanto, o mundo do *Dasein* é um mundo público. Nesse sentido, Heidegger apresenta a estrutura existencial do ser-com, indicando que o *Dasein* não apenas tem comportamentos intencionais para com outros, mas que também, em sua constituição de ser sempre está presente a compreensão do que é ser um *Dasein*. Portanto, *Dasein* possui o sentido de ser da co-existência, ele é um estar-aí-com os outros. Por um lado, na lida mundana com entes utensiliares, o *Dasein* possui uma relação de ocupação [*Besorgen*], por outro lado, com os entes que possuem o mesmo modo de ser que o seu, a relação é de solicitude [*Fürsorge*], uma estrutura que se refere a um certo preocupar-se com o outro.

Deve-se sempre estar atento ao fato de que falamos desses modos de ser do *Dasein* no que se refere a seu modo mais cotidiano e mediano de existir. Para Heidegger, de pronto e no mais das vezes, o modo cotidiano em que os outros se apresentam para mim e em que eu estou com os outros é o modo da impessoalidade [*Das Man*]. Nesse sentido, procuramos desenvolver a socialidade impessoal da existência, ressaltando o caráter positivo e originário da estrutura da impessoalidade. Como veremos, os significados desde os quais os entes aparecem de forma inteligível

habitação, no qual não só aparecem os utensílios, os animais e outras pessoas, mas esse lugar torna possível a compreensão de ser. Nesse sentido, ele usa o termo *Dasein* não para que vejamos os seres humanos em sua completude, mas a dimensão que faz ser ambiente de um espaço no qual se dá a compreensão de ser, onde se torna possível a inteligibilidade da experiência. Eu sou o aí no qual me encontro.

são constituídos pela abertura para outros, o que indica que o *Dasein* possui uma socialidade fundamental até mesmo nos modos mais básicos de comportamentos cotidianos.

2. A pergunta pelo quem do *Dasein*

Como tarefa inicial, procuramos desenvolver alguns aspectos da pergunta heideggeriana pelo quem do *Dasein* em *Ser e Tempo*³. Para compreender o que está em jogo nessa pergunta, devemos respeitar o caminho mais seguro e tomar por base a noção de ser-no-mundo⁴. Na passagem a seguir, percebemos o caráter fundamental que a mundaneidade possui na analítica existencial.

Mas essas determinações-de-ser do *Dasein* devem ser vistas e entendidas agora *a priori* sobre o fundamento da constituição-de-ser que denominamos *ser-em-o-mundo*. O ponto-de-partida adequado para a analítica do *Dasein* reside na interpretação dessa constituição (HEIDEGGER, 2012, p. 169).

Na pergunta pelo quem do *Dasein*, já se sabe que é alguém que está sempre em um mundo, e que portanto, é mundano. Mundo em *Ser e Tempo* é um todo de relações sob as quais se exercita uma série de práticas que estão intrinsecamente articuladas ao que cada um de nós é, ao que cada um faz de si mesmo na lida pragmática e competente. Heidegger se interessa pela dimensão formal que perpassa a variação indeterminada de mundos, a chamada mundaneidade: os elementos que todo e qualquer mundo possui. Essa forma é caracterizada como significatividade, a noção que emprega a estrutura formal de todo e qualquer mundo. O que se diz aqui é que tudo aquilo que aparece no mundo: pessoas, animais, utensílios, aparecem em significatividade como algo determinado (HEIDEGGER, 2012, p. 251).

Dasein é ser sempre no mundo, além dessa estrutura fundamental ele possui

³ Nesses parágrafos, a temática da socialidade, da relação do *Dasein* com outros entes que também possuem o seu modo de ser, é apresentada de forma bem condensada. Basicamente, Heidegger trata das estruturas da socialidade cotidiana e mediana do *Dasein*. Posteriormente, nos § 72 a 77, o autor apresenta o *Dasein* na sua forma de pertinência a uma comunidade onde ele assume seu destino comum como destino de um povo. São dois grandes momentos da analítica onde se tematiza o papel da socialidade.

⁴ Ao dizer que o *Dasein* é ser-no-mundo, Heidegger está introduzindo uma terminologia para fugir da dualidade sujeito/objeto. Em sua compreensão, não há mais um sujeito subsistente frente a um objeto ou vice-versa, mas sim, uma co-pertinência entre o mundo e o *Dasein*. De tal modo, a dicotomia sujeito-objeto dá lugar a uma articulação do *Dasein* com o mundo. Heidegger pretende colocar todos os pressupostos da tradição em suspensão, afim de não “contaminar” sua analítica com conceitos que já possuem uma ontologia implícita.

outras. As estruturas da existência são os modos de ser do *Dasein*, que devem ser distinguidas da maneira que a tradição pensou as estruturas como categorias. O que o filósofo busca é um análogo às categorias entendidas como o significado primário, como conceitos gerais para conhecer os entes. Nesse sentido, Heidegger procura explicitar os existenciais em um sentido ontológico, de tal modo que as estruturas da existência são compreendidas como estruturas e determinações ontológicas do ser do ente chamado *Dasein*.

O que buscaremos tratar são as estruturas existenciais que resultam da pergunta pelo quem desse ser que é no mundo. Começamos pelo problema que leva Heidegger a fazer essa análise. Estamos no curso de uma analítica da existência, uma primeira estrutura é da mundaneidade. O *Dasein* se relaciona de modo tal que sempre estão presentes entes em significações. O problema que se coloca é como se determina, ontologicamente e cotidianamente, esse ente que é caracterizado por ser aberto para o mundo: o quem do *Dasein*. A utilização do pronome interrogativo pessoal “quem” é importante, pois já diferencia da pergunta: o que é esse ente que se ocupa cotidianamente? Não se está perguntando o que é esse objeto, mas, sobretudo, como é esse objeto. A questão busca, portanto, preservar o modo de ser próprio desse ente que não é previamente pensado como uma coisa que possui propriedades.

Em *Ser e Tempo*, o filósofo parte de duas indicações formais de que o *Dasein* é dotado: ser sempre em cada caso meu e existência. A analítica olha para essas duas indicações, contudo, na formação da pergunta pelo quem do *Dasein*, Heidegger procura afastar o pronome “eu” de seu vocabulário, certamente pela carga conceitual que ele carrega. Na resposta a essa pergunta, poderia se insinuar que fosse um eu (HEIDEGGER, 2012, p. 333), porém, Heidegger diz que o problema são os implícitos ontológicos que vêm com essa resposta. Se ele respondesse assim, estaria associando sua análise a uma certa ontologia da subsistência, que ele não pode assumir previamente (HEIDEGGER, 2006, p. 296).

Como o autor ressalta no § 7 de *Ser e Tempo*, o método do qual ele faz uso é o fenomenológico. Assim sendo, para Heidegger e para a fenomenologia em geral, o modo como o fenômeno está dado já define a interpretação. Os conceitos que serão utilizados são relativos ao modo de ser como o fenômeno está dado, não se parte de um conceito dado, mas se pergunta pelas maneiras de doação, de modo que a questão se torna mais primitiva. Nessa tentativa de tomar a questão de modo mais original, coloca-se em suspensão os caminhos que a tradição oferece a resposta. O modo como o *Dasein*

está dado não é nem uma impressão consciente de si mesmo, da consciência intencional de si mesmo como queria Husserl, tampouco, um indivíduo com identidade pessoal única. Ao contrário, aquele que atua diariamente não é propriamente meu, é uma espécie de coletivo impessoal. Afasta-se aqui todo um vocabulário da filosofia husserliana e da herança moderna, ao passo que se recusa a ideia de personalidade própria.

Trata-se de uma questão metodológica. Primeiro, se suspende a ontologia da subsistência que entende o quem como um “eu”, e assim, como sujeito ou substância, acabando por pensá-lo como um substrato da realidade. Segundo, na tentativa de explicitar o modo como se dá o fenômeno, deve se afastar de uma linha de um fenômeno formal da consciência, pois aquele que atua não se apresenta através de uma imanência da consciência. Essas são objeções metodológicas, a partir delas, não podemos mais dizer que o *Dasein* é em cada caso sempre meu, pois se vincularia de imediato a uma ontologia da subsistência que é indesejada na analítica.

Essa ontologia da subsistência diz que o modo como o sujeito se dá é totalmente independente, ele tem um acesso imanente às suas representações, seus estados mentais e sua consciência, mesmo que não exista os correlatos dessa imanência. O problema, para Heidegger, é que isso põe o conceito filosófico de sujeito que pode existir sem um mundo, como se fosse uma capsula fechada na imanência de sua consciência, excluindo, assim, o aspecto de mundanidade.

O *Dasein* se caracteriza por um ter-de-ser, que possui modos, maneiras e possibilidades. O que nos interessa aqui são os modos em que ele se encontra de pronto e no mais das vezes. O modo como o *Dasein* se encontra é sempre em um mundo, entendido como horizonte circundante onde ocorrem as ocupações com os entes utensiliares. Para Heidegger, cotidianamente somos caracterizados por nosso pragmatismo, por estarmos sempre familiarizados com a utilizabilidade [*Zuhandenheit*]⁵ dos entes.

Esses entes utensiliares possuem uma ontologia remissiva, pois, eles se remetem a um material de origem do qual foram produzidos, uma finalidade para a qual estão sendo utilizados, a outros utensílios que são necessários na ocupação em geral, e por fim, eles se remetem a um usuário que conduz a lida pragmática. O *Dasein*, como usuário, está sempre jogado nessa rede remissiva. No mundo das ocupações e seus

⁵ Heidegger utiliza o termo *Zuhandenheit* para se referir a “modo-se-ser do instrumento, em que ele se manifesta em si a partir de si mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 213). Além de compreender os entes utensiliares, nós sempre compreendemos os entes “naturais”, caracterizados pelo filósofo como entes subsistentes [*Vorhandenheit*].

produtos, além de encontrarmos os entes utensiliares, nos deparamos com a presença de outros que também são *Dasein*. Até na maneira como o utensílio foi feito revela o fato de que o mundo é sempre compartilhado, já que ele foi construído para qualquer um que seja também um *Dasein*. Além disso, o outro me aparece no resultado da utilização dos utensílios, visto que a obra que resulta da utilização é também para outra pessoa. Tal como o filósofo explicita:

No modo-de-ser desse utilizável, isto é, em sua conjunção, reside uma remissão essencial a possíveis usuários para cujos corpos o utilizável deve ser “feito sob medida”. De igual maneira, no material empregado vem-de-encontro seu produtor ou “fornecedor” como alguém que “atende” bem ou mal. Por exemplo, o campo, “ao longo do qual” caminhamos, se mostra como pertencente a esse ou àquele, como mantido ordinariamente por ele, o livro que se usa foi comprado em... presenteado por...etc.. (HEIDEGGER, 2012, p. 341)

Nessa passagem, vemos que é no mundo circundante, no lugar de ocupação povoado por entes disponíveis, que se dá o contexto em que o outro me vem ao encontro, mesmo que não seja espacialmente presentes. Vale ressaltar que a presença de outros não é um simples agregado, pois o outro que me aparece remetido, me aparece também em um mundo, são outros para os quais os entes aparecem também em significação. Para termos clareza do modo como ocorre a nossa relação mais básica para com outros, devemos reconhecer que os outros também experimentam os entes em significação. De tal modo, o mundo que serve de horizonte *a priori* para o aparecimento dos entes também pertence aos outros, é um mundo compartilhado.

Mundo é horizonte pelo qual os utensílios aparecem, onde os utensílios são liberados para um encontro em significação. Além disso, na remissão ao material de origem e, por conseguinte, aos entes da natureza, mundo permite que entes que possuem o modo de ser da subsistência venham também ao encontro. Essas duas classes de entes: utensiliares e subsistente, que são considerados intramundanos, vem ao encontro do ente que é mundano; o *Dasein*. Esse ente que possui a estrutura da mundanidade, que se caracteriza por ter sua abertura original junta ao mundo, “é também e concomitantemente aí” (HEIDEGGER, 2012, p. 343), entendendo “concomitantemente” como um qualificativo que busca mostrar uma relação intencional com entes que possuem o mesmo modo de ser que o seu.

Ninguém conseguiria utilizar adequadamente um conjunto de utensílios se não compreendesse a *Zuhandenheit*, e também, sem compreender a *Vorhandenheit* não

apareceria a natureza como tal. Do mesmo modo, se não houver a compreensão do concomitantemente ser um *Dasein* não haveria comportamento significativo para com outras pessoas, o outro não apareceria como outro. O que significa ter um encontro significativo com outro? O outro não pode ser pensado como uma diferença numérica, ao contrário, no outro é onde nós mesmo estamos, visto que ele tem o mesmo modo de ser que tenho. Não obstante, estar concomitantemente com os outros não é apenas a presença conjunta. Porque ele tem o mesmo modo de ser que tenho, ele também tem comportamentos intencionais, ocupacionais e pragmáticos de envolvimento.

No caminho pela resposta ao quem da cotidianidade, constata-se que como ser-no-mundo e familiarizado com as remissões dos utensílios, o *Dasein* sempre se relaciona com outros e compreende o que é ser um outro *Dasein*. O encontro com o outro não é uma espécie de reflexão onde se faz uma volta a si mesmo, se reconhecendo e por fim dizendo: “esses são outros”. Ao contrário, o outro me aparece em significações na lida com os utensílios, esse é o modo mais imediato e elementar de encontro com os outros (HEIDEGGER, 2006, p. 296), que ocorre na ocupação, não apenas e somente, mas de imediato e no mais das vezes.

Heidegger desenvolve toda a analítica existencial de *Ser e Tempo* em forma de enunciado, portanto, a resposta que o autor dá ao quem do *Dasein* será em forma de enunciados, o primeiro deles é ser-com; *Dasein* é essencialmente ser-com outros. O segundo enunciado diz que o *Dasein* é em função dos outros. Esses não são enunciados empíricos, mas seu sentido é de natureza ontológico existencial. Compreender o modo de ser dos outros e relacionar-se com eles constituem a própria significatividade, que é a estrutura formal do mundo. Em outras palavras, a estrutura formal do mundo é constituída pela abertura de outros, de modo que a socialidade constitui a significação. Antes de partirmos a uma exposição desses enunciados, apresentaremos a estrutura existencial da impessoalidade.

3. A estrutura existencial da impessoalidade

Como vimos, o *Dasein* se determina por características que não são ocultas ou infáveis, mas que podem ser mostradas, “tais caracteres, não são propriedades, mas maneiras” (REIS, 2014, p. 68). Não se trata, portanto, de encontrar propriedades definitivas dos outros ou de si mesmo, em sendo existencial sua determinação é sempre por modos e maneiras. Se “o ‘caráter de sujeito’ do próprio *Dasein* e dos outros é

determinado existencialmente, isto é, a partir de certos modos de ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 363), na análise cotidiana e mediana do ser-com-os-outros, Heidegger destaca que a socialidade se articula sob o modo da impessoalidade [*Das Man*]⁶.

Os outros não se apresentam como sujeitos ou como coisa que subjaz, pelo contrário, eles se encontram na relação cotidiana, submetidos e absorvidos uns com os outros. Na maior parte das vezes, o estar em relação com outros na cotidianidade é destituído de individualidade própria, a presença dos demais e a minha presença frente a outros não ocorrem na forma da individualidade singular e individual, mas, justamente sem identidade própria e pessoal, o que o filósofo chama de impessoalidade. Diz Heidegger, essas são qualidades da publicidade, o modo público é mediano e impessoal (HEIDEGGER, 2012, p. 369).

Trata-se de uma espécie de desresponsabilização, estar disperso em meio aos outros e retirar de si o peso das decisões. Em outras palavras, não é preciso julgar e avaliar de forma pessoal, pois, essas decisões já estão tomadas e publicamente niveladas. As avaliações já estão feitas, como se houvessem critérios públicos de avaliações dos quais nos valem. A impessoalidade tem uma função de estabilização das significações, é isso que significa dizer que não é necessário a cada instante tomar decisões sobre como se trabalha ou se relaciona com os entes.

Esse modo impessoal de “ser o que os outros são” cumpre um papel fundamental na analítica e em nossa própria existência, porém, devemos ter cautela perante aos possíveis equívocos. Não podemos pensar a impessoalidade como um estado de não ser um “eu mesmo”, como se Heidegger estivesse dizendo que no mais das vezes, eu estou alheio a mim mesmo. Pelo contrário, é justamente no meu “eu mais próprio” que me encontro desresponsabilizado. Nada impede que o indivíduo possa responder por si mesmo e que ocorra a modificação existencial do singular, aquilo que o filósofo chama de ser autêntico. Contudo, nossa análise se reserva à socialidade cotidiana e mediana, na qual o *Dasein* se encontra de pronto e no mais das vezes.

Nos caracteres-de-ser já expostos do cotidiano ser-um-entre-outros: distanciamento, mediania, nivelamento, publicidade, alívio-de-ser e vir-ao-encontro, reside a imediata “constância” do *Dasein*. Essa constância não concerne à contínua subsistência de algo, mas ao modo-de-ser do *Dasein* como ser-com. Sendo nos *modi* nomeados, o

⁶ Heidegger usa o pronome alemão: *Man* que possui o significado do nosso “se”, como usamos por exemplo em: “entrega-se” ou “utiliza-se”, no modo impessoal, sem sujeito definido. Heidegger irá transformar esse pronome no substantivo definido do *das man* que se traduz por “o se” ou “a-gente” (INWOOD, 2000, p. 38). No presente trabalho optamos pelo uso do termo impessoalidade.

si-mesmo do próprio *Dasein* e o si-mesmo do outro ainda não se encontraram ou já se perderam. A-gente é no modo do não-ser-si-mesmo e da impessoalidade. Esse *modi* de ser não significam minimização alguma da facticidade do *Dasein*, assim como a-gente considerada como ninguém não é um nada. Ao contrário, nesse modo-de-ser o *Dasein* é um *ens realissimum*, se se entende “realidade” como ser conforme-ao-*Dasein* (HEIDEGGER, 2012, p.369).

Essa passagem, como exemplo de todo o § 26, é muito condensada. Primeiramente, Heidegger diz que o si mesmo é formado, de imediato, por uma constância de si mesmo que se funda no modo de ser impessoal, que não diz respeito à subsistência contínua de algo, mas justamente, ao modo do *Dasein* enquanto ser-com, ou seja, a maneira mais imediata que se dá o ser-com é impessoal. Faremos a análise da estrutura do ser-com adiante e veremos com mais completude o que se diz aqui, por enquanto, tentaremos entender a declaração que o filósofo faz ao final da citação, ao comparar a impessoalidade com o “*ens realissimum*”.

O *Ens realissimum*, pensando como sendo o conjunto da inteira realidade, ou as determinações que possuem todas as propriedades, é apresentado nessa passagem de forma análoga ao modo de ser impessoal. Na tradição, compreendida por Heidegger como ontoteológica, o *ens realissimum* significou o fundamento de determinação das coisas em geral, nesse sentido, a impessoalidade representa a fonte elementar de toda inteligibilidade (REIS, 2001). Entendendo realidade no sentido existencial das determinações, o *Dasein* impessoal é o *ens realissimum*.

Essa afirmação do autor diz muita coisa, sobretudo, ela é chave para se entender essa análise do impessoal, não como uma crítica à cultura de massas, mas como a base desde onde se determina todas as realidades possíveis da existência. O modo de ser próprio e individual são modificações a partir do impessoal, da mesma maneira que a noção de *ens realissimum* funciona na teologia tradicional, na qual todo e qualquer ente finito é uma modificação da realidade do *ens realissimum*. Nesse sentido, Heidegger pensa a estrutura do impessoal como base última desde onde é possível que se formem as individualidades próprias.

O filósofo considera a impessoalidade como um dos elementos desde onde a inteligibilidade ou a significatividade do mundo se estabiliza. Não fosse a impessoalidade, não haveria experiência inteligível. De tal modo, a relação para com outros é condição para que os significados se cristalizem e sejam públicos. Em *Ser e Tempo*, é na significatividade que algo aparece como algo, e assim, torna possível o

nosso relacionar-se de modo inteligível. A significatividade é constitutiva da relação com outros, mas, de imediato e primeiramente, no modo da impessoalidade.

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

Utilizamos essa passagem para mostrar que Heidegger não se refere a um tipo de fenômeno da sociedade moderna, da cultura de massas. Ele não está fazendo um apontamento para um fenômeno culturalmente independente. Se assim fosse, os índios da Amazônia não seriam impessoais por não estarem nesse contexto das sociedades de massas. Se analisarmos essa e outras passagens, veremos que o filósofo não se refere a um fenômeno específico da sociedade moderna, como uma espécie de crítica a uma teoria da alienação.

Heidegger diz que não há uma unidade, estamos dispersos e é preciso formar essa unidade. O impessoal determina as possíveis articulações interpretativas, as possibilidades de interpretação são pré-delineadas pelo impessoal. “A-gente-ela-mesma, como aquilo em-vista-de-que o cotidiano *Dasein* é, articula o contexto-de-remissão da significatividade” (HEIDEGGER, 2012, p. 371). O impessoal articula o nexo de remissões que constitui a significatividade: a estrutura formal do mundo. Desse modo, a significatividade é socialmente constituída, mais especificamente, é constituída por uma socialidade impessoal. Nesse sentido, a análise do modo de ser impessoal não é projetada no sentido de uma crítica à sociedade moderna, mas se preocupa muito mais em colocar a estrutura do impessoal como uma estrutura fenomenológica, constitutiva da significatividade, de tal modo, a dizer que sem a impessoalidade não haveria significações.

Tal como nos diz Heidegger (2012, p. 373): “O *ser-si-mesmo próprio* não repousa sobre um estado-de-exceção de um sujeito desprendido de a-gente, mas é *uma modificação existencial de a-gente como um existenciário essencial*”. Afirmando que o si mesmo impessoal está disperso. Como se forma a identidade pessoal própria? Na forma de um encontrar-se, não no sentido de um desligar-se da impessoalidade, mas sim, como uma modificação a partir dela. Novamente aqui a ideia de *ens realissimum*: qualquer forma de identidade própria é uma modificação do impessoal. O que

Heidegger nos diz é que o modo mais básico é a impessoalidade, autenticidade é uma modificação a partir dela. Assim, o modo próprio não é simplesmente uma ruptura com o impessoal, no sentido de uma superação. Ser-no-mundo é essencialmente com os outros, essencialmente social, essa socialidade, o nosso modo cotidiano de ser com os outros, é na forma impessoal.

4. Enunciados fenomenológicos da socialidade do *Dasein*

O modo mais imediato da experiência com outras pessoas é desde o contexto da vida ocupacional e pragmática com os utensílios. A relação com outros não se dá como a relação de coisas pessoais ou sujeitos subsistentes, mas é na ocupação que o outro me aparece de forma mais imediata e primeira. Agora, buscamos explicitar dois enunciados nos quais Heidegger tematiza essa relação. Primeiramente, saber que *Dasein* é essencialmente ser-com. Segundo, enquanto ser-com, ele é fundamentalmente em função de outros no modo da co-existência.

Heidegger diz que esses enunciados fenomenológicos têm um sentido ontológico existencial (HEIDEGGER, 2006, p. 298). Primeiramente, um enunciado existencial diz respeito ao fenômeno da existência humana, entendendo fenômeno como sentido e fundamento. Desse modo, esses enunciados se referem a estruturas fundamentais. Em que sentido tais enunciados são ontológicos e existenciais? Primeiro, o filósofo afirma que a estrutura do ser-com é uma estrutura existencial que indica que este tem uma intencionalidade para com os outros, uma estrutura específica que organiza a relação com outras pessoas. A relacionalidade é vista por Heidegger não como sequência empírica ou um fato contingente, mas como parte de todo um arcabouço ontológico da existência humana. A analítica existencial opera segundo o método fenomenológico que gera enunciados, esses enunciados tem um sentido de natureza ontológico existencial.

Ser-com é uma entre outras estruturas ontológicas da existência humana. Essas estruturas têm caráter ontológico existencial porque elas tornam possíveis uma intencionalidade dirigida para outros. Essa frase expressa uma característica ontológico e existencial, que condiciona o aparecer significativo de outras pessoas. Se fosse um enunciado ôntico, seria resultado de uma constatação empírica do fato de existirem outras pessoas. Se esse fosse um enunciado empírico, a consequência ontológica seria que o *Dasein* não possui essa estrutura social em função de sua constituição ontológica, mas em função da interação com os outros. Isto é, ser-com não seria algo que o *Dasein*

possuiria por ele mesmo, pelo contrário, seria um resultado da relação contingente com outras pessoas.

Para aprofundarmos nossa compreensão desses enunciados, torna-se necessária uma diferenciação dos termos *Mit-sein* (ser-com) e *Mit-Dasein* (co-existência). O *Dasein* individual tem a estrutura do ser-com, que se refere ao meu próprio *Dasein*. Possuir essa estrutura significa dizer que tenho comportamentos intencionais para com o *Dasein* de outros, não apenas para com utensílios e entes naturais, mas para com outros que também são *Dasein*. “A abertura pertencente ao ser-com do *Dasein*-com de outros significa: no entendimento-do-ser do *Dasein* já reside, porque seu ser é ser-com, o entendimento de outros” (HEIDEGGER, 2012, p. 357). Se o *Dasein* têm comportamentos intencionais para com outros, quer dizer que na minha estrutura formal deve haver uma antecipação da compreensão do modo de ser desse ente ao qual se refere a intencionalidade.

O autor apresenta a estrutura do ser-com como o ponto de partida para toda a ontologia da socialidade. Do mesmo modo que nunca pode dar-se um sujeito sem mundo, também não há um eu isolado. Nesse sentido, deve haver na estrutura do meu próprio existir uma compreensão do *Dasein* que o outro é, por isso *Mit-Dasein*, ou co-existência. A co-existência é uma estrutura ontológica, um sentido de ser relativo ao *Dasein* dos outros. Do mesmo modo que sem a compreensão da *Zuhandenheit* e da *Vorhandenheit* não haveria comportamentos intencionais para com utensílios e entes subsistentes, sem a compreensão da co-existência não há comportamentos intencionais para com outros, mesmo sendo esse último comportamento radicalmente distinto dos demais.

Heidegger faz uso de um termo técnico para caracterizar os comportamentos para com outros. O que ele chama de solicitude [*Fürsorge*], que é justamente um termo para diferenciar o comportamento para com outros dos comportamentos com os utensílios de ocupação [*Besorgen*]. Em *Ser e Tempo*, Heidegger faz uma distinção nítida desses comportamentos. “Desse ente o *Dasein* não se ocupa, pois com ele se preocupa”⁷ (HEIDEGGER, 2012, p. 351). A palavra *Fürsorge* tem um uso corriqueiro na língua alemã, que significa assistência social. Na analítica, esse termo denota uma estrutura

⁷ Na tradução portuguesa que utilizamos, opta-se por traduzir o termo *Fürsorge* por preocupação ou preocupação-com, provavelmente quer-se preservar o radical *Sorge*, que pelo inglês se traduz por cuidado ou preocupação. Porém, em nosso texto, utilizaremos a tradução de Eduardo Rivera, que traduz o termo *Fürsorge* como solicitude. Ver em: (HEIDEGGER, 2005). Assim, buscamos evitar uma possível confusão frente a tradução de um outro termo fundamental na analítica: *Sorge*.

existencial, a natureza dos comportamentos para com outros. Todos os comportamentos para com outros tem essa característica de serem *Fürsorge* (SCHATZKI, 2005, p. 235). A organização social, factual, a preocupação, funda-se na constituição do *Dasein* de ser-com. A solitudine é o tipo de comportamento que supõe a compreensão da co-existência. Esse termo tem uma ambivalência, porque é um comportamento para com outros entes intramundanos que aparecem em significância, mas sua significância é de também ser um *Dasein*.

Ser um para o outro, ser um contra o outro, prescindir de outro, passar ao lado do outro, não se importar em nada com o outro são modos possíveis de preocupação-com. E, precisamente os *modi* da deficiência e da indiferença, nomeados por último, são os que caracterizam o cotidiano e mediano ser-um-com-o-outro” (HEIDEGGER, 2012, p.151).

De imediato e no mais das vezes, o modo como se dá a solitudine é no modo indiferente e deficiente, no modo impessoal. Assim como na lida com os utensílios, onde o modo adequado na lida pragmática é quando as características utensiliares ficam no pano de fundo e permanecem implícitas, aqui, no cotidiano do comportar-se para com os outros, o ser dos outros permanece no pano de fundo. Isso não quer dizer que o outro não esteja sendo compreendido, o que acontece é que cotidianamente, nos modos indiferentes da relação com o outro, a alteridade de outrem está no pano de fundo da relação. Poderia se objetar dizendo que nas grandes cidades os outros me aparecem como simples coisas que estão aí, como subsistentes. Mas, isso jamais acontece, porque há uma diferença fundamental entre a ocorrência simultânea de outros e a ocorrência simultânea de utensílios e entes subsistentes. Cotidianamente e mais frequentemente, a relação com outros se mantém no modo indiferente, havendo, contudo, variações para os modos positivos, os quais não pretendemos aqui abordar.

O importante é compreender que além de ser essencialmente ser-com, o *Dasein* é também em função de outros, isso quer dizer que o outro não me aparece somente como companheiro na lida ocupacional, mas até sendo em função de mim mesmo estou sendo em função de outros. Ou seja, ser em função de outros não é uma questão derivada, há uma referência a outros na minha própria referência. Como os próprios enunciados dizem, isso é algo essencial, portanto, eles não devem ser entendidos como algo empírico, como se eu sempre estivesse fazendo algo em função de outros. O que está sendo dito é que os outros me aparecem desde a minha própria relação comigo

mesmo e não apenas na lida com os utensílios.

Além da socialidade do *Dasein* ser essencial para a atividade prática que constitui o significado do mundo (BRANDON, 2005, p. 222), percebemos, pelas estruturas apresentadas, que o *Dasein* sempre compreende o outro como outro. Ser-com implica ser em função de si mesmo e ser em função de outros. Além do mais, é somente pela abertura do *Dasein* para outros que se constitui a significatividade do mundo. Portanto, os outros não são apenas entes que aparecem no mundo com os quais tenho comportamentos intencionais, mas é porque há uma relação essencial do *Dasein* com os outros que surgem os significados desde os quais os entes aparecem de forma inteligível.

Aqui aparece um duplo aspecto, por um lado os outros aparecem também em significados, são entes intramundanos, e também, desde sempre, me aparecem não como coisas subsistentes, mas em significações. Além disso, a significatividade compartilhada é constituída pelos outros. O que temos é a culminância de uma espécie de saída do individualismo, porque não é um sujeito individual que constitui o significado, eles são constituídos socialmente, isso como resultado ontológico, não como experiência empírica. O que Heidegger faz é introduzir a socialidade na estrutura da intencionalidade, tratando a socialidade como característica da existência individual (SCHATZKI, 2005, p. 245).

Comportamentos para com os utensílios [*Besorgen*], comportamento para consigo mesmo e comportamentos para com os entes subsistentes [*Vorhandenheit*]. Todos esses comportamentos têm um correlato intencional, pois, na medida em que o *Dasein* os compreende, antecipa seu próprio modo de ser. As significações, nas quais aparecem os correlatos intencionais, são constituídas pela relação com o outro, assim, a socialidade é constitutiva da intencionalidade. Não se trata de reduzir os outros e as relações sociais ao *Dasein* individual, nem de dizer que o *Dasein* se identifica com os demais que também estão aí, sobretudo, trata-se de um co-existir em um mundo compartilhado (SCHATZKI, 2005, p. 245). Desse modo, Heidegger sai do problema do solipsismo, introduzindo a relação social na estrutura ontológica de qualquer comportamento intencional.

5. Conclusão

Tal como Heidegger apresenta na analítica existencial, o *Dasein* possui, em sua própria estrutura existencial, uma intencionalidade para com os outros que também são *Dasein*. Isso não é uma contingência, mas uma estrutura da existência. Nesse âmbito, a primeira resposta ao quem desse ente que se apresenta cotidianamente nos diz que ele é estruturalmente social. A socialidade para o *Dasein* não é algo exterior que precisa ser alcançado, ao contrário, ela está dada na própria estrutura do existir, independente até mesmo de existirem outros humanos. O *Dasein* não simplesmente se relaciona com outros, mas sua identidade é sempre social. Nesse sentido, Heidegger dirá que o “sujeito” da cotidianidade é sempre alguém que tem a identificação própria de maneira impessoal, uma socialidade impessoal. Assim, na analítica de *Ser e Tempo*, a existência mais autêntica não está alienada no sentido de uma forma de existir que não está de acordo com seu ser, ou seja, a impessoalidade não é um obstáculo a ser superado, mas uma estrutura formal da existência cotidiana e mediana. Na cotidianidade não é a individualidade própria de cada um que está conduzindo as relações sociais mais básicas, mas uma individualidade impessoal.

Referências

- BRANDOM, R. *Heideggers Categories in Being and Time*. In: *A Companion to Heidegger* (Editores: Hubert Dreyfus, Mark Wrathall), Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- INWOOD, M. *Heidegger*. São Paulo: Loyola, 2004.
- HEIDEGGER, M. *Prolegómeno para una Historia del concepto de Tiempo*. Trad. Jaime Aspiunza, Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- _____. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. - Campinas, SP: Editora Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.
- _____. *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago do Chile, editorial universitária. 2005.
- REIS, R. R. dos. *Aspectos da modalidade. A noção de possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica*. 1 .ed. - Rio de Janeiro: Via Vêrita, 2014.
- _____. O ens realissimum e a existência: notas sobre o conceito de impessoalidade em *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger. *Kriterion*, v.42, n. 104, Belo Horizonte, jul./dez. 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2001000200006&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 29 de jul. 2015.
- RODRÍGUEZ, R. *Ser y Tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico*. Madrid, Tecnos, 2015.
- SCHATZKI, T. R. *Early Heidegger on Sociality*. In: *A Companion to Heidegger* (Editores: Hubert Dreyfus, Mark Wrathall), Oxford: Blackwell Publishing, 2005.