



**IDENTIDADE HUMANA, AMOR E LIBERDADE. CONSIDERAÇÕES ENTRE  
HEIDEGGER E BINSWANGER ACERCA DO FUNDAMENTO E  
POSSIBILIDADE DO ENCONTRO COM OUTRO<sup>1</sup>**

**HUMAN IDENTITY, LOVE, AND FREEDOM. CONSIDERATIONS ON  
HEIDEGGER AND BINSWANGER CONCERNING THE GROUND AND  
POSSIBILITY OF ENCOUNTERING THE OTHER**

Daniel Rodrigues Ramos<sup>2</sup>

**Resumo:** O artigo é uma análise fenomenológico-hermenêutica que busca, ao movimentar-se entre a ontologia de Heidegger e a antropologia de Binswanger, mostrar o fundamento possibilitador do encontro com o outro e do amor a ele. Para tanto, evidencia-se que os fenômenos dependem de certa estrutura constituinte da (co)existência humana: o ser-com (*Mitsein*). Não obstante as divergências nas interpretações dessa estrutura no horizonte ontológico-existencial e o antropológico, ambas as acepções incluem na compreensão da identidade ou ipseidade (*Selbstheit*) humana uma essencial referência ao “nós”. Seguindo esse fio condutor, discute-se, primeiramente, o ser-com pelas vias do pensamento heideggeriano, articulando o seu significado com outras estruturas do *Dasein*, entre elas, o mundo como espaço da liberação e cuidado do outro em seu modo de ser e, conseqüentemente, de genuíno encontro com ele. A seguir, ao considerar esta estrutura pelas vias da antropologia de Binswanger, a discussão volta-se para o amoroso ser-um-com-outro, acentuando que o fundamento é deslocado para o âmbito do encontro originário do “eu” e do “tu”, a saber, a nostridade (*Wirheit*). Essas duas vias conduzem à questão da identidade humana. Ao acenar para ela, na conclusão, indica-se onde reside o “nós” como o fundamento do (amoroso) encontro.

**Palavras-chave:** Ser-com; Nostridade; Ipseidade; Encontro; Amor.

**Abstract:** The article is a phenomenological-hermeneutic analysis that seeks, by moving between Heidegger's ontology and Binswanger's anthropology, to show the enabling foundation of encountering the other and loving them. To this end, it highlights that phenomena depend on a certain structure that constitutes human (co)existence: Being-with (*Mitsein*). Despite the differences in interpretations of this structure in the ontological-existential and anthropological horizons, both meanings include an essential reference to “us” in the understanding of human identity or ipseity (*Selbstheit*). Following this line of thought, we first discuss the Being-with through Heideggerian thought, articulating its meaning with other structures of *Dasein*, among them, the world as a space for the liberation and care of the other in their way of being and, consequently, of genuine encounter with them. Next, when considering this structure through the lens of Binswanger's anthropology, the discussion turns to loving being-one-with-another, emphasizing that the foundation is shifted to the realm of the original encounter between “I” and “you,” namely, nostrity (*Wirheit*). These two paths lead to the question of human identity. By alluding to it in the conclusion, it indicates where the “we” resides as the foundation of the (loving) encounter.

**Keywords:** Being-with; Nostrity (*Wirheit*); Ipseity; Encounter; Love.

<sup>1</sup> Artigo resultante do projeto de pesquisa (Pós-Doutorado) apoiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq.

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia, Pontifícia Universidade Antonianum (PUA). Professor adjunto na Universidade Federal do Tocantins (UFT), Palmas, Tocantins, Brasil. E-mail: [danielrr@mail.uft.edu.br](mailto:danielrr@mail.uft.edu.br)



## 1 Introdução

Seria adequado que no título acima figurasse a seguinte pergunta: “O que nos possibilita encontrar o outro e amar a sua alteridade?”<sup>3</sup> Esta é a interrogação que conduz a investigação e, por isso, ela é nomeada de pergunta-guia. Ao atravessar a presente investigação do início ao fim, mesmo quando não recordada e mantida tácita, ela solicita que a identidade humana seja posta em questionamento. E isso para que a resposta intentada esteja solidamente assentada na estruturação ontológico-fundamental do humano. Desse modo, na identidade humana - entendida aqui como a determinação originária de *quem* somos nós *qua* nós mesmos e, sobretudo, como a questão que move o nosso existir -, haverá de residir a inerente possibilidade ou inalienável condição de coexistir com os outros. Portanto, perguntamo-nos pelos encontros inter-humanos não como algo casual. Ao contrário, as possibilidades deles são remetidas para o que constitui o modo de ser do humano.

Além dessa questão em torno da identidade humana, as linhas abaixo giram em torno de outras fundamentais para saber quem somos, a saber: a liberdade e o amor. Ademais, procuramos aclará-las a partir de considerações em torno do pensamento de Heidegger com sua perspectiva eminentemente ontológico-existencial e a antropologia científico-fenomenológica de Binswanger. Desse modo, objetiva-se, a partir de duas perspectivas diversas de abordar fenomenológico-hermeneuticamente a existência humana, demonstrar que a estruturação mesma de nossa existência (o ser-com, em especial) e o traço fundamental de nosso modo de ser (o cuidado-amor) nos permitem deixar o outro chegar-se tal como é e, assim, manifestar a sua alteridade. Mediante a esses acenos, visamos responder à pergunta condutora da presente investigação, indicando que o encontro é um ato amoroso e livre, precisa e unitariamente, o ato de deixar o outro ser quem é ele. Se este último pertence à identidade humana, podemos aludi-lo aqui como sendo o “agir fundamental” ou o “ato essencial”, mas com essas expressões visamos apenas a práxis da autoconstituição do ser-no-mundo ou o acontecer da essência do humano.

---

<sup>3</sup> Nesse estudo, dispensamo-nos de tecer considerações detalhadas a respeito desta pergunta-guia; algo de extrema importância. Porém, é uma tarefa não condizente com uma introdução que impõe por si a necessidade da concisão. Contudo, eximimo-nos dela, principalmente pela razão de já tê-las feito no estudo prévio, em vias de publicação, que assim intitulamos: *O que nos possibilita encontrar o outro e amar a sua alteridade? Um jogo de pensamento entre Heidegger e Binswanger*. A este, a presente investigação dá continuidade.



Como entra, no entanto, a liberdade nessa conjunção de coisas? Ora, a interrogação condutora pergunta pelo fundamento possibilitador dos encontros, em especial, os inter-humanos. Mas os encontros e, muito menos, os humanos em seu modo de ser são meros fatos, ocorrências dentro do mundo. Os primeiros são feitos tipicamente humanos, brotam da estruturação da existência deles, compreendida aqui, no seu elemento fundamental, como ser-no-mundo. Busca-se com a pergunta-guia, então, a condição de possibilidade, existencialmente interpretada que permite não só aos coexistentes, mas também às coisas intramundanas, apresentarem-se tais como são. É responsabilidade do humano, em todos os encontros, abrir o campo dessa manifestação (o mundo como abertura existencial). Esse agir fundamental, constituinte do humano, concede ao que chega se mostrar em seu ser. Tal concessão é, portanto, um favorecimento aos entes encontrados, mas que pertence à existência mesma, ao *Dasein*, enquanto tarefa da liberdade. Como tal, trata-se da responsabilização deste ente pela liberação de si mesmo ao ultrapassar-se ou transcender-se como mundo. Esse feito de ser si mesmo, obra da liberdade, ao mesmo tempo, deve incluir o empenho de deixar ser o outro, as coisas, porém, de um tal modo o *Dasein* não poder ganhar a si se ele não libera as condições para que o outro também apareça livre e transparente para si. Desse modo, em síntese, liberdade é fundamentalmente entendida como deixar-ser.

Na liberdade, o feito da própria existência é sempre com-o-outro. O *Dasein* é jamais sem ele, o outro coexistente, mesmo que no plano ontológico-existencial e no antropológico-fenomenológico esse ser-com seja perspectivado a partir de princípios ontológico-hermenêuticos diferentes. Desse modo, o feito de tornar-se si mesmo na liberdade dá-se essencialmente vinculado com o outro e as coisas. A totalidade que eclode desse “ato” é o ser-no-mundo-com-o-outro-junto-às-coisas. Daí, em resumo, pode-se dizer que, com a pergunta-guia, investiga o “ato essencial”, pelo qual os outros e as coisas se achegam a nós, à medida que a (co)existência se apropria, mediante o ultrapassar de si na forma de mundo, como o livre do espaço de manifestação de tudo e todos que nos rodeiam.

A estrutura e o fundamento originalíssimo do qual emerge esse ato é o que deve ser determinado nas linhas abaixo, algo em torno do qual as interpretações ontológica-existencial e antropológico-fenomenológica divergem entre si. Em todo caso, concordam que a essência dos encontros só se revela se considerado *quem* são os seus autores, isto é, se no ser desses últimos é encontrada a condição prévia. Por isso, ao final, a condição de possibilidade é encaminhada para a questão da identidade ou ipseidade (*Selbtheit*)



humana. Com essa questão, tem-se em vista o coração<sup>4</sup> ou o núcleo do modo de ser do humano, isto é, “aquilo” que faz como que o *Dasein* ou o existir-no-mundo seja ele mesmo, distinto a respeito de todas as demais modalidades de ser. Também nesse aspecto há um dissenso a respeito da caracterização das cordas desse coração. Em Heidegger, o coração reside no *Umwillen*, o existir em favor de si mesmo, a “vontade” ou o elã existencial de fazer crescer e consolidar a estruturação da existência na sua totalidade. Por sua vez, Binswanger reconduz a questão da identidade para a *Wirheit*, a nostridade, admitindo-a como a dimensão ontológica fundamentadora da unidade do (amoroso) ser-um-com-o-outro, portanto, de um encontro originário em um “nós”. Ambas as noções – *Umwillen* e *Wirheit* - são “objetos” de demonstração fenomenológica nas linhas abaixo. Apesar desse desacordo, o encontro é tratado como uma referência de coração para coração, isto é, o remeter ou pertencer recíproco daqueles que se relacionam a partir do *mesmo* modo de ser e sob o fundo de único fundamento.

No entanto, como dito, para essa questão da identidade a investigação apenas se encaminhará. Chegaremos a ela por meio de duas vias ou momentos. No primeiro, pelas vias do pensamento de Heidegger, procuramos esclarecer o sentido do existencial ser-com ao articulá-lo com outras dimensões ou estruturas constituintes do *Dasein*. Nisso, será evidenciado que a sua abertura de mundo é o espaço da liberdade que deixa o outro vir ao encontro em seu ser e singularidade. No segundo momento, pelas vias de antropologia de Binswanger, anunciamos que, sob o fundamento da nostridade, o ser-com é interpretado desde o fático ser-um-com-o-outro da convivência amorosa. Assim, é conduzido para a espacialidade do nós-dois, isto é, o âmbito da liberação mútua dos *Daseins* amantes a partir do acontecimento da pertinência de um ao outro. A liberdade que libera o outro para ser si mesmo já não pertenceria primeiramente mais à transcendência do *Dasein* como mundo, aberto desde aquele elã de existir em favor de si mesmo, do seu próprio. Antes, sob a ótica do amor, antropologicamente concebido, o próprio do humano residira e se consolidaria no feito do crescimento do “eu”, a liberação de si mesmo, que é possível ser levada a cabo somente na (inter)dependência do mesmo feito do outro. Isto significa: o “eu” só cresce na sua identidade, se o “tu” vigora no

---

<sup>4</sup> O termo se justifica em base da expressão utilizada por Heidegger (1976, p. 174; 2008, p. 187), em *Vom Wesen des Grundes*: “*das Herz das Daseins, seine Selbstheit im Handeln*”, o coração do *Dasein*, sua ipseidade no agir. Dela se apropria Binswanger, para se tecer suas críticas à concepção da identidade humana centrada no existir em favor de si (*Umwillen*), antepondo uma identidade no amor. A esse respeito, veja o estudo prévio a qual nos referimos na nota anterior. Alerta-se o leitor a não equiparar o que denota o termo “coração” à noção heideggeriana de *Benfindlichkeit*, disposição ou afetividade.



mesmo movimento de constituição e de plenificar-se na sua identidade. O amor, por conseguinte, pertenceria a outro “mundo”.

Antes de começar a trilhar a primeira via, é necessário apontar que nisso tudo o amor ao outro na sua alteridade não representa um adendo na pergunta-guia. Não é algo que se ajunta posteriormente à condição prévia investigada. Isto por não ser um sentimento ou vivência que eventualmente amina o coração. Nesse momento introdutório, é dado fazer apenas uma brevíssima consideração inicial. Ora, se o feito da existência, pelo qual o ser humano conquista-se na sua identidade ou perfazer-se na liberação de si mesmo, é igualmente o favorecimento para que o outro se faça presente em seu ser e na sua diferença, assim, o móvel dessa autorrealização é “querer” que o outro seja plenamente quem é, bem como que as coisas vigorem segundo sua essência. Isso é um desmedido ato de diligência. Como nos recorda Heidegger, “tomar diligência por uma ‘coisa’ ou por uma ‘pessoa’, em sua essência, significa amá-la, querê-la” (Heidegger, 2004, p. 316; 2008, p. 329). O traço que delinea o existir-no-mundo não é outro senão o cuidado ou o amor. Desse modo, ao permitir vir ao encontro, existir é fundamentalmente deixar-ser. Por causa desse caráter, o “ato essencial” acima referido, portanto, é cuidadoso-amoroso por natureza.

## **2 A estrutura ser-com e sua articulação interna com o ser-no-mundo no seu todo.**

### **A liberdade como condição primeira do encontro com o outro**

Em Heidegger, a resposta à pergunta-guia - “O que nos possibilita encontrar o outro e amar a sua alteridade? - deve ser colocada nos termos do esclarecimento da estrutura *Mitsein*, ser-com. Estrutura, no caso, não é um conceito técnico. Deve-se entendê-la fundamental-ontologicamente. Nessa direção, não diz respeito às partes ou conjunto de partes que compõe um arcabouço, rígido e sólido, que garante a sustentação e a estabilidade de certo corpo no espaço. Trata-se antes de elementos constituintes e elementares ou momentos essenciais que, ao se conjugarem ou se desdobrarem em unidade, dispõem a existência ou a destinam para a sua concreção. Desse modo, a estrutura *Mitsein*, considerada em conjunto com os demais existenciais descritos em *Sein und Zeit*, tem a ver com o modo pelo qual o *Dasein* eclode, eleva-se e mantém-se como ele mesmo na tarefa contínua e obra finita de tornar-se *quem* ele é. Eclode ele conquanto abre-se e projeta-se como ser-em-um-mundo-junto-às-coisas-com-o-outro e sustenta esta abertura (do seu mundo). Esta é a totalidade na qual se compreende como o espaço do



deixar vir ao encontro. Em sua especificidade, em sendo esta condição de possibilidade do encontro, não diz respeito a um sujeito qualquer e ao arbítrio indiferente de fazer frente a outro sujeito, *alter ego*. Tal indiferença possui, sobretudo, o significado de débil vinculação ao modo de ser mediante uma compreensão deficitária de si e, então, indisposição de existir em favor de si mesmo, de consolidar a própria identidade. No entanto, como se verá, a liberdade (transcendental) deve ser considerada com o fundamento da possibilidade de ser-com-o-outro enquanto elemento constitutivo do existir-no-mundo.

Disso tudo, a iluminação do sentido da estrutura, em vista determinar a possibilidade interna do deixar-vir-ao-encontro do outro, conjugam-se (1) a cura, em especial, em sua modalidade pela qual o outro é compreendido e cuidado no respeito à “igualdade de ser”, mais precisamente, como *Mitdasein*, co-existente; (2) o mundo enquanto a espacialidade originária e âmbito compartilhado desde o qual o outro vem ao encontro com sua presença e singularidade; (3) aquilo em função do qual o mundo é descerrado, a saber, o existir no favorecimento de si (*Umwillen*) e, por fim, (4) a liberdade com o traço fundamental do mundo, na medida que ele é descerrado como espaço que deixa vigorar no seu ser todos os entes que mediante ele nos encontram. Desse contexto de coisas, nenhum elemento pode ser separado sem prejuízos para uma visão da totalidade. Esta não é da mera justaposição de elementos estruturais, mas define unitariamente a existência com tal, o ser-si-mesmo do *Dasein* em seu caráter mais simples e elementar. Por conseguinte, uma visão clara do fenômeno será obtida, se captadas as interconexões que definem o ser-todo da existência e, sobremaneira, a unidade simples que se responsabiliza pela sua integralidade. Nesse sentido, a análise a seguir se justifica apenas na medida em que encaminha o fenômeno para a sua possibilidade mais elementar.

Quanto mais rigoroso for o esforço por essa visão, mais preservada estará ela de se ofuscar com a pré-compreensão cotidiana do fenômeno do encontro, tomado enquanto o dar-se de frente. Caracterizar-se-ia esse acontecimento, desse modo, como um fato casual entre duas coisas cujo modo de ser é o estar ante a mão (*Vorhandenheit*), simplesmente dadas. No caso do encontro inter-humano, tratar-se-ia de dois exemplares da coisa dotada de (auto)consciência, o sujeito. Este é assim determinado por causa da (auto)interpretação do humano como um eu isolado, cujo ser não é eclodir em mundo a partir da própria possibilidade. Em consonância a isso, está a princípio dispensado da incumbência de fazer-se presente no mundo segundo a destinação singular de seu poder-ser. Sozinho que é no “mundo” – não no sentido da totalidade que lhe pertence, mas como



um conjunto e amontoado de coisas também dadas à mão -, só posteriormente se encontra com outro eu, também esse isolado e desmundanizado. Somente a este ponto estariam juntos, melhor, tornar-se-iam duas coisas juntas.

Interpretados a partir da subjetividade, os outros com os quais casualmente se poderia encontrar, sendo cada um deles um *alter ego*, subsistem além de mim como coisas pensantes. Não são mais que o resto de muitos eus que eu mesmo não sou. É a multidão formada do ajuntamento de muitas coisas-eu que se encontram dentro do “mundo”, a ocuparem uma posição e lugar determinados dentro do espaço físico-geográfico. O estar-juntos deles não é mais que o indiferente estar ao lado de uma coisa qualquer, que não pode em nada decidir o próprio ser-aqui, ser-lá, ser-acolá junto a uma conjuntura definida de coisas, artefatos, instrumentos. Não pode ser configurado como a manifestação da decisão de existir segundo a possibilidade de ser si mesmo e, nisso e ao mesmo tempo, com os outros. Ao sujeito é dado apenas escolher estar aqui e ali, mas sempre enquanto posicionar dentro do mundo. Ao fazer essa escolha, arroga-se o direito de definir, a partir de seu arbítrio, as coisas com as quais quer se relacionar, evitar, das quais quer se apartar e até ignorá-las na completa indiferença, incluindo as coisas-eu.

Nesse eventual estar-junto, a “igualdade de ser” obscurece-se. Se falta uma originária determinação da identidade comum aos co-existentes, perde-se a clareza acerca da singularidade deles. Pois nesse deficiente ser-com enquanto ajuntamento da multidão impera a indiferença aplainada de todo e qualquer um já ser de antemão um eu. Portanto, ninguém é si mesmo ou necessita cuidar de sê-lo. Cada eu está diante de outro eu que, como tal, apenas se vê idêntico somente consigo, à medida que se mantém inalterável e consistente no turbilhão das suas cogitações, ao longo do fluxo das suas vivências, inconsistentes por natureza. Identidade se torna uma questão de autoapreensão, pela qual o eu doa-se a si e para si como sendo o *mesmo*. Essa mesmidade ou ipseidade, no entanto, tem o sentido autoconsistência (*Selbständigkeit*), a evidência absoluta da permanência inalterável de si em meio agitação da consciência. Cada eu, então, é apenas um eu a mais, mas que deve salvar em si a sua unicidade diante e contra o fato de estar junto a inúmeros *iguais*. Mas estes são aqueles que estão impedidos de se apresentarem como originariamente outros desde sua misteriosa alteridade ou inigualável singularidade. Pois já são dados a partir da igualdade indiferente do ser-coisa, amplamente abrangente. Desse modo, tal igualdade é um sentido retirado daquilo que não somos, o qual se impõe com largo domínio em vastidão e profundidade, até alcançar nosso verdadeiro si-mesmo. Assim, toda alteridade é perdida a partir da aniquilação ou indeterminação de *quem*



somos. No fim, igualdade aplainada atinge a existência humana tanto na sua “universalidade” (o *Dasein* como tal, enquanto a estrutura profunda e fundamental do ser do humano, compartilhada por todos), quanto na singularidade (no ser-a-cada-vez, no tomar “posse” dessa estrutura como “minha”).

No entanto, os outros também são capazes de representar a si e tudo mais. Nisso, autopercebem-se mediante uma percepção interna como consistentes em si mesmos e como portadores de cogitações de conteúdo único. Desse modo, a alteridade se reduz à diversidade de conteúdos representacionais, isto é, das vivências, sentimentos, percepções internas e externas, julgamentos lógicos, entre outros atos. Entre outras razões, por acessar esse mundo vivido e interior do outro, mas não à sua singularidade em si mesma nem à identidade do nosso coexistir, a empatia não é um caminho radical para uma confraternização com o outro. Tal ato não nos leva a compreender que *somos* fundamentalmente *com* ele (até na indiferença aos seus vividos e na mais completa falta de compaixão) e, mediante isso, ao originário reconhecimento de sua alteridade<sup>5</sup>. Porém, essa questão, apesar de correlata, desvia-nos do propósito de nossa investigação.

## 2.1 Ser-com e cura

Diante do exposto, para aclarar o sentido e a possibilidade de ser-com, é necessário perguntar como estamos *originariamente* com o outro e deixamos ele se achegar na sua alteridade. A colocação dessa pergunta nesta perspectiva do próprio ou originário, porém, não pressupõe que a possibilitação dessa estrutura esteja ausente quando falta o outro. Igualmente, essa possibilitação é vigente, quando o outro, embora esteja presente, tenha sua alteridade negada num gesto de indiferença ou de ódio ou pela imposição da impessoalidade/indiferença dominante do ser-coisa predominante no cotidiano, da qual geralmente não damos conta. Em tudo isso e mais outras situações de negação do outro, o coexistir acontece, porém, deficientemente em razão de compreensões defasadas acerca de nós mesmos. Assim, torna-se delgado, raquítico o traço da cura em nosso ser e, assim, exonera-nos da tarefa do cuidar genuíno.

Não obstante essa deficiência cotidiana, de início, o ser-com pode e necessita ser interpretado a partir do modo como lidamos com outro, isto é, a partir da cura. Nessa interpretação, aflora muito facilmente um equívoco. Trata-se do problema, nos termos da

---

<sup>5</sup> Para tanto, *vide* Ramos (2021), *Quem somos nós? Esboço para a crítica do problema da empatia*, no qual é exposto as razões pelas quais a empatia pode ser considerado um falso problema a partir da estrutura do ser-com o outro na mediação do mundo.



linguagem usual, como se deveria tratar os outros, reconhecendo a sua dignidade, quando nos relacionamos com eles e, juntos, ocupamo-nos de muitas e diversas coisas ao realizar tarefas comuns e cotidianas. Mas aqui não se trata de relacionamentos possíveis entre os seres humanos, nem de conferir a eles o devido valor. Pois a ideia de relação (*Beziehung*) pressupõe o isolamento prévio dos que virão a se relacionar, geral e naturalmente entendidos como coisa-sujeito (Heidegger, 1987, p. 144). Ademais, tanto a avaliação positiva da dignidade de outrem quanto a sua depreciação são fundamentalmente possíveis, se o ser-com prevalece como a estrutura prévia a nos permitir cuidar com menor ou maior propriedade daquele que conosco coexiste. Só posteriormente, sob a base oferecida pelo fenômeno da coexistência como elemento constituinte da estrutura fundamental e profunda do ser do humano, é dado atentar ao outro como pessoa portadora de valor, favorecendo ora o incremento (no amor, na estima, na consideração respeitosa...), outra vez a diminuição (no ódio, no desprezo, na desconsideração indiferente...) de sua valência. Há, aqui, uma divergência da interpretação de Heidegger em relação a outras possíveis interpretações<sup>6</sup>. Pois, para que esses sentimentos “circulem” entre duas pessoas ou sujeitos, dirija-se intencionalmente de um centro intencional ao outro, necessita-se que o fenômeno primitivo da coexistência na unidade do deixar-chegar e do chegar do outro já esteja a se mostrar. De outro modo, é imprescindível que, por primeiro, abra-se o campo existencial-fenomenológico do encontro dos coexistentes.

No entanto, na compreensão cotidiana e no modo corriqueiro de formular a questão, vem à tona algo de fundamental. Trata-se do modo como nos portamos com o outro e a ele nos referenciamos. Fenomenologicamente, porém, uma referência é um liame ontológico, portanto, um vínculo estabelecido de ser para o ser do humano, no caso de *Dasein* para *Dasein*<sup>7</sup>. Por isso, o foco não cai sobre o cuidado-ocupação (*Besorgen*), mas na preocupação (*Fürsorgen*) com o outro, não obstante necessite-se não perder de vista a primeira modalidade. Em *Sein und Zeit*, tal referenciar ao outro é descrito na forma de duas modalidades extremadas de saltar (*einspringen* e *vorausspringen*) para “junto” do outro e inserir no seu espaço de ocupação com as coisas (Heidegger, 1977, p. 163).

---

<sup>6</sup> Em especial com a de Scheler (2009) com sua noção de amor. A linhas gerais dessa crítica são esboçadas por M. Schuback (2012), *Heideggerian Love*. p. 140-143.

<sup>7</sup> A esse ponto, ainda deve permanecer inquestionada a pergunta se esse vínculo ontológico não se estabeleceria antes *entre* o *Dasein* ou, no plural, os coexistentes com o Ser mesmo enquanto o fenômeno arcaico, origem e âmbito de toda e qualquer referência inter-humana ou dos homens com os demais entes. Não dependeria essa mútua vinculação *Dasein-Dasein* antes de uma instância primeira, na qual podem estabelecer morada e serem uns com os outros? De outro modo, qual é o fundamento do “entre” antecipador e favorecedor do encontro entre os homens?



Salto, portanto, tem o sentido de tomar parte no mundo do outro e o modo com que o cumprimos revela o quão originariamente consideramos o fulcro em torno do qual se dá essa abertura – o existir em favor de si. A expressão tomar parte, porém, possui sua inadequação, já que, de certo modo, não podemos tomar parte, isto é, saltar naquilo senão naquilo qual e junto a qual já nos encontramos: o mundo pelo qual, por nos pertencer, já estamos (a compartilhá-lo) com os outros junto às coisas. Em todo o caso, é necessário fazer *minha*, apropriar-me da diligência, isto é, tornar mais explícita a referência - se bem que isto não se dê, na maioria das vezes, tematicamente - que já tenho com as coisas que comparecem dentro do horizonte do mundo comum a mim e ao outro, importando-me com elas, cuidando ou descuidando de não o desobrigar do cuidado delas. De igual modo, devo importar-me com o outro, realçando a minha referência a ele, pois também ele comparece “no” nosso mundo, quando ele diz “estou aqui”, doando-se ao encontro, porém, ao modo daquele que possui comigo o mesmo campo de visão. E, por isso, dele só posso me preocupar, “dignificando”-o em seu modo de ser e, portanto, cuidando-me por não reduzi-lo à coisa intramundana. Isto seria o descuido de base em todas as formas deficientes de cura.

A primeira modalidade de fazê-lo é o salto pelo qual saltamos no mundo do outro, no campo da sua (circum)visão em vista de nos preocuparmos com ele. Porém, fazemos dele a mira da nossa atenção preocupada, à medida que o outro é dispensado do cuidado-ocupação. Nessa preocupação, o salto é o colocar-se no lugar do outro, para *substituí-lo* naquilo que ele mesmo deve realizar. E isso não quer dizer meramente que assumo por ele os afazeres que ele deve cumprir, mas principalmente que eu faço eclodir o mundo circundante das ocupações sem a autêntica coparticipação dele. Por isso, é um saltar na frente dele e no lugar dele. Desconsidera-se, assim, que ele tem estas e aquelas coisas bem definidas para se ocupar, já que a isso está responsabilizado em virtude do amor ao próprio (não em virtude das coisas mesmas), isto é, da projeção e realização da própria possibilidade de ser. Pois a conjuntura de coisas que concretamente aparece depende dessa realização que deixa vir ao encontro umas e não outras. Tal conjuntura, no final, diz respeito a ele mesmo, no sentido, de pertencer ao concreto modo de existir por mor de si mesmo. Em vez de favorecer esse amor ao próprio por intermédio do cuidado-ocupação, a substituição encaminha para uma perigosa dominação do outro, já que, como alerta Heidegger (1977, p. 163), é silenciosa e imperceptível a ele na maior parte das vezes. Esse ocupar do que a ele cabe, ao final, configura-se, no sentido ontológico-fundamental, em um profundo ato de desamor. Não apenas porque o impossibilita de



cuidar de si mesmo, mas também porque, nessa preocupação substituinte, costumeiramente referencia-se ao outro não como *Dasein*, mas como algo dado à mão. Ora, não se pode dominar nada que antes não tenha sido convertido em objeto de manipulação, no sentido mais restrito do verbo manipular. A preocupação que motiva o colocar-se no lugar dele e na frente dele em suas ocupações, obstruindo o seu campo de visão e de cuidado, na verdade, é uma dissimulada ocupação com o outro e, assim, uma extrema defasagem do ser-com. É, na verdade, um saltar sobre o outro, negando seu modo de ser mais próprio e, com isso, o fundamento da sua singularidade e alteridade.

Em contraposição a esse saltar que se põe no lugar do outro e substituindo-o, isto é, dispensando de dizer “eu estou aqui” como o eco das responsabilidades do cuidar que essa proposição existencial inclui, pode-se saltar nesse lugar, porém, deixando-o livre, projetando-o como o espaço do outro. Aliás, isso para que ele se responsabilize por cuidar daquilo e de quem que lhe vem ao encontro, assim como de si mesmo. O meu salto, assim, possui o modo de favorecimento desse comprometimento dele com que lhe é próprio. Isso é possível se salto antecipa o mundo comum como um espaço do outro, isto é, do surgir dele em sua alteridade e em vista dele mesmo, enquanto um lugar em que ele pode afirmar com *propriedade* ser e estar nele. Por isso, esse antecipar, que se apressa em pôr-se à frente do outro (não mais na frente), convoca-o a eclodir o mundo circundante das ocupações comigo. Essa atitude é possível senão na medida em que é transmitida a ele a tarefa dessa abertura, reconhecendo-a como “algo” próprio, coisa que lhe toca enquanto empenho da própria liberdade (transcendental). O meu salto, na verdade, tem por fim que ele salte em e desde si mesmo. Ele visa, no fim, a antecipação de mim à frente dele, mas sobretudo dele frente ao seu existencial poder-ser. Preocupa-se que o outro se apresse a antecipar a si como ser-no-mundo e, nisso, adensar o traço da cura que esboça e constitui o seu singular existir. Desse modo, o decisivo desse salto antecipador é que este se cumpra a partir de uma genuína referência a ele: “Essa preocupação que, em sua essência diz respeito à cura propriamente dita, ou seja, a 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” (Heidegger, 1977, p. 163; 2005, p. 174, grifos do autor). Em vez de substituição, uma preocupação antecipadora que liberta o outro para si mesmo. Não custa acenar que nessa preocupação com o outro, por visar a liberdade, ele é devolvido para si, convocado ao ter que ser o seu poder-ser-livre – e com essa devolução, certamente, acontece a autodevolução de mim e do tu, enfim, de nós para nós mesmos. Assim, ela é o “ato essencial” de nosso existir mais próximo de um genuíno amor inter-humano.



Contudo, o amor ao outro é *in concretum*, isto é, a um tu singularíssimo. Não se ama alguém qualquer. As relações amorosas, entendidas em perspectiva fundamental-ontológica como uma modalidade de referenciar a outrem, constituem-se na dinâmica de preocupação com *outro Dasein* que, em especial, deixa-o manifestar-se na sua alteridade. Nelas, não é admitida a impessoalidade, o que se descarta de antemão em razão dessa devolução do outro ao seu poder-ser que se cumpre, na liberdade, em vista de ser si mesmo. Delas é igualmente excluída desde o princípio a universalidade abstrata, uma vez que sendo o outro também um *Dasein*, o qual jamais existe nos ares, mas sim sempre tem a existência como dele, assim como a tenho como minha. Pode-se, com certeza, amar uma ideia e por ela mover todos os propósitos da vida humana. Contudo, amar a ideia de homem é filantropismo, é amor à generalidade chamada humanidade, a alguém *in abstracto*; por isso, na verdade, é altruísmo em favor de ninguém. Esse imperativo de concreção, porém, reina em todos setores de convivência com o outro em que a preocupação resguarda o tom e a impositação existencial imprescindível para o encontro: deixá-lo chegar como ele mesmo, sem subjugá-lo com a medida do quem-neutro e impessoal que o toma como coisa (pensante) entre coisas (naturais, de uso...).

Para dar um passo à frente na busca do sentido do ser-com é preciso considerar que na proposição existencial em que o outro se doa para o encontro - “eu estou aqui” -, ele se pronuncia como “eu”. Nisso, estabelece uma condição elementar e imprescindível para um autêntico lidar convivial e cuidadoso com ele. Portanto, vale a pena analisá-la mais de perto. Em sendo tal pronúncia a fenomenologia do *alter* ou a manifestação do outro em sua alteridade, mostra-se como “eu”, mas sendo o “tu”. O ser-um-com-o-outro, a convivência cotidiana, quando regida pela originária preocupação, é uma referência com o tu; é arte do encontro com o tu. Então, no dia a dia do coexistir, estamos sempre frente a determinado *alter ego*. Desse modo, não se deve excluir sem mais a eguidade, assumindo-a como exclusiva manifestação do eu isolado, sem mundo e apartado dos outros. Contudo, diferentemente desta, é aquela eguidade que está na base do “eu” e do “tu”, bem como das múltiplas relações entre eles (Heidegger, 2007, p. 241). Pela razão de ser ela o modo pela qual lidamos como o nosso ser, tornando-o a cada vez meu ou teu, é a eguidade que os possui. Não é o contrário, como acontece com a eguidade de um sujeito individual, pertencente ao (interior) do eu.

Em contraposição, a eguidade do existir é a essência do caráter do que toca meu ser e minha ipseidade, do que essencialmente só vigora como o que está aí – por exemplo, a presença humana e seu estar-aqui para o encontro - somente na medida em que é



constantemente feito meu. Nesse sentido, ela é aquilo que cunha meu ser e quem sou por inteiro. Por estranho que de início pareça, *não* é estritamente necessário dizer que ela é o fundamento do caráter do que pertence ao outro, da ipseidade dele enquanto se mostra como um “tu”, de sua “outridade”, embora também ela o seja. Por quê? Porque o “tu”, na base dessa egoidade, não precisa estar diante de mim como indivíduo e entrar numa relação comigo para se manifestar como tal na sua alteridade; ele já é um “eu” e seu ser é um poder-tonar-se-um-eu. Nessa condição, ele tem em si mesmo toda a potencialidade para cunhar-se, assinalar o que lhe pertence, sobremaneira o seu ser e sua ipseidade, com o caráter “meu” e dizer “eu”. Por conseguinte, ao se pronunciarem como “eu” e “tu” ou se referirem mutuamente como tais, ambos os *Dasein* são o *mesmo* “eu”. Fundamentalmente, eles se pronunciam como “eu” *mesmo*, enquanto “tu” *mesmo*. A egoidade, portanto, concerne à “mesmidade”, à identidade do modo de ser em meio às diferenças singulares. Porém, não são iguais. Nem o “tu” é o segundo eu ou um eu reduplicado, isto é, um membro a mais da multidão formada pela reduplicação do eu-sujeito ao infinito. É ele próprio e o acontecer de sua propriedade. Existe ele, pois, na sua autodiferenciação, no dar-se da sua alteridade, no que ele é o *mesmo* e *com* todos os demais *Daseins*.

Nisso, não há *per se* uma afirmação acerca do conteúdo ôntico-fático do existir humano, nem a respeito da determinação geral ou dada qualidade específica acerca de certo indivíduo. Dessa maneira, do ponto de vista ontológico-existencial, egoidade não diz respeito a uma medida padrão que classifica impessoalmente todo humano como eu. Ao contrário, a medida é dada pela transcendência do *Dasein* e, assim, está intimamente associada à liberdade constituinte e liberadora do ser-no-mundo para vir a ser si mesmo. Desse modo, a egoidade é sinônimo de ipseidade, mesmidade ou, nas nossas palavras, unidade identitária, mas que só se perfaz no pôr em jogo o meu ser, a existência como minha. Ela é a essência – no sentido de viger ao modo de acontecer e perfazer-se da existência – do caráter-de-ser-meio (*Meinheit*) e da ipseidade de todo e qualquer *Dasein* (Heidegger, 2007, p. 242). Enquanto tal, é uma neutralidade que se apresenta tanto no “eu” quanto no “tu”, mas que vigora como o imperativo de singularidade e condição de possibilidade de alteridade. Trata-se, então, de egoidade concernente à facticidade; é fático-ontológica.

Por consequência, quando diz “eu”, o *Dasein* não se pronuncia como eu-indivíduo ou tu-indivíduo. Antes, nessa neutralidade, profere-se como “eu”-fático, isto é, como um quem que está sempre lançado no seu poder-ser e comprometido com a tarefa de eclodir-



se, saltar desde si em mundo, em favor de si mesmo. E aqui não se substitui o altruísmo acima rejeitado pelo egoísmo ou egocentrismo. Contra essa falsa opinião, ainda por ser melhor revelada na sua falsidade segundo o jogo interno do pensamento de Heidegger, está o seguinte achado fenomenológico a que nos conduz a eguidade em questão: desde o compartilhamento dessa condição de ter que dizer-se, incansável e faticamente, como “eu”, que um *Dasein* sempre existe um com outro e já o encontrou não como indivíduo, mas como *(co)Dasein*. Encontrou-o “nessa igualdade de ser” mesmo quando esse comparece onticamente no mundo comum na forma de ausência ou na presença de uma individualidade aniquilada de alteridade. Em todo caso, isto quer dizer que, desde a constituição ontológica do *Dasein*, eles já estão intimamente referenciados em qualquer forma de convivência, em relações autênticas e/ou inautênticas, humanizadoras e/ou desumanizadoras, e até na ausência delas. Pois naquela neutralidade todos os seres humanos se encontram. Ser-com, então, é aquilo em virtude do qual pode dar-se relações inter-humanas, inclusive aquelas em que certo *Dasein*, na concretude e singularidade o seu existir, oferece-se amorosa e inteiramente ao outro.

Com isso, chegamos a algo essencial: o outro não é uma determinação vaga e amplíssima para qualquer um que não seja *eu* mesmo. Pelo contrário, ele tem nome próprio: “Tu”-mesmo. Para nomear-se propriamente, porém, pronuncia-se em primeira pessoa. Ao dizer “eu”, solicita: deixa-me ser eu mesmo! Uma solicitação mútua, de *Dasein* para *Dasein*, de coração para coração, mas pela qual cada um é remetido a si, dirigido para as entranhas do próprio coração, a ipseidade. Porém, para dar o passo a mais que estamos que ora visamos, deve-se perguntar *onde* ressoa essa solicitação? Em qual circunstância o *Dasein* se faz ouvir e solicita ser visto em seu ser? As perguntas miram o “em”, a dimensão na qual o *Dasein* se encontra e é encontrável. Precisando, interroga-se a dimensão pela qual o *Dasein* escuta e permite ao outro existir como “Tu”-mesmo, o deixar ser sê-lo si mesmo. A resposta já se encontra na proposição existencial “eu estou aqui”, com a qual o *Dasein* profere a si como essencialmente predisposto para o encontro. O “aqui” doa o caminho para a resposta. Seu “aqui”, no entanto, não é uma posição determinada pelo cruzamento de coordenadas no espaço físico-geográfico. É a abertura que lhe pertence, que acompanha de modo inseparável o “eu”, de tal modo que “*no dizer eu, o Dasein se pronuncia como ser-no-mundo*” (Heidegger, 1977, p. 425; 2005, p. 115, grifos do autor, tradução ligeiramente modificada). A dimensão interrogada, portanto, é o mundo, a abertura constitutiva do *Dasein*.



## 2.2 Ser-com e mundo

Todo esforço da demonstração fenomenológica contida no § 26 de *Sein und Zeit* se concentra em explicitar um dado fenomenológico que pode ser sintetizado com a seguinte ideia, reafirmada um ano depois da publicação dessa obra capital, em *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs: Die Andere können umweltlich begegnen*, “O outros podem vir ao encontro no mundo circundante” (Heidegger, 1994, p. 330, tradução minha). Literalmente, os outros se dão ao encontro de modo circunstancial-mundanamente. Para evidenciar o significado dessa afirmação, são esclarecedores os exemplos utilizados e repetidos em ambas as obras, embora eles ponham em relevo a visão da circunstância que é o mundo como a “clareira” que deixa vir ao encontro as coisas intramundanas em dada conjuntura. Portanto, os exemplos não realçam o ouvir o “Tu”-mesmo, mas a visão dele em sua presença. Recriemos brevemente apenas um deles.

O livro que leio está posto sobre a mesa de trabalho e ao lado do computador, cujas linhas foram por mim grifadas com canetas de várias cores para ressaltar argumentos importantes para o que agora escrevo. Para tanto, faço uso do teclado. Encontro-me sentado em uma cadeira, às costas de uma estante de livros de variados temas filosóficos. Dentre estes, apanhei apenas aquele. Se o considero isoladamente, ele traz consigo o autor, o editor, o livreiro, o entregador dos livros. No entanto, graças à conjuntura de outras coisas de uso a qual está interligado, o mesmo livro reporta consigo também o marceneiro a quem solicitei pessoalmente a feitura da estante, mas também os desconhecidos ou aqueles que nunca estiveram presentes factualmente à minha vista: o lenhador, o programador do computador, o produtor da cadeira, do teclado e tantas outras coisas por mim manipuladas. A conjuntura dos manuais e instrumentos, portanto, é o contexto junto ao qual os outros se apresentam. E um gesto banal da mão em fazer uso deles, como foi o meu apanhar do livro, conduz-me a um encontro com eles.

É claro que o mundo no seu todo é restringível a esse mundo próximo e circunstancial do alcance de minha mão e de seu exercício manipulador (*Umwelt*, o mundo circundante). Além disso, uma das suas camadas decisiva para o encontro factual com o outro, aquela representada pelo da convivência (*Mitwelt*), não se reduz a este mundo circunstancial. Com efeito, jamais convivi com muitos dos outros que vem ao encontro. Certamente, eles permanecerão desconhecidos. Não obstante presentes no mundo circundante, a companhia factual deles permanecerá somente acenada nesse horizonte. Ali, considerada a companhia deles desde o fatural e cotidiano ser-um-com-o-



outro (*Miteinandersein*), eles se fazem presentes de uma maneira bastante especial, a saber, por meio da ausência. Por isso, o meu gesto não poderá passar da manipulação do livro, teclado, canetas... ao aperto de mão como sinal de companheirismo ou amizade ou qualquer outra forma de concreta preocupação com o outro. Contudo, é inegável que com eles me encontro no meu espaço de trabalho, ao ponto poder estabelecer uma especial amizade, operosa e produtiva com algum desses “ausentes”, como ensina Binswanger (1962, p. 251-254). Por exemplo, quando levo avante a destinação do pensamento, do qual aquele livro agarrado da prateleira é gesto da presença do seu autor e com o qual eu compartilho de certo modo o destino histórico-pessoal dele enquanto pensador mediante o meu ofício de pesquisador, eu contribuo com a formação de uma comunidade de convivência filosófica-espiritual sem limites.

Mais importante ainda: é igualmente claro que os outros não se fazem visíveis como coisa intramundana. Não posso com toda a certeza manipulá-los. Porém, sou capaz de apreendê-los na medida em que eles têm a ver com a conjuntura brevemente descrita. *Sie begegnen als sie selbst in ihrem In-der-Welt-sein*, “eles vêm ao encontro como si mesmos e no seu ser-no-mundo” (Heidegger, 1994, p. 330, tradução minha). Por isso, também é necessário escutar o significado da afirmação a partir da literal tradução: os outros se achegam de nós como aqueles responsáveis por abrir a circunstância do mundo e, como tais, por iluminar as coisas ao redor ao deixá-las aparecer em contextura instrumental. Eles se achegam no seu modo de ser, enquanto aqueles que deixam o mundo eclodir. Mas dessa eclosão deve também participar o *Dasein* que os encontra. Como cidadãos, por exemplo cada um de nós deve abrir todo o contexto da cidade como um espaço de convívio, em cujas ruas passa-se cotidianamente por muitos outros sem os notar ou, em uma delas, um velho amigo inusitadamente se faz rever. Desse modo, a dimensão procurada não é simplesmente a textura conjuntural de coisas intramundanas, tecida a partir da significância delas. Antes, tal dimensão concerne à contextura da abertura e projeção conjunta desse mundo comum e convivial. Esta só pode ser tecida a partir da estrutura do ser-com. Porém, essa estrutura mesma tece-se na dependência da (co)abertura do mundo por aqueles que tem que decidir *quem* são para dizer “eu estou aqui”. Desse modo, o liberar-se como ser-no-mundo é o gesto primigênio dos encontros. Com essas duas últimas observações, então, somos conduzidos a outra conjuntura: o ser-com na sua juntura com tal liberar-se para existir em favor de si mesmo. Analisemo-la.



### 2.3 Ser-com, existir em favor de si e liberdade

Nesse último passo, tomemos como ponto de partida o seguinte: a abertura de mundo é, a cada vez, por-mor-de (*Umwillen*) um ente, o *Dasein*; é projetado em função dele mesmo e em favor de sua egoidade fática. O mundo salta em virtude de um comprometimento dele consigo mesmo, o que diz que a constituição e a estrutura fundamental do mundo são o *Umwillen* (Heidegger, 2007, p. 246). Os contornos do mundo e suas feições ôntico-existenciais se mostram em consonância com aquele querer (*Willen*) eclodir-se como precisa totalidade que deixa vir ao encontro as coisas e o “Tu”-mesmo. Para “o que” mira esse querer? Para a própria possibilidade de poder-ser ao se compreender segundo um sentido ou direção de autorrealização. Desse modo, o *Dasein* necessita estar sempre vinculado a si para que se dê o mundo; para que esse não seja um mero espaço de “todo mundo”. Nesse último caso, “de todos” não diz respeito ao mundo comum das ocupações e ao necessário compartilhamento dele como condição de encontro com outro *Dasein*. Apenas nomeia aquela totalidade cujas definições não possui o traço da minha possibilidade de ser, isto é, o mundo da neutralidade impessoal no qual se faz tudo igual e se convive com tanta gente, sinônimo de ninguém; portanto, o mundo cuja mundanidade é o vir à fala de quem se interpreta cotidiana e vagamente como “a-gente”.

As conjunturas junto a qual existimos demonstram esse dado fenomenológico da consonância entre o mundo e o empenho de tornar *minha* a existência. Ao mesmo tempo, elas dão provas daquela necessária autovinculação para o surgimento do mundo. A totalidade instrumental chamada oficina, por exemplo, está para quem se compreendeu como artista; a presença de certos “objetos”, que a integram e a ela conferem específico conteúdo ôntico, depende de como o artista se viu e se destina para a criação de sua obra, para a qual se fazem necessários estes e não outros instrumentos e materiais. Nem as oficinas, desse modo, são completamente iguais; elas se reconfiguram à medida que o artista aprofunda a compreensão de si e o caráter inigualável de sua arte e, assim, destina-se em muitos caminhos possíveis do fazer da arte, da aventura de criar um novo mundo com as próprias mãos.

Ora, em tudo isso, parece que o outro é facilmente descartado, visto que o *Dasein* existiria egoisticamente, isto é, em função de si e do mundo próprio. Desse modo, no seio das interconexões estruturais da existência, não caberia um lugar ao outro, nem disposição para escutar o “Tu”-mesmo. Dever-se-ia concluir que não haveria espaço para o amor nessa filosofia, apesar dos indícios a favor anteriormente ressaltados. Entretanto,



necessita-se recordar que a estrutura por-mor-de-si e o querer de autofavorecimento que nela se inclui, também eles saltam em virtude da eclosão de mundo enquanto “ato essencial”, “gesto primigênio” de nosso existir. Não só projetamos mundo, mas somos também concriados nessa projeção; somente favorecemos nós mesmos, nossa ipseidade, ao abrirmo-nos nesse gesto de eclosão. Desse modo, favorecer-se não é fechar-se, encapsular-se em uma individual possibilidade. O autofavorecimento não tem sua origem, portanto, na força e querer de um sujeito comprometido apenas consigo e com suas metas. Mas qual seria, então, a origem desses fenômenos? De qual salto originário (outra expressão para origem, *Ursprung*) eclode o *Umwillen*? A resposta dada por Heidegger (2007, p. 246-247): “... a possibilidade interna do querer: *a liberdade*. Na liberdade, um tal por-mor-de desde sempre surgiu. Na essência da liberdade, encontra-se esse deter-se previamente a si do por-mor-de. (...) a liberdade mesma é a origem do por-mor-de”.

A liberdade, portanto, é mais originária que o autofavorecer-se e somente por graça dela que o *Dasein* é atento a si e detido consigo mesmo. Pela liberdade, ele é dado a si mesmo, paradoxalmente, para a obrigação de ater a si para pôr em obra quem é. Ser-livre, nesse sentido, não é estar dispensado de condições e obrigações, mas sim obrigado à condição de liberar a possibilidade de existir como si mesmo, desde a qual se perfaz cada *Dasein*. Desse modo, há uma vinculação consigo em nome da autorrealização, porque dá-se antes a liberdade. Contudo, a afirmação supracitada é seguida pela advertência em não compreender, tal como fazemos frequentemente, tanto a liberdade assim como o existir em favor de nós mesmos enquanto coisas ante à mão. Se assim compreendermos, a conexão dessas estruturas seria necessariamente de ordem causal-empírica. Por conseqüente, viria antes a liberdade e só então, como conseqüência dela, o querer detido em favorecer (o) si mesmo. Ao contrário, liberdade e o por-mor-de-si acontecem em unidade, então, numa circularidade perfeita. Já temos que ser livres, pois, para sermos em favor de nosso próprio, para que cada qual possa existir por mor de si. Porém, como é irrevogável e intransferível a responsabilidade perfazer a si como livre, a liberdade só aparece na medida em que nos liberamos como ser-no-mundo. Há a liberdade enquanto compreendemos nosso poder-ser. Nessa segunda direção, somos livres desde que seja ouvido o seu apelo interno, isto é, se a possibilidade que somos for experimentada como uma necessidade incontornável, obrigando-nos à vinculação conosco como condição *sine qua non* para autoliberar-nos. Assim, a liberdade acontece ao concretizarmos o poder-ser segundo o sentido que nos envia nos (des)caminhos de um



singular existir. Desse modo, é mais preciso: dá-se liberdade *enquanto* o existir vigora em favor de si.

Nisso, a vinculação como o outro parece ser algo ainda mais distante. Aparenta-se que somos muito mais predispostos a ouvir somente a nós. Aliás, figura-se que cada um ouve isoladamente a si e deve fazê-lo para ser si mesmo. Ao mesmo tempo, aparece uma oposição irreconciliável: se damos escuta ao “Tu”-mesmo, perdermos nosso próprio, nossa liberdade na vinculação a ele. No entanto, na verdade ilumina-se aqui um paradoxo, cuja resolução somente se resolve na manutenção de sua contradição interna. Quando eliminada ou negligenciada, é que se impõe uma tomada de posição unilateral: deter-se a favor de nós mesmos ou dos outros. Para dissipar as falsas aparências e unilateralidade, é necessário considerar mais uma vez a eclosão do mundo e seu papel na mediação do encontro com o outro:

O mundo, primeiramente caracterizado por meio do por-mor-de (*Umwillen*), é a totalidade originária daquilo que faz compreender o *Dasein* como livre. Liberdade dá a si mesma para compreender, ela é a compreensão originária, isto é, o projeto originário daquilo que a possibilita. No projeto de por-mor-de-que (*Worumwillen*) como tal, o *Dasein* doa a si a vinculação (*Bindung*) originária. A liberdade faz o *Dasein*, no fundamento de sua essência, obrigatoriamente vinculado a si mesmo: doa a ele mesmo a possibilidade de vinculação. O todo da vinculação, que reside no por-mor-de, é o mundo. Conforme essa vinculação, o *Dasein* prende-se a um poder-ser (*Seinkönnen*) para atar-se a si mesmo como poder-ser-com (*Mitseinkönnen*) o outro em um poder-ser junto ao que é ante à mão. Ipseidade é a livre obrigação de vínculo (*Verbindlichkeit*) consigo e por si mesmo.

Enquanto livre, o *Dasein* é projeto de mundo. Esse projetar, no entanto, é apenas assim projetado, pelo fato que nisso se detém e, com certeza, de tal modo que essa livre detença (*Halt*) vincula (...). Essa vinculação se detém, ela mesma, em oposição à liberdade. O mundo é, na liberdade, detido contra ela mesma. O mundo é a *contra-detença* do por-mor-de-que enquanto liberdade (Heidegger, 2007, p. 247-248, tradução minha).

Para liberar a si mesmo como ser-no-mundo, o *Dasein* necessita deter a si. Desse lado, existe vinculado a si por obrigação de ter que pôr em obra seu poder-ser; ele pronuncia “eu” e em favor de ser e liberar uma singular alteridade. Porém, na contínua projeção do por-mor-de, do autofavorecimento, passa, ao mesmo tempo, a deter-se no mundo, pronuncia-se “eu-no-mundo”. Nisso, contrapõe-se ao querer que o faz existir por mor de si. Ao contrapor-se, perfaz-se como aquele que é essencialmente ser-com o outro *Dasein* e junto às coisas que nos rodeiam. O mundo é essa contraparte de si-mesmo, mas que é oferecida ao outro e a tudo que é simplesmente dado. É a dimensão que lhe pertence, mas que é doada ao outro como lugar para liberar a sua alteridade. O mundo liberta o *Dasein* do querer ser só em função de si, isto é, ser um eu isolado. Porém, também libera o outro e as coisas para serem o que são. No contrapor-se, então, conquista o traço



essencial de seu ser: a cura. Desse modo, não se perde de si na contraposição, mas assegura a integralidade simples do seu ser – da qual não se pode descartar também as modalidades impróprias de relacionar consigo, com outros e as coisas. Sem o vínculo com o outro (junto às coisas), em todo o caso, tal ser-todo não acontece de modo próprio. O existir não poderia se fazer plenamente livre, o *Dasein* não poderia ser translúcido para si mesmo. Faltar-lhe-ia o mundo e seria apenas uma decadente (pre)ocupação consigo. Ser livre é, então, a condição primeiríssima do encontro, acontecimento ao qual pertence em igual caráter de originário o dar-se a si e o outro para ele, o “eu” e o “tu”, ambos e cada qual para si *mesmos*.

Para ser si mesmo, sem fraturas e sem dispersão, na integralidade de seu ser, o *Dasein* necessita fazer paragem e demorar tanto em si como no mundo. Quem demora, esse faz morada junto àquilo que permite a demorada paragem. A morada da essência do *Dasein* é a liberdade; graças a ela poder ater a si e se deter no mundo e, com isso, escutar a pronúncia do outro “si”. No dom e facticidade da liberdade, o *Dasein* mora na inteireza e totalidade de seu ser, isto é, vigora como ser-no-mundo. Então, o que ele fundamentalmente precisa, tanto em aspecto existencial-fundamental quanto ôntico, é habitar a liberdade, custodiá-la como possibilidade do modo de ser mais próprio. Mais uma vez, deve-se conter aquele ímpeto usual de tomar a liberdade como coisa dada ou livre-arbítrio. Habitar a liberdade não significa nela se inserir como quem entra dentro de uma casa para nela morar. Ao contrário, é pertencer a ela, é permitir que ela tome o nosso ser. Habitá-la, então, diz respeito ao ato existência de consentimento com essa apropriação de nosso existir no mundo que, no fundo e primeiramente, depende da graça de sermos livres. Nesse sentido, é uma resposta livre ao apelo da liberdade.

Quando o *Dasein* diz “eu estou aqui”, mais rigorosamente, pronuncia-se como ser-no-mundo, na verdade, profere que reside no “aí” da liberdade. Aqui, lá, acolá, algures são modos de tomar posição na liberdade enquanto a origem do existir no mundo. Qual é, porém, a essência da liberdade? Como ela mostra a sua verdade? Será que os mundos históricos, que fazemos eclodir para podermos realizar epocalmente a integralidade do existir, esgotam a liberdade? A liberdade não pertence antes ao fundamento do mundo? Eis aí questionamentos que precisam ficar suspensos. Em todo caso, já no interior e desdobramentos do pensamento de Heidegger, levanta-se a suspeita que o mundo compartilhado não seja a instância primeira a possibilitar, enquanto fundamento originariamente fundante, o nosso coexistir. Se levamos a sério que somos por graça e dom da liberdade, necessário que tal fundamento resida nele mesmo ou, dito com os



termos utilizados no pensamento heideggeriano para indicar esse favorecimento agraciador da liberdade, na *Lichtung*, a clareira leve e livre da verdade do ser. Desse modo, é a liberdade mesma que concede, no mistério de sua liberação enquanto deixar-ser, virmos ao encontro de nós mesmos, dos outros, com as coisas. Igualmente, é na verdade da liberdade que deve residir o fundamento para que a habitação do *Dasein* no seu “aí” seja essencialmente coabitação, isto é, mútuo pertencimento à clareira. Pois a liberdade já precisa envolver a tudo e a todos, na integralidade do nosso ser-no-mundo, como lugar primeiro de coexistência e de encontro e, então, como âmbito de recíproco referenciamento entre os seres humanos e deles com as coisas.

Essa suspeita em torno da necessidade de uma instância mais primitiva e possibilitadora do encontro com o outro pode ser agudizada sob a mira de um olhar para o ôntico-fático. Porém, nem todos olhares dominados por essa perspectiva propiciam esse agudo perguntar. Privilegiadamente, favorecem-no aqueles que perguntam estarecidos porque, na maioria das vezes, nossa convivência com os outros em meio a tantos afazeres, mesmo marcada pela autêntica preocupação, não toma a feição do genuíno ser-um-com-o-outro. Parece que, para tanto, o mundo é insuficiente, de modo que necessita ser também ele fundado noutra instância desde a qual o “eu” e o “tu” se encontrariam de modo originário. Binswanger é um desses olhares que nos ajudam ver a questão nesse prisma e tornar mais aguda a pergunta acima. Segundo sua visão, coabitamos uma pátria de íntima e amorosa convivência, existimos desde um nós (a nostridade, *Wirheit*). Somente quando nos reconhecemos coabitantes dessa pátria poderíamos estar propriamente no mundo com os outros, passo a passo com eles, partilhando com eles o mesmo espaço e, ainda mais, codividindo os seus destinos. A pressuposição dessa casa, *domicilium* do nós, como fundamento abissal do encontro é o seu modo de dizer que pertencemos à liberdade, uma vez que nela habitamos um espaço-tempo originário de liberação da identidade humana a partir da recíproca doação do “eu” ao “tu. Agudizemos, então, a suspeita com esse olhar que, não obstante perspetive as estruturas ônticas da coexistência humana, mira para a mesma questão da possibilidade de encontrarmos o outro e amar a sua alteridade desde um fundo misterioso e abissal do existir humano.

### **3 O ser-um-com-o-outro no amor e a espacialidade do nós**

Binswanger sabe que a definição de possibilidade de encontrar o outro e de amá-lo na sua alteridade é consoante com a explicitação de *quem é o Dasein*. Reconhece a



centralidade dessa questão em *Sein und Zeit*. Porém, posiciona-se criticamente em relação ao critério adotado para a sua elaboração nos limites dessa obra: a existência cada-vez-minha (*Jemeinigkeit*) (Binswanger, 1962, p. 65). Não nega que o imperativo de tornar minha a existência é capaz de descobrir quem é o *Dasein*. Reconhece ele que da tarefa de cunhar o próprio ser com o caráter do “meu” resulte que a cada existente é dado pronunciar-se ou ser interpelado mediante um pronome pessoal. Porém, defende que nisso ainda está implícito e não tematizado a possibilidade primeira, não restrita ao poder-ser de um existente “individualizado”, que conduza o *Dasein* de fato ir ao encontro do outro ou, mais precisamente, que encaminhe cada existente para si mesmo desde o encontro com o outro. Por isso, a sua antropologia denuncia que essa descoberta ou proferimento de si como “eu” ou “tu” esteja ainda presa à resposta de um *Dasein* isolado numa centração em si à solicitação que cada um carrega em seu ser. Assim, questiona se não estaria ainda associada a uma singularização a princípio apartada do(s) outro(s). E isto porque, em direção contrária, pressupõe que a resposta a essa solicitação seja originária apenas se dada a partir de um amoroso ser-um-com-o-outro (*liebende Miteinandersein*). Desse modo, o concretizar da existência de um *Dasein*, o seu dizer a si como “eu”, dá-se na medida que o outro, ao mesmo tempo e com a mesma originalidade, diga a si em segunda pessoa, “tu”. Na verdade, cada qual diz nós-dois:

... devemos esclarecer a nós que o “eu do amor”, dito mais corretamente, o eu enquanto amante somente eu *sou* como polo oposto do teu, do tu *és*. Portanto, quando eu digo: “quanto mais eu te dou, tanto mais eu tenho”, não digo eu, de fato e na verdade, “apenas de mim”, mas o *Dasein fala de si mesmo como nós* (Binswanger, 1962, p. 78, tradução minha, grifos do autor).

Além do autopronunciamento do *Dasein* como “nós”, grafa-se o verbo ser. A origem do ser desse ente que é *cada um* de nós reside em um “nós” ainda mais arcaico que aquele que nasce do compartilhamento do mesmo modo de ser, da única estrutura profunda e fundamental do existir (o *Dasein* enquanto ser-no-mundo). Disso sabemos se o existir é vivido e experimentado e consumado no encontro amoroso com o outro. Porém, o acento no verbo ser não quer dizer que os polos “eu *sou*” e “tu *és*” vigorem separados e, posteriormente, unam-se numa relação intencional a ser caracterizada como amorosa. Ao contrário, o “nós” é a vigência mesma, é o ser se doando como a origem e o princípio do “eu” e do “tu”, de tal modo que o “nós” antecede os polos e os impulsiona, enviando-os ao encontro de sua identidade, do próprio de cada um. Assim, o “eu” e o “tu”, enquanto *Dasein* amante, ambos podem interpelar a si mesmos ou mutuamente com pronomes pessoais, se há um único e recíproco acontecimento de concretização do existir desde um



nós que não se dissipa, mas se fortalece ao longo do diferenciar-se de cada um dos *Dasein*. A diferenciação do “eu” e do “tu”, portanto, é o pronunciamento do nós no amor.

Por conseguinte, a liberação mútua dos *Daseins* amantes depende do acontecimento da pertinência de um ao outro, mas tal liberação tem um lugar e um movimento de realização do si mesmo e do mútuo pertencer. A indicação formal da *Jemeinigkeit* não alcança nem penetra esse acontecimento: o mistério do “nós”. Como tal, este vigora, ao mesmo tempo, como uno e dual. Desse modo, o “eu sou”, “tu és” permanece ainda no plano do formal se são ditas com o caráter ser-cada-vez-minha. Com ele, com efeito, estaria vedado indicar o “nós somos” como o fundo do pronunciamento pelo qual cada *Dasein* diz a si mesmo. Em virtude disso, o “eu”, o “tu”, o “meu” que constitui o existir que sou e me plasma como “eu” e o “teu” do existir do outro a modelá-lo como o “tu”, tudo isso estaria sob o ditame da neutralidade formal (não no sentido da neutralidade do ‘todo mundo’, do ‘a gente’). Seria esta incapaz de captar o sentido do concreto pronunciar-se em primeira e segunda pessoa do amor, isto é, do ser dois a partir da unidade do ser-um-com-o-outro. Estaria, sobretudo, não dito e mantido no escuro o princípio dessa realização pela qual cada existência se pronuncia, o que seria um real impedimento para pensar de modo radical o encontro (amoroso) entre dois *Daseins*. Para tanto, seria necessário perguntar por *quem é o Dasein* no sentido de ser um “eu” e um “tu”, porém, sob o fundamento da nostridade dual. Na ausência desse, “o caráter essencial do ser do eu e do tu permanecem não esclarecidos” (Binswanger, 1962, p. 65), tal como teria acontecido na ontologia fundamental de *Sein und Zeit*.

Dessa breve passagem pela questão da ipseidade humana, no presente momento, deve-se ressaltar a implicância da posição acima resumida para a determinação do sentido da estrutura ser-com. Essa última não deve ser entendida como aquilo que possibilita o encontro propriamente dito. É certo que permanece sendo uma estrutura que constitui a existência humana no mundo, mas que já provém do encontro originário. Este não é aquele dado fenomenológico que acontece enquanto o *Dasein* eclode em mundo e, mediante esse, abre-se na integralidade de seu ser como aquele que se ocupa das coisas e preocupa-se com o outro, deixando-os se aproximarem – um possibilitar serem próximos, deve-se lembrar, que não é da ordem dos fenômenos físicos, mas do ontológico, isto é, o cuidar para que tudo ao redor se achegue no seu modo de ser. Antes, o encontro é entendido como o traço essencial do *Dasein*, seu elemento ontológico-fenomenológico mais originário (Binswanger, 1962, p. 84). Não é, portanto, “algo” a ser derivado a partir do mundo, não é o fruto das ocupações múltiplas e preocupações do *Dasein*. Enquanto



esse traço elementar-originário, o encontro não é mundano, embora no mundo se revele e se esconda no “estar-juntos” dos seres humanos, no conviver deles em meio às suas ocupações. Ele se dá, muito mais, na pátria do “nós”. Desse modo, a possibilidade de encontrar o outro e amar a sua alteridade é transferido para outra dimensão ou espacialidade responsável por caracterizar o *Dasein* em si mesmo, em outras palavras, constituir o seu ser como “eu e tu”. Aliás, este “e” não indica um acréscimo posterior ou, ainda, uma ocasião mundana ou, menos ainda, uma ocorrência dentro do mundo, mas uma unidade primordial. Em vez do ser-com, portanto, estamos diante do indelével ser-um-com-outro como estrutura fundamental do *Dasein*, em virtude da qual é possível congregar uma realidade interpessoal, melhor, a referência *Dasein-Dasein*, estabelecida de coração para coração, chamada amor.

O encontro originário surge “fora” do mundo e esse último, em nome do amor, é destituído da primazia que a ontologia fundamental de *Sein und Zeit* lhe confere. Ora, segundo a conexão dos existenciais nela descritos, quem é o *Dasein* se revela mundanamente-circunstancialmente. Ele vigora em si, na medida que se mundaniza; permanece junto de si enquanto está “fora” de si, isto é, apresenta-se na abertura da totalidade do mundo. Esta dimensão é tão preeminente para a caracterização do seu ser que está inscrito no seu nome próprio. *Dasein*, com efeito, nomeia o existir humano como o aí (*Da*) – o mundo – o espaço em cuja abertura o ser (*-Sein*) se manifesta e é resguardado em diferentes modos de ser. Além disso, a sua estrutura mais elementar é ser-no-mundo. Por isso, é também no mundo que o *Dasein*, ocupando-se e preocupando-se, desenha o seu ser e delinea sua presença com o traço do cuidado ou cura (*Sorge*). O amor, porém, é de outra espacialidade; o encontro em questão é de diferente modalidade dos que se dão mediados pelo mundo, já que o amante ser-um-com-outro se põe acima do ser-com.

O amor não vem de “dentro” para “fora”, da projeção do ser-por-mor-de-si para o mundo, no qual se detém ao outro e não somente consigo. Antes, o amor vem do alto. Nesse modo de entender está operante uma evidência própria ao campo ôntico, na qual se move a antropologia de Binswanger. As “leis” desse campo, para serem originariamente esclarecidas, impõem transformações na ontologia da existência humana no mundo, superando a tendência do pensamento heideggeriano de manter-se no plano das indicações formais ao defender o primado da ontologia fundamental frente à tematização das complexas concreções ônticas (antropológicas, psicológicas, biológicas) da existência humana. Para dizer com Buber (2007, p. 18, 97), o problema da antropologia é “a inteira vida real” (*das ganze wirkliche Leben*) do homem, pela qual a totalidade



(*Ganzheit*) humana é experimentada. O principal móvel para as modificações, na antropologia de Binswanger, é o fenômeno do amor.

Por sua vez, a evidência acima acenada é o fato do amor ser experimentado não a partir do mundo, mas sim para aquém e além dele, sem contudo perder seus liames com ele. No mundo, com efeito, os amantes podem renovadamente se verem ou se ausentarem um da vista do outro. Uma ocasião ou um gesto, realmente, tem a força de incitá-los, como ponto de partida, a se conhecerem, enamorarem-se e construírem uma história (mundana) de amor. O trabalho, o lazer e demais setores do mundo da convivência se mostram como lugares propícios para essa história. Contudo, a longa convivência também é capaz de diminuir a intensidade desse amor enquanto um fato histórico-mundano, até ao ponto de fazê-lo morrer. Paradoxalmente, a distância pode funcionar como fator de (re)aquecimento do amor, se cultivado o desejo de estarem próximo, inclusive se os amantes estão corporalmente afastados. O afastamento, *per se*, não significa a morte do amor. Contudo, a maioria dos seres humanos trabalham, divertem-se juntos, encontram-se factual e regularmente em ocasiões de convívio, em muitos setores do mundo compartilhado, neles se ocupam das coisas e manifestam gestos de mútua preocupação. Apesar disto, o amor não surge entre eles. Ocupa-se das mesmas coisas com os outros, faz-se muitas outras por alguns deles e em favor deles, como autênticos gestos de preocupação, como se diz no cotidiano, de bem querer. Nem mesmo isso garante que o amor surja ou permaneça. Não que o amor não possa se mesclar com essas ocupações e preocupações. Com elas, porém, não se confunde. Frente ao fardo que elas podem representar para o existir cotidiano, pelo contrário, o amor as tonaliza com a leveza e suavidade do que é sano, isto é, claro e límpido; faz-nos alçar acima delas. Para essa direção aponta-nos uma observação de Riobaldo, no romance *Grande Sertão: Veredas* - “Qualquer amor já é um pouquinho de saúde, um descanso na loucura” (Rosa, 2001, p. 327). O amor nos cura da “loucura” da vida mundana, essa seriedade necessária com que vivemos presos ao cultivo das coisas, afazeres, metas, destacando-nos para acima disso tudo como se voássemos para uma região mais alta, de interesses mais nobres (Binswanger, 1962, p. 81). Talvez, em razão dessa experiência que os amantes de Chagall estão continuamente a sobrevoar casas, vilas e cidades. Emerge ainda o amor como se fosse a revelação de algo de sagrado, como na experiência religiosa do *tremedum* que, apesar de doce e suave, é desconcertante, arrebatador e, assim, transverte para o alto enquanto uma plenitude desconhecida (Binswanger, 1962, p. 86). Por conseguinte, a crença da mentalidade usual, segundo a qual “o amor é algo a ser cultivado, demonstrado



cotidianamente no mundo por meio de atitudes, gestos e palavras específicos da linguagem amorosa”, pouco diz a respeito da essência dos encontros amorosos. Por qual razão? Porque, em tudo isso que foi dito, o “amor” já é pressuposto como possibilidade de ser, na qual são inseridas tais esclarecimentos” (Binswanger, 1962, p. 69).

Em todo o caso, tudo isso indica que o amor não é um acontecimento do mundo. Ele provém da região do indeterminado, “supramundana”, no sentido que toda concreção mundano-histórica sua não o esgota. Em relações a essas concreções, excede-as sem se destacar em pura realidade metafísica e, assim, permanece transmundo, transhistórico. No mundo (extático-transcendental) do *Dasein*, o amor é transeunte, atravessa-o por inteiro, mas nele não tem morada. As vias históricas que os homens abrem ao longo de sua existência sobre a terra, como a arte, a cultura, a religião, bem aquilo que não é resultado dos feitos humanos e também entra no “país” dos homens, a natureza, tudo isso são apenas os poros pelos quais o amor transpassa o mundo. Porém, sem esses poros o amor seria uma realidade simbólica demasiado distante dos homens. Por isso, não pode ser explicado pelas leis naturais nem pelas históricas, sobretudo, se a história é compreendida com sentido defasado e científico, isto é, como sucessão de fatos que decorre em razão do arbítrio do homem e dos condicionantes socio-econômico-políticos. Frente a elas, o amor vem do nada; velado e silencioso, espreita-nos em toda a parte e atinge-nos mediante situações e coisas mais corriqueiras, inusitadamente e de modo fulminante, mesmo em momentos mais solitários da existência (Binswanger, 1962, p. 84, 86). Não está associado em nenhum fato ou motivo intramundano, mas a eles se associa, mistura-se como algo totalmente indeterminado, incausado. Foge de nós quando buscamos a causa da invasão desse velado e indeterminado no mundo, inclusive numa causa interior, em nosso “mundo” subjetivo e sentimental. Isso que não quer dizer que aconteça sem causa e sem leis próprias. Ele chega por causa da graça. O amor é dom que agracia do nada e em vista de nada. Por isso, a linguagem do amor fala, tal como no supracitado, com os seguintes termos: “quanto mais eu te dou, tanto mais eu tenho”. Fala de reciprocidade, portanto. Mas nem essa é origem do amor. A reciprocidade já é resposta ao seu dom agraciador. Desse modo, frente ao mundo e a todo nosso empenho de nos mundanizarmos, nos caminhos e descaminhos de nossa história existencial, o amor paira no alto, espreitando os amantes que se encontram no mundo. E, continua a pairar, se eles se afastam e sua história amorosa-mundana chega a um ponto final.



Na base dessa evidência, justifica-se a anteposição abaixo do *Dasein* como cura ante ao *Dasein* como amor. Nela, revela-se que a primazia da *Sorge*, em seu papel de ser o traço essencial e integrador do existir, deve ser cedida para o amor:

Enquanto o *Dasein* como cura se abre em um ocupar-se *com algo* em uma determinada *situação*, portanto, sempre em uma totalidade conjuntural, abre-se o *Dasein* no sentido do amor em ilimitado, incircunscrito, brevemente, *incondicionado* ser uno-com-o-outro (*mit-einander*). Esta oposição vale também para a preocupação antecipadora; pois mesmo quando ela não diz respeito a algo do qual o outro se ocupa, mas sim à existência do outro em si mesma, essa preocupação pode “operar” (“*betätigen*”) sempre e apenas no fazer algo para que o outro se torne transparente e livre para si mesmo. Nesse “fazer-de-algo-para” (*Tun - von etwas - für*) se constitui a cura-por (*Sorge-für*) como cura por “um outro”. Em contraposição a isto, para o *amante* ser-um-com-o-outro (*liebende Miteinandersein*), é constitutivo o puro, isto é, incondicionado, que em qualquer algo, nenhuma situação, nenhuma conjuntura, tem a ver “com algo”, com o “disperso” ser-com-o-outro, assim como [não tem a ver] com o por-mor-de, que não é um outro, também não é esse determinado *outro* singular, que de vez nenhuma és *tu*, mas sim que somos nós; porque o *tu* como amado apenas és, na medida em que *eu* como amante *sou*. Nunca “*tu-sozinho*” és o por-mor-de-que do amante ser-um-com-o-outro, mas o *sou também eu*, o somos. Em outra expressão para esse recíproco também, apenas *nós-os-dois* (*Wir-beide*) (Binswanger, 1962, p. 71, tradução minha).

O amor, portanto, não é fazer algo por alguém, nem é permitido fundá-lo no ser-com o outro, até quando ele favorece a originária preocupação com o *Mitdasein*. Antes, é um pertencer ao outro desde a unidade dual de uma realidade de abertura ilimitada. Justamente por isso, ele ainda deve ser remetido para o modo como o *Dasein* eclode e, assim, espacializa-se na sua abertura; tem a ver sim com o seu *Da*, embora seja um “aí” bem particular – o que não significa privativo e fechado em si, mas intimamente compartilhado e exteriorizado. É o especial espaço de constituição dos ser dos amantes. Justo por causa dessa particularidade, não se identifica com a dimensão do mundo comum e circunstancial das ocupações codivididas (*Umwelt*) ou do mundo compartilhado da convivência (*Mitwelt*), muito menos ainda com a espacialidade físico-geográfica. Sob a regência do amor, não está mais em questão aquele “entre”, o *medium* e livre da abertura em que as coisas são manifestas e liberadas para serem o que são. Antes, é entendido como aquele primordial espaço amoroso em se libera o “eu-e-tu” ou, dito de outro modo, o “eu” em intrínseca e inextirpável pertinência ao “tu”, referência que é recíproca. Já não é mais o estar, o ex-sistir “entre” coisas com o outro. Acima desse, em razão de suas dimensionalidades, paira o amoroso espaço, embora só no mundo da cura o amor dê provas de si. Claro, apenas no espaço do existir-junto-as-coisas-com-o-outro uma história de amor, pois, pode ser levada a cabo.



Contudo, a modalidade de encontro, que acontece no espaço dos amantes, é bem diversa daquele que se dá quando os seres humanos codividem o espaço mundano-circunstancial e estão interessados em algo em comum ou fazem as mesmas coisas (Binswanger, 1962, p. 82). O encontro dos amantes, antes, é a implementação do espaço (*Einräumen*), é o fazê-lo crescer e consumir em vista da concretização da abertura do “espaço do nós”. Se é possível dizê-lo nos termos de um agir, é o fazer ou dar espaço, mas no sentido de deixar eclodir o livre em que o amoroso ser-um-com-o-outro possa se manifestar. Nisso, dá-se espaço ao outro; mas, de forma alguma, ele passa a ocupá-lo, deslocando-me do meu *locus*, de minha posição física, social, de meu poder. Ao ceder espaço a outrem, é o espaço que se dá a si mesmo e, mais, cresce com o espaço de “nós-os-dois”. Por isso, encontrar o outro não significa revê-lo no mundo que medeia o aparecimento das coisas, mas sim dimensionar um espaço pelo qual, na reciprocidade, somos um para o outro, um remetido para o outro. Esse acontecimento espacial permite um se singularizar conjuntamente ao diferenciar-se do outro, sobretudo, existir um e o outro a partir do ser uno-com-o-outro.

Esse dimensionamento tem em si as leis e a regra do agradecimento, rege-se pela lógica da doação recíproca. Suas dimensões são a da ilimitação e da profundidade inesgotáveis. É ilimitado não apenas porque não é ligado a determinado setor e extensão do mundo das ocupações e preocupação. Antes, porque quando mais me dou, mais me expando, então, menos me esgoto. Pois, também mais recebo o outro que se doa a mim, solicitando-me, provocando-me a fazer crescer a possibilidade de recebê-lo, que sou eu *mesmo*. No doar-e-receber, o “eu” e o “tu” crescem ilimitadamente em si mesmos, na igual medida imensurável com que cresce o “nós”. A ilimitação do incircunscrito espaço do “nós”, então, mostra a incomensurável excedência do fenômeno do ser-um-com-o-outro.

Nesse fenômeno, no entanto, também cabe o afastamento do outro. Contudo, esse distanciar-se não significa o alienar-se do “eu” em relação ao “tu” ou vice-versa, nem o perder de vista um do outro. Também não significa o tomar “espaço” de alguém, no sentido de estabelecer barreiras, diminuir ou romper os relacionamentos e ocasiões de encontro. Igualmente, afastar-se não diz respeito ao orientar-se no espaço e ir para bem longe do outro, nem ainda se posicionar fisicamente fora do alcance da vista e da mão do outro. Ao contrário de tudo isso, o afastamento no espaço do “nós” é o mistério da mais íntima vizinhança. Contrário ao rumo que cada um dá a si, indiferente da orientação e posicionamento que tome ou, por força das situações, é obrigado a tomar no mundo das



ocupações e da preocupação, os amantes se sabem sempre próximos, mesmo que as circunstâncias e as forças externas a eles separem (Binswanger, 1962, p. 73). Proximidade, então, é caráter essencial da espacialidade amorosa, pois, em qualquer parte que estejam no mundo, na pátria do amor eles estão em casa. Porém, nessa mesma casa que habitam, “quanto mais te dou, mais recebo sem limites”, também tanto mais me aprofundo, adenso-me e recolho-me no fundo de mim mesmo que, por ser *também* do tu mesmo, é do nós. O espaço do nós no amor, então, não é somente vastíssimo, sem confins, mas também profundo, sem fundo, como o mar (Binswanger, 1962, p. 74). Nele, o “nós” se alarga e também se aprofunda. Desse modo, nesse aprofundamento, dou-me e tu dás a conhecer como o desconhecido. Os amantes são, assim, distantes na proximidade. Mas isso é, de novo, intensificação da potência para dar-me e receber o “tu” em *ilimitada* reciprocidade.

Com tudo isso, o ser-com é supra-assumido na espacialidade do nós-dois; supra-assunção que não apenas nega, mas que também o reafirma ao elevá-lo e assumi-lo dentro de uma dimensão primeira em dignidade. Com o ser-com, porém, também vão juntos nesse mesmo movimento o mundo, o por-mor-de, o si-mesmo e nada menos que a liberdade transcendental do *Dasein*. O âmbito de liberação do *Dasein*, na totalidade e integralidade de seu ser, a morada da liberdade, torna-se a casa do “nós”, nos termos de Binswanger, a pátria da nostridade. A espacialidade, para a qual a liberdade e as estruturais existenciais do *Dasein* são alçadas e inseridas, pertence à pátria dos amantes. Nela, eles possuem sua existência abarcada no “nós”, desde o qual o “eu” e o “tu” conquista o si-mesmo. É a decisão de morar nessa casa, no mútuo pertencer ao outro no amor e não apenas de assumir isoladamente a existência como minha, que define *quem* somos nós, os seres humanos. Aliás, nessa reformulação antropológica das estruturas do *Dasein*, já não somos o ente que tem, em seu ser, a possibilidade de ir ao encontro das coisas e dos nossos coexistentes *tão somente* no mundo, mas aquele que a todo o tempo é encontro na casa do nós. Desse modo, dão-se encontros, porque o si-mesmo do *Dasein* se define, originariamente, sob o traço do amor, enquanto o *Selbst* do nós-memos. A espacialidade em questão é um fenômeno exemplar que traz à luz como esse si-mesmo, redefinido no amor, desdobra-se desde o ilimitado ser uno-com-o-outro.

Disso, para os fins dessa investigação, é necessário ressaltar que a questão em torno do *quem* somos gira em torno do nós *somos*, isto é, do si-mesmo do *Einander, des Dasein als unserem, als Deinem und Meinen*, do “uno-com-o-outro, do *Dasein* enquanto nosso, enquanto teu e meu” (Binswanger, 1962, p. 75). Então, se quisermos responder à pergunta-guia - O que nos possibilita encontrar o outro e amar a sua alteridade? -,



devemos voltar à questão da ipseidade. Ao modo de uma indicação, consideremo-la brevemente a partir dessa dimensão e morada a qual fomos dirigidos no caminho desse jogo de pensamento.

#### 4 Conclusão, ao modo de aceno para a questão da identidade: somos um “nós”

É conhecida a *Kehre*, a reviravolta no pensamento heideggeriano. A partir dela, o aí (*Da*) do *Dasein* passa ser explicitamente compreendido a partir da pertinência à liberdade da clareira do Ser (*Seyn*); é pensado a serviço do desvelamento-ocultação do mistério do *Seyn*, em síntese, à verdade do Ser. Estar a serviço, nesse caso, significa que a identidade humana se realiza essencialmente vinculada à última, à medida que favorece a verdade do Ser iluminar-se na sua escuridão, em seu caráter abissal e inesgotável. Por sua vez, ela se dá como um acontecimento histórico em sentido eminente. Este acontecer mostra-se como solo, fundamento abissal dos epocais mundos humanos. A viragem, portanto, dirige-se para terra; ela verte a existência humana no mundo para sua densa base e revela que a tarefa humana, ao abrir mundos epocais, é guardar o recolhimento dessa densidade, sua ocultação. Em poucas palavras, o feito primordial da existência é corresponder ou pertencer ao *Seyn*.

Segundo o jogo interno ao pensamento da *Kehre*, então, o humano se faz transparente em seu ser não só ao expor-se como mundo, ou seja, ao consumir na abertura da existência a verdade da liberdade (transcendental). Para tanto, deve antes cumprir esse feito situado na clara liberdade da verdade do Ser, desde a interioridade deste acontecimento. Desse modo, acontece a identidade humana, se principalmente o existir se abre no espaço de resguarda do núcleo escuro da liberdade inerente ao acontecimento histórico. De outro modo, constitui-se o humano de modo próprio se protegida, mediante a pertinência do homem ou sua correspondência ao Ser como princípio, a liberdade da verdade ela mesma enquanto aquela livre aberta ou *medium* originário e primeiríssimo de todo deixar-ser, de qualquer guardar e proteger da essência de cada vigente (Heidegger, 2013, p. 704-705). Por isso, o ser do homem necessita descerrar-se e instaurar o mundo como a dimensão liberadora de tudo que vem ao encontro, mas deve igualmente voltar para o centro da clareira do Ser e nela instar-se, para nela assentar esse caráter liberador de seu mundo. Ele se torna quem ele é, desse modo, nessa unidade de “exteriorizar-se” e “interiorizar-se”, no ek-sistir insistente em sustentar e manter a salvo a clareira da



ocultação do Ser. Em síntese, acontece propriamente o *Da* do *Da-sein* ao ser (*sein*) a guarda da liberdade da clareira tanto na sua vastidão quanto na sua profundidade.

Se o existir no mundo se consuma nesse instar-se na clareira, ao dimensioná-la em toda a sua envergadura no fazer dela a morada, tal existir insistente é, por outro lado, também deixar ser sustentado pela clareira da ocultação da liberdade do Ser. O existir humano vigora conforme seu si-mesmo (*Selbst*), coloca-o em obra, apenas ao tomar apoio no fundo abissal da verdade do Ser, para dele eclodir-se no todo de suas estruturas. Só assim o *Da* do *Dasein* se mantém aberto em toda sua dimensão, conserva o seu caráter de ser o espaço da liberdade que deixa ser, vigorar cada ente na própria essência - e isso, vale lembrar, enquanto o dimensionamento da clareira. Por conseguinte, não só o mundo, mas igualmente seu si-mesmo, a sua liberdade transcendental, seu poder-ser são revertidos para a terra; o ser-no-mundo na sua totalidade é revirado para dentro do fundo sem fundo do mistério do Ser. O existir humano significa, na unidade da realização de sua ipseidade, enraizar-se na terra, para poder mundanizar-se. A esse respeito, aqui, não é possível ir além nesses esclarecimentos.

Sem poder falar propriamente de *Kehre* na antropologia de Binswanger, nela também se dá uma “reviravolta” da ontologia fundamental de *Sein und Zeit*. Para exemplificá-la, é exemplar a questão identidade humana. Em *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, sua obra principal, procura Binswanger fundar o mundo humano, as referências do humano, constituintes de sua existência, com as coisas e com aqueles que possuem o mesmo modo de ser, bem como seu poder-ser mais próprio em um fundo sem fundo, inesgotável por natureza. No entanto, não se revira o existir humano no mundo no seu todo ao vertê-lo para a terra, mas sim, em direção oposta e para o alto, rumo à pátria eterna dos amantes (a nostridade). Os existenciais do existir no mundo passam a girar em torno do “nós”. O sentido de abrir-se e a dinâmica constituinte da ipseidade do *Dasein* adquire o significado de pertencer a essa unidade dual, que reúne o “eu” e o “tu” no amor. Desse modo, o centro do em torno do qual gravita a apropriação da existência humana, ao torná-la cada vez “minha” ou “tua”, para poder pronunciá-la em primeira pessoa, deve deslocado da estrutura *Umwille*, por-mor-de (si-mesmo), para a nostridade.

A respeito disso, Binswanger faz questão em ressaltar a sua discordância com a tese presente na conferência *Vom Wesen des Grundes*, de Heidegger (1976), segundo a qual o *Dasein* existe em favor de si, que nessa estrutura estaria o coração do ente que somos. Sua crítica não é infundada. Pois ele não vê nessa afirmação aquilo que o pensador



se esforça por superar. Este último, ao indicar com essa formulação que na base da ipseidade está a condição privilegiada do *Dasein* em ter que se referenciar com seu ser, recusa a tendência dominante, com as suas consequências, em determinar quem é o homem a partir da subjetividade moderna: um ente fechado em si mesmo, como se fosse uma cápsula. Binswanger (1962, p. 129-130) não acusa, portanto, a tese heideggeriana de ser a afirmação do “solipsístico isolamento do *Dasein* ou uma egoística exaltação do mesmo”. A sua objeção, porém, tem suas razões nos fins da sua antropologia fenomenológica do amor, a qual continua a exigir uma ontologia fundamental e, assim, a pressupor a referência do *Dasein* consigo, a compreensão da própria possibilidade de ser como imprescindível para a fundar originariamente a identidade humana. Além disso, segundo ele, a frase de Heidegger estaria correta do ponto de vista das interrelações humanas no mundo e, especialmente, do sentido de ser “eu”-*mesmo*, “tu”-*mesmo*, mas quando tudo isso é concebido sob o signo da cura. Do ponto de vista do amor, porém, o estado de coisas se altera drasticamente: nessa fundação do existir individual no “nós”, o outro não pode ser esquecido, mas incluído desde o início e no princípio mesmo da fundação.

Por conseguinte, não pode ser absoluta aquela vontade de querer ser si mesmo e tão somente partir de si, sob cujo domínio o *Dasein* está sob o risco de decair no egoísmo e no isolamento nas concreções ôntico-fáticas do seu existir. A vida do homem concreto permanece ameaçada por aquilo que se procura superar com a ontologia fundamental de *Sein und Zeit*. A neutralidade com que Heidegger trata o pronunciar existencial do “eu” e do “tu” e sua correlação ontológica vela o perigo dessa ameaça. Mister se faz um “querer”-ser ainda mais radical que aquele do *Umwille*, a saber, a vontade que, antes de mais nada, quer que sejamos um “nós”. E isso não como negação do “eu” e do “tu”, mas sim como a possibilidade e, sobretudo, origem da afirmação da existência deles, então, aquilo que rege essa autoafirmação do início ao fim. Em razão da ausência dessa originária vontade “individual”, que gravita em comunhão com o “tu” em torno do “nós somos”, Binswanger (1962, p. 130) ainda retém que “Heidegger não penetra no amor, mas sim permanece no interior da possibilidade de o homem referenciar-se ou egoística ou altruisticamente”. Uma superação verdadeira desse risco pressupõe uma “reviravolta” para o fundamento da nostridade, sem o qual não é possível o amor nem o encontro.

A identidade humana, na reelaboração da questão por Binswanger, constitui-se na gravitação em torno do “nós somos”. O princípio por mor de que o humano existe e, assim, conquista a sua identidade é a nostridade, o *Dasein* enquanto “eu e tu”



(Binswanger, 1962, p. 121). Como em um giro (con)centrado no “nós”, os amantes se liberam para si mesmos. Por meio de uma imagem, Binswanger esclarece esse acontecimento do si-mesmo, do mais próprio do humano. Trata-se de um círculo em cujo centro está o “nós”; como um fulcro, ele é o por-mor-de-que o *Dasein* como amante gira ao consumir o seu existir, trazendo consigo o mundo da cura com a sua historicidade, os seus fins, ocupações e preocupações. Na periferia, encontram-se o “eu” e o “tu”. Ambos circulam em torno do núcleo, de tal modo que não é a singularização do “eu” nem do “tu” a questão ou ponto central, o acontecimento primordial. A centralidade cabe ao “nós”, no qual eles são um uno, inclusive na transitoriedade das finitas histórias e convivências amorosas, nas diferentes modalidades de separações que os amantes experimentam no mundo histórico-humano. Por conseguinte, a primazia não cai no “eu” e também não no “tu”, senão não seria o amor a conduzir e a manter o movimento, mas um dos polos. Antes, seria por egoísmo ou altruísmo que cada qual viria à luz. Seria ora o domínio do polo “eu”, ora do polo “tu” aquilo em função de que aconteceria a ipseidade.

Contudo, o círculo, ao rodar em torno do seu centro, faz orbitar quem é periférico. Desse modo, há também uma circularidade entre o “eu” e o “tu”, que não diz respeito a uma troca de posição, mas sim uma referência mútua na constituição da identidade deles. É do apreço do psiquiatra caracterizar tal circularidade periférica como um movimento que nasce do coração e para ele se destina: “O nós do amor é exatamente esse movimento rítmico de vir-do-coração e de ir-ao-coração” (Binswanger, 1962, p. 121). Coração é, aqui, palavra para dizer ipseidade humana desde o pertencer à nostridade. Por isso, pode-se dizer que o “nós” também está na periferia, porém, na forma da dualidade. Contudo, essa não é uma fragmentação da unidade do ser-*um-com-o-outro*, que o movimento (con)centrado no “nós somos” apontava, mas a sua concreta realização em termos da independência (*Selbständigkeit*) do “eu” e do “tu”. Pois nenhum chega a ser si mesmo sozinho, mas se alça na sua “autonomia” desde a comunhão e a conservação desta última. Desse modo, o “eu” é sempre aquele cujo ser é dirigido para o “tu”. Só nesse movimento, paradoxalmente, pode ter a sua existência como “minha”. Do mesmo modo, o “tu” existe em essencial referenciar-se ao “eu”. Abrindo-se para o seu polo oposto, ele pode realizar sua existência como “tua”. É nesse contramovimento que a ele é dado pronunciá-la como “minha”, conquistar a si mesmo em primeira pessoa e, assim, também autodefinir-se como (outro) “eu”. Então, não só ambos pertencem ao centro, mas também *se* pertencem.

A crítica acima e as consequências mereciam ser avaliadas por uma longa análise. Por ora, isso nos desviaria de nosso propósito. Para terminar essa investigação,



contentamo-nos em dar algum aceno por onde essa avaliação poderia se encaminhar. Perguntamos: não seria o voltar-se sobre si mesmo uma resposta ao dom de uma potência pobre, finita de ser, de nascer em si mesmo que, aliás, necessita ser acolhida, ressuscitada todos os dias, já que está constantemente e de modo insuperável inscrita dentro da possibilidade da impossibilidade da própria existência? Não seria a referência consigo a correspondência ao dom do favorecimento de si mesmo, contra o qual não se pode opor senão por um gesto de cuidado que faz crescer aquilo que foi dado? Aliás, a respeito dessa referência consigo, perguntado pelo psiquiatra Medard Boss sobre o significado de uma frase central em *Sein und Zeit*, a saber, que o *Dasein* é “o ente, em cujo ser, isto é, sendo, está em jogo o próprio ser” (*Dasein ist jenes Seiende, dem es in seinen Sein um dieses selbst geht*), responde Heidegger (1987, p. 204; 2001, p. 182, tradução modificada):

O *Dasein* deve ser visto como ser-no-mundo, como ocupar-se com coisas e cura para aqueles que, sendo, são com ele (*Mitseiende*), como ser-com os seres humanos que vêm ao encontro, nunca como sujeito subsistente para si. Além disso, o *Dasein* deve sempre ser visto como um estar no interior (*Inne-stehen*) da clareira, como estada junto ao que vem ao encontro, isso é, abertura para aquilo que nela vem ao encontro. *Estada* (*Aufenthalt*) é sempre ao mesmo tempo um referenciar com... O “se” em *referenciar-se* (*Sichverhalten*) e o “meu” em “meu *Dasein*” nunca devem ser compreendidos como algo relacionados a um sujeito ou uma substância. O “se” deve ser visto, muito mais, de modo puramente fenomenal, isto é, assim como eu agora me refiro. O *quem* esgota-se nos modos de referenciar em que me encontro justamente agora.

Com essas palavras, Heidegger refuta a interpretação da constituição do si-mesmo, mediante a referência do *Dasein* a si para tornar a existência como “minha”, “tua”, enquanto uma expressão de poder de domínio do sujeito moderno. No entanto, determinante para essa refutação é a recondução das referências do *Dasein* – que a partir de *Sein und Zeit*, fica claro, devem ser interpretadas como o deixar-ser e, assim, permitir vir ao encontro - para o interior da clareira (*Lichtung*), da qual a abertura do mundo já depende. Portanto, a resposta ultrapassa os limites do pensamento intentado naquela obra. Ao definir essa referência como fazer morada na clareira, ele acaba afirmar que a decisão não é de pertencer exclusivamente a si, fazer-se senhor na apropriação de si, mas sim de entregar-se ao acontecimento histórico do desvelamento-velamento do Ser (Heidegger, 2003, p. 91, 100). Nesse sentido, não há uma centração subjetiva em si, interessada em (per) fazer-se como o centro da realização de si mesmo.

Em contraposição a essa perspectiva subjetivista, referenciar-se consigo é pensada no instar-se na clareira do Ser; tem a ver com a fundação da liberdade transcendental na liberdade mesma (do Ser), como apontamos acima. O Ser, em sua clareira, é o mistério que tudo abarca e envolve, detendo-nos uns com os outros, junto às coisas. Ela, na sua



aberta e liberdade, então, é o espaço primordial do “nós”. Desse modo, a clareira do Ser é o lugar da decisão de quem somos, porém, desde um nós que nos antecipa, nos reúne em um acontecimento muito antigo e sempre novo de um espaço-tempo, um fundo primordial de manifestação e encontro entre os humanos e destes com as coisas: o *Seyn*. É desde a origem, de seu acontecer histórico, que somos um nós. Essa evidência é suficiente para dizer o “nós” do qual participamos no amor como “eu” e “tu”? Mas essa participação não necessita antes de uma experiência do Ser como o dom da sua onibrangente e livre aberta, que também inclui toda as “coisas” humanas e não-humanas, humanas e desumanas, nesse nós amoroso? Parece haver uma circularidade ou se impõe aqui uma complementariedade na oposição, justamente para determinar quem somos nós desde um “nós somos”. Se nos dirigimos para o alto do mundo, em busca de uma pátria eterna do “nós”, mas se também vamos ao fundo, vergando-nos para a terra sobre os quais os mundos histórico-humanos se levantam, ali sempre nos damos com o misterioso “nós somos”, o enigma de minha e tua identidade.

## Referências

BINSWANGER, L. **Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins**. 3. ed. Auflage. München, Basel: Ernst Reinhardt, 1962.

BUBER, M. **Das Problem des Menschen**. 7. Auflage. München: Gütersloher, 2007.

HEIDEGGER, M. Vom Wesen des Grundes. In: HEIDEGGER, M. **Wegmarken**. GA 09. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1976. p. 123-176; tr. por. A essência do fundamento. In: HEIDEGGER, M. **Marcas do caminho**. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 134-188.

HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. GA 2. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977; tr. por. **Ser e tempo**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: São Francisco, 2005.

HEIDEGGER, M. **Zollikoner Seminare**. Protokolle, Gespräche, Briefe. GA 89. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1987; tr. por., **Seminários de Zollikon**. Edição de M. Boss. Petrópolis: Vozes, São Paulo: EDUC, 2001.

HEIDEGGER, M. **Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs**. GA 20. 3. Auflage. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, M. **Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)**. GA 65. 3. Auflage. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2003; tr. por., **Contribuições à filosofia**. Do acontecimento apropriador. Rio de Janeiro: Via Veritas, 2015.

HEIDEGGER, M. Brief über den Humanismus. In: HEIDEGGER, M. **Wegmarken**. GA 9. 3. Auflage. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004. p. 313-364; tr. por. Carta sobre o humanismo. In: HEIDEGGER, M. **Marcas do caminho**. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 326-376.



HEIDEGGER, M. **Metaphysische Anfangsgründe der Logik**. GA 26. 3. Auflage. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2007.

HEIDEGGER, M. **Zum Ereignis-Denken**. GA 73.1. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2013.

RAMOS, D. R. Quem somos nós? Esboço para a crítica do problema da empatia. **Sofia**, Vitória, v.10, n.1, p. 154-193, jul. 2021. Disponível em:

<https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/34959>. Acesso em: 02 fev. 2026.

ROSA, J. G. **Grande sertão: veredas**. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SCHELER, M. **Wesen und Formen der Sympathie**. GW 7. 6. Auflage. Bonn: Bouvier, 2009.

**Recebido em:** 22 de maio de 2025.

**Aceito em:** 31 de janeiro de 2026.