

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUC-SP  
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE  
CURSO DE PSICOLOGIA

GUILHERME CONTI MARCELLO

CON-VIVER:

Uma aproximação entre a ontologia de Martin Heidegger e a  
compreensão do relacionamento amoroso

São Paulo  
2009

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUC-SP  
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE  
CURSO DE PSICOLOGIA

GUILHERME CONTI MARCELLO

CON-VIVER:

Uma aproximação entre a ontologia de Martin Heidegger e a  
compreensão do relacionamento amoroso

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como exigência parcial para graduação no Curso de Psicologia da Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde, orientado pela Profª Drª Marina Pereira Gomes.

São Paulo  
2009

*Para Heraldo e Rovena*

## AGRADECIMENTOS

A Profa. Drª Marina Pereira Gomes que orientou este trabalho de modo pontual, carinhoso e muito bem humorado. Este processo se tornaria desgastante se não fosse seu acolhimento e alegria.

A minha mãe Edna por estar sempre presente e com olhos clínicos, cabeça precisa e colo sempre aberto me ensinou a existir e tocou a quatro mãos a sinfonia presente nesta etapa de minha vida.

A meu pai Domingos por todas as risadas, músicas, emoções, conselhos e opiniões sinceras e interessadas sobre este trabalho, que muito lhe parecia complicado, mas sempre foi acompanhado de perto e compreendido nos seus mais sutis detalhes.

A minha namorada Laura, que com olhar reconfortante me acompanha em todas as realizações, frustrações e acontecimentos; pulso firme, coração aberto e amor incondicional me levaram a expor o cuidado por mim dedicado ao nosso amor, para que sempre cresça e evolua.

Aos meus amigos:

Rafael, “*você que me diz as verdades com frases abertas, amigo você é mais certo das horas incertas...*”; das caminhadas na chuva pela Teodoro Sam-paio para um futuro repleto de surpresas, desafios e, com certeza, alegrias.

Victor, amigo dos primeiros dias na Faculdade de Psicologia e companheiro escolhido para maiores jornadas.

Jan, admiração e carinho construído se tornaram solo fértil de momentos inesquecíveis e amizade alegre e duradoura.

Pucci, pela convivência instigante, com conversas esclarecedoras, pela confiança e grande parceria que se consolidou em tão pouco espaço de tempo.

Fernanda, fiel presença mesmo em momentos de pequeno afastamento, que a alegria de seu retorno faça tudo ir para o lugar onde sempre esteve.

Muito obrigado.

*Quando um coração que está cansado de sofrer  
Encontra um coração também cansado de sofrer  
É tempo de se pensar, que o amor pode de repente chegar*

Tom Jobim

## RESUMO

MARCELLO, Guilherme Conti. **Con-viver:** Uma aproximação entre a ontologia de Martin Heidegger e a compreensão do relacionamento amoroso, 69fls. Trabalho de conclusão de curso. Orientadora: Profª Dra. Marina Pereira Gomes. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2009.

O presente trabalho investiga acerca de uma das manifestações da existência do homem, a coexistência. Com isso, existir com no viver humano muitas vezes implica em relacionar-se com alguém de forma amorosa. Para analisar a interação do homem ao inserir-se em uma relação de cunho amoroso/afetivo, adotou-se o referencial metodológico e filosófico-conceitual da fenomenologia existencial. Utilizou-se como base a ontologia fundamental de Martin Heidegger para conceituar o relacionamento amoroso como tal e a dimensão do amor. O que se assume como sendo o fator que conecta duas existências, a saber, o amor, é a dimensão existencial do humano *cura* (*fürsorge*), conceituada como o cuidado em relação aos outros, a própria dimensão do *ser-com...* proposta por Heidegger. Apresenta-se a relação amorosa como um *co-assemelhamento* baseado no zelo em relação à existência alheia, na *pré-ocupação* com o outro e a posição deste mesmo outro como um *eu que não sou*. Para tanto, conceitua-se neste trabalho a abertura do ser-no-mundo como condição de possibilidade ao toque do *impessoal*, o *a gente* cotidiano. Neste contexto, as expectativas e tentativas de preenchimento do débito estrutural (*schuld*) são apontadas como um dos fatores relacionados à libertação do impessoal e abertura ao toque personalizado do outro. O processo iniciado a partir do impessoal (*das Man*) é concluído na análise da simbiose existencial, o *nós* muitas vezes presente em um relacionamento. Tal fenômeno é argumentado conforme o horizonte do tempo, sendo cronológico ou compreendido em sua posição de temporalidade. Neste sentido, a des-individualização dos componentes do par amoroso é investigada como efeito próprio do entrelaçamento com outra singularidade, logo, é proposta a fusão existencial que descharacteriza o indivíduo como uma das ações superiores do tempo (*zeit*) sobre a temporalidade (*zeitlichkeit*) oportuna que perpassa a existência do ser-aí.

Palavras-chaves: Outro; Relacionamento; Cura; Tempo; Heidegger.

## SUMÁRIO

<b>1 Introdução .....</b>	07
<b>2 O ser-com... e a cura como relacionamento amoroso.....</b>	19
<b>3 O outro .....</b>	33
3.1. Ser-no-mundo e o impessoal ( <i>das man</i> ).....	33
3.2. O par.....	40
<b>4 Um .....</b>	46
<b>5 Considerações finais .....</b>	56
<b>Referências bibliográficas.....</b>	64
<b>Bibliografia consultada .....</b>	67

## 1 Introdução

Investigar o relacionamento amoroso, começando a tratá-lo individualmente, a partir de uma análise circunstanciada e integrada, é também estar voltado para assuntos comuns da vida humana. Neste sentido, é válido dizer que a compreensão do tema que ora se propõe como objeto de pesquisa se estende à própria reflexão sobre o homem revelado em uma das dimensões de sua existência em um quase inevitável momento de sua vida. O presente trabalho propõe a aproximação entre a ontologia fundamental de Martin Heidegger e algumas necessárias caracterizações acerca de um relacionamento amoroso. O que se pretende alcançar são as diferentes facetas do vínculo amoroso, especificamente no que diz respeito às seguintes questões: o que se comprehende como um relacionamento? Como, no interior de uma convivência, se estabelece a posição daquele com quem se convive? Por que, com o passar do tempo, uma relação amorosa entre dois indivíduos torna-se uma união simbiótica<sup>1</sup> de um personagem único, o “nós”? Tais indagações apontam para tópicos relevantes e de maior abrangência, sujeitos à atenção no desenvolvimento deste estudo, a saber: liberdade, convívio, outro, amor e angústia.

O questionamento proposto nesta pesquisa teórica assume características de suma importância, vez que a vida humana se constitui em objeto de investigação sujeito ao direcionamento do olhar e do pensamento teórico subordinado à Psicologia. Além disso, problematizar a vida humana, dentre outros fatores, traz à tona a frequente questão do convívio e do ato de relacionar-se amorosamente com outro, parte do viver característico da existência em que o entrelaçar de uma vida a uma outra dá substância ao amor e estabelece o vínculo.

Delimitado o que se pretende alcançar neste trabalho, cabe esclarecer a utilização do pressuposto teórico fenomenológico-existencial enquanto norteador das reflexões que se seguem. Para o estudo de tal aspecto das relações humanas, o diálogo com questões da filosofia se faz uma constante. Nesse contexto, a fenomenologia como forma de apreensão e corrente filosófica, é a vertente teórica escolhida. O modo de pensamento, visão de mundo e de homem, levando-se em conta as temáticas da vida humana que se configuram em propósito de discussão dessa vertente filosófica, são analisadas e compreendidas como fenômenos, ou seja, coisas que denunciam a si mesmas em forma de apresentação.

---

<sup>1</sup> Entende-se o termo a partir da noção aplicada na Biologia.

Como se trata de um trabalho elaborado por um estudante de Psicologia e direcionado a essa área do conhecimento, a utilização de conjecturas presentes na obra dos pensadores agregados a esse ramo da Filosofia deverá acontecer sob o olhar psicológico acrescido de argumentações teóricas na área da Psicologia. Apresentam-se como alicerces de uma “construção onde as vigas que formarão suas paredes” as produções acadêmico-científicas na área da Psicologia, com pressupostos teóricos fundados na fenomenologia-existencial.

Uma vez esclarecido o ponto de que se parte neste estudo e suas implicações no universo da ciência psicológica, é preciso se achegar aos domínios das questões envolvidas nesta proposta de investigação.

As relações interpessoais que se mantém ao longo de nosso projeto existencial é algo que se pode discutir. Pessoas vão e vêm de nossas vidas. Entretanto, considerar a presença de alguém como condição primordial de sentido para nossa trajetória vivencial é, ao mesmo tempo, necessário e totalmente questionável. A necessidade de se apegar a relações traz à tona uma dúvida que não possui única e assertiva resposta. Aquilo que busco é a relação de fato ou apenas uma supressão de carências, forma ou necessidade de manter um entrelaçamento com outra vida?

Igualmente, pensar na falta sentida, desencadeada na possível ruptura abrupta de um relacionamento ou ausência própria da relação anterior, transcende os limites da pura conexão corporal e psicológica com o “quem” integrante do contato lembrado. Sendo assim, a nostalgia que gira em torno das memórias que se sucedem abarca um contexto temporal, existencial e, principalmente, emocional.

A interação/integração de duas vidas de maneira nenhuma exclui a individualidade intransferível de cada ente humano. Em outros termos, dentro de uma relação de convívio, a unicidade dos entes inseridos em tal vivência não é desprezada por um motivo aparentemente simples: não seria possível descartar o indivíduo como aquele que se mostra a partir de sua representação, condição única e particular de cada homem e de total responsabilidade dele.

Por meio do trabalho de pesquisa voltado à fundamentação das reflexões que pretende tecer, o autor procederá à análise das perguntas já formuladas e, sobretudo, deverá propor algumas respostas possíveis. A apresentação dos ar-

gumentos necessários para a concretização dessa proposta de trabalho deverá acontecer de modo teórico.

Desta forma, terminologias advindas da referência metodológica já mencionada serão apresentadas ao longo do texto. Para garantir a coesão entre o sentido lógico, os argumentos e as idéias expressas pelo autor, é necessário clareza acerca dos significados conceituais enunciados ao longo das proposições.

Tendo em vista que o tema central do trabalho - o relacionamento amo-  
roso - é atravessado pelo paradigma da alteridade, defini-lo é indispensável. Po-  
de-se ver em Sidekun (2006) que a palavra alteridade, de origem latina, deriva  
do termo “*alter*” de significado “outro”. Por tempos, o estudo da alteridade<sup>2</sup> no  
âmbito da filosofia foi colocado como coadjuvante em uma rede de temas e epis-  
temologias significativas. Entretanto, a partir de Sartre e Levinas, a alteridade  
passou a ser estudada e apreendida como uma dimensão considerável de estudo  
teórico mais próprio.

Dando continuidade as reflexões introdutórias, seguir a história da filoso-  
fia moderna torna possível alguns olhares sobre o tema, dentre os quais o de  
Benhard Waldenfels, filósofo alemão. Lê-se em Fabri (2006) que esse autor a-  
presenta suas reflexões sobre a compreensão do outro, definindo-o a partir do  
termo alemão *Fremdheit*, ou seja, um estranhamento. Compreende-se a percep-  
ção do outro, primordialmente, como a percepção de um estranhamento ao meu  
*Eu*, à minha consciência. Com isso, *Fremdheit* é ameaça desconhecida à esfera  
do próprio, à minha percepção de mim como consciência única, como um *Ego* já  
fundado e estabelecido em juízos e valores.

Segundo Giles (1975), esta visão é considerada como *fenomenologia responsiva* e, assim, tem grande parte de sua fundamentação conceitual apoiada no pensamento de Edmund Husserl. A fenomenologia husserliana apresenta o  
paradigma da intersubjetividade/alteridade a partir da relação do eu-objeto, o  
que envolve a compreensão do *não-eu* primeiramente de modo objetal, ou seja,  
entificado.

Em outras palavras, apreende-se primeiro o outro como corpo semelhan-  
te ao meu, mas ao mesmo tempo em que não é o que me pertence, o qual se

---

<sup>2</sup>É importante dizer que alteridade sempre foi tema de investigação no decorrer da história da filosofia. Descartes e Hegel, por exemplo, debruçaram-se sobre este ponto. Entretanto, suas investigações não assumiram importância impar em suas teorias, bem como deixariam de suporte adequado a pesquisa que ora se apresenta. Por isso a compreensão do porquê do autor não recorrer a subsídios na obra de tais autores e a seus predecessores enquanto percussores de estudos sobre a temática.

apresenta à minha consciência tal como o meu corpo, no horizonte de seu comportamento. A partir da compreensão da similaridade comportamental, o corpo outro percebido pelo *eu* recebe um estatuto único, o de não coisa, o de semelhante e aproximado.

O outro sujeito é constituído em mim através do corpo dele, graças à semelhança apreendida em relação ao meu próprio corpo. Entre as coisas constituídas na minha interioridade, figuram corpos que se apresentam e reagem como o meu próprio corpo, e, portanto, têm as características não só de simples corpos, mas de organismos. O organismo alheio que aparece na minha esfera primordial é primeiro corpo na minha natureza primordial. Todavia, não é um simples corpo como as outras coisas, pois se comporta como o meu corpo em seus gestos, atitudes e palavras. [...] O outro 'eu', na subjetividade intrínseca, nunca pode ser apreendido de um modo direto. Os outros 'eus' não são precisamente outros. Só pela constituição em mim dos outros como outros posso conceber que eles têm para mim sentido e valor de existentes e determinadamente existentes; assim eles são mônadas que existem para si inteiramente do mesmo modo que eu existo para mim.<sup>3</sup>

Dito de outra forma, o *outro* se apresenta mais como uma similaridade ao *eu* do que uma nova instância inacessível. No entanto, ainda considera-se que existam de modo sozinho, como mônadas, porções de "uns". Somente conhecidos por minha consciência (*eu*), os *outros* se fundam como *outros* existentes também de modo único tal como o *eu*. Em última análise, o outro se apresenta aqui como *um-outro-eu-que-não-é-meu-eu*.

Em Fabri (2006), podemos conferir que com isso, Husserl introduz sua noção de alteridade, tratando apenas do reconhecimento corporal, material e dos organismos. Entretanto, ainda se mostra necessária uma conceituação em sua obra que permita transpor as barreiras da consciência (*eu*) em direção ao descobrimento do mundo, daqueles que o habitam e seus modos de ser. Para tal, o filósofo formula outra conceituação, o *eu-transcendental*. Ou seja, o *eu*, ao adquirir a propriedade transcendental, entra em contato com o inacessível, o outro. Em outros termos, a dimensão transcendental aplicada ao *eu* (consciência) baseia-se no *ir-além-de si* mesmo, tocando as demais consciências distintas e singulares, concomitantemente universais.

Isto dito, a transcendentalidade do *eu*/consciência proposta por Husserl proporciona o conhecimento do mundo, do antes não plausível de compreensão e significação. Isto é, ao transcender a barreira do *si-mesmo*, o *eu-transcendental*

---

<sup>3</sup> Idem, pag.177-178

abre-se de modo a receber o outro como possibilidade de fecundação da existência do mundo objetivo. Para Husserl (2001), a constituição do mundo objetivo é resultante não só do contato com o outro, tal qual dito anteriormente, mas, também, do que este contato proporciona. Assim, entrar em contato com o outro é romper a barreira da esfera própria, um despertar-se para o “estrangeiro” e, de forma mais direta, para aquilo que não me pertence. Dá a possibilidade do estranhamento da nova experiência vivida vir a ser assimilado enquanto o próprio mundo objetivo.

De forma sintética, a compreensão do *outro* estabelecida nos primórdios da fenomenologia, por Edmund Husserl, apresenta o estranhamento causado pelo contato com o que *não me pertence* como agente estabelecedor da possibilidade para a percepção e apreensão do mundo objetivo, inserindo o *eu-transcendental* na esfera comprensiva da existência de outras consciências.

Retomando a afirmação apresentada em linhas anteriores, o estudo da alteridade enquanto dimensão da existência humana ampliou-se no horizonte da filosofia e, assim, da fenomenologia. Uma vez apresentada sinteticamente a conceituação do *relacionar-se com o outro* husserliana, um salto cronológico será feito a título de clareza acadêmica, de modo a tornar o trabalho mais estreito ao seu conteúdo.

Como já foi dito, o referencial fenomenológico adotado pelo autor como aquele que alicerça suas reflexões é a ontologia da existência de Martin Heidegger. Logo, contextualizar seu pensamento acerca dos temas e, mais precisamente dos conceitos já elencados como fundamentais, se faz urgente. Heidegger, discípulo direto de Husserl, adota sua fenomenologia como metodologia para sua análise existencial do humano e com isso necessariamente defronta-se com a alteridade. O filósofo não trata esta dimensão de modo pontual e direto, mas ao pensar no individuo esta faceta existencial emerge por necessidade própria.

Primeiramente, se faz necessário compreender como Heidegger estabelece sua denominação e explicitação conceitual a propósito do ser do ente humano; *Dasein*.

*Da-sein*, junção de dois termos da língua alemã; da, traduzido ao português como aí, e sein, ser. Ou seja, desta combinação lingüística deriva o termo *da-sein*, ser-aí. Para Heidegger, o ser-aí existe em função de si mesmo, posto que é o guardião de seu próprio ser; o cuidado e sua própria existência. Desta forma, Heidegger trata *da-sein* de forma imprecisa, colocando-o como representante do questionamento acerca do ser do humano. “[...] Mas o *Dasein*

é-nós mesmos, a cada vez. Decerto, mas nós mesmos precisamente apenas enquanto somos aqueles aos quais o ser diz respeito. Ou ainda: o Dasein é e não é o 'homem'. Ele não é: Dasein permite reduzir todas as definições tradicionais do homem, animal racional, corpo-e-alma, sujeito, consciência, e question-las a partir deste traço primordial, a relação com o ser. Ele o é: Dasein não é 'outra-coisa' senão o homem, um outro ente, trata-se de nós mesmos, mas nós mesmos pensados a partir da relação com o ser, isto é, com nosso ser próprio, com o das coisas e dos outros. Dasein diz a humanidade do homem como relação com o ser. [...] A existência [...]é o modo de ser do Dasein. (DUBOIS, 2004, p. 17)

Ao apreender o significado teórico-linguístico do termo, abraça-se, igualmente, algumas noções acerca não somente de alteridade, mas, também, de liberdade. Ou seja: para dar forma à visão de homem adotada no presente trabalho, foi feito uso de noções conceituais necessárias à assimilação das reflexões que se seguem. Dasein não é masculino e nem feminino; Dasein é a relação do ente humano com seu ser, com sua essência, a própria existência de fato. Isto é, enquanto o ser-aí é existência não o é delimitado e nem simplesmente dado (*vorhandenheit*), por conseguinte, é sucessivo dar-se no vir-a-ser, um sistema auto-poiético<sup>4</sup> de criação. Logo, Dasein é existência, uma delimitação ontológica de sua própria qualidade de ente detentor da significação de seu ser. Em outras palavras, o ser-aí, ao portar a significação de seu ser, carrega também sua existência de modo livre, de forma a ser capaz e ver-se na necessidade de concretizá-la em meio à admissão de possibilidades de ser diversas.

Com isso, pode-se dizer que o ser-aí se constitui como, justamente, o próprio *aí* do vocábulo adaptado da língua alemã, uma abertura ao/para o mundo e às possibilidades de manifestação de seu ser dentro desta cadeia de múltiplas relações e significações, como vemos em Heidegger (2005b). Desta forma, dizer que não é simplesmente dado e nem mesmo delimitado em um sistema, dito foi: Dasein se constrói ao mesmo tempo em que é construído na facticidade<sup>5</sup> onde se insere e não se coloca como um ente circunscrito em um dado número de possibilidades, mas sim no infinito delas, posto que existe. Compreender o existir relaciona-se diretamente com idéia imediata da derivação etimológica do termo.

---

<sup>4</sup> Sistema no qual todos os pontos envolvidos em sua configuração afetam e são afetados pelo todo em que se inserem.

<sup>5</sup> "A *facticidade* consistiria no fato de o homem estar jogado no mundo, sem que sua vontade tenha participado disso. Para Heidegger, mundo não significa o universo físico dos astrônomos, mas o conjunto de condições geográficas, históricas, sociais e econômicas, em que cada pessoa está imersa" (Stein, 2005d, p. 7).

Existir deriva do grego *ek-sistere*, por sua vez derivado de *ekstasis*, ou seja, colocar-se para fora, projetar-se no espaço, conservar-se na abertura, logo, deter-se no *aí*.

Situado na clareira de sua existência, a abertura existencial ao mundo e à própria existência, o ser-*aí* se coloca livre em sua condição de *vir-a-ser*, de *ser-para-a-morte*, aquele que se direciona para a finitude e transita sem encapsulamentos - livre. Voltando-se a Heidegger (2005b), vimos que o simples fato de *ek-sistere* já dota *Dasein* de sua liberdade de existir. Ser livre é estar aberto às manifestações diversas do ser e, em um jogo de palavras, é *ser-aí*. Ou seja, abrir-se às possibilidades de existência presentes na clareira que é *Dasein* ao se projetar de maneira responsável/ciente ao futuro, no sentido de superação temporal de uma cristalização chamada presente em direção à finitude.

Direcionar-se enquanto “*ek-sistência*” para um futuro implica na coordenação de um equilíbrio entre liberdade e responsabilidade, tal qual já foi pontuado. Assim, o livre agir responsável deve ser correspondente a cada um, ou seja, os atos devem ser ponderados e emitidos por aquele que neles se implica. As reflexões feitas acerca das conceituações heideggerianas sobre a liberdade e abertura existencial do ser-*aí* se inserem em um recorte ilustrativo relacionado à dinâmica da compreensão do outro dentro de um relacionamento amoroso.

Uma proposta ainda que preliminar de compreensão do outro poderia estar voltada ao responsabilizar outrem por um comportamento não atrelado ao limite existencial, ou seja, por supostamente não ser aquilo que se imagina. Logo, é uma forma de neutralizar a culpa ou tampar temporariamente um “buraco estrutural”, por assim dizer. Entretanto, trata-se de um mecanismo que está presente tanto no minimizar a importância quanto no sofrimento que se estabelece ao sobrepor escolha e erro, ou ainda, o ato de escolher e efeito de errar, pois neste caso a admissão da livre possibilidade de ser vai se correlacionar à meras fantasias, à consciência das idealizações anteriormente feitas.

Nesse sentido, quando se apercebe de fantasias a respeito de um relacionamento como reflexo de vontades e expectativas, a culpa aparece pela compreensão da dificuldade em ver a realidade fátil e, consequentemente, pelo reconhecimento da ilusão, vez que a “pessoa errada” é apenas um *parecer ser*, o que se mostrava enquanto representação. Igualmente, a culpa (*schuld*) pode aparecer quando se processar o questionamento da relação, associando a quebra de vínculo à dedicação insuficiente, embora nem sempre o indagar-se a respeito

de uma suposta falta de esmero a um laço mantido tenha como consequência inexorável uma quebra de vínculo.

Até o momento, a presente introdução privilegiou dois objetivos, sendo o primeiro explicitar conceitos do universo fenomenológico, que serão utilizados durante o trabalho com a finalidade de clarificar o olhar e a compreensão do leitor acerca do texto a ser discorrido adiante.

O segundo foi relacionar tais referências puramente teóricas com a proposta inicial de investigação feita pelo autor, de modo a não transformar esta seção da pesquisa em um glossário de conceitos, mas sim em uma prévia do que será discutido até a consolidação do proposto.

Assim sendo, em continuidade à elucidação de pontos chave, se considera conveniente tratar do *amor*. O amor deixa de ser considerado a partir do referencial e/ou ideal romântico de modo geral, mas estritamente como compreendido por Heidegger, que trabalha com um equivalente, não como um sinônimo literal, mas na qualidade de complemento de uma faceta da dimensão essencial do Dasein, o cuidado, a cura.

O conceito de *cura* busca o embrião do termo, ou seja, sua explicação remete diretamente à significação mais original do vocábulo. Propõe Heidegger (2005b) assim a dimensão essencial da cura como aquilo que norteará o projeto de existir de Dasein, visto que o ser-aí cuida e zela por sua condição de ser-no-mundo, pelos outros e por tudo que o cerca. Em outras palavras, Dasein é curador de sua existência e daquilo que ela o proporciona, logo, administra seu caminho traçado aos moldes de uma história. Assim, o ente que nós mesmos somos olha por si mesmo e pelo mundo com a finalidade de vir-a-ser aquilo que escolher poder-ser. O conceito de *cura* como pré-ocupação ontológica cunhado por Heidegger será apresentado com maior detalhamento durante o corpo do trabalho.

Ainda na busca de esclarecimentos terminológicos e conceituais necessários para a compreensão das reflexões desenvolvidas ao longo da presente pesquisa, é importante trabalhar, rápida e assertivamente, o conceito de angústia, pois viver uma relação admite momentos e vivências práticas e desnorteantes desta faceta ontológica do ser, do Dasein.

A angústia apresenta-se ao compor o pensamento ontológico do filósofo alemão enquanto condição fundamental ao ser-aí, que proporciona uma ruptura de sentido do fluxo da existência, que deste modo proporciona ao Dasein um

sentimento do nada existencial e, com isso, um contato com sua mais individual e intransferível propriedade (Heidegger, 2005a).

[...] Por isso, a angústia não ‘vê’ um ‘aqui’ e um ‘ali’ determinados, de onde o ameaçador se aproximasse. O que caracteriza o referente da angústia é o fato do ameaçador não se encontrar em *lugar algum*. Ela não sabe o que é aquilo com que se angustia. ‘Em que lugar algum’, porém, não significa um nada meramente negativo. Justamente aí, situa-se a região, a abertura do mundo em geral para o ser-em essencialmente espacial. Em consequência, o ameaçador dispõe-se da possibilidade de não se aproximar a partir de uma direção determinada situada na proximidade, e isso porque ele já está sempre ‘presente’, embora em lugar algum. Está tão próximo que sufoca a respiração, e, no entanto, em lugar algum.<sup>6</sup>

Ou seja, o sufocamento descrito, gerado em lugar algum que direciona o ser-aí para o mesmo lugar algum, é o que proporciona tal ruptura de sentido lógico do fluxo existencial já descrito acima. Tal sentimento do nada se constata ao percebê-lo não somente como uma negativa, mas antes como uma incerteza de direcionamento espacial e existencial. Aquilo que provoca a angústia é o nada, está em lugar algum, daí tal sentimento de desorientação. “*Aquilo que a angústia se angustia é o ‘nada’ que não se revela ‘em parte alguma’*”<sup>7</sup>.

Deste lugar algum onde o nada se apresenta, causando tal perda de referencial, abre-se ao Dasein o mundo como mundo. Isto é, desvela-se o mundo como cadeia de significados e possibilidades manifestos ao ser-no-mundo<sup>8</sup> enquanto dimensão existencial do sentido do ser do ente Dasein. Com isso, a abertura do mundo converte-se no contato direto com a propriedade trazida à tona anteriormente.

[...] Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada na medida em que ela singulariza. Essa singularização retira a pre-sença de sua de-cadência e lhe revela a propriedade e impropriedade como possibilidades de seu ser. Na angústia, essas possibilidades fundamentais da pre-sença, que é sempre minha, mostram-se como elas são em si mesmas, sem se deixar desfigurar pelo ente intramundano a que, de início e na maior parte das vezes, a pre-sença se atém.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> idem, pg. 250

<sup>7</sup> ibidem, pg. 250

<sup>8</sup> O conceito *ser-no-mundo* será discutido com mais profundidade no 3º capítulo deste trabalho.

<sup>9</sup> ibidem pg. 255

Assim, para aproximar esse esclarecimento às bases do trabalho, se fazem necessários questionamentos acerca da angústia tal qual uma qualidade ontológica dotada de sua manifestação ôntica - o sentimento de angústia – nos levando a repensar a união de dois indivíduos como um par. Em outras palavras, ao inserir-se no contexto relacional de um envolvimento amoroso, o homem vivencia em diversas e distintas situações do processo sua condição fundamental e ontológica de um ser em angústia por meio de sua manifestação existenciária. O estranhamento e a ruptura de sentido apresentados são contemplados pela consciência do homem ao buscar o novo dentro da relação. Ao dar início à relação, se promove uma abertura ao mundo, cadeia de possibilidades e, a partir daí, a condição de propriedade do humano é colocada em jogo. Ou seja, ser quem se é e suportar tal tarefa é angustiante. Entretanto, possibilita no relacionar-se a percepção, pelo outro, do mais puro de si que há na manifestação da existência daquele que se apresenta disposto ao con-vívio. Em ultima análise, a ontologia heideggeriana permite afirmar que somente por ser angústia Dasein ek-siste lançado aí no mundo e, desta maneira, se abre ao contato com os outros, proporcionando nexo à temática central da investigação que se segue.

Aclarados os conceitos propostos pelo autor no inicio deste item do trabalho que ora se apresenta, convém observar que a utilização do referencial metodológico da fenomenologia existencial, bem como de seus autores e obras fundamentais, implica em um recorte circunstancial de tal orientação, considerado pertinente para o desenvolvimento das reflexões aqui encaminhadas.

O caminho traçado por esta pesquisa é baseado nos três questionamentos apresentados no início desta mesma seção, a saber, a contextualização do que se entende por relacionamento amoroso e amor, a posição do outro dentro do par e a des-individualização de cada qual envolvido no laço amoroso dando espaço ao surgimento de um só atuante; o *nós*. A argumentação proposta para cada tema vem a subdividir o trabalho em três capítulos: *O ser-com... e a cura como o relacionamento amoroso; O outro e Um.*

O primeiro trecho do trabalho que se segue é destinado à contextualização da concepção de vínculo amoroso seguida ao longo da pesquisa e, consequentemente, é estabelecida, também, a conceituação do amor a ser adotada nas argumentações aqui depositadas. Neste sentido, as conceituações heideggerianas *ser-com...* e *cura* são, respectivamente, entendidas como dimensões fundamentais no estabelecimento e manutenção do par amoroso. Logo, o cuidado –

cura – é apreendido como amor devido; ligação com o ato de ocupar-se de antemão em relação a um eu que não sou (*fürsoge*). Em suma, a articulação proposta vai no sentido de estabelecer o relacionamento amoroso como derivado da qualidade ontológica do ser-aí de *ser-com-os-outros*, permeado pelo amor que une compreendido de modo a referenciar a proposta heideggeriana de zelo para com o outro e, consequentemente, também em relação ao si-mesmo.

Indo adiante, o autor apresenta a compreensão da posição ocupada pelo outro na composição do laço amoroso. No entanto, é problematizada a condição do outro não somente como alheio ao posicionamento que pertence ao eu, mas como um *eu que não sou eu*. Isto é, aquele existente humano que é outro também ocupa a posição antagônica a tal condição e essa multiplicidade interdependente é colocada à luz do referencial teórico-metodológico da fenomenologia de Martin Heidegger. Para tanto, a temática é separada em dois pólos, o primeiro é o “*Ser-no-mundo e o impessoal (das Man)*” enquanto o segundo é “*O par*”. Em um primeiro momento, mostra-se como necessária a análise da estrutura de *Da-sein ser-no-mundo* como determinado existencial que abre a possibilidade para o primeiro contato com o outro em seu modo-de-ser cotidiano; o *impessoal*. Em outras palavras, a estrutura ontológica do ente que nós mesmos somos, *ser-no-mundo*, é colocada em análise como ponto de partida para o estabelecimento de reflexões acerca da condição do outro e seu desvelamento enquanto um *eu que não sou* dentro do vínculo amoroso. Já em um segundo momento, a apresentação do outro como possibilidade de contato pessoalizado permeado pela paixão, aqui compreendida como a apreensão do melhor das possibilidades daquele que acompanha, é feita tendo como alicerce as articulações colocadas na primeira parte deste mesmo capítulo.

O terceiro trecho fecha o trabalho do ponto de vista argumentativo completando desta mesma forma uma cronologia já apresentada e se constitui no Capítulo 4. Tendo em vista as aproximações anteriormente colocadas, o que será introduzido e discutido nesta seção é, por sua vez, a possibilidade sempre presente de uma união simbiótica entre os dois indivíduos que compõem o par amoroso. Em outras palavras, o referencial heideggeriano lança seu olhar ao fenômeno do *nós*, defendido nesta ocasião como uma articulação dos indivíduos onde cada singularidade se esvai no horizonte do tempo. A partir da ação do tempo cronológico, a oportunidade apresentada pela temporalidade que atravessa a existência, como um horizonte que a norteia, abre à compreensão o relaciona-

mento amoroso como uma fusão indiferenciada entre duas existências descaracterizadas.

A presente pesquisa terá seu direcionamento central na leitura e análise de *Ser e Tempo*, obra fundamental do pensamento heideggeriano publicada em 1927. Tal escolha foi aplicada como significativa frente à proposta primeira de Heidegger, no que respeita a elaboração deste texto. O filósofo buscava esclarecimentos acerca de uma nova proposta de ontologia<sup>10</sup> e, ao ir nesse sentido, Heidegger investigou sobre o ser do homem. Logo, esta indagação envolvia, diretamente, a existência como um todo, dado seu estatuto essencial para o estabelecimento do por-vir que é *Dasein*. Em outras palavras, na pesquisa que se segue, *Ser e Tempo* foi adotado como referencial, sustentação de primeira ordem às argumentações aqui presentes, visto tratar-se de uma investigação sobre a existência. Em suma, considerar a existência do homem como seu próprio ser e investigá-la a partir de uma ontologia pressupõe, como objeto de pesquisa, a existência do homem como um todo. Deste modo, o trabalho a ser desenvolvido nas próximas páginas aborda uma das facetas existenciais do ser-aí a partir de um de seus movimentos: o relacionamento amoroso.

---

<sup>10</sup> “*Ontologia*, ciência do ser em si; opõe-se à antropologia, que é a ciência do homem. Platão (no livro VII de *A república*), Spinoza, Hegel e, mais recentemente, Heidegger, trataram daquilo que é próprio da ontologia - o problema ontológico -, que foi inicialmente (para Platão) o da luz que nos descobre os objetos do mundo; em seguida (para Spinoza) o de Deus; depois (para Hegel) o do fato da existência, que se realiza em todo homem. A ontologia, que analisa a luz que faz “ser” todas as coisas e o próprio espírito humano (Platão), distingue-se igualmente da moral, que estuda o que “deve ser” e que se apresenta como uma teoria da *ação* (e não como uma teoria do ser). A ontologia, que é a procura do absoluto, é evidentemente o objetivo último de toda filosofia.” (Julia, 1964, p. 235).

## 2 O *ser-com...* e a *cura* como o relacionamento amoroso

*There's somebody I'm longing to see  
I hope that she turns out to be  
Someone who'll watch over me*  
(George Gershwin)

Existir é lançar-se para fora, transcender a si-mesmo na busca do mundo e do sentido da vida. Parafraseando Heidegger (2005b), buscar não implica no achar e, tampouco, obriga-se por compromisso com o achado. Entretanto, o caminho traçado pela procura acresce à abertura de Dasein possibilidades de seu leque que, em momentos, desvelam-se como realidades. Nesse sentido, o projeto existencial traçado pelo ser-aí é de uma busca do sentido de sua vida. Em outras palavras, é rumo à realização de sua trajetória, de encontro ao é que existir leva .

O que esta busca traz ao Dasein? Como transcender a si-mesmo leva o ser-aí a somar-se a coisas e sentidos que direcionariam ou até mudariam o caminho de sua finitude? Dentre alguns fatores, o presente trabalho destaca o encontro com o outro, entendendo encontrar com o outro como o enxergar a existência do além de mim. Encontrar-se com o outro é deparar-se, pois enquanto habitante do mundo o outro é uma possibilidade próxima de convívio.

Heidegger aborda tal dimensão do existir humano como *ser-com-os-outros*. De antemão, é importante afirmar que para o filósofo alemão Dasein é sendo-no-mundo; logo, com os outros. Dessa forma:

O ser junto a... é descerrado de maneira descerradora. Ele traz consigo a esfera do aí e se movimenta no interior dela. E, se um outro ser-aí está faticamente presente, então esse outro ser-aí também nunca está meramente aí. Ao contrário, segundo a sua própria essência, ele é co-ser-aí; ou seja, ele não está sendo também, mas sendo com, e isso porque é ser-aí, porque se coloca no mesmo círculo [mundo] de manifestação. [...] Na presença de um outro ser-aí, o ser-aí não está com esse outro porque os dois possuem a mesma constituição. Eles estão, sim, muito mais um com o outro porque são seres-aí, porque eles, na medida em que são, trazem consigo um aí e, dessa forma, como entes que trazem consigo necessariamente um aí, entram no círculo do outro, de modo que compartilham esse círculo. [...] Assim, acha-se esclarecida a

possibilidade interna do ser-um-com-o-outro como um modo de ser essencial do ser-aí (HEIDEGGER, 2008, p. 145-150).

Portanto, a correlação feita perante os questionamentos que direcionam a reflexão de um relacionamento amoroso, mais especificamente a visão e a percepção do outro dentro de tal – *ser-um-com-o-outro* –, implica necessariamente na atenção para quem integra a delicada interação de um par amoroso. A delicadeza atribuída a esta vinculação é impar ao se pensar do ponto em que duas consciências se unem para suprir carências e desejos internos, nem sempre manifestos e desvelados enquanto verdade<sup>11</sup>, e devem seguir um caminho com e não simplesmente ao lado um do outro. Isto é, a junção de duas consciências para um fim afetivo comum não descarta a vida, temporalidade e situação existencial individual de ambos.

Com isso, a permanência de *com* em um contexto relacional põe-se em ameaça a cada vez que a unicidade de cada qual é posta em jogo, desafiada pela simbiose amorosa. Ora, na vitória da união total e desprovida do *um*, o indivíduo se perde no horizonte de uma eterna e falsa propriedade de seus atos, passando a atenção proposta em *ser-um-com-o-outro* (*miteinandersein*) para uma desatenção ao si-mesmo e, desta forma, prejudicando a dupla. Por consequência, se é levado à proposição de que a perda da atenção própria compromete a preposição máxima da atenção ao outro em um viver com ou *con-vívio*.

É importante lembrar que o termo *propriedade*, que subjaz à explanação, relaciona-se à conceituação feita por Martin Heidegger. Conforme o filósofo, a parcela de propriedade de *Dasein*, atingida muitas vezes no perceber da *angústia* – sua dimensão ontológica fundamental – corresponde àquilo que é de cunho único do ente que a tem. Ou seja, ao agir com propriedade, ou em sua propriedade, o ser-aí se apresenta de modo original em relação à sua própria manifestação de ser. Assim, as possibilidades envolvidas na propriedade de cada ente humano são intransferíveis e, como diz o termo *em-si*, próprias de cada *um*. Por isso, o existir na dimensão da propriedade caracteriza-se por um retorno a si mesmo que é provocado e tem como finalidade a mesma coisa: o retorno ao

---

<sup>11</sup> Aqui, verdade enquanto desvelamento relaciona-se à *alethéia*, expressão grega assumida pelo filósofo alemão para sua designação. Heidegger, em *Ser e Tempo*, propõe esta concepção de verdade posto que tal dimensão humana é, em sua visão, apenas atingida perante o toque afetivo da situação. Ou seja, para que haja desvelamento de um devido conteúdo, necessita-se da percepção afetiva, pré-reflexiva. Logo, o que era encoberto em *alethéia* coloca-se presente à luz da consciência do *Dasein*.

mais particular modo de vivenciar as manifestações de aberturas às possibilidades de *ser-no-mundo-com-os-outros* e/ou consigo mesmo de cada Dasein.

A proximidade do outro, como uma presença na minha existência, coloca-se não necessariamente na forma de uma imposição ou, até mesmo, como uma certeza indubitável. Pelo contrário, podemos realizar nosso projeto sem efectivamente nos entrelaçarmos com alguém. Esta possibilidade, nos contextos da pós-modernidade, evidencia-se cada vez mais frequente. Então, qual o critério estabelecido para compreender um relacionamento amoroso? Buscar na etimologia significado do termo é um bom ponto de partida. Desse modo, preserva-se a autenticidade da significação da palavra livre das valorações pré-estabelecidas pelo uso cotidiano. Segundo pode ser visto no dicionário: “*Relação. Sf. Descrição, notícia, semelhança, analogia. Do lat. Correlatiō-ōnis. Corelacionar.[...] Correlativo.*” (CUNHA, 1989, p. 673).

Dito em outros termos, uma relação é o que, entre dois ou mais, faz analogia um ao outro, aquilo que se assemelha, que consegue junto, ou seja, co-assemelhar-se. Logo, co-assemelhar-se se deixa ver concomitante proximidade, ao mesmo tempo aproximando-se, mas certamente distinguindo-se, posto que não é um espelho, mas sim, analogia.

Para Heidegger (2005b), tem-se aí o ponto de partida para a compreensão de um relacionamento amoroso à luz da ontologia fundamental heideggeriana, onde Dasein é o impessoal, o a gente, o todo mundo e ao mesmo tempo tem sua propriedade e é capaz de existir nela. Ou seja, por ser universal e singular, Dasein é semelhante, análogo ao outro, mas nunca se molda à forma alheia, tornando-se uma cópia daquele que o acompanha. As “estruturas” da impropriedade descritas por Heidegger serão, ainda neste trabalho, alvo de um sobrevôo.

De posse de uma definição de relacionamento considerada norteadora dos pensamentos desta pesquisa, é interessante contextualizar o encontro, do ponto de vista amoroso, com o outro. Até então apenas o conceito de relação foi abordado. Contudo tal ponto de vista aplica-se a diversas situações. Como já referido anteriormente, o *amor*, aqui, será compreendido como *cura*, a saber, a pré-ocupação (*fürsorge*) como antecipação de si-mesmo em relação ao outro, ser-com... o outro (*mitdasein*).

Heidegger propõe a *cura* como uma pré-ocupação estrutural consigo, no sentido de preceder-se a seu sentido e, também, com relação aos entes que *vem*

de encontro ao Dasein<sup>12</sup>. Desta forma, Dasein também é ente, mas prioriza sua condição de íntimo trânsito em meio às vicissitudes do ser visto que Dasein pode vir ao encontro de si mesmo. Ou seja, considerando o ser/sentido de Dasein, sua própria tarefa de existir, este ente vai ao encontro de si mesmo como outros entes também dotados de seus seres.

Cabe observar que Dasein é o pastor do sentido dos entes, quando seu ser próprio se descortina e traz à luz de sua compreensão a manifestação do ser dos entes intramundanos. Isto é: em sua existência, Dasein se desvela e se promove a verdade *alethéia*, no que diz respeito ao ser do ente por meio de seu sentido primordial de existir, a própria existência. Com isso, pré-ocupar-se com outros entes, se se pensar deste modo, implica em também debruçar-se no cuidado de Dasein, como se lê em Dubois (2004).

Assim, sendo o correspondente de Dasein o humano, uns vão ao encontro dos outros por compartilharem de um mundo sendo-no-mundo. Em Heidegger (2005c), o conceito de *cura* então aparece no horizonte do ocupar-se previamente do Dasein e, portanto, este ato é justamente o ser-junto em relação às coisas e o ser-com...em relação aos humanos.

Heidegger distingue nossas relações com as pessoas das nossas relações com as coisas pela utilização de diferentes preposições: DASEIN é *MIT* ‘com’, os outros, mas *bei* ‘junto a’ as coisas. [...] Se as pessoas são sujeitos encerrados em *si*, elas precisam passar por uma cuidadosa inspeção das características físicas umas das outras antes de poderem comunicar-se. Este absolutamente não é o caso. Eu sou ‘com’ os outros até mesmo quando eles não estão fisicamente presentes: ‘Estar faltando’ e ‘estar longe’ são modos de Dasein-com apenas possíveis porque Dasein como ser-com deixa o Dasein dos outros virem ao seu encontro [begegnen] em seu ‘mundo’ (INWOOD, 2002, p. 167)

A concepção de *amor* é, tendo enquanto correspondente na ontologia de Heidegger *cura*, adotada no presente trabalho pelo fato de tal dimensão humana abordada na filosofia heideggeriana implicar no pré-ocupar-se. Isto é, admitir o “pré-ocupar-se com” nos leva ao horizonte de estar junto a..., depositando investimento psíquico e afetivo, atenção, sobre algo. Dessa forma, em um relacionamento amoroso, estar-junto de quem se tem ao lado, pré-ocupando-se de tal existência ou cuidando deste outro ser-aí, é, por definição, amor; a *cura*. Em síntese, ao integrar um ao outro e se estabelecer um relacionamento amoroso, am-

---

<sup>12</sup> A expressão *vir de encontro*, com referência ao Dasein, apresenta-se como um encontro truculento, um choque do ser-aí com a inospitalidade do mundo em que é lançado.

bos debruçam-se na existência de seu correspondente promovendo o cuidado de estar-junto com esta vida.

Para contextualizar a utilização do termo *cura*, que para Heidegger se aplica em três distintas situações, uso da definição teórico-linguística da palavra é realizado.

Heidegger usa três palavras cognatas: 1. *Sorge*, 'cura (cuidado)', é 'propriamente a ansiedade, a preocupação que nasce de apreensões que concernem ao futuro e referem-se tanto à causa externa quanto ao estado interno'. O verbo *sorgen* é 'cuidar' em dois sentidos: (a) *sich sorgen* um é 'pré-ocupar-se, estar preocupado com' algo; (b) *sorgen für* é 'tomar conta de, cuidar de, fornecer (algo para)' alguém ou algo. 2. *Bersorgen* possui três sentidos principais: (a) obter, adquirir, prover' algo para si mesmo ou para outra pessoa; (b) 'tratar de, cuidar de, tomar conta de', algo (c) especialmente com o particípio passado, *besorgt* [...] 3. *Fürsorge*, 'preocupação' é 'cuidar ativamente de alguém que precisa de ajuda'. [...] 'O modo de ser básico de *Dasein* é que em seu ser está em jogo seu próprio ser. Este modo básico de ser é concebido como cuidado [*Sorge*], e, como modo básico de ser de *Dasein*, este cuidado não é menos originalmente ocupação [*Bersogen*] e isto se *Dasein* é essencialmente ser-no-mundo. Da mesma forma, este modo básico de ser de *Dasein* é preocupação [*Fürsorge*] na medida em que *Dasein* é ser-um-com-o-outro.<sup>13</sup>

A *cura* é a condição estrutural mais fundamental de *Dasein*, uma vez que o cuidado para com as coisas<sup>14</sup> é, de certo modo, algo que engloba grande parte da rede de significações contextualizada como mundo. Sendo assim, *Dasein* é aberto ao mundo do mesmo modo que o mundo descortina-se a ele como uma possibilidade aberta, em sua complexidade de infinitudes. Nesta condição, abrir-se-para... implica estar sujeito ao toque das diversas manifestações do ser. Encontrar o outro, de modo equivalente, ou seja, abrir-se para o contato é uma das possibilidades que o *aí* proporciona a *Dasein*. De sorte que o contato que gerará o pré-ocupar-se "privilegiado"<sup>15</sup> necessita de uma abertura mútua, onde *Dasein*, enquanto existência, abre-se também para *Dasein*, podendo abraçar outra existência como, legitimamente, parte da sua, sendo-com. Em outras palavras, pre-ceder-se em relação ao outro de querer ser-com... e desejar são, estruturalmente, fenômenos ligados à *cura*. Neste sentido, ontologicamente, as estruturas da

<sup>13</sup> Idem, pg. 26

<sup>14</sup> O termo "coisa" é utilizado aqui no linguajar coloquial e não como conotação empregada na filosofia de Martin Heidegger.

<sup>15</sup> Adotou-se "privilegiado" para designar o entrelaçamento amoroso, pois *fürsorge* é preliminarmente preocupar-se com os outros, uma vez que *Dasein* é sendo ser-no-mundo e ontologicamente já, primariamente, se antecipa ao outro em seu "mundo compartilhado" (*mitwelt*). (HEIDEGGER, 2005b)

*cura*, enquanto fenômeno, se revelam antes aos primeiros. Logo, desejar e querer, em última análise, são modos ônticos do cuidado antecipado com o outro. Assim sendo, a relação amorosa pode ser dita como o assemelhar-se a aquele com quem há uma pré-ocupação estrutural primeira, que envolve também, querer e desejar, no caso, ser-com .

Tanto o querer como o desejar estão enraizados, com necessidade ontológica, na pre-sença enquanto cura e, do ponto visto ontológico, não são vivências indiferentes que ocorrem numa 'corrente' inteiramente indeterminada quanto ao sentido de seu ser.[...] O ser para possibilidades mostra-se, pois, na maior parte das vezes como simples *desejar*. No desejo, a pre-sença projeta o seu ser para possibilidades as quais não somente não são captadas na ocupação como não se pensa ou se espera sequer uma vez, a sua realização. Ao contrário, a predominância do preceder a si mesma, no modo do simples desejar, comporta uma incompreensão das possibilidades fatuais. [...] Desejar é uma modificação existencial do projetar-se da compreensão que, na de-cadência<sup>16</sup> do estar-lançado, ainda adere pura e simplesmente às possibilidades; aquilo que está 'presente' na adesão do desejo torna-se 'mundo-real'. Ontologicamente, desejar pressupõe cura.(HEIDEGGER, 2005b, p. 259-260)

Em outras palavras, desejar como alteração estrutural do direcionamento de Dasein na publicidade da inautenticidade é, em última instância, tornar parte do mundo-real atual aquilo que anteriormente era somente, mas não unicamente, uma possibilidade.

De posse das noções brevemente apresentadas até aqui, podemos compreender o entrelaçar de duas vidas como *assemelhar-se ao outro de modo que preceder-se na pré-ocupação* é, em um dos modos ônticos de manifestação da estrutura ontológica da cura, desejar ser-com e, com isso, tornar real uma possibilidade. No entanto, *tornar real uma possibilidade* é desvelar um dos acercamentos de manifestação do ser, que na "acontecência"<sup>17</sup> de Dasein se encobriram e, não obrigatoriamente, implicam em igual recíproca. Assim, descortinar

<sup>16</sup> De-cadência é uma das três estruturas descritas em *Ser e Tempo* como equiparáveis à cura, a saber, existência, facticidade e decadência. "Verfallen cair, tombar. (...) A queda é uma 'fuga de Dasein de si mesmo como poder-ser-si-mesmo autêntica' levada pela angústia. Heidegger dá três explicações daquilo em que Dasein caiu e, implicitamente, de onde Dasein se afastou. 1. Verfallen significa: 'Dasein está antes de tudo e na maioria das vezes junto[bei] ao mundo de sua ocupação. 2. Esta absorção em... geralmente possui o caráter de estar perdido na publicidade do impessoal. 3. 'Decair no mundo' significa ser absorvido no ser-um-com-o-outro, à medida que isto é guiado pelo falatório, pela curiosidade e pela ambigüidade". (INWOOD, 2002, p. 31)

<sup>17</sup> A palavra "acontecência" aqui é utilizada com o sentido de acontecimento sempre em movimento, prezando a idéia de movimento ininterrupto que "acontecer" não transparece.

algo que era e por isso passou a ser/sendo, nada mais é do que a relação do ser-com... com a verdade (*alethéia*). Pode-se dizer, ainda, que a relação discutida não é algo estrito, ou seja, uma unicidade da verdade que apresenta a realidade como tal, mas sim um modo de relação com as coisas, os entes e o ser (Heidegger, 2002). Em última análise, ser-com-o-outro preserva o modo de ser do desenvolvimento, mas não o padroniza. O que isso diz? Faz sobressair a preservação do outro enquanto eu e do eu enquanto outro, mas ao mesmo tempo, ambos, um para o outro, são o eu-que-não-sou-eu.

Como esta relação com a verdade configura-se parte de um relacionamento amoroso? Ser análogo e não igual ao outro se constitui em base para que a *cura*, enquanto *fürsorge*, se manifeste? Preceder-me pelo outro, de certo modo, não implica na descaracterização de um relacionamento, proporcionando uma relação de submissão?

Primeiramente, a relação proposta acima não trata, neste contexto, de algo estrito com a verdade enquanto uma conceituação, um problema filosófico. O que se propõe é a conexão da proposição levantada em Heidegger (2008) de verdade enquanto o desenvolvimento de algo não conhecido **ainda** e o contato de Dasein com uma existência, ou seja, com um ser-no-mundo alheio. Logo, o descortinamento de um que **até então** não fazia parte da rede de significações de Dasein, o qual, pela abertura mútua e empatia, agora é o que se preserva desta condição, ou seja, o modo de relacionar-se.

Ainda sobre isso, em última análise, relacionar-se na abertura, em *alethéia*, significa ser com o outro, para o outro, um fenômeno autêntico da *cura*, visto que conserva o assemelhamento e não a “transfiguração”. Neste momento, a necessidade de um aprofundamento em relação ao conceito da *cura* mostra-se necessário. O esclarecimento deve instrumentalizar o entendimento da dimensão deste fenômeno por meio da distinção entre “assemelhamento” e “transfiguração”. Trata-se de “polaridades”, que tem igual importância e validade nesse contexto. *Fürsorge* divide-se em duas acepções: dominante (inautêntico) e libertador (autêntico).

A primeira delas - dominante (inautêntico) - implica na exclusão do outro das rédeas de sua vida e na tomada do “comando” por aquele que direciona sua pré-ocupação ao outrora protagonista. “O Fürsorge *inautêntico*, ‘dominante’, ‘imediatamente livra o outro do cuidado e em sua preocupação se coloca no lugar do outro, transpõe o obstáculo para ele.’” (INWOOD, 2002, p. 27). A concepção

tomada como autêntica por Heidegger, por sua vez, caracteriza-se efetivamente como inversa à primeira afirmação, visto que coloca, ao outro, a proposta de devolvê-lo ao seu sentido, do qual se descaminhou;<sup>18</sup> ou "(...) Fürsorge autêntico, 'libertador', 'salta atentamente à frente do outro, para de lá devolvê-lo o cuidado, i.e., ele mesmo, seu próprio e único Dasein não para levá-lo embora.'<sup>19</sup>

Em continuidade, é aberta a possibilidade de dizer que os dois modos da pré-ocupação se conectam diretamente ao que foi anteriormente apresentado como uma relação de assemelhamento e transfiguração. Pensar *fürsorge* inautêntico é o pré-ocupar-se do outro de modo a deslocá-lo de si-mesmo na tentativa de se apropriar deste papel, muitas vezes passando a viver pelo outro, o que viria a se configurar aquilo que foi chamado de "transfiguração". Logo "transfiguração" quer dizer, ou implica em, mudar a figura; em modificar a figura do eu para que nem mesmo o nós se forme, mas sim dois "eus" meus. Mas, tomar a direção ou assumir a vida alheia, no caso, do componente do par análogo a mim, não se mostra como um ato último de zelo e entrega total? Não. Em Heidegger (2005), tomar as rédeas de uma existência de modo a se colocar no lugar do real protagonista é tirá-lo de sua condição primeira, excluí-lo de sua capacidade de con-vívio, o que é também desprovê-lo de sua cura, de seu cuidado.

Em contraponto, o termo assemelhamento, já utilizado pelo autor, apresenta-se colateralmente à condição libertadora da cura, ou seja, autêntica. Vem promover, em retorno, o cuidado, o movimento próprio do preceder a si-mesmo, pois ir adiante de si-mesmo é cuidar do ser para poder-ser, como diz Dubois (2004). Consoante o foco da presente pesquisa, ir adiante de si-mesmo, no caso da cura libertadora, significa cuidar do que, enquanto possibilidade-de-ser, é um por-vir; é zelar pelo *ainda não* na vida dos "eus", o que deverá vir a influenciar direta e intimamente o trajeto do "nós". É importante lembrar que os conceitos em si ou no âmbito das relações aqui apresentadas não implicam juízos de valor quando no campo da caracterização, envolvendo autenticidade e inautenticidade. Ambos são igualmente relevantes e fundamentais enquanto estruturas existenciais de Dasein, isto é, estendem-se sobre a terminologia de Heidegger, com o objetivo de direcionar aquilo que é mais próprio/particular e vice-versa.

---

<sup>18</sup> Nota-se aqui semelhança à concepção e ao trabalho daseinsanalítico na clínica, uma vez que a postura de devolver outrem ao sentido desencaminhado é a chamada libertação psicoterápica descrita por Medard Boss em "Angústia, culpa e libertação" (1988), que, por sua vez, é coincidente com a concepção de psicoterapia nesta mesma abordagem.

<sup>19</sup> Idem, pg.26

O que se pode divisar a partir dos paralelos feitos é algo de conclusão só aparentemente óbvia. Ambos os modos-de-ser descritos são confluentes ao se considerar relações amorosas. Entretanto, alteram-se em uma mesma relação e aparecem em distintas e diferentes circunstâncias. Dizer que confluem numa mesma relação amorosa, é dizer que a ordem estabelecida é entre Dasein e Da-sein, ou seja, entre entes que não são acabados, mas justamente caracterizam-se por serem um eterno poder-ser e, por consequência, o relacionamento é um eterno por-vir, que comprehende os modos de vivenciar *fürsorge*, muitas vezes sem predominância de ação.

Primeiramente, a partir das reflexões que envolvem *fürsorge* e o entrelaçamento amoroso, irá se chegar a uma primeira conclusão, qual seja, a de que a cura neste modo de ser se manifesta mesmo quando deixamos de ser semelhantes ao outro e passamos a sê-lo. Os modos autêntico e inautêntico são estruturais da cura. No entanto, não dependem do modo como Dasein administra, organiza e estabelece suas relações de ser-com.

Tais modos de ser se refletem no prosseguir da relação, visto que estão ligados à escolha vivencial e às resultantes sentidas ao longo do vínculo. Ou seja, ao admitir a apreensão dominadora da cura como um fenômeno que limita o relacionamento às barreiras dele mesmo, limitando-o a seu próprio universo, restrito apenas a duas pessoas, se pode antever uma espécie de simbiose. Este laço, em um primeiro olhar, é de aproveitamento mútuo, uma vez que há um “dominado” e um “dominante”. Muitas vezes o dominado sente-se suportado e/ou acolhido na situação muito embora, ao tirar do outro seu cuidado, assumindo-o para si, se está, de um lado, destituindo o dominado de modo acolhedor e compreensivo e, por outro lado, fazendo com que o dominador tenha possibilidade de assumir-se como um fazedor do bem, na medida em que vem a “tomar o timão de um navio prestes a naufragar”, ação que ecoa como salvar a vida como prova de amor e paixão ou, ainda, acolher, propiciando refúgio e segurança.

Aprofundar o olhar para essa situação possibilita conhecer o avesso da satisfação primária, quase instintiva. Trata-se da tranquilidade que acomete quem é controlado, na medida em que, num primeiro momento, lhe é extraída a tarefa de ser; o ter-que-ser do poder-ser que Dasein é sendo, conforme Heidegger (2005b). No entanto, quando se desvela essa falta de sentido conjectural, Dasein teme por si, pelo ser que está em jogo seu ser, isto é, teme pela falta de projeção ao por-vir. A tarefa que o direciona rumo a seu sentido lhe seria tirada.

Esse olhar tira o véu de atos tidos como de plena entrega ao outro, os quais, na verdade, consubstanciam acorrentamentos entre indivíduos e têm, como resultado, a destituição do lugar de cada um no interior laço, podendo vir a não só acabar com o par, mas, também, fazer brotar uma intersecção entre um e um, ou seja, entre dois termos (existências conectadas) que não co-existem, *ek-sistem* em conjunto.

A pré-ocupação para com o outro, ou seja, o fato de se ocupar com um que não sou antecipadamente, ação experienciada enquanto função libertadora da cura, de maneira alguma proporciona uma relação de submissão. Pelo contrário, guardado o sentido, uma independência conectada pelo próprio ocupar-se prévio vem à luz de nossa percepção. Isto é, libertar pelo prececer é dar ao outro, novamente ou não, a condição de ter-que-ser o que se destina a. Dessa forma, é mantida a possibilidade de retorno ao estatuto de indivíduo, de Dasein, no que o termo nesse linguajar expressa. Tais reflexões dão lugar ao esboço daquilo que uma relação amorosa **efetivamente** é, de acordo com o referencial adotado neste trabalho: o cuidado que se dedica ao outro antes ou primeiro, de modo a tomar-lhe a frente e fazê-lo retornar ao seu próprio cuidado, na busca de sua compreensão singular, processo que caracteriza o assemelhamento anteriormente referido, polaridade que é a base e, portanto, a partir do qual algo se inicia, ou seja, o agir em relação a... não é um perder a si-mesmo no que o outro é, num entrelaçamento amoroso próprio.

Na busca por uma unidade sobre o tema objeto desta pesquisa e retomando o que já foi apresentado, pode-se dizer que a relação, em sua natureza, está compreendida no *co-assemelhar-se na condição de um vínculo estabelecido*. O ponto chave da definição proposta é a auto-poiése da analogia do outro, isto é, algo como uma via de mão dupla, onde ambos sentidos levam a um mesmo ponto. Então, nesse co-assemelhar-se o *horizonte da cura (fürsorge)* se revela como o *zelo antecipado, de modo a preservar a condição de tarefa existencial que Dasein desde sempre tem*. Assim, pré-ocupar-se com o outro e pelo outro, “proporcionando um limite” a este cuidado, é o que fundamenta a unicidade no íntimo de uma dupla e instala, de fato, o *relacionar-se*. Em face desse encaminhamento, torna-se possível apresentar uma conclusão, ainda preliminar, no sentido de que, mesmo não sendo experienciada, tal vivência da cura existe. Entretanto, nesse âmbito, não se percebe Dasein como tal, pois se sobrevem a uma limitação de possibilidade ao admitir a cura como dominadora.

Outro ponto relevante é o contexto em que se é inserido hoje. A pós-modernidade, embora apresentada anteriormente de modo muito rápido, veio a dar sustentação à afirmação significativa, qual seja, muitos traçam seu projeto existencial sem viver uma relação amorosa.

De certa forma, Heidegger anteviu essa situação. A impropriedade e suas "facetas" são conceitos que possibilitam uma melhor compreensão da obra de Heidegger, na medida em que contribuem para a significância do Dasein. Deste modo, abordar uma dimensão da vida do ser-aí sem passá-la pelo olhar da impessoalidade é negligenciar o que mais se evidencia durante a trajetória de Dasein rumo à finitude. Mesmo que esta exposição tenha seu uso fundado na idéia da não experiência de um relacionamento amoroso, isso não se traduz como "existir isolado", nem tão pouco "viver distante do amor". Pelo contrário: no modo que se admite este tipo de vinculação até aqui, passar por algo semelhante e não vivenciá-lo de fato é perfeitamente aceitável e, sob o crivo da impropriedade, na circunstância que acontece na pós-modernidade, frequente.

A impropriedade é caracterizada pela publicidade, ou seja, pelo habitar o que é do domínio de todos, e afunila-se em três dimensões que a compõem: a) *falatório*; b) *avidez de novidades*<sup>20</sup>; c) *ambiguidade*. Tais proposições sugerem o modo no qual Dasein é no mundo como todos são e, ao mesmo tempo, não como é si-mesmo.

É na de-cadência, fugindo de si mesmo, que Dasein vive a impropriedade. Para Heidegger, o modo impróprio de existência é caracterizado pela inconstância, rapidez e superficialidade, o que reflete os dias de hoje: sociedade que se movimenta de forma rápida, desvinculada e distante de seu próprio estatuto.

Complementando com Bauman (2008), as relações amorosas vividas nessas condições tendem a ser, tal como a impropriedade, algo puramente impessoal, o que as descaracteriza enquanto possibilidade de tornar efetivo o vínculo e o co-assemelhamento. Em outras palavras, a sociedade, o amor e a vida, na pós-modernidade, escapam entre as mãos como areia.

Para que essa inferência com o tema em debate se sustente, se faz pertinente tornar clara a nomenclatura utilizada por Bauman, mais especificamente buscar a significação de *falatório*, *avidez de novidade* e *ambigüidade* no pensamento de Heidegger:

---

<sup>20</sup> Na tradução utilizada pelo autor encontra-se *curiosidade*. Foi preferido o termo *avidez*, pois indica verocidade.

A expressão 'falatório' não deve ser tomada aqui em sentido pejorativo. Terminologicamente, significa um fenômeno positivo que constitui o modo de ser da compreensão e interpretação da presença cotidiana. O discurso, na maior parte das vezes, se pronuncia e já sempre se pronunciou. É linguagem. [...] Como pronunciamento, a linguagem guarda em si uma interpretação da compreensão da pre-sença. Assim como a linguagem, também essa interpretação não é algo simplesmente dado, mas o seu ser contém em si modo de ser da pre-sença. [...] O falado no falatório arrasta consigo círculos cada vez mais amplos, assumindo um caráter autoritário. As coisas são assim como são porque delas se fala assim. Repetindo e passando adiante a fala, potencia-se a falta de solidez. [...] O falatório é a possibilidade de compreender tudo sem se ter apropriado previamente da coisa. O falatório se previne do perigo de fracassar na apropriação. O falatório que qualquer um pode sorver sofregamente não apenas dispensa a compreensão autêntica como também elabora uma compreensibilidade indiferente, da qual nada é excluído (HEIDEGGER, 2005b, p. 227-228).

Dito em outros termos, o que se conversa no *falatório* é, concomitantemente, tudo e nada do ponto de vista da apropriação devida de todos e de cada si-mesmo. Um exemplo: ao se dizer que todos nascem, crescem, na juventude apaixonam-se, vivem o amor e morrem é uma frase "própria" do falatório. Nem todos crescem e se apaixonam, bem como conseguem viver o amor relacionando-se antes da morte, mas a expressão é considerada uma máxima, um princípio determinado a partir uma tendência geral, um padrão a ser seguido. Em resumo, tendo por base este exemplo, se faz pertinente dizer que a nova sociedade apresenta no *falatório* este pré-requisito existencial, ao mesmo tempo que, por suas condições, o exclui da vida prática de alguns: fala-se a todos, todos compreendem, mas o si-mesmo, a propriedade de *Dasein*, nem sempre é tocada.

A *avidez de novidades* aparece como o eterno desejo pelo novo, que é também fulgaz e, por isso, traz como consequência a necessidade de outra estréia. Nesta dimensão a vida é vivida como um sobrevôo, onde não se apropria de nada por desejar ter tudo.

Ela busca apenas o novo a fim de, por ele renovada, pular para uma outra novidade. Esse ver não cuida em apreender nem em ser e estar na verdade, através do saber, mas sim das possibilidades de abandonar-se ao mundo. É por isso que a curiosidade se caracteriza, especificamente, por uma impermanência junto ao que está mais próximo. [...] Os dois momentos constitutivos da curiosidade, a impermanência no mundo circundante e a dispersão em novas possibilidades, fundam a terceira característica essencial desse fenômeno que nós chamamos de desamparo. A curiosidade está em toda parte e em parte alguma. Este modo de ser-no-mundo desentranha um novo modo de ser da pre-sença cotidiana em que ela se encontra continuamente desenraizada. [...] A curiosidade, a que nada se esquia, o falatório, que tudo comprehende, dão a

pre-sença, que assim existe, a garantia de ‘uma vida cheia de vida’, pre-tensamente autentica.<sup>21</sup>

Pular de coisa em coisa sem efetivamente tomar consciência dela é o modo de existir característico de Dasein enfatizado na sociedade atual. Na liquidez de nossa existência momentânea, saltar em busca do novo, descartando o antigo assim que ele deixa de ser desconhecido é como Dasein direciona-se na impropriedade. Ambos, *falatório* e *avidez de novidades*, seguem juntos e compartilham um mesmo horizonte. No âmbito das relações amorosas, a busca incessante pelo “encaixe perfeito” acarreta o descarte desta intenção. Ao transitar em meio à diversidade vincular, Dasein se des-apropria da noção primeira de ser-com-o-outro (*mitdasein*). Ou seja, deixa de lado ser-com-o-outro como manifestação da cura, enquanto precede em relação ao outro. Em última instância, a curiosidade é o que deteriora a possibilidade de co-assemelhamento, visto que, conjunturalmente, se estabelece enquanto processo.

Por fim deve-se reportar à *ambiguidade*, onde Dasein sabe de tudo que o cerca. Conhece desconhecendo e se apropria de modo desapropriado. Nesse sentido, circunstancialmente, Dasein é e não é de modo constante e complementar. Nos dias de hoje, se é e não é tudo a todos. Perde-se a noção do que se traça em seu projeto, para onde seu sentido leva. Em suma, relacionar-se com outro de modo amoroso envolve constante desistência média do processo que institui o relacionamento como ocupar-se previamente de outra existência já compreendida na própria.

A ambigüidade não diz respeito apenas ao dispor e ao tratar com o que se pode achar em uso e gozo, mas já se consolidou na compreensão como um poder-ser, no modo do projeto e da doação preliminar de possibilidades da pre-sença. [...] Em sua ambigüidade, o falatório e a curiosidade cuidam para que aquilo que se criou de autenticamente novo já chegue envelhecido quando se torna público. Ele só consegue libertar-se em suas possibilidades positivas quando o falatório encobridor perde a voga e o interesse ‘geral’ morre. [...] Desse modo, no impessoal, compreensão da pre-sença não vê a si mesma em seus projetos, no tocante às possibilidades ontológicas autenticas. A pre-sença é e esta sempre presente de modo ambíguo, na abertura pública da convivência, onde o falatório mais intenso e a curiosidade mais aguda controlam o ‘negócio’, onde cotidianamente tudo, e no fundo, nada acontece.<sup>22</sup>

De forma resumida, pode-se dizer que as ponderações feitas a propósito do tema se mantiveram em terreno seguro. Começou-se a tratar, sob a ótica da

---

<sup>21</sup> Idem, pg. 233

<sup>22</sup> ibidem, pg.235

fenomenologia-existencial hermenêutica heideggeriana, a relação amorosa como *um co-assemelhar-se de modo que o pré-ocupar-se pelo/do outro de modo autêntico, libertador (fürsorge) é o que, efetivamente, proporciona o processo do entrelaçamento de vidas no vínculo amoroso*. Isto se dá devido ao fato de que *nesta acepção*, Dasein encontra-se em ambas as posições do contexto livre, para poder-ser o que tem-que-ser. Por fim, o que se abre são perguntas: em meio a isso, qual o lugar do outro na interioridade do co-assemelhamento, enquanto outro? E enquanto “eu”?

### 3. O outro

*"The look of love  
 Is saying so much more  
 Than just words could ever say"  
 (Burt Bacharach)*

A constituição de um relacionamento amoroso implica diretamente na atribuição de “papéis” a seus componentes. No entanto, essa designação não supõe cunho valorativo, pois o estabelecimento de uma relação acontece com as partes em igualdade e/ou no mesmo patamar. O preenchimento mútuo de lugares iguais na formação de um par é literal, visto que os envolvidos compreendem-se do mesmo modo: como um *eu* vendo um *outro*. Com isso, abre-se horizonte para questionamentos: *sou eu e outro ao mesmo tempo*. Em sentido relativo, como, com que aspecto ou circunstâncias eu sou ou me apresento duplamente, sem exclusão, mas por combinação à abertura simultânea em face da possibilidade do convívio? Sendo o outro um *eu* e vice-versa, a compreensão dessa dubiedade ocorre? Para discutir o outro e seu posicionamento dentro de uma relação amorosa, parece oportuno apresentar, primeiramente, o contato do ser-aí com seu semelhante, para, em um segundo momento, tratar de como isso se dá.

#### 3.1 Ser-no-mundo e o imensoal (*das Man*)

Como visto em Heidegger (2005b), Dasein é ser-no-mundo e, nesta condição, abre-se ao mundo e àquilo que lhe é proporcionado por ele, aos instrumentos, ao ente intramundano e aos outros; as *co-presenças*. O contato com mundo se dá no ser-aí e não a partir dele, visto que ser-no-mundo é relação já fundada. Em outros termos, uma condição para que o homem exista é o *aonde* esta história será contada. Então, ser-no-mundo é o palco onde Dasein se projeta, onde não há separação entre ambos, de modo a deixar a existência possível às vistas do mundo. Forma-se, assim, unidade inseparável, que se coloca ao alcance dos sentidos e das significações. Ainda em Heidegger (2005b, p. 90), “A

expressão composta 'ser-no-mundo', já na sua cunhagem, mostra, que pretende referir-se a um fenômeno de unidade."

Na unidade estabelecida como um *a priori* do existir, a qualidade do entrelaçamento entre as duas variáveis propostas por esta equação é apresentada na forma do *ser-em*.

O *ser-em* [...] significa uma constituição ontológica da pre-sença e é um existencial. Com ele, portanto, não se pode pensar em algo simplesmente dado de uma coisa corporal (o corpo humano) 'dentro' de um ente simplesmente dado. O *ser-em* não pode indicar que uma coisa simplesmente dada está, espacialmente, 'dentro de outra' porque, em sua origem, o 'em' não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie, 'em' deriva de *innan*, morar, habitar, deter-se; 'an' significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui o significado de **colo** no sentido de *hábito* e *diligo*. [...] O *ser-em* é, pois, a expressão formal e existencial do ser da pre-sença que possuía constituição essencial de *ser-no-mundo*.<sup>23</sup>

Dasein é habitante do mundo e se detém a ele como quem pára para olhar um quadro na intenção de decifrar cada pincelada do pintor, que veio a formar a imagem retratada como um todo. Isto é, *ser-no-mundo* não é somente o enunciado do preenchimento de espaço do homem e, sendo assim, não mostra somente o lugar onde a trama existencial de cada um vai se desenrolar. Ao contrário, *ser-no-mundo* é *ser-em* na medida em que traz à tona o *como* da relação *a priori* entre homem e mundo. O mundo abraça o homem, recebendo-o enquanto existência e sua recíproca é verdadeira. Por isso, parece claro que o ser-aí "é" *ser-no-mundo* dotado da condição existencial, ou seja, estrutural, de *ser-em*, podendo, assim, habitar o mundo como seu morador e compreendê-lo enquanto seu recebedor, aquele que já é acostumado com a existência: Dasein mora no mundo e o mundo lhe dá colo visto estar habituado com esta relação.<sup>24</sup>

Ao admitir o ser-aí como existência, pode-se compreender, por intermédio de seus olhos, mostradores do sentido, que o mundo não é apenas físico, espaço/lugar/superfície com mares, montanhas, pássaros banhados pelo sol, mas, sobretudo, condição para a realização de projeto existencial, uma construção

---

<sup>23</sup> idem, pg. 92

<sup>24</sup> A afirmação de que o mundo recebe Dasein como se lhe desse colo não deve ser compreendida a partir de juízos de valor. Isto é, o mundo abraça a existência do ser-aí. No entanto, sua condição de inospitalidade não é colocada a parte, mas somente velada neste momento da discussão, posto que, no contexto, não tem sua exposição necessária.

subjetiva do sujeito. Parafraseando Bachelard (2000), o mundo é a casa do homem.

Deter-se no mundo, na maior parte das vezes, é transitar em sua dimensão cotidiana, habitar **em** sua impropriedade, que, na verdade, não lhe pertence. Todavia, faz parte integral *das manifestações* de Dasein no mundo. Ou seja, ser-no-mundo é experimentar a existência imprópria e cotidiana, não do mundo, mas do homem, já e sempre, sendo-em-um-mundo.

Se o ser-no-mundo é uma constituição fundamental da pre-sença em que ela se move não apenas em geral mas, sobretudo, no modo da cotidianeidade, então a pre-sença já deve ter sido sempre experimentada onticamente. (HEIDEGGER, 2005b, p. 98)

Desta forma, o mundo é mais do que o planeta Terra, conforme foi dito anteriormente, porquanto desvela-se aos olhos da compreensão do ser-aí como estruturas e dimensões interligadas tal qual uma teia de significações. Ou ainda: a condição humana atribui ao mundo diversas possibilidades de contextualização, mostrando-o, separadamente, como aquilo que o compõe no todo.

Heidegger também apresenta esta secção da totalidade da casa do homem, de modo a propiciar discussão mais aprofundada a propósito do assunto.

1) Mundo é usado como um conceito ôntico, significando, assim, a totalidade dos entes que se podem simplesmente dar dentro do mundo.[...]2) Mundo funciona como termo ontológico e significa ser dos entes mencionados no item 1. E 'mundo' pode denominar a região que sempre abarca uma multiplicidade de entes, como ocorre, por exemplo, na expressão 'mundo' usada pelos matemáticos, que designa a região dos objetos possíveis da matemática. [...]3) Mundo pode ser novamente entendido em sentido ôntico. Nesse caso, é o contexto 'em que' de fato uma pre-sença 'vive' como pre-sença, e não o ente que a pre-sença em sua essência não é, mas que pode vir ao seu encontro dentro do mundo. Mundo possui aqui um sentido significado pré-ontologicamente existenciário. Deste sentido, resultam diversas possibilidades: mundo ora indica o mundo 'público' do nós, ora mundo circundante mais próximo (doméstico) e o 'próprio'. [...]4) Por fim, mundo designa o conceito existencial-ontológico da *mundaneidade*. A própria mundaneidade pode modificar-se e transformar-se, cada vez, no conjunto de estruturas de 'mundos' particulares, embora inclua em si o *a priori* da mundaneidade em geral.<sup>25</sup>

Para a melhor compreensão do sentido desta exposição, cada pequeno trecho selecionado foi retratado novamente, ainda que em outras palavras.

---

<sup>25</sup> idem, pg. 105

- 1) Ao fazer uso da concepção de mundo como a totalidade do dar-se dos entes dentro do mundo, abdicar-se-ia das implicações de habitação e entrelaçamento do ser-aí com sua morada. Ou seja, a totalidade dos entes como concepção de mundo o resume a uma glosa, a uma exposição ou pura mostra de coisas, sem valor, sem sentido e ausente de existência. Logo, desprovido de possibilidades e aberturas nas quais Dasein se desenrola.
- 2) Se por um lado abarcar a entidade dos entes, aquilo que faz algo ser o que “é”, dá a conhecer o desvelar-se como mundo, por outro, não comprehende a totalidade mundana de Dasein, visto que o ser-aí se coloca no posto único dentre todos os entes de *no-mundo*.
- 3) Neste contexto, a atribuição pré-ontológica existenciária se faz como uma ponte entre os itens 1 e 2. A ligação se dá no contexto onde os entes e o ser dos entes se distanciam para posterior encontro. Dito em outros termos, de modo existenciário o mundo é apenas o plano ôntico no qual os entes são. Ao ser atribuído o estatuto pré-ontológico à teia de significações, a conexão ao sentido do ser (*Seyn*)<sup>26</sup> e o sentido do ser dos entes (*Sein*) se faz. Ou seja, “neste mundo” os entes são compreendidos também como dotados do ser (*vorhandenheit*), daí a sua conexão aos mundos público, doméstico e próprio, guardadas suas dimensões ontológica e ôntica, a saber, de experiência própria e imprópria de Dasein.
- 4) O mundo da mundaneidade é onde Dasein acontece, é onde somente ele habita; é a dimensão do mundo particular do ente do ser-no-mundo. Neste contexto, a mutabilidade abordada na citação de Heidegger diz respeito ao por-vir contínuo que o ser-aí se insere, alcançando, assim, a dimensão de provisoriação de sua existência. A não cristalização da proposta de mundaneidade só é possível, no sentido de aparecimento dos “mundos particulares”, em função do *a priori* ser-**no**-mundo que abre o horizonte do ser em quanto detenção e habitação do mundo na qualidade contrária aos entes que pertencem a ele.

---

<sup>26</sup> O termo *Seyn*, adaptado por Heidegger do alemão arcaico no segundo momento de sua filosofia, é utilizado para fazer referência ao sentido do ser em geral, atribuindo à *Sein* o significado de ser dos entes. Este período histórico tem início em meados dos anos de 1930, batizado como o “segundo” Heidegger.

Essa delicada relação com o mundo faz clara a possibilidade de pluralidade dos mundos. Levando-se em conta a referência feita, em última análise, Dasein entra em contato com seus “mundos” contextuais nas situações em que se insere. Ou seja, na determinação da impropriedade, o mundo cotidiano se abre como possibilidade a ser vivenciada pelo Dasein. No conjunto de possibilidades assumidas em que se configura o movimento existencial do ser-aí, diversos mundos se fundam e passam a ser complemento à mundaneidade do mundo primordial, que é palco da existência. Por exemplo, ao nadar em uma competição de natação, o mundo do esporte vem à luz do conhecimento de Dasein; ao tocar piano, o mundo da música se mostra como a possibilidade para o dado contexto e momento. A partir das delimitações de mundo e ser-no-mundo feitas até então, como Dasein vem a entrar em contato com o outro mesmo imerso na cotidianidade? Neste contato, o mundo impróprio se fecha na possibilidade da relação amorosa?

O primeiro contato com o outro, ou melhor, o encontro com as *co-presenças* se dá no mundo da impropriedade, no *das man*, o *impessoal*. O impessoal é onde reside o ser-aí enquanto contato com o outro e não somente com as coisas e instrumentos do mundo. Reconhece-se não sozinho em sua casa, mas acompanhado por outros que se assemelham entre si. Nesse sentido, o lugar onde habita o ente que sempre somos é preenchido, também, por outras existências, ou seja, por aberturas às possibilidades que também compõe e constroem o sentido do mundo, assimilando para si-mesmo o conhecimento do outro sendo-no-mundo. Em rigor, Dasein nota que não “é” aí no mundo sozinho, mas sim com-outros.

O esclarecimento do ser-no-mundo mostrou que, de início, um mero sujeito não ‘é’ e nunca é dado sem mundo. Da mesma maneira, também, de inicio, não é dado um eu isolado sem os outros. Se, pois, os ‘outros’ já estão co-pre-sentes no ser-no-mundo, esta constatação fenomenal não deve considerar evidente e dispensada de uma investigação a estrutura ontológica do que assim é ‘dado’.<sup>27</sup>

Dito em outros termos, Heidegger mostra que o ser-no-mundo não é dono deste mundo como alguém que mora em uma casa somente sua, mas o divide com outros seres-no-mundo involuntariamente. No entanto, essa habitação

---

<sup>27</sup> idem, pg.167

não é discriminada, ou seja, não é composta por um, dois ou mil indivíduos conhecidos e apropriados de si-mesmo. Isto é, o que Dasein encontra não é uma coletividade composta por indivíduos que são, já e sempre, de modo invariável, próprios em sua condição; existem conforme suas próprias determinações, esco-lhas e possibilidades. A massa com que o ser-aí se depara é, na verdade, uma única coisa, é *um*. Mas este *um* em contato com a existência de cada indivíduo que o compõe mostra-se de que forma? O *um*, conjunto composto por diversas existências singulares que se unificam universalmente neste contexto, responde como o *impessoal (das Man)*.

O *impessoal* é a manifestação do outro que primeiro entra em contato com o si-mesmo. Em outras palavras, o ser-aí não conhece um indivíduo único primeiramente. Ao contrário, Dasein depara-se com o *a gente*, a voz que, ao mesmo tempo, representa a todos e não toca ninguém pessoalmente. Nesta avalanche, Dasein se perde de si mesmo e abraça sua condição de *queda*. Desloca-se de sua propriedade, maquiando-se em meio às vozes do *a gente*, saltando pela existência e, ao mesmo tempo, sendo e não sendo, de modo a permitir o reconhecimento do único de cada um por intermédio de seu contrário.

Do ponto de vista ôntico, sempre se pode dizer com razão que 'eu' sou este ente. No entanto, a analítica ontológica que utiliza este tipo de afirmação deve fazê-lo com reservas de princípio. O 'eu' só pode ser entendido no sentido de uma *indicação formal* não constringente de algo que, em cada contexto ontológico-fenomenal, pode talvez se revelar como o 'seu contrário'. Nesse caso, o 'não eu' não diz, de forma alguma, um ente em sua essência desprovida de 'eu' como, por exemplo, a perda de si próprio.<sup>28</sup>

Heidegger propõe a chegada aos outros, primeiramente, pelo mundo da ocupação. Ou seja, pela instrumentalidade da existência, Dasein toca o outro através de seu mundo circundante, pelo que o cerca. "A 'descrição' do mundo circundante mais próximo, por exemplo, do mundo do artesão, mostrou que, com o instrumento em ação, também 'vem ao encontro' os outros, aos quais a obra se destina." (HEIDEGGER, 2005b, p. 168). Atingir a co-presenças é o que a instrumentalização do objeto faz ao alcançar sua finalidade no mundo enquanto ente dotado de um ser simplesmente dado. Entretanto, o conhecer exercido pelo homem a aqueles que o assemelham se dá no *a gente*.

---

<sup>28</sup> Ibidem, pg. 167

O mundo da pre-sença libera, portanto, entes que não apenas se distinguem dos instrumentos e das coisas mas que, de acordo com seu modo de ser de *pre-sença*, são e estão 'no' mundo em que vêm ao encontro segundo o modo de ser-no-mundo. Não são algo simplesmente dado e nem algo à mão. São como a própria pre-sença liberadora – são também *co-pre-senças*. Ao querer identificar o mundo em geral com o ente intramundano, dever-se-ia então dizer: 'mundo' é também pre-sença. [...] Os 'outros' não significa todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, *ninguém* se diferencia propriamente, entre os quais também se está. [...] O 'com' é uma determinação da presença. O 'também' significa a igualdade no ser-no-mundo que se ocupa dentro de uma circunvisão. 'Com' e 'também' devem ser entendidos *existencialmente* e não categorialmente. Na base desse ser-no-mundo *determinado pelo com*, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros. O mundo da pre-sença é o *mundo compartilhado*. O ser-em é *ser-com* os outros. O ser-em-si intramundano destes outros é a *co-pre-sença*.<sup>29</sup>

Levando-se em conta a condição de ser-no-mundo de Dasein como sua habitação primordial, bem como a formação da unidade de funcionamento dependente existencialmente (ser-em), como seria possível tratar aqueles que cercam o ser-aí de modo impessoal? Ou ainda: classificando aqueles que rodeiam Dasein como uma só voz, na qual *ninguém* é *ninguém* e ao mesmo tempo são, somente e nada mais, da existência a *um*? Qual seria a condição para que os outros, que cercam o ser-aí, não serem tratados como próprios e com predomínio sobre o conjunto que os caracterizam enquanto circundantes?

Tratar os outros de modo *impessoal* é o caminho escolhido por Heidegger para se estender sobre o contato com aquele que não sou eu. Entretanto, esse contato próprio, ou seja, fora do reinado do *a gente*, não permite ao autor apresentar a questão O que o *impessoal* faz por Dasein é aliviar seus ombros do peso responsável de ser o que se tem que ser, ou seja, livra o ser-aí, mesmo que por um momento, de zelar por seu ser (*sorge*). "Todo mundo é outro e *ninguém* é si próprio. O *impessoal*, que responde à pergunta quem da pre-sença cotidiana, é *ninguém*, a que a pre-sença já se entregou na convivência de um com o outro."<sup>30</sup>

Até o momento, procurou-se formular questões tidas como fundamentais para a apreensão do outro como um duplo do próprio na filosofia heideggeriana. A condição do homem de ser-no-mundo como um ser-em, ou seja, como o único ente que pode estar em relação *a priori* com o mundo e habitá-lo, morando nele, na qualidade de já conhecedor do existir e, de modo recíproco, em um mundo que pode recebê-lo foi explicada de forma concisa, mas capaz de tornar possível

---

<sup>29</sup> Ibidem, pg.169-170

<sup>30</sup> Ibidem, pg.181

o entendimento de como tornar realizável o contato com o outro. Dasein é ser-no-mundo, mas não isoladamente, porquanto a seu lado existem semelhantes, os quais também são **no** mundo e detêm a mesma qualidade liberadora de seu ser. O ser-aí não está sozinho em meio às coisas e a natureza que já são e estão simplesmente dadas. Entretanto, o contato com as outras existências, que estão aí, se dá por meio do *impessoal*. Ou seja, na condição de impropriedade vivenciada pelo ente homem durante a maior parte de sua existência, sua condição primordial – o existir como si-mesmo – é “velado” em meio à massa existencial do *a gente*. Nessa circunstância, Dasein não é si mesmo, nem o outro e nem ninguém. No caso, o *quem* desta existência é *das Man*, o *impessoal*. Logo, entrar em contato com as co-pre-senças, nesse contexto, não abre ao ser-aí a possibilidade do deixar-se tocar por outra existência. Com isso, como é possível atribuir ao relacionamento amoroso, tema central deste trabalho, a qualidade de *ser-com-o-outro*? A dimensão existencial do *ser-com* permanece imersa no *impessoal*, mascarando, assim, a possibilidade do encontro amoroso? Como, nestas condições, se dá o toque simultâneo entre duas existências geradoras do par?

### 3.2 O par

A partir dos questionamentos até então propostos, esta seção foi reservada para conduzir a compreensão do movimento de encontro entre duas existências de modo próprio. Ou seja: dois seres-aí se abrem ao abraço mútuo de suas existências e o movimento de saída do *a gente* vai ser apresentado como possibilidade para o encontro.

Dasein se mascara em meio à multidão avassaladora do inautêntico. Todavia, sua dimensão primordial de *ser-com* mostra-se constante enquanto possibilidade de apropriação de contato; de tocar e de ser tocado por outro na condição confluente de existente, instituído de propriedade em relação ao toque do próximo como abertura ao *co-assemelhamento*. Em Heidegger (1981), denota-se importante observar que *ser-com* é um existencial fundamental na estruturação do aí de Dasein e, assim sendo, mesmo no *impessoal*, tal dimensão é vivenciada. Nesse sentido, o ente que somos, no inautêntico do *das Man*, é *ser-com os outros*, todos eles e ao mesmo tempo nenhum. Logo, somos *ser-com-o-a-gente* e estamos com *todos nós... ninguém* .

Para a realização de um laço amoroso necessita-se da interação entre duas aberturas. Logo, Dasein escolhe em meio ao impessoal uma dada existência que preenche suas expectativas próprias em relação ao encontro amoroso.

O encontro de amor pressupõe sempre o apelo do outro à minha subjetividade. De outra parte um chamamento, encarnado numa palavra, num gesto, num olhar, num pedido. Sua palavra, seu gesto, seu olhar ou seu pedido representam um convite dirigido a mim, mas convite cuja verdadeira significação só muito dificilmente se exprime em palavras. Não obstante, qualquer que seja a forma que o apelo do outro se materialize, contem sempre o convite a sair de mim mesmo, a abandonar a preocupação comigo e o fascinado interesse pelo que é meu. (LUIJPEN, 1973, p. 309)

As expectativas construídas em torno de um relacionamento, e de tudo que é diretamente ligado a ele, brotam em nossa consciência de forma rápida e imprevisível. Ou seja, não fazem referência ao âmbito reflexivo de nossa condição existencial de modo direto. Logo, o desvelar-se das expectativas em relação àquela existência “nova”, que toca a minha de modo privilegiado e ao par vinculado, emergem de uma afinação inebriada pelo inédito, encantada , como podemos inferir de Heidegger (2005b).

É possível pensar expectativas como uma auto-supressão de “carências” onde, apesar do caráter adequado desse preenchimento, aquele que não sou *eu* é quem atua no papel de supressor. Em outras palavras, somos existências faltantes, portadores de um débito ontológico que nos abre à dimensão da incompletude estrutural que direciona nosso projecto. Com isso, a sensação de dívida/culpa (*schuld*) experienciada pelo ser-aí enquanto constituição própria manifesta-se onticamente de diversas maneiras, dentre elas, nas idealizações do outro e por meio do laço que nos une a ele. Temos necessidades a serem atendidas e vazios que carecem de um preenchimento.

De tal modo, ao se deparar com o encantamento causado pelo novo, se é levado a criar, de forma não racional, uma série de desejos próprios, que devem ser atendidos pelo outro. Ou seja, depositamos no outro, involuntariamente, a solução para o débito que temos conosco, dotando-o de responsabilidade por nossas vidas e, principalmente, o incumbindo de suprir nossas necessidades e desejos mais egoístas e primitivos. Dito em outros termos, a composição do relacionamento, “a caça” a outra existência aberta para receber a nossa permeia-se, dentre muitos fatores, com a expectativa da solução da falta estruturalmente própria impulsionada pelo encantamento.

A falta apresentada não deve ser compreendida como um espaço não preenchido que debilita a condição existencial de Dasein. O “estar” em débito só é possível pela condição de “ser” débito. A culpabilidade mostra-se como um estar em débito próprio, uma dívida, não como efeito de dever algo a alguém – dinheiro, explicação etc.-, mas enquanto condição de possibilidade de desvelar para Dasein sua própria condição de fundamento de..., no caso, sua existência, o cuidado com ela.

Ser-fundamento de... não precisa ter o mesmo caráter de não privativo que nele se funda e dele emerge. O fundamento não precisa retirar o seu nada do que é por ele fundamentado. Isso significa: o ser e estar em débito não resulta primordialmente de uma dívida; ao contrário, a dívida só é possível ‘fundamentada’ num ser e estar em débito originário. [...] O ser da pre-sença é a cura. Ela comprehende em si facticidade (estar-lançado), existência (projeto) e decadência. [...] O estar lançado não se encontra aquém dela como um acontecimento que de fato ocorreu e que se teria desprendido da pre-sença e com ela acontecido. [...] Existindo, a pre-sença é o fundamento de seu poder-ser porque só pode existir como o ente que está entregue à responsabilidade de ser o ente que ela é. Embora não tendo ela mesma colocado o fundamento, a pre-sença repousa em sua gravidade que, no humor, se revela como carga. [...] Ser o próprio fundamento lançado é o poder-ser em jogo na cura. (HEIDEGGER, 2005c, p. 71-72)

Acompanhando o dizer heideggeriano, idealizar o outro e o relacionamento com ele atribui o caráter de fundamento incompleto na culpabilidade do ser-aí. No entanto, tal atribuição não destitui o ser-aí que busca de sua condição endividada e nem mesmo coloca o outro na posição de quem sana essa falta. O que se mostra neste caso como aquilo que vai tampar temporariamente o “buraco estrutural” da culpabilidade do ser-aí é, constantemente, a própria expectativa. Isto é, o mundo distante da facticidade e das garras do *a gente* dimensionado ao redor da existência idealizada acaba ofuscando-a enquanto fenômeno. Logo, a co-presença em sua posição de abertura transforma-se em mera especulação do que se refere ao real.

O fascínio que o novo causa também nos cega, de modo a incapacitar nossa percepção de discernir fantasia de facticidade mundana. Em outras palavras, uma vez “embriagados” pela afinação encantada e com base em uma incerta confirmação de nossas expectativas quanto ao outro e o relacionamento propriamente dito, constrói-se um mundo fantástico de idealizações onde não existe a possibilidade de nossas vontades e carências não serem sanadas por aquele

que até o momento é, aos olhos de nossa percepção distorcida, um ente privilegiado, uma existência onde se aprende o melhor de suas possibilidades de ser.

Retomando, sendo-no-mundo, Dasein encontra o outro inevitavelmente, visto que habitar o mundo é ser-com. Desta forma, ser-com é vivenciado primeiramente na manualidade da ocupação como visto anteriormente, a saber, pela obra de um artista se chega a seu autor e aos outros. No entanto, o *impessoal* é onde o ser-aí se defronta com outras existências tão dotadas da qualidade do *aí* quanto a sua mesma. Nesta condição cotidiana, aquele ente dotado da qualidade de abertura submerge na impropriedade do discurso não particularizado, a fala do *a gente*, onde não se é mais si-mesmo e nem mesmo o outro, se é simplesmente *todos nós... ninguém*.

De posse desta premissa, foi proposto que o homem se abre ao toque particularizado de uma determinada existência similar a sua, em jogo e finita também, por meio da possibilidade criada pela afinação encantada que traça diversas expectativas e idealizações acerca do eu que não sou. Assim, as expectativas adquirem a posição provisória supressora da falta de fundamento à existência própria. Desta feita, o envolver-se do *co-assemelhamento* é impulsionado pelo desejo do preenchimento em relação ao ser e estar em débito estrutural (*schuld*) de Dasein.

A partir disso, a formulação de um mundo que envolve o outro em seu horizonte fantasioso enfraquece a facticidade em que a existência idealizada se insere. “[...] *Quando o apelo do outro não parte de sua facticidade, a resposta apropriada a esse apelo também não se refere primariamente a sua determinada facticidade. [...] O amor cria o sujeito*” (LUIJPEN, 1973, p. 313-321). O ser-aí então se abre ao toque do outro, não daquele que caminha a seu lado na rua, mas do outro que se apresenta como possibilidade de contato da imagem mistificada estabelecida, conforme foi anteriormente referido. Por conseguinte, tal contato se dá e ambas as existências são abarcadas no melhor de suas possibilidades de modo de ser. Em ultima análise, o que foi proposto aqui, tendo como fundamento o referencial analítico da fenomenologia hermenêutica heideggeriana, segue o sentido de que *a paixão, fruto das idealizações e expectativas traçadas ao redor do outro, é o que possibilita o contato apropriado com o outro, é o que traz o outro ao ser-com*.

Ainda no que tange a esse aspecto, Dasein é tocado pelo outro enquanto modo de ser excepcional e o percebe desta forma, aceita tal condição e apresen-

ta-se a esta outra dada existência da mesma forma, ou seja, desvelando-se no melhor de sua condição de projecto acompanhando, consoante o movimento descrito nas linhas precedentes. Com isso, o ser-com estabelecido por Heidegger (2005b) sai do *impessoal* e transforma-se na pré-ocupação (*fürsorge*) destinada a uma existência na qual Dasein vai se atrelar com exclusividade, zelando por ela de modo a antecipar-se no cuidado em relação ao outro e ao vínculo. No *impessoal*, a dimensão da cura em relação aos outros, já aclarada, é vigente. No entanto, observada a contextualização pretendida por este trabalho, tal dimensão é particularizada no cuidado administrado a uma outra existência que toca Dasein de forma singular.

A partir das características constitutivas deste trabalho, cabe ir novamente à pergunta que deu início a esta parte da pesquisa. *Qual o lugar do outro, enquanto outro, neste co-assemelhamento? E enquanto "eu"?* No laço estabelecido entre existências, o outro é o *eu que não sou eu mesmo*, que se percebe como semelhante a mim mesmo e, ao mesmo tempo, na qualidade de algo absolutamente distinto de minha existência e distante de minha compreensão plena. Isto é, assumo que existo tal qual aquele que me acompanha. Entretanto, reconhecendo a semelhança entre a condição compartilhada, o distanciamento e incompreensão desse modo de ser apresentam-se como existentes. O afastamento descrito não toca o âmbito geográfico e nem mesmo físico, mas compete ao estranhamento do semelhante na percepção das incompatibilidades que singularizam cada um. Logo, a incompreensão deriva de uma mesma raiz e, por conseguinte, o distanciamento e a incompreensão ao pensar o outro inserido em um relacionamento amoroso manifestam-se a partir da não percepção deste outro também enquanto um "eu".

Responder aos questionamentos inicialmente colocados nesta seção é seguir estrada de dupla mão, envolvendo a posição do outro no âmbito do co-assemelhamento, que dá condições ao convívio, mas não de forma integral e a-temporal. A convivência no interior de um vínculo amoroso se dá mediante o apagar da chama mantenedora da imagem idealizada do outro, a qual é criada e estabelecida em meio às expectativas. Sendo assim, conviver é constante e simultaneamente "datado" na condição dupla de *eu* e de *outro* que subjaz cada uma das partes envolvidas no relacionamento e que não se percebem, mutuamente, nestas duas formas de apresentação.

Em síntese, o par é formado a partir da idealização que o ronda – a paixão da forma descrita a partir da interpretação heideggeriana - e convive em função da duração desta percepção e da administração das posições exercidas por cada um a ele pertencente. Sendo assim, *outro que também sou, e vice-versa, vive no par em função, ainda, das expectativas que lhe são direcionadas no primeiro momento de abertura ao toque personalizado, compreensão do melhor das possibilidades de ser do outro, livre das garras do impessoal, onde a cura (fürsorge) é experienciada na propriedade de sua estrutura de ser-com-o-outro.*

## 4 Um

[...] *Onde quer que vá, você vai comigo  
 E o que quer que faça  
 Eu faço por você  
 Não temo meu destino  
 Você é meu destino meu doce  
 Eu não quero o mundo por mais belo que seja  
 Você é meu mundo, minha verdade.*  
 (E.E.Cummings)

A partir do que foi dito no capítulo anterior e para completar a trajetória de compreensão de uma relação amorosa, nesta parte se vai tratar da desindividualização dos componentes do par amoroso. A possibilidade de dissolução das individualidades no laço amoroso será orientada, em um primeiro momento, pela inversão. Isto é, para a separação das partes, tendo como origem as apropriações acerca do outro também como um eu e o movimento de toque pessoalizado a partir da apreensão do melhor das possibilidades de ser deste, será considerado o amor e o entrelaçamento pleno como a ocasião em que o par se sobressai aos indivíduos que o integram. Para tanto, será firmado alicerce na acepção do ideal de amor enunciada por Aristófanes, relatada no *Banquete* de Platão (1988).

Aristófanes apresenta sua fala em contradição ao amor platônico a que se reporta o filósofo nesse mesmo diálogo. Para sustentar a sua posição, Aristófanes faz uso de um conto mítico sobre o *andrógeno* (PLATÃO, 1988). Assim, cabe oferecer uma síntese da alegoria para ilustrar o pensamento, que, na sequência, vai ser colocado em uma ordem diferente da original a partir da fenomenologia de Heidegger. O conto mítico em apreço diz que, há tempos, a Terra era habitada por seres circulares e duplos, ou seja, que possuíam o corpo dobrado, com oito membros e duas faces, as quais não podiam se ver, chamados andrógenos. Esses habitantes podiam ser do sexo masculino ou feminino embora existissem aqueles que eram homem e mulher ao mesmo tempo. Dotados de tamanha força e rapidez, os andrógenos decidiram desafiar os deuses do Olimpo para provar sua superioridade e tomar as rédeas do mundo daqueles que a detinham. Organizaram-se e, subindo uns nos ombros dos outros, montaram uma torre para

chegar ao topo do monte Olimpo com o fim de afrontar Zeus e os outros deuses. No entanto, Zeus, infinitamente mais poderoso e sábio do que os habitantes da Terra, antecipou-se a esta decisão e, em sinal de punição à tamanha ousadia por parte de uma espécie tão inferior aos deuses, lançou seus raios sobre a torre já formada. Os raios lançados através das nuvens que escondiam o Olimpo encontraram seu alvo, desmoronando a torre e impedindo a tentativa de invasão dos andrógenos. Ao serem alvejados pela ira de Zeus, seus desafiantes foram cortados ao meio, ou seja, os oito membros e as duas faces foram separados, formando indivíduos humanos de quatro membros e uma só face. No entanto, a condenação maior destinada aos ousados seres duplos não foi a separação, mas o efeito que tal ato veio a produzir. Uma vez separados de seus eternos companheiros, os novos humanos foram destinados a buscar pela eternidade sua metade perdida na guerra com os deuses.

Esta alegoria de Aristófanes apresenta sua concepção de amor não como a busca e o desejo do encontro preenchido pela falta, de acordo com o argumento de Platão, mas o caracteriza como o fim da busca pela metade outrora perdida. Em outras palavras, o que é colocado é a plenitude do amor como o achado da metade que completa o sujeito faltante. Logo, o que outrora foi dividido vem a se tornar novamente um indivíduo. Ora, o encontro das metades, nesse sentido, não agraga, mas completa como acontece quando um objeto cortado ao meio se cola. Em suma, o que Aristófanes propõe como amor é o encontro dos que se perderam ao longo do tempo; quando, novamente, **dois se tornam um**.

Nesse conto mítico o amor é tratado como a completude de algo que está, já e de antemão, em falta permanente. No âmbito deste trabalho, o mito do andrógeno não será considerado a partir de sua contribuição ao sentido e significado do amor. A ênfase vai estar na apresentação de argumentos que venham fortalecer a noção de que duas existências refletem uma convivência harmoniosa quando vem a se manifestar enquanto uma em um relacionamento amoroso. Dito em outros termos, a imagem do andrógeno, ou seja, onde dois são na realidade apenas um, será emprestada ao contexto do par amoroso e não ao amor conforme foi contextualizado.

Heidegger (2005b) propõe a existência como uma tarefa a ser cumprida por Dasein. Portanto, é um fardo que cabe somente a cada um que a possui. Sendo assim, existir é obrigação e destina-se ao individual. Diante da tarefa a realizar e de posse da consciência da finitude, o ser-aí tem seu ser em jogo, isto

é, ameaçado de supressão a todo o momento pelo chamamento da morte. Cada ente que nós mesmos somos cuida de sua existência, tendo-a no horizonte enquanto a única coisa intransferível que a abertura ao aí pode proporcionar. A argumentação contrária à afirmação de Aristófanes vai se construir por intermédio das seguintes questões norteadoras: a) A partir da individualidade da existência, como se dissolvem os indivíduos dentro do par? b) Em que âmbito é experienteada a cura (*sorge*) compreendida como amor? c) O par continua sendo uma união ou transfigura-se em uma nova existência?

O existente humano sai das garras do impessoal e emerge ao contato com o outro, experienciando-o a partir da consideração de sua plenitude enquanto leque de possibilidades. Dasein abre-se a uma existência de modo a zelar (*fürsorge*) também por esta nova abertura. No entanto, o primeiro contato, aquele que fascina, encanta e promove a abertura – paixão – não maquia o ser-aí, ou o molda à exatidão daquele que o toca. Deste modo, o laço entre essas existências carecem de dados a fim de que a possibilidade de des-individualização se abra. Pensando uma relação amorosa a partir do referencial ora proposto, onde o cuidado permeia o contato num co-assemelhamento de possibilidades, as semelhanças necessárias à compatibilidade deixam de existir, propiciando o escoamento de um vazio que passa a ser preenchido pela dissolução das diferenças.

A dissolução proposta, para efeito de sequência da análise, refere-se à descaracterização do zelo existente, conservador do elo amoroso. Só se verifica a perda das diferenças a partir da descaracterização do cuidado existente entre os indivíduos integrantes do casal. Logo, a cura, nos termos cá usados como *amor*, se transforma em representação do mesmo existencial, modo que vem a negligenciar as diferenças, proporcionando a simbiose entre os componentes do par a partir de sua conexão estrutural no horizonte do *tempo*.

Heidegger ainda propõe o tempo como um eixo que perpassa a relação de Dasein com seu ser, ou seja, *no tempo se dá o ser*. Em outras palavras, *do tempo ao ser*, da temporalização do mundo, entes e coisas à existência. De forma bastante sintética, ele propõe o tempo e sua ação inexorável como aquilo que dá condições à existência para que o ser-aí a realize. Heidegger atribui ao conceito de tempo, questão das mais complexas colocadas à reflexão humana, duas nomenclaturas baseadas na língua grega - *khronos* e *kairós* -, que por sua vez designavam vertentes distintas ao conceito de tempo. Ou seja, ambos os termos, derivados da mitologia desse mesmo país, designam tempo e correlatos

No entanto, o uso é baseado em sutis diferenças, com emprego frequente e substancial na análise heideggeriana desse fenômeno: *Khronos* faz referência ao tempo que passa, horas, minutos e segundos enquanto *Kairós* diz respeito ao avesso do primeiro, isto é, remete a um outro modo de viver o tempo, efêmero, da oportunidade, da realização; o tempo de *estar em tempo de...* Nesse contexto, tempo vem a ser compreendido a partir de referenciais opostos, que não se excluem, mas, ao contrário, se complementam frente ao horizonte da existência.

*Zeit* significa 'tempo'. O adjetivo *zeitlich*, 'pertencente ao tempo, temporal', também possui o sentido de 'transitório'. Heidegger também utiliza *Zeitlichkeit*, 'temporalidade'. 'Oportuno' e 'oportunidade' possuem o sentido de '(estar) a tempo, em (bom) tempo, no momento certo', um sentido que não está presente em *zeitlich(keit)*, seja, em seu uso ordinário, seja no uso que Heidegger faz do termo. [...] Somente *Dasein* é *zeitlich* no sentido de Heidegger, outros entes, tradicionalmente considerados como *zeitlich*, são *innerzeitig*. [...] A *Temporal(itäit)*, por sua vez, refere-se ao ser, não a *Dasein* nem a qualquer outro ente. [...] 'A temporalidade não é absolutamente uma entidade. Ela não é, ela *temporaliza* a si mesma (INWOOD, 2002, p. 185-186)<sup>31</sup>

O que Heidegger apresenta na conceituação precedente é, por sua vez, uma plasticidade do conceito de tempo a partir do uso gramatical da língua alemã, peculiaridade que se amolda às imperfeições da existência. O filósofo diferencia o tempo das demais entidades, dada sua íntima relação com o ser do ser-aí. Assim, Heidegger atribui ao tempo caráter temporalizador, ou seja, aquele que por e a partir de seu contato proporciona aos entes e à própria abertura de *Dasein* o estatuto da finitude: *a temporalização do tempo é o que confere ao ser de Dasein sua transitoriedade, uma vez que somente o existente humano está aí no tempo (zeit) como temporal (zeitlich), em tempo de se realizar (zeitlichkeit), e tem, em seu ser, o atravessamento do tempo (temporalität)*. Logo, tempo e *Dasein* são complementares e necessários **um ao outro**, posto que somente em função do primeiro, a finitude se apresenta como possibilidade ao segundo e, a partir do último, o tempo se mostra como possibilidade do finito que toca a cura no seu mais próprio *ser-para-a-morte*.

Sentido significa a perspectiva do projeto primordial a partir do qual alguma coisa pode ser concebida em sua possibilidade como aquilo que ela é. O projetar abre possibilidade, isto é, o que possibilita. [...] A questão do sentido da cura é, pois, a seguinte: *o que possibilita a totali-*

<sup>31</sup> O jogo de termos realizado a partir da gramática alemã confere sentido, de modo amplo, às nomenclaturas – *Khronos* e *Kairós* – destacadas nesta mesma seção.

*dade articulada do todo estrutural da cura, na unidade desdobrada de suas articulações. [...] Temporalidade desentranha-se como o sentido da cura propriamente dito (HEIDEGGER, 2005c, p. 117-118-120)*

Ora, o sentido do par amoroso é a convivência zelosa em meio às distinções características de cada individual existência. Deste modo, o tempo, juntamente com a cura, faz parte da composição do sentido primordial da experimentação ôntica – em forma de relacionamento amoroso - do existencial ser-com-os-outros, posto o desenvolvimento do ontológico frente aos chamamentos do cotidiano mundo ôntico em que Dasein está-lançado. Por conseguinte, tempo é cura, pois direciona o ser-aí à sua finitude, fazendo-o re-lembrar do cuidado em relação à própria existência e ao outro. No horizonte deste trabalho, tempo e cura mesclam-se na experiência do estar-aí entrelaçado a outra existência de modo a transformar, em função de *Khronos*, o tempo oportuno não mais passível de colheita<sup>32</sup>.

Recapitulando, o processo de des-individualização dos componentes do par se mostra, conforme o paralelo estabelecido, obra da supremacia de *Khronos* frente à *Kairós*. O tempo (*zeit*) preenche o espaço de realização temporal (*zeitlich*) de Dasein, aparando o crescimento da oportunidade de realização proposta pela dimensão de cabimento do tempo (*zeitlichkeit*). Logo, o que se diz em relação à vivência do par - a cura (ser-com-os-outros) experienciada com propriedade na proposta de conector de aberturas, em função da descaracterização da realização oportuna de Dasein - ofusca-se pela soberania do tempo mensurável na vivência cotidiana da sucessão de “agoras”. Logo, em face da possibilidade de vivenciar a temporalidade de modo próprio ou não, o ser-aí se detém de forma excessiva no tempo que passa e vira as costas ao tempo da colheita, aquele que, após semear os frutos da existência, abre ao ser-aí o caminho para ceifá-los, no sentido de obter compensações.

Com isso, é possível dizer que a descaracterização dos indivíduos no âmbito da composição de um par amoroso se inicia a partir da ação devastadora do tempo cronológico que transcorre, somente passa, sem volta, impiedosamente sobre o tempo que está sempre *em tempo de...*, aquele que encerra a elasticidade do oportuno. A compreensão de abertura, implícita, proporciona o investimento e o estabelecimento existencial que realiza ou vem a propósito..., sentido de

---

<sup>32</sup>Foi utilizado o termo *colheita* em analogia ao movimento de um camponês, retirando da terra os frutos que oportunamente, após o processo de semeação, vieram à luz como realizações, retorno da possibilidade inaugurada pelo ato de plantar.

tempo que atravessa a existência como aquilo que confere ao ser de Dasein o caráter de “pertencimento”, de domínio do tempo tal qual o tempo é, também, do humano. Cego, *Kairós* substitui o *quem* apreendido como condição de possibilidade por um entendimento puramente imagético do outro. Então, *Khronos* fecha a oportunidade de realização temporal aberta ao ser-aí, estatificando, neste contexto, o outro como *sua própria imagem que outrora compôs um indivíduo*.

Ainda levando-se em conta as relações propostas quanto à contradição ao amor Platônico por Aristófanes no conto do andrógeno, suscita-se como pertinente e oportuna uma discussão acerca da cura (*fürsorge*) direcionada ao outro, uma vez que este outro já não mais é em sua individualidade, mas apresenta-se como imagem do que outrora foi. O que une duas existências é o zelo dedicado ao outro, o qual adentra, se embrenha na abertura que é o aí de uma existência, desvelando-se ao olhar do que olha a partir do melhor de suas possibilidades. No entanto, a direção seguida por essa reflexão começa a tratar da chance de desindividualização daqueles que se unem como quem alça a simbiose ao horizonte do possível. Isto é, o cuidado direcionado ao outro enquanto um eu que não sou, sofre uma alteração dada à fixação deste em uma posição objetificada.

Tal raciocínio tem por base proposição inicial, qual seja, considerar o tempo como facilitador da simbiose; aquele que aprisiona o indivíduo em uma imagem passada dele mesmo. Os efeitos da cristalização de uma existência fazem referência direta ao que Heidegger contrapõe, ao apresentar a questão do ser, como algo entificado ao longo da metafísica clássica. Guardadas as proporções, os efeitos da simbiose, dissolução das diferenças e, em ultima análise, destruição da pessoalidade de cada qual dedicada ao vínculo amoroso, possibilitam um paralelo com a questão da metafísica heideggeriana, a saber: ao compreender o outro a partir de uma imagem feita em função da pessoalidade deste mesmo, uma cristalização ocorre.

O congelamento de uma existência a transforma em ente. Ao assumir a convivência com um outro apenas paralisado na imagem daquele que tocou o aí de determinado existente humano, entificado está o transito em meio às possibilidades de ser-no-mundo. Por isso, o indivíduo anteriormente composto por modos de ser mil, agora é aprisionado em uma única manifestação apreendida como real: *a imagem que suscitou a abertura daquele que foi tocado por determinada existência*. Assim sendo, Dasein é suspenso e dá lugar à paralisação do en-

te intramundano, aquele simplesmente dado (*vorhandenheit*), que está sempre à mão.

Por consequência, a partir do momento em que se estabelece a entidade simplesmente dada de uma existência, sua apreensão é configurada, equiparada aos outros entes e, desse modo, pertence ao âmbito de Dasein dedicado e inclinado à utilização das coisas que se apresentam possíveis de uso. A partir dessa premissa, ao ser colocada no mesmo nível do ente intramundano, a existência objetificada pela prevalência do tempo (*zeit*) passa a ser parte da ocupação (*beschäftigen*). Assim, o cuidado direcionado a tal manifestação é, por sua vez, aquele que compete ao universo do *ser-junto-a*. O indivíduo desprovido de seu caráter único, intransferível e pessoal é nivelado às coisas na medida em que a sua pessoalidade dissolve-se na igualdade de classe proposta ao ente intramundano.

A proposta inicial de discutir a possibilidade de união indiferenciada obedeceu à ordenação de tópicos, os quais criaram condições para a análise, em uma nova dimensão, do par como uma nova existência. Para tanto, apresentou-se a relação entre existência e temporalidade segundo o viés da relação entre tempo e cura. Ou seja: uma vez que o ser do ser-aí é atravessado pelo eixo temporal, a cura - proposição ontológica do humano onticamente manifestada como o zelo que envolve o laço amoroso - é a via de acesso à questão do tempo, posto que é característica edificante do existir de Dasein. Com isso, o tempo se abre enquanto artifício de problematização em face do tema central do trabalho, o que se tornou factível pela plasticidade e “diversidade” existencial proposta por Heidegger. Dito em outros termos, a temporalidade, que atribui traço distintivo e transitório “temporaliza” a existência de Dasein, vai além do contar sua passagem e/ou considerar a oportunidade de realização do projeto que é o ente que somos.

A partir da concepção de que o relacionamento amoroso é delimitado pelas vertentes temporais apresentadas e, assim sendo, sujeito à ação do tempo como uma junção de existências que é, buscou-se argumentar em favor da explicitação da simbiose enquanto criação de uma existência aquém dos componentes do par. Entretanto, a noção da supressão do tempo oportuno (*zeitlichkeit*) é interposta, por recurso de análise pela ferocidade da sequência de ‘agoras’ a que *Khronos* se torna ao seu passar.

Diante desse ‘bloqueio’, a oportunidade de realização do projeto existencial envolvido no laço entre um casal encontra, como obstáculo, a cristalização

de uma existência em função da rapidez com que o tempo (*zeit*) corre, negligenciando as transformações proporcionadas no cotidiano. As diferenças, fator essencial na composição do relacionamento como co-assemelhamento, são deixadas de lado, sendo substituídas pela imagem primeira daquele que deu possibilidade ao outro de compor determinado par. Em outras palavras, com o andar de *Khronos*, o outro apropriado de si-mesmo é maquiado numa representação da forma em que se inaugurou o chamado primeiro contato, já apresentado aqui como paixão, a saber, apreender o melhor das possibilidades que o outro oferece. Isto é, compreender o todo de possibilidades daquele se abre à dada interação como unicamente modos de ser agradáveis e complementares à existência que o olha. Ou seja, *em função do passar do tempo (zeit) o outro é mascarado apenas na imagem que já foi e, enquanto existência individual, colocado à margem do olhar daquele que o acompanha*. Assim, o cuidado (*fürsorge*) que lhe é direcionado transfigura-se no ser-junto-a, cabível na ocupação (*bersorgen*) do ser-aí. Ora, pelo tempo, que passa, passa também a paixão e a abertura para as diferenças necessárias, vindo a fundar um indivíduo que é apenas imagem do que já foi, um objeto que está apenas junto a outro.

Os elementos até aqui dispostos em sequência deixam ver ainda uma questão: o par continua sendo uma união ou se transfigura em uma nova existência? Uma resposta se torna possível em face da argumentação até então levada a efeito, a saber: sim, o *nós* toma o espaço do casal, se revelando como uma nova existência embora aprisionada às limitações impostas pela falta de risco que o duplo de um só pode proporcionar. A nova figuração desvelada pela des-individualização do par existe, visto que se mostra lançada enquanto projeto, mas esbarra no por-vir planejado, no sentido de um vir-a-ser desejado e não involuntário e incompleto como se apresenta o existir de *Dasein*. Dito em outros termos, a incompletude característica do vir-a-ser, que singulariza o aí do ser-aí, se mostra encoberta dada a confluência do *nós* rumo a um projeto consciente e almejado, como se existir fosse possível a partir de um plano fixo a ser perseguido como a plena realização.

Buscar a realização de uma meta que vá além do *ek-sistir*, em função das incertezas a que se impõe as responsabilidades daquele que vivencia o processo, descaracteriza a conceituação heideggeriana de *ek-sistência*, posto que o trancender a si-mesmo para ir ao encontro do que está aí demarca limite à realização estabelecida a partir do laço gerador desta nova “existência”. A forma por

meio da qual se chegou a explicitar a idéia da simbiose criada, consoante a alegoria do andrógeno, pode-se, ainda, acrescer recurso numérico, com o intuito de fortalecer o encadeamento dos argumentos até aqui expostos.

Se um par amoroso é composto por duas existências que se abrem ao toque mútuo, o correspondente demonstrativo do caso é: **1+1=1+1**. Ou seja, a proposta de encontro é pautada na preservação daquilo que de *uno* existe - um existente que se abre a outro vir-a-ser - dá lugar ao encontro entre um ser-aí, que se permite enquanto aquele que transita no aí das incertezas, com outro em situação equivalente. Entretanto, o que é dado a conhecer é justamente o contrário de um laço, de uma convivência independente entre dois projetos existenciais. No entanto, a dimensão existencial ser-com-os-outros, tal como articulada na presente pesquisa, desvela ao convívio a pré-ocupação com aquele que acompanha necessariamente a interação diferenciada.<sup>33</sup>

Neste sentido, o que se trata como o *nós* não é o resultante de **1+1=2**, pois esta operação aritmética ainda produz uma independência entre os elementos, uma vez que traz um acréscimo à soma das variáveis. Desta feita, o *nós* consegue ter correspondência a **1+1=1**. O encontro entre dois existentes humanos fecha-se diante da limitação de possibilidades pela descaracterização mútua dos indivíduos que compõe o casal formando assim apenas uma grande combinação indiferenciada, onde não se reconhece o outro e nem o eu. Como estudado em Cardella (2009), o *nós* transforma o laço amoroso em um *nó* de difícil desate, dada a tamanha indiferenciação entre os componentes do laço, configuração complexa onde cada ponta do barbante entrelaçado se confunde dando a impressão de que, na realidade, somente um fio existe. Contudo, como diz Heidegger (2005b), essa impressão pode ou não estar fundamentada em uma aparência, que anuncia a manifestação de um dado fenômeno. A simbiose, ainda que por semelhança a um pedaço de barbante, é essencialmente única, do ponto de vista da fusão entre indivíduos, pois se desprendem de sua existência particularizada, tal qual um único barbante aprisionado na complicada presença do nó.

Retomando aquilo que de início foi proposto a partir de Aristófanes, que apresenta o amor ideal como aquele em que dois se tornam apenas um, e a ar-

---

<sup>33</sup> É importante ressaltar que *ser-com-os-outros* é dimensão ontológica do humano, ou seja, compõe a existência de Dasein em qualquer instância, visto que somos direcionados ao outro pela pré-ocupação no simples existir enquanto totalidade (Heidegger, 2005b). Entretanto, o presente trabalho aplica ao cuidado (*fürsorge*) o estatuto de *amor* em face de sua compreensão mais fundamental, extraída da tradução do termo para a língua espanhola *pré-ocupação*.

gumentação que se procedeu em sentido oposto, no que se refere ao par amoroso, com respaldo na filosofia de Heidegger, e não como um referencial de amor a ser considerado como ponto de análise, há legitimidade em se refletir a propósito da convivência do ser-aí a partir de sua inserção no contexto do relacionamento amoroso. A alegoria do andrógeno abarca a questão do par, mas não deixa de englobar aquilo que é primordial ao tema, ou seja, uma definição do amor. Nesse sentido, Aristófanes foi de muito proveito para a explicitação do laço amoroso nocivo como uma indiferenciação entre seus componentes em contraponto à dimensão ser-com-os-outros enquanto perspectiva de amor, acepção incompatível ao pré-socrático.

*Assim sendo, o tempo que passa descaracteriza a transitoriedade do porvir da existência do outro, conferindo-lhe a cristalização e entificação, vice-versa ao eu que também ocupa a posição primeira, suprimindo o tempo compreendido como oportunidade de realização na sucessão de "agoras" dominante. Neste sentido, a pré-ocupação destinada ao outro passa ao âmbito da ocupação objetal, transformando por sua vez aquele que não sou na simples imagem do que um dia foi. Com este cenário, o nós, um protótipo existencial, dada sua certeza e visão de finalidade, ausência de incompletude preenchida pelo todo de possibilidades do vir-a-ser, mostra-se como a fusão de dois em apenas um.*

## 5 Considerações finais

As etapas do presente trabalho foram percorridas em função de um sentido lógico pré-estabelecido, com o intuito de conseguir encadeamento capaz de preservar a compreensão acerca do tema com harmonia e coerência entre os elementos das argumentações, o tema central da pesquisa e sua sustentação filosófico-metodológica. O processo de expor a proposta do trabalho na forma como situada de início se deve, justamente, às necessidades argumentativas de correntes de reflexão anterior à redação dos pontos que deram suporte às passagens que se constituíram em três capítulos. Assim, o fluxo do texto e do pensamento do autor, combinados à compreensão heideggeriana de fenomenologia, deram origem também a uma forma concêntrica de explanação. Ou seja, os debates e questionamentos abertos ao longo de todo trabalho são, na realidade, problematizações que desafiam o tema à sua justificação frente ao referencial ontológico de Heidegger. Chega-se a uma discussão onde diversas portas são abertas, mas qualquer delas pode ser fechada ou, ainda, nenhuma das salas que as sucedem pode ser explorada de modo finito enquanto possibilidade de questionamento e/ou progresso.

Essa forma de condução do trabalho foi uma opção, que levou em conta o pensamento expositivo do autor em face dos posicionamentos discutidos ao longo do texto. A espiral de pensamento atribuída à filosofia de Heidegger coloca aqueles que a utilizam em seu fluxo ininterrupto e nunca derradeiro. Logo, o referencial fenomenológico é presente, ainda, na maneira de pensar e encarar o pensado. Dito de outra forma, o caráter concêntrico adotado como parte da elaboração do que se tem como resultado até então é baseado, primeira e primordialmente, no estilo heideggeriano de apresentação, debate e conclusão de idéias e pensamentos, e em sua proposta de fenomenologia, que não esgota qualquer dos fenômenos que se propõe a observar.

"[...] a forma do pensamento heideggeriano é concêntrica, possuindo certa semelhança com a forma socrática de exposição, onde o pensamento circular não chega propriamente a nenhum lugar derradeiro, porém está sempre e constantemente indo a algum lugar, circundando a questão de maneira a favorecer continuamente novas perspectivas e exigindo do interro-gante estar próximo à questão e ser também interrogado por ela." (REHFELD, 1988, p. 87)

Em rigor, é possível conectar, da mesma forma, a idéia concêntrica ao processo admitido como relação amorosa. Tais relacionamentos podem ser supostamente semelhantes, particularizados na distinção de cada caso, mas ao mesmo tempo igualados no ou pelo conceito de relacionamento, na compreensão que se tem do conviver. É dito então que se desenham a partir de movimentos, os quais propiciam algo além de uma reprodução ou imitação de um dos modos de conviver. Metaforicamente, se deslocam a partir de um núcleo ou ponto inicial – a relação, vinculação de alguma ordem entre pessoas – e vem a produzir, internamente, matizes naquilo que parece o mesmo. Para exemplificar, estações que acontecem todos os anos se apresentam a cada vez de modo distinto e singular, com variedade de detalhes que não lhes tira a identidade, porém experimentadas e caracterizadas de imediato pelas diferenças do ocorrido no ano anterior.

A partir dessas ponderações, tencionava-se, inicialmente, um sobrevôô a aquilo sobre o que se adquiriu compreensão plena. O escopo desta pesquisa foi no sentido de propor um diálogo entre a ontologia fundamental de Martin Heidegger e a análise de um relacionamento amoroso enquanto processo. Pretendeu-se aproximar uma das facetas da facticidade do humano, palco primeiro da existência, à filosofia que a considera indispensável. Então, a utilização de alguns conceitos e obras do pensador adotado como referencial para os desdobramentos aqui expostos não implica na total utilização de sua fenomenologia para a discussão do tema pesquisado. Em outras palavras, a filosofia de Heidegger é mais intensa e extensa do que os pontos utilizados para fundamentar as reflexões apresentadas. Entretanto, a pertinência vem a propósito da correlação mais direta e “plausível” com a pesquisa sobre o par amoroso. Logo, pensar um esgotamento dos paralelos entre a hermenêutica heideggeriana e a investigação acerca do vínculo amoroso é, reitero, infundado.

Retomando a estrutura da investigação, foi necessária, preliminarmente, a contextualização do relacionamento amoroso como tal e aquilo que o subjaz, o próprio amor. Na compreensão cotidiana e ao longo do tempo, tais pontos acabaram por se distanciar. A afirmação do relacionamento amoroso enquanto processo de *co-assemelhamento*, ou seja, aproximação mútua que não iguala os pôlos integrantes do par, mas os integra a partir do assemelhamento sustentado pela interação, se deu a partir da etimologia do termo *relação*. Tendo em vista o contexto em que termo *relação*/*relacionamento* foi usado, o afastamento do con-

junto de informações de uso popular por si já se mostra evidente, embora sutil. As considerações feitas neste trabalho basearam-se, previamente, na concepção de assemelhamento mútuo, ao invés de se apoiar na interação e na conexão entre os pólos interligados.

Isto é, o contexto em que a relação entre amantes é compreendida no presente trabalho equivale ao estudo sobre uma determinada ponte, que liga dois solos antes desconexos, e não sobre a junção em-si ou o resultado desse entrelaçamento. Logo, aquilo que aproxima os pólos do par é efetivamente o compreendido como movimento fundante do relacionamento amoroso, que exprime negação do ato de marcar a unidade envolvida neste mesmo encontro.

De posse das informações dadas a conhecer, o *amor* foi trazido à luz da compreensão a partir do referencial heideggeriano da *pré-ocupação*. Em outros termos, Heidegger não aborda, em *Ser e Tempo*, o amor como uma das dimensões estruturais do ser do ser-aí. No entanto, apresenta o cuidado (*fürsorge*) em relação às demais existências que transitam no mundo como tal. Ser-com-os-outros, por sua vez, é compreendido nesse contexto como o amor que daria “validade” ao par amoroso<sup>34</sup>. Em síntese, o assemelhamento entre únicos, amparado pela pré-ocupação prévia em relação, e pelo outro, de modo libertador, enquanto dimensão da *cura* (*fürsorge*), se instaurou como a compreensão de relacionamento amoroso, que norteou os questionamentos.

O segundo passo assumiu forma de resposta a uma pergunta emergente frente aos resultados obtidos nas primeiras reflexões: o lugar do *outro* em um relacionamento, foi visto também como necessariamente um *eu*. Para tanto, considerar o encontro com aquele que não sou remete o pensamento à estrutura existencial do *ser-no-mundo*. Logo, *Dasein* existe em um mundo acompanhado de outras existências que transitam na mesma condição. Assim sendo, aquele que é *eu*, automaticamente se configura em *outro* para aqueles que o cercam.

---

<sup>34</sup> A filosofia de Heidegger adota a *cura* (*fürsorge*) como aquilo que une um ser-aí ao outro, enquanto encontro existencial, de início e na maioria das vezes. Entretanto, Heidegger não coloca discussões acerca do encontro de modo mais singular, intransferível e pessoalizado. É neste sentido que vai a filosofia de Martin Buber (2004), ao debater a relação EU-TU, como autêntico encontro, envolvido e amparado pelo diálogo, responsabilidade e entrega mútua. Por isso, a relação dialógica fundamentada a partir da palavra princípio EU-TU, de entrega comprometida, presencial, responsabilizada mutuamente e aberta, aproxima-se, no sentido geral da cura (*fürsorge*) heideggeriana, ao consolidado nesta pesquisa. Logo, a proposta de diálogo em relação à postulação conceitual de Heidegger é pautada em argumentações e desenvolvimentos aproximativos no tocante ao tema central da presente investigação e não em uma certeza *a priori* retirada totalmente do pensamento heideggeriano.

Neste sentido, o ser-aí se abre ao toque do outro, em um primeiro momento, pelas garras do impessoal (*das Man*).

Dasein, nesse caso, existe onde *todos* são, na verdade, *ninguém* do ponto de vista da unicidade existencial. Dito em outros termos, no impessoal o ser-aí existe junto a um todo onde ninguém é alguém e o alguém originário é o próprio ninguém do *a gente*. Entretanto, permanecer imerso no impessoal onde quem fala, age e existe é ninguém travestido de todos nós, não é condição permanente nem para o eu presente enquanto tal, igualmente ao outro para esta dada consciência. Isto é: o existente humano, no sentido em que se concentra o trabalho em pauta, desprende-se das garras do *a gente* (*das Man*) a partir da abertura ao toque pessoalizado de uma nova existência, por sua vez, também disposta a tal. Com isso, o aí da abertura do ser do homem é tomado de encontro pelo novo e assumido pela expectativa de realização existencial, preenchimento do vazio que falta na *culpa* (*schuld*) do débito estrutural, como visto em Heidegger (2005c), a despeito da abertura que confere condição a este toque, a qual provém do que, aqui, chamou-se paixão: *o assumir o melhor das possibilidades de ser daquele que acompanha*. Logo, o outro como eu, e vice-versa, abre-se ao toque alheio inebriado por uma afinação apaixonada e devido à necessidade de preenchimento do estar em débito originário de Dasein. Sendo assim, aquele que não sou cava seu lugar no par amoroso existindo, ainda, a partir das expectativas traçadas no momento do toque inicial, aquele que, supostamente, des-culpabiliza a existência de determinado ser-aí que se abre.

A última sequência foi destinada à análise do fenômeno simbótico, possibilidade de ocorrência no vínculo amoroso. Tal reflexão tem como ponto de partida procedimento oposto à concepção de amor de Aristófanes defendida em diálogo no *O Banquete* de Platão (1988). A contradição proposta não se refere de modo direto a aquilo que Aristófanes apresenta como sendo o ideal de amor, mas ao estabelecimento da máxima *onde dois se tornam apenas um o amor acontece com primor e fluidez*. De posse desta premissa, foi proposto o contra-ponto que conduz à compreensão de existência, tempo e *con-vívio* de Heidegger.

Foi examinada a estrutura de um par amoroso, onde duas existências confluentes unem-se de modo indiferenciado formando apenas um personagem, o *nós*. Sendo assim, nós é trazido à tona como a simbiose criada pela supremacia do tempo cronológico (*zeit*) em relação à temporalidade compreendida em Heidegger (*zeitlich*) enquanto tempo oportuno, o tempo de se estar em tempo

de... Ou seja, dois se tornam um frente à passagem do tempo que flui, cristalizador do caráter de inacabamento do por-vir da existência de outrem, suprimindo o tempo da colheita das oportunidades semeadas ao longo do primeiro. Em última análise, tendo a existência cristalizada, o outro direciona seu olhar para aquele que o acompanha e pode enxergar, neste caso, o fechamento de um ciclo estagnado, imutável. Logo, uma dada existência cristalizada e estática é destituída de seu caráter *ek-sistencial*, abrindo-se para a possibilidade de manifestação do cuidado (*bersorgen*) daquele que a acompanha tal qual se direciona a um ente, isto é, ocupando-se dele. Em suma, o dizer de Aristófanes se contradiz ao ser analisado segundo o referencial ontológico de Heidegger, que preza a unicidade inexorável de cada projeto existencial.

A partir dessa recapitulação, a discussão acerca do vínculo amoroso pode ser expandida para o seu horizonte mais geral como uma possibilidade de interlocução com a ciência psicológica. O relacionamento amoroso, em sua formatação primeira, é, de fato, um relacionamento interpessoal em termos gerais. Logo, investigar a relação amorosa enquanto processo implica, necessariamente, em considerar e refletir sobre a capacidade humana de estar em relação com o outro. Neste sentido, propor um diálogo entre a ontologia fundamental de Heidegger e o estudo do par amoroso é, por assim dizer, dar-se a pensar<sup>35</sup> sobre o trânsito e a união entre existências. Por conseguinte, refletir sobre o relacionamento entre os homens é pensar, automaticamente, a capacidade de *Dasein* de encontrar-se e promover abertura ao toque do alheio.

Assim, considerar a capacidade de abertura do ser-aí ao toque das relações humanas é admitir a possibilidade de considerar *pensável* o entrelaçamento amoroso previamente, como dito em Heidegger (2009). Portanto, enquanto possibilidade de desvelamento do ser do existente humano, o foco deste trabalho - discussão do relacionamento amoroso - colocou-se como pertinente e, em certo sentido, plausível. Embora, como já dito anteriormente, Heidegger não apresente considerações diretas e em proporção significativa sobre esta temática, sua filo-

---

<sup>35</sup> Dar-se a pensar é utilizado aqui no puro significado expresso por Heidegger em "O que quer dizer pensar?" (2009). Isto é, neste sentido, o que é possível de se dar a pensar é o relacionamento entre os humanos de maneira geral. Logo, pensar sobre tal é, em essência, questionar sobre o pensamento acerca da questão do ser. Por extensão, pensar a questão do ser é algo que se dá a pensar, justamente, pelo caráter de atração no retraimento que o próprio ser revela. Ora, esta é uma questão pensável, pois conforme o filósofo, o que se dá a pensar já é, de início, o contato pré-reflexivo (afetivo) do ser que se desvela enquanto pensável. Então, no horizonte deste trabalho, em poucas palavras: somente se pode pensar o relacionamento amoroso, pois se pensa a possibilidade de se relacionar estrutural de *Dasein*.

sofia promove a possibilidade de pensamento sobre tais pontos, dado o caráter de investigação existencial de sua obra fundamental *Ser e Tempo*.

Cabe ainda um comentário, a partir de ponto mencionado no Capítulo 2, página 29, quanto a uma nova postura que decorreu da pós-modernidade - muitos traçam seu projeto existencial sem viver uma relação amorosa -, situação que Heidegger anteviu, pois a idéia da não experiência de um relacionamento amoroso não representa uma solidão inexorável e/ou um "viver distante do amor". Na forma como admitida essa modalidade de vinculação, não vivenciá-la de fato é perfeitamente aceitável e, sob o crivo da impropriedade, dimensão super-valorizada na pós-modernidade; freqüente. Nos padrões da pós-modernidade, a "regra de etiqueta" e boa convivência mais significativa coibe o compartilhar verdadeiro do e com o outro o próprio de nós mesmos.

A violência urbana, a dinâmica do universo profissional e a impessoalidade experienciada no *ciberespaço* vem a corroborar isso. Hoje, a competição é mais praticada do que a solidariedade e, dessa forma, a única abertura que se consegue admitir ao outro é a de desafio a ser superado. Perder o sentido de um mundo em comum é, igualmente, perder-se de si mesmo; uma prevalência da cultura que atinge de forma incisiva a condição humana.

Obviamente, este comentário não é, em nenhuma de suas interpretações, uma generalização da existência humana, mas uma crítica ao *a gente* pós-moderno; agente da impessoalidade.

Com isso, as relações feitas no decorrer da pesquisa se mostram apropriadas ao paradigma da ciência psicológica como um todo, se relacionadas ao horizonte das práticas clínicas. Isto é, investigar o relacionamento entre humanos, mais precisamente discorrer acerca da capacidade do ser-aí de abrir-se ao toque amoroso, pode ser encarado em duas vertentes bastante interligadas e conexas ao universo da psicoterapia: a) o encontro terapêutico é, em-si, uma possibilidade de relacionamento amoroso, levando em conta a pré-ocupação desinteressada e libertadora (*fürsorge*) tal qual como se propôs compreender neste estudo, a saber, como amor; e b) a prática clínica, encontro em aberturas capazes de se comprometer em um estabelecimento de zelo mútuo, abre possibilidade à discussão do cotidiano. Deste modo, o cotidiano se mostra como estado e/ou circunstância de realização do par amoroso. O trabalho clínico por se tratar de uma análise do *ser-no-mundo* – conforme referencial fenomenológico - se de-

para, certamente, com o exame do vínculo amoroso daquele que o busca como conforto e alternativa de reapropriação de um sentido outrora desviado.

A aproximação do paradigma da fenomenologia à ciência psicológica foi feita com notabilidade por Ludwig Binswanger (1881-1966) e Medard Boss (1903-1990). No início da década de 1940, após descrições de casos de esquizofrenia, Binswanger propôs a Daseinsanalyse, não como um novo método de análise terapêutica, mas como uma fenomenologia antropológica dedicada ao estudo do homem enquanto existência, para investigação e observação das síndromes e dos sintomas manifestados e perceptíveis sugeridos na terapia (GOMES, 1986). Cabe dizer, ainda, que a Daseinsanalyse foi mais desenvolvida por Boss e fortalecida ao longo da história da psicologia enquanto proposta clínica. Nessa trajetória, o psiquiatra promoveu, de forma coesa, ação ao pensamento heideggeriano, vez que “[...] *Quando a filosofia torna-se prática, ela passa a ser uma nova maneira de existir no mundo [...].*” (ROOS, 2006, p. 135).

Consciência sempre pressupõe a não inversão de Dasein. Conhecimento e consciência estão sempre em movimento constante na abertura do aí. Sem tal condição de abertura, nada seria possível. Em sua proposta mais básica, a Daseinsanalyse de Binswanger é uma interpretação ôntica, isto é, existencial da facticidade particular de Dasein. Ao pensar-se historicamente, a relação entre interpretações ônticas e ontologia é sempre uma correlação, na medida em que uma nova existencialidade é descoberta/desvelada a partir da experiência ôntica. A partir desta interpretação da Daseinsanalyse como uma ciência ôntica, esta cunhou-se como uma ciência completamente nova. Ciência significa uma organização sistemática de experiências interpretadas. Cada ciência diz respeito a sua organização sistemática de experiências interpretadas. Cada ciência é rigorosamente determinada em seu tema de domínio, entretanto, nem tudo que é rigoroso envolve exatidão em um senso possível de cálculo. O pólo que unifica, em psicoterapia é o presente ser humano (HEIDEGGER, 2001, p. 207)<sup>36</sup>

<sup>36</sup> Tradução livre do autor sobre o trecho: “Consciousness always presupposes *Da-sein* not conversely. Knowledge and consciousness are always already moving in the openness of the *Da*. Without this, they would not be possible at all. In its basic character, Binswanger’s ‘Daseinsanalysis’ is an ontic interpretation, that is, an existentiell interpretation of the particular, factial Dasein. When understood historically, the relationship between ontic interpretation and ontology is always a correlative relationship insofar as new existentialia are discovered from ontic experience. It follows from this interpretation that Daseinsanalysis as ontic science would be an entirely new science. Science means the systematic ordering of interpreted experience. Each science means the systematic ordering of interpreted experience. Each science is rigorously bound to its subject domain, but everything rigorous does not involve exactitude [Exaktheit] in a [natural science’s] calculative sense. The unifying pole in psychotherapeutical is the existing human being” (Heidegger, 2001, p. 207).

Neste sentido, Boss define sua prática terapêutica tal qual, em ultima instância, uma possibilidade de relacionamento que cuida e apreende aquele que zela, e ao qual o cuidado é direcionado, como *pró-cura* (POMPÉIA, 2000 p.21). Deste modo, aplica-se também uma concepção complementar à noção de psicoterapia. Em acréscimo à compreensão de *pró-cura*, mostra-se complementar a significação primeira do termo *confiança*. Isto é, no vínculo terapêutico, tal qual a relação estabelecida nos domínios do amoroso, *con-fiar* implica no tecer conjunto de um mesmo fio. Neste sentido, o zelo direcionado àquele que carece de cuidado somente pode ser em face da *confiança* estabelecida pela dupla. Em ultima análise, promovendo um movimento contrário às primeiras correlações, a relação terapêutica compreendida a partir deste referencial, é nada mais do que um afunilamento de relação plausível à temática central desta pesquisa. A psicoterapia fenomenológica, no caso, preza, primordialmente, o encontro em que o cuidado mantém presença viva em relação ao outro, na confiança da entrega mútua ao compartilhar um mesmo caminho.

Assim, o trabalho que agora se arremata na verdade é, enquanto condição de possibilidade, um novo início, onde os horizontes não se fecham tal qual a articulação compreensiva da fenomenologia.

*"Não devemos deixar de explorar  
E ao chegar ao fim de nossa exploração  
Chegaremos ao ponto do qual partimos  
E conheceremos o lugar pela primeira vez."*  
(T.S.Eliot)

## Referências bibliográficas

- BACHELARD, G. **A poética do espaço**. Tradução Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2000.
- BAUMAN, Z. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Tradução Carlos Alberto Medeiros. São Paulo: Ed. Zahar, 2008.
- BOSS, M. **Angústia, Culpa e Libertação**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1988.
- BUBER, M. **Eu e Tu**. Tradução N. A. Von Zuben. São Paulo: Ed. Centauro, 2004.
- CARDELLA, B. H. P. **Laços e nós**: Amor e intimidade nas relações humanas. São Paulo: Ed. Ágora, 2009.
- CUNHA, A G. **Dicionário etimológico**: Nova Fronteira da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1989.
- DUBOIS, C. **Heidegger**: Introdução a uma leitura. Tradução Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- FABRI, M. Harmonização e Estranhamento: a proposta de uma Fenomenologia Responsiva. In: TREVISAN, A. L.; TOMAZETTI, E. M. (Orgs.). **Cultura e Alteridade**: Confluências. Rio Grande do Sul, 2006. Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/3110187049036669>. Acesso em: 21 mai. 2008.
- GILES, T. R. **História do existencialismo e da fenomenologia**. São Paulo: E. P. U. EDUSP, 1975.
- GOMES, W. **Influências da fenomenologia e da semiótica na psicoterapia**. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/museupsi/semi%F3tica.htm>. Acesso em: 26 fev. 2008.
- HEIDEGGER, M. Que é metafísica?. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2005a.

\_\_\_\_\_. **Introdução à filosofia.** Tradução Marco Antônio Casanova. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Ser e Tempo.** Tradução Maria Sá Cavalcanti Schuback. São Paulo: Ed. Vozes, 2005b, v. 1.

\_\_\_\_\_. **Ser e Tempo.** Tradução Maria Sá Cavalcanti Schuback. São Paulo: Ed. Vozes, 2005c, v. 2.

\_\_\_\_\_. O que quer dizer pensar? In: **Ensaios e conferências.** Tradução Gilvan Fogel. São Paulo: Ed. Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. **The essence of truth:** On Plato's cave allegory and Theaetetus. Tradução Ted Sadler. New York: Ed. Continuum, 2002.

\_\_\_\_\_. **Todos nós... ninguém:** um enfoque fenomenológico do social. Tradução Dulce Mara Critelli. São Paulo: Moraes, 1981.

\_\_\_\_\_. **Zollikon Seminars:** Protocols-Conversations-Letters edited by Medard Boss. Illinois: Northstern Univertisty Press, 2001.

HUSSERL, E **Meditações Cartesianas.** Tradução Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001

INWOOD, M. **Dicionário Heidegger.** Tradução Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

JULIA, D. **Dicionário da filosofia.** Tradução José Américo da Motta Pessanha. Rio de Janeiro: Editora Larousse do Brasil, 1964.

LUIJPEN, W. **Introdução à fenomenologia existencial.** Tradução Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: EDUSP, 1973.

PLATÃO. **O Banquete.** São Paulo: Abril Cultural, 1988.

POMPÉIA, J. A. **Uma caracterização da psicoterapia.** Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse, n. 9, São Paulo, 2000.

REHFELD. A. À angústia. In: **Vida e Morte**. São Paulo: Ed. Companhia Ilimitada, 1988.

ROOS. T. **Vitaminas filosóficas**. Tradução Maria Aparecida Barbosa. São Paulo: Ed. Casa da Palavra, 2006.

SIDEKUN. A. Cultura e Alteridade. In: TREVISAN, A. L.; TOMAZETTI, E. M. (Orgs.). **Cultura e Alteridade**: Confluências. Rio Grande do Sul, 2006. Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/3110187049036669>. Acesso em: 21 mai. 2008.

STEIN. E. A existência inautêntica. In: HEIDEGGER, M. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2005d.

## Bibliografia consultada

ANDOLFI, M; ANGELO, C.; SACCU, C. **O casal em crise.** São Paulo: Summus Editorial, 2007

CARUSO, I. **A separação dos amantes:** uma fenomenologia da morte. Tradução João Silvério Trevisan. São Paulo: Ed. Cortez, 1984.

CRITELLI, D. M. **Analítica do sentido** - Uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica. São Paulo: Brasiliense, 1996.

COMTE-SPONVILLE, A. **Pequeno Tratado das Grandes Virtudes.** Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1999.

HEIDEGGER, M. **O que é isto a filosofia?** São Paulo: Ed. Vozes, 2005.

LYOTARD, F. **A Fenomenologia.** Tradução Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

MARTINS, J.; DICHTCHEKENIAN, M. F. S. F. B. **Temas fundamentais de fenomenologia.** São Paulo: Ed. Moraes, 1984.

MAY, R. **A descoberta do ser:** estudos sobre a psicologia existencial. Tradução Claudio G. Somogyi. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1992.

\_\_\_\_\_. **O homem a procura de si mesmo.** Tradução Aurea Brito Weissenberg. São Paulo: Ed. Vozes, 1979.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção.** Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006

\_\_\_\_\_. **O olho e o espírito.** Tradução Paulo Neves e Maria Ermanantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosa & Naify, 2006.

MOREIRA, D. A. **O método fenomenológico na pesquisa.** São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004.

MONTAIGNE, M. **Os Ensaios**: Livro I. Tradução Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2002.

PENHA, J. **O que é existencialismo**. São Paulo: Editora brasiliense, 2004.

POMPÉIA, J. A.; SAPIENZA, B. T. **Na presença do sentido**: uma aproximação fenomenológica a questões existências básicas. São Paulo: EDUC, 2004.

SARTRE, J.P. **Huis Clos**: Entre quaro paredes. Tradução Alcione dos Santos e Pedro Hussak. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2005.

\_\_\_\_\_. **Existentialism and human emotions**. New York: Citadel Press Kensington Publishing Corp., 2007.

STEIN, E. **Nas proximidades da antropologia**: Ensaios e conferências filosóficas. Rio Grande do Sul: Editora Unijui, 2003.

\_\_\_\_\_. **Seis estudos sobre Ser e Tempo**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2005.