

ESTRUTURA E SENTIDO EXISTENCIAL DA ESPERANÇA*

STRUCTURE AND EXISTENTIAL MEANING OF HOPE

Róbson Ramos dos Reis**

RESUMO

A esperança não é um fenômeno examinado em detalhe por Heidegger. Da analítica existencial de *Ser e tempo* resulta uma interpretação em que a negatividade e a finitude são intrínsecas ao modo de ser da existência. Esse resultado aparenta ser inconsistente com a ontologia implicada em uma compreensão adequada da esperança. O meu objetivo nesse artigo é analisar uma passagem em *Ser e tempo*, na qual Heidegger apresenta sinteticamente o que considera o decisivo para a estrutura do fenômeno da esperança. Dessa análise resulta a exposição do sentido existencial da esperança, que está fundada no modo de ser autêntico e na finitude da existência humana. Fundada na temporalidade originária da existência, como antecipação proléptica do esperado e retenção do evento da formação de um si mesmo autêntico, a esperança é exibida como intrinsecamente finita. Segundo Heidegger, a esperança enraíza-se, portanto, nas determinações ontológicas mais fundamentais da existência humana.

PALAVRAS-CHAVE: esperança; finitude; temporalidade; Heidegger; *Ser e tempo*.

ABSTRACT

Hope is not a phenomenon examined in detail by Heidegger. The existential analysis in *Being and time* yields an interpretation in which negativity and finitude are intrinsic to the mode of being of existence. This conclusion appears to be inconsistent with the ontology implied by a proper understanding of hope. In this paper, I focus on a passage in *Being and time* in which Heidegger briefly presents what he considers decisive for the structure of the phenomenon of hope. My analysis leads to an exposition of the existential meaning of hope, which is grounded in the authentic mode of being and in the finitude of human existence. Grounded in the original temporality of existence, understood as both a proleptic anticipation of what is hoped and a retention of the event of the formation of an authentic self, hope is shown to be intrinsically finite. According to Heidegger, hope is therefore rooted in the most fundamental ontological determinations of human existence.

KEY-WORDS: hope; finitude; temporality; Heidegger; *Being and time*.

* Artigo recebido em 13/06/2026 e aprovado para publicação em 01/07/2026.

** Doutor em Filosofia pela UFRGS. Professor Titular da UFSM, bolsista PQB. Participa da coordenação do *Colóquio Heidegger*. E-mail: robsonramosdosreis@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Apesar de interpretar a existência humana como um projeto jogado em possibilidades, Heidegger não concedeu à esperança uma posição de destaque em sua analítica existencial. É a angústia que propriamente abre o ser-aí, e é a decisão antecipadora que interrompe a dispersão da existência perdida na cotidianidade impessoal. Além disso, na constituição de um si mesmo autêntico, é o indivíduo, em sua autonomia, quem escolhe as possibilidades recebidas da herança. Essa concepção é considerada exterior à antropologia do dom (*Gabe*), entendida como necessária para uma compreensão adequada da esperança (Wang, 2022, p. 33).

O desacordo da analítica existencial com os supostos implicados no fenômeno da esperança seria particularmente visível na interpretação feita por Heidegger das epístolas de Paulo. Nesse caso, Heidegger veria na aflição – e não na esperança – a disposição escatológica da experiência fáctica da vida no cristianismo primevo. Ademais, a esperança estaria completamente ausente nos escritos de Heidegger sobre fenomenologia da religião (Wolf, 2013, p. 65), que rejeitou o horizonte da graça em favor do horizonte do nada (Wolf, 2013, p. 127). Contudo, há interpretações que sugerem a compatibilidade entre os resultados da analítica existencial e o projeto de uma fenomenologia da esperança (Hodge, 2006; Horner, 2020). Cabe lembrar, todavia, que Heidegger vinculou explicitamente o esperar (*Hoffen*) ao calcular (*Rechnen*), sustentando que na esperança está contido um momento agressivo (Heidegger, 1988, p. 245-246).

A avaliação dessas interpretações demanda um trabalho exegético mais detido, que não será realizado aqui. Meu objetivo restringe-se à análise da única referência ao fenômeno da esperança presente em *Ser e tempo*. Considero que, embora sintéticas e não desenvolvidas, as afirmações contidas nessa referência permitem uma compreensão complexa dos fundamentos ontológico-existenciais e do sentido temporal da esperança. Além disso, entendo que tais fundamentos oferecem linhas gerais para uma interpretação existencial que evidencia a finitude da esperança.

Para atender ao objetivo proposto, este artigo está estruturado em doze seções. Na primeira, caracterizo o contexto teórico em que são formuladas as afirmações sobre a estrutura e o sentido existencial da esperança. Em seguida, resalto os principais resultados da análise do medo, que, segundo Heidegger, devem orientar a análise da esperança. Nas seções terceira e quarta, abordo o aspecto central da estrutura desse fenômeno, que reside no ter esperança. O ponto decisivo consiste em interpretar o ter esperança como uma afinação (*Stimmung*) dotada

de uma temporalidade peculiar. Nas seções quinta a sétima, analiso o fundamento ontológico-existencial da esperança, situado na constituição de um si mesmo autêntico mediante a partir da saída da condição de perda de si mesmo no existir impessoal. Nas seções oitava a décima primeira, examino as determinações temporais do ter esperança, ressaltando os momentos de antecipação do esperado e de retenção de um fardo existencial. Nesse contexto, explicita-se a primazia do passado no sentido existencial do ter esperança, na medida em que este mantém uma relação de dependência ontológica e temporal com uma estrutura fundamental da existência: ser o fundamento jogado de si mesmo. Por fim, na décima segunda seção, resalto os dois aspectos que manifestam a finitude da esperança, a saber, a mortalidade e a natalidade da existência humana.

1 A TEMPORALIDADE DAS AFINAÇÕES E A ESPERANÇA

No contexto da interpretação temporal das afinações (*Stimmungen*), em particular do medo e da angústia, Heidegger declara:

[...] mesmo um fenômeno como a esperança, que parece estar inteiramente fundado no futuro, deve ser analisado, de maneira correspondente, como o medo. Ao contrário do medo, que se refere a um *malum futurum*, a esperança foi definida como a espera de um *bonum futurum*. Mas o que é decisivo para a estrutura do fenômeno não é tanto o carácter “futuro” daquilo *com o que* a esperança está relacionada, mas sim o sentido existencial do *próprio ter esperança*. O carácter de afinação (*Stimmungcharakter*) reside também aqui, primariamente, no ter esperança como um ter *esperança-para-si*. Quem tem esperança inclui, de certa forma, *também* a si mesmo na esperança, levando-se ao encontro do esperado. Porém, isso pressupõe um ter ganho a si. Que a esperança alivie, ao contrário do medo que aplasta, significa apenas que também este encontrar-se é referido, no modo de *ser-sido* (*Gewesen-seins*), a uma carga. Afinação elevada, que eleva para melhor, somente é ontologicamente possível em uma relação ekstático-temporal do ser-aí com o fundamento jogado de si mesmo (1977a, p. 345).

O texto é conciso, exigindo um exame detalhado. Nele, Heidegger identifica aquilo que considera decisivo para a estrutura do fenômeno da esperança. Além disso, explicita o sentido existencial do ter esperança, bem como seu fundamento ontológico-existencial e seu horizonte temporal. Salvo melhor juízo, tais afirmações não foram posteriormente desenvolvidas. No entanto, são suficientemente determinadas para delinear a orientação que assumiria uma interpretação do fenômeno da esperança com base nas estruturas ontológicas apresentadas na analítica existencial.

As afirmações sobre o fenômeno da esperança são feitas no contexto da interpretação temporal das afinações (*Stimmungen*). Após mostrar que o medo e a angústia se fundam na condição de ter-sido (*Gewesenheit*), Heidegger apresenta a objeção de que tal interpretação não possuiria generalidade, uma vez que seria pertinente à angústia e ao medo, mas não a outras afinações igualmente características da existência humana. A incolor afinação indeterminada da cotidianidade, por exemplo, talvez sequer possua um sentido temporal. Ademais, qual seria a temporalidade de outras afinações e afetos, como a esperança, a alegria, o entusiasmo e a boa disposição? A resposta oferecida é programática: a generalidade da fundação temporal das afinações na ekstase da condição de ter-sido poderia ser evidenciada por meio do exame de fenômenos como o fastio, a tristeza, a melancolia e o desespero. Contudo, essa interpretação não é desenvolvida. A justificativa apresentada é que ela depende de uma base hermenêutica mais ampla, a saber, uma analítica plenamente elaborada do ser-aí. É nesse contexto que Heidegger se volta para o fenômeno da esperança, conforme evidencia o primeiro excerto da citação anterior: “[...] mesmo um fenômeno como a esperança, que parece estar inteiramente fundado no futuro, deve ser analisado, de maneira correspondente, como o medo” (Heidegger, 1977a, p. 345).

Heidegger não explicita a base interpretativa que lhe permite sustentar que a determinação temporal da esperança estaria fundada integralmente no futuro. Todavia, na afirmação seguinte, há uma referência implícita à doutrina da esperança elaborada por Tomás de Aquino (2017, IIa IIae, q. 17, a. 1), que caracteriza o objeto da esperança como um bem (pois pressupõe desejo e busca motivada), futuro (porque incerto e ainda não possuído), árduo (porque difícil de alcançar) e possível (porque não se espera aquilo cuja realização é impossível). É fácil mostrar que, em todos os traços formais desse objeto, está implicada uma referência ao futuro. O bem desejado ainda não é possuído, assim como a busca se dirige a algo que ainda não foi encontrado, o que implica a indexação a um momento no tempo que ainda não é presente, ou seja, ao futuro. Sendo árdua, a obtenção desse bem exige um esforço que se estende para além do imediato e cuja consumação é projetada para um momento futuro. Por fim, a modalidade própria do objeto da esperança, enquanto possível, exclui tanto o passado, que é marcado pela necessidade do já ocorrido, quanto o presente, caracterizado pela efetividade do que já se encontra realizado.

Além do objeto da esperança, também o modo intencional – o esperar ou ter esperança – seria fundado no futuro. Tomando como orientação a doutrina de Tomás de Aquino, a esperança implica desejo e avaliação da possibilidade de alcançar o objeto esperado. Diga-se

de passagem, estes são os dois elementos exibidos no modelo *standard* da esperança: o fator conativo e o fator cognitivo (Day, 1969; Downie, 1963). Em ambos, há uma indexação temporal no futuro, pois desejar implica não dispor ou fruir atualmente do objeto desejado, o que, se acontecer, ocorrerá em um momento futuro que ainda não é presente. Do mesmo modo, a avaliação do esperado como possível é a crença na probabilidade de que o desejo será satisfeito e a busca será finalizada ao encontrar o bem esperado em um momento que ainda não é presente, ou seja, no futuro. Trata-se, portanto, de uma crença dirigida ao futuro.

Logo, a esperança aparenta ser um fenômeno integralmente baseado no futuro, o que representa um contracaso crucial para limitar a generalidade da interpretação de que o sentido temporal das sintonias seria a condição de ter-sido. Não obstante, Heidegger argumenta, de modo sintético, que também a esperança está fundada no passado (existencialmente entendido). O ponto é decisivo, pois está em jogo a interpretação temporal das afinações em geral. Demonstrar essa tese implica, contudo, exhibir e interpretar o que seria o fator decisivo para a determinação da estrutura do fenômeno da esperança. A questão reveste-se, pois, de uma significação ambiciosa: identificar o decisivo na estrutura da esperança, mostrando que também ela está fundada na condição de ter-sido e preservando, assim, a generalidade da interpretação temporal das afinações. Nesse sentido, é importante compreender de forma mais detalhada o que implica concretamente sustentar que a esperança deve ser analisada do mesmo modo que o medo.

2 ANÁLISE DO MEDO: AFINAÇÃO E TEMPORALIDADE

A esperança deve ser analisada do mesmo modo que o medo, sustenta Heidegger, acrescentando a qualificação de que tal análise precisa ser feita de maneira correspondente (*in entsprechender Weise*). Essa qualificação assinala que não se pode perder de vista a diferença entre medo e esperança, ainda que a análise de ambos tenha passos em comum. Heidegger (1977a, p. 453) apresentou sua análise do medo por contraste com o que denominou interpretação sensata (*verständige Auslegung*). Tal elucidação se orienta pelos objetos ou entes experimentados no mundo, concebendo o objeto do medo como algo mau que está se aproximando. Com base nesse entendimento, a relação com o objeto do medo é concebida como uma espera, uma expectativa (*Erwartung*). O modo da experiência intencional com o mal futuro é a expectativa que aguarda. Por fim, a interpretação comum agrega um terceiro elemento, além

do objeto do medo e da expectativa que o antecipa: o fator conativo relacionado aos sentimentos de prazer e desprazer.

Diferentemente dessa abordagem, a análise de Heidegger (1977a, p. 452) considera que o medo deve ser interpretado como um fenômeno que possui caráter de afinação e de afeto (*Stimmungs- und Affektcharakter*). O destaque conferido à palavra “afeto” sugere que o medo precisa ser examinado como um fenômeno afetivo próprio, e não em termos de atitudes intencionais com características conceituais, proposicionais ou de crenças. Além disso, esse fenômeno afetivo apresenta uma característica especial: ser uma afinação (*Stimmung*). Portanto, mesmo que o medo possa ser considerado como uma emoção, isto é, um fenômeno afetivo episódico, intencional e sentimental, nele também se encontram as determinações próprias das afinações.

A análise heideggeriana da estrutura das afinações foi objeto de extensa reconstrução e comentário na literatura. Para especificar os resultados da análise do medo que serão relevantes para a análise da esperança, é suficiente destacar dois pontos. As afinações não são concebidas apenas como vivências psíquicas ou fenômenos secundários que tingiriam estados mentais como pensamentos, desejos e crenças. Mais do que isso, elas constituem modos básicos de determinação existencial. Segundo Heidegger (1977a, p. 450), as afinações podem ser observadas como fugidias e mutáveis; contudo, elas perfazem a constância originária da existência (*ursprüngliche Ständigkeit der Existenz*). Essa constância existencial não constitui somente a individuação singular, mas também uma ligação de sintonia com a situação e o mundo. As afinações são como uma atmosfera e uma melodia do ser-aí (Heidegger, 1983b, p. 100-101). Além disso, elas cumprem uma função de abertura básica do mundo, tornando possíveis os comportamentos intencionais em relação aos entes no mundo e a convivência com outros seres humanos (Heidegger, 1977a, p. 182-183; 1983b, p. 100).

A conexão entre a elucidação das afinações e a análise do medo é estabelecida com base nos três momentos constitutivos do medo: o diante de quê do medo, o temer e o pelo que se teme (Heidegger, 1977a, p. 186). Esses momentos correspondem ao objeto formal do medo, ao modo desvelador específico do ter medo e àquilo pelo qual se teme. Heidegger considera que é o terceiro momento que perfaz o caráter de afinação (*Stimmungsscharakter*) do medo. Temer é descobrir algo vindouro e ameaçador para alguém. Em termos gerais, há um momento de autoconsciência nas experiências afetivas (Slaby; Stephan, 2008). Aqui é relevante considerar que a autorreflexividade do medo não diz respeito ao fato de que toda experiência é sempre para alguém, isto é, à característica de que as experiências intencionais sempre implicam um

self mínimo processual e experiencial (Zahavi, 2005). Não se trata, portanto, da implicação de um *self* mínimo experiencial na vivência do medo, mas de uma referência a um si mesmo mais determinado.

Tal determinação é o que explica porque a expectativa de algo ameaçador vindouro não é suficiente para constituir o medo. Para que o medo aconteça, a espera do ameaçador vindouro precisa estar referida a alguém posicionado em uma situação fáctica, ocupando-se e projetando-se em possibilidades. Além disso – e este é o ponto crucial –, o existente fáctico implicado na espera de um mal futuro precisa estar afinado como ameaçável, danificável e amedrontável: ele deve estar na atmosfera da medrosidade (*Furchtsamkeit*). Em suma, o caráter de afinação do medo reside no fato de que, no temer que descobre algo ameaçador e futuro, está implicada uma relação reflexiva com alguém que se encontra sintonizado na afinação da medrosidade (Heidegger, 1977, p. 187-188).

A interpretação do sentido temporal-existencial do caráter de afinação do medo proporciona a chave para a interpretação temporal do medo como tal. O temer por si, que supõe a abertura de si mesmo como afinado com a medrosidade, tem o sentido temporal de um esquecimento de si. Isso significa que, ao temer, ocorre um retorno à situação ocupacional em que alguém está jogado facticamente, porém sob a forma de um fechamento. Mais precisamente, com o vislumbre do ameaçador que se aproxima, ocorre uma perturbação no poder-ser decidido e próprio, que passa a se vincular às possibilidades de evitar o amedrontador e salvar-se. O esquecimento de si tem o significado, portanto, de um escape do poder-ser próprio e decidido e de uma projeção na possibilidade de salvar-se. Ademais, a primazia do passado na unidade temporal do medo ocorre como esquecimento de si, que modifica a temporalização das ekstases do futuro e do presente. Assim, a unidade ekstático-temporal do medo é o esquecimento de si que atende e presentifica (Heidegger, 1977a, p. 452-453). A temporalização dessa unidade, vale ressaltar, acontece a partir da ekstase da condição de ser-sido, mas modificada como esquecimento de si.

Um ponto específico da interpretação temporal do medo merece ser ressaltado, pois será decisivo para a análise da esperança. Heidegger chama atenção para o sentido em que o temer está determinado como um relacionar-se a algo futuro. Isso não ocorre apenas porque o temer se relaciona a algo que está vindo e que, por isso, pode ser determinado no tempo objetivo como indexado a um momento ainda não presente. O temer como relacionar-se a algo é qualificado como futuro, vindouro (*zukünftig*), em sentido temporal originário (Heidegger, 1977a, p. 451). Trata-se do aguardar, entendido como um modo em que o ameaçador já está perante aquele que

teme, uma relação na qual o que é objetivamente futuro é vivido como já presente na própria existência. Sobre a determinação do objeto do medo como *malum futurum*, Heidegger observou que “futuro” não tem o significado de objetivamente constatável como o que virá, mas como algo que, em sua eminência, se manifesta e inscreve (*hineimelden*) no interior do ser-aí (Heidegger, 1988, p. 396). O sentido originário da futuridade do objeto do medo e da relação com ele consiste, portanto, em um modo de experiência no qual o futuro já é antecipado e vivido no presente. Como ressaltado na literatura secundária, a temporalidade originária da existência possui determinações que não se deixam capturar pelas relações temporais da noção usual e objetiva de tempo. Heidegger identificou, no modo de vida das primevas comunidades cristãs, a experiência de uma temporalidade que não pode ser apreendida pelos conceitos gregos de tempo. Esse tema será retomado mais adiante, pois é central para a análise da temporalidade da esperança.

Por fim, um aspecto importante da análise do medo é sua relação de dependência ontológica com a angústia. Todo medo funda-se na angústia (Heidegger, 1988, p. 293). A angústia torna possível o medo (Heidegger, 1977a, p. 247). Essa dependência ontológica significa, inicialmente, que a angústia, ao constituir a afinação com a *Unheimlichkeit* do ser-aí, promove uma fuga. Trata-se da fuga de si mesmo, que se desvia da inospitalidade da existência, caindo no estar em casa público das ocupações cotidianas com entes intramundanos e outras pessoas. Por estar absorvido nas lidas ocupacionais, alguém pode temer algo ameaçador que se aproxima. Na medida em que o medo ocorre diante de algo intramundano que aparece nas ocupações, ele é condicionado pela absorção ocupacional, a qual resulta da fuga e do desvio de si mesmo, bem como da própria inospitalidade revelada na angústia (Heidegger, 1977a, p. 251).

Contudo, Heidegger afirma (1977a, p. 252) que a angústia já e sempre determina o existir que se encontra ocupacionalmente com entes do mundo. Ele ainda acrescenta que tal determinação acontece de forma latente. Nesse contexto, sugere-se uma segunda acepção da relação de dependência entre medo e angústia, pois se afirma que o medo é angústia decaída, inautêntica e oculta para si mesma. Tal afirmação sugere que o medo, como afinação da medrosidade, é angústia, ou seja, é a afinação da inospitalidade e do desterro da existência. Nesse caso, haveria uma dependência entre a *Unheimlichkeit* e o caráter de afinação do medo. No medo, há *Unheimlichkeit* modificada; o medo é a angústia modificada. Nesse caso, o medo estaria fundado em um objeto intencional que não seria um ente intramundano. Heidegger considerou essa possibilidade ao se referir à abordagem teológica do medo, em especial de Tomás de Aquino (2017, IIa IIae, q. 41-44), que admite um tipo importante de medo fundado

no amor de Deus (Heidegger, 1988, p. 394). Nas duas acepções, entretanto, o medo é possibilitado pela angústia.

Dado que a análise da esperança é orientada pela análise do medo, é conveniente resumir os principais resultados dessa análise:

- a) o medo tem um caráter de afinação, presente no momento estrutural do temer por si mesmo;
- b) a reflexividade do temer refere-se a um si mesmo afinado com a medrosidade, havendo, portanto, um temer intransitivo que integra as ocorrências intencionais do medo;
- c) o sentido temporal-existencial do medo é a unidade do esquecimento de si que se presentifica no aguardo do objeto ameaçador, configurando a primazia do passado;
- d) tanto no objeto quanto na relação característica do temer, há um sentido originário do futuro em acepção existencial, ou seja, um experimentar do ameaçador que está vindo;
- e) o medo está fundado na angústia.

3 O SENTIDO EXISTENCIAL DE TER ESPERANÇA

Tal como ocorre em relação ao medo, a análise da esperança inicia com uma mudança no ponto de partida da abordagem. Em contraste com a caracterização usual – por exemplo, em Tomás de Aquino (2017, IIa IIae, q. 17) –, que parte da determinação do objeto intencional da esperança (*bonum futurum*) para determinar a estrutura do esperar (a espera), Heidegger sustenta que é necessário modificar o ponto de partida da análise. A direção de visualização não deve se concentrar no objeto formal da esperança, que seria relacionada com um bem possível, difícil e futuro, mas no próprio ter esperança (*Hoffen selbst*). Além disso, a elucidação do ter esperança constitui fator decisivo para conceber a estrutura do fenômeno da esperança. Ao considerar o ter esperança diretamente, e não de modo inferencial a partir de características formais do seu objeto, evita-se um compromisso inicial com as determinações específicas do aguardar ou esperar por algo que ainda não é presente. O aspecto decisivo, contudo, é que Heidegger concebe o ter esperança como possuindo em si mesmo um sentido existencial (*der existenziale Sinn*).

Em uma acepção geral, afirmar que um fenômeno é dotado de sentido existencial implica que ele deve ser interpretado a partir das determinações próprias do modo de ser da existência. Isso significa, por exemplo, que o ter esperança é próprio de alguém que se determina pela projeção em possibilidades que se abrem nos limites do estar jogado no mundo,

na ocupação e na convivência com outras pessoas. Contudo, Heidegger é mais preciso ao especificar em que consiste, propriamente, o sentido existencial do ter esperança: “O caráter de afinação (*Stimmungcharakter*) reside também aqui, primariamente, no ter esperança como um ter *esperança-para-si*” (1977a, p. 345).

Assim como em relação ao medo, o sentido existencial reside no caráter de afinação (*Stimmungsscharakter*) do ter esperança. Desse modo, alguém pode estar na atitude de espera, aguardando algo avaliado como bom e ainda não presente, sem, contudo, ter esperança. Para ter esperança, portanto, não basta a atitude de esperar por um objeto determinado como futuro e bom: é necessário que ocorra uma afinação. Heidegger acrescenta que essa característica afetiva reside primariamente no ter *esperança-para-si*. Essa primazia não exclui, naturalmente, que também estejam presentes no ter esperança os dois momentos adicionais que integram as afinações em geral: a referência a algo e o modo intencional de apresentação. O momento estrutural básico, entretanto, é o da referência autonoética ou autorreflexiva, também presente no ter esperança.

A respeito da autorreflexividade do ter esperança, convém observar três aspectos. Também aqui Heidegger não tem em vista o aspecto dativo próprio de toda experiência intencional. Ter esperança para si não significa, no contexto em questão, que a experiência de ter esperança é sempre para um *self* mínimo experiencial. Ademais, a reflexividade identificada não se confunde com a relatividade da qualidade boa do objeto da esperança. Considere-se a situação em que a presença do objeto da esperança corresponda à atualização de uma possibilidade significativa. Caso a significatividade seja entendida como relativa aos projetos e às ocupações de alguém (Ratcliffe, 2015, p. 52), então a atualização dessa possibilidade e o objeto esperado são bons relativamente a alguém e a seus projetos. Nesse caso, é o objeto esperado que é bom para alguém. Entretanto, a afirmação de Heidegger não diz respeito à relacionalidade das determinações do objeto da esperança, mas ao próprio ter esperança. Ter esperança é ter esperança para si.

Por fim, ter esperança para si não exclui a possibilidade de ter esperança para outrem, ou seja, de esperar que algo bom se atualize para outra pessoa. Assim como é possível temer por outrem, também é possível ter esperança para outrem. A autoimplicação presente no ter esperança não implica um compromisso individualista ou egoísta. Além disso, o fato de a esperança ser para si mesmo é plenamente compatível com a possibilidade de alguém ter esperança para outra pessoa com quem está em uma comunidade. É possível ter esperança para si e para nós.

Esse ponto é importante e deve ser esclarecido. De acordo com a analítica existencial de *Ser e tempo*, a socialidade é uma determinação ontológica dos entes que são ser-aí. Isso implica que o mundo é sempre compartilhado, que a significatividade do mundo é determinada pela relação com outros seres humanos e que a interação significativa entre particulares humanos concretos é básica e irreduzível a outros tipos de comportamento intencional. Contudo, para além das relações interpessoais, é possível que se formem relações de comunidade entre seres humanos. A partir do modo antecipador e liberador da solicitude (*Fürsorge*), pode acontecer uma conectividade autêntica (*eigentliche Verbundenheit*) entre indivíduos que assumem um compromisso com uma causa comum (Heidegger, 1977a, p. 163). É possível, portanto, ter esperança em relação ao que constitui um bem para essa comunidade: esperar para nós. Além disso, Heidegger não sugeriu que a formação dessa conectividade implique algum tipo de fusão que dissolva o si mesmo próprio em uma coletividade. Assim, mesmo alguém que tenha esperança por um bem comum continua tendo esperança para si. Esperar para nós é uma maneira de esperar para si.

Em resumo, o aspecto decisivo da estrutura do fenômeno da esperança localiza-se no sentido existencial do ter esperança, o qual implica, por sua vez, o caráter de afinação que reside no ter esperança para si. Na próxima seção, examinarei esse caráter de afinação, o que permitirá uma compreensão mais determinada do sentido existencial da esperança.

4 O CARÁTER DE AFINAÇÃO DA ESPERANÇA

A característica de afinação implica que há uma qualidade afetiva no ter esperança. Não qualquer traço afetivo, como sentimentos ou emoções, mas afinação (*Stimmung*). Ter esperança é, sob o aspecto estrutural, uma afinação. Heidegger oferece uma sintética descrição da característica de afinação do ter esperança, que destaco novamente: “quem tem esperança inclui, de certa forma, *também* a si mesmo na esperança, levando-se ao encontro do esperado” (1977a, p. 345).

Há dois conteúdos proposicionais nessa afirmação. O primeiro refere-se ao ter esperança como um incluir-se a si mesmo na esperança. À primeira vista, tal frase pode ser lida como uma descrição do movimento de pôr-se a si mesmo como objeto concomitante da esperança. Ter esperança consistiria em tomar a si mesmo como referente da esperança, relacionando-se concomitantemente com um bem futuro. Assim entendida, a frase enunciaria a relação do ter esperança com dois referentes: o objeto transitivo da esperança – o bem futuro – e um objeto

oblíquo – a própria pessoa que espera. Ao incluir-se a si mesmo na esperança, alguém vai ao encontro do bem futuro, esperando algo para si.

No entanto, essa interpretação apresenta uma dificuldade, pois explica a descrição do que significa ter esperança a partir dos referentes da esperança: o bem futuro (objeto direto) e a si mesmo (objeto oblíquo). Compreender o primeiro conteúdo proposicional nesse sentido implica perder de vista que a frase pretende caracterizar o ter esperança, e não os seus referentes. Além disso, significa desconsiderar o aspecto de afinação que caracteriza o ter esperança.

Sendo assim, outra interpretação parece mais plausível. Incluir-se também a si mesmo na esperança significa estar na esperança, ou seja, ter a si mesmo na afinação da esperança, estar afinado na esperança e estar em sintonia com a esperança. Ter esperança significa, portanto, estar afinado na esperança, o que equivale, nos termos de Heidegger, a estar imerso em uma atmosfera, isto é, a possuir a melodia da constância individual de alguém. Em outras palavras, carregar-se a si mesmo para dentro da esperança significa existir em esperança, estar na sintonia da esperança, ser alguém esperançoso. Note-se que a esperança como afinação possui, nesse contexto, um significado intransitivo (Horner, 2010). Assim como a medrosidade é a sintonia do medo, a esperançosidade é a sintonia da esperança. Em resumo, ter esperança consiste em incluir-se no interior da esperança, estar afinado como alguém que existe em esperança, como alguém esperançoso. Assim, a autoimplicação presente no ter esperança para si significa que o si mesmo concomitantemente referido como objeto oblíquo da esperança é um si mesmo afinado como esperançoso e imerso na atmosfera da esperança.

O segundo conteúdo proposicional presente na frase de Heidegger – “levando-se ao encontro do esperado” – é consistente com a interpretação da esperança como afinação. Estando afinada como esperançosa, uma pessoa leva-se diante do esperado. Duas significações estão implicadas aqui: a atividade de procurar alcançar o bem futuro e a condição de estar afinado como esperançoso enquanto requisito para a referência a algo saliente como objeto de esperança. O segundo significado é neutro em relação à atividade, designando a prontidão, por assim dizer, para que um bem futuro possa se apresentar a alguém como algo capaz de suscitar a esperança. De modo semelhante ao que ocorre no medo, em que, para um objeto aparecer como amedrontador, é preciso que a pessoa esteja afinada na medrosidade, a afinação da esperança possibilita que algo se saliente como objeto de esperança. Nesse caso, o que está sendo enunciado é uma condição para estar diante não apenas de algo bom e futuro, mas de algo em relação ao qual se tem esperança. Quando a temporalidade do ter esperança for

examinada mais adiante, destacarei outra conotação importante da expressão “levando-se ao encontro do esperado”.

Em suma, segundo Heidegger, o aspecto decisivo para a estrutura do fenômeno da esperança deve ser visado no ter esperança, que, por sua vez, precisa ser concebido como dotado de um caráter de afinação. Essa qualificação indica que ter esperança é esperar algo para si. A autorreferência implicada nessa sintonia significa que, ao ter esperança, alguém inclui também a si mesmo na esperança, encontrando-se imerso na atmosfera da esperança. Assim afinado, alguém é capaz de levar-se ao encontro de algo que não é apenas um bem futuro, mas um objeto de esperança.

5 FUNDAMENTOS DO TER ESPERANÇA: PERDER E GANHAR A SI MESMO

A análise do sentido existencial do ter esperança prossegue com a indicação da condição ontológico-existencial de possibilidade da afinação com a esperança. O existir de maneira sintonizada com a esperança depende de um movimento existencial que constitui o fundamento ontológico-existencial da esperança intransitiva. Esse ponto é explicitamente registrado por Heidegger e merece ser retomado: “quem tem esperança inclui, de certa forma, *também* a si mesmo na esperança, levando-se ao encontro do esperado. Porém, isso pressupõe um ter ganho a si” (1977a, p. 345).

Existir na esperança pressupõe um pretérito perfeito: ter ganho a si. Contudo, faz-se necessária uma distinção relevante para o entendimento mais preciso dessa pressuposição. Em um sentido geral, ter ganho a si mesmo significa ter formado um si mesmo próprio determinado. Nesse caso, o si mesmo ganho é singular e dotado de determinações existenciais particulares. Trata-se do si mesmo individuado em relação ao qual algo aparece como um bem esperado. Por exemplo, uma mãe que espera pela cura do câncer de sua filha de cinco anos já ganhou a si mesma como mãe de uma criança acometida por uma doença que implica risco de vida. Em termos gerais, portanto, a relação de dependência vigora entre ter esperança e ter ganho um si mesmo determinado. No entanto, há uma acepção mais específica da condição ontológica exemplificada nesses casos. No ganhar um si mesmo determinado está formalmente implicado o ter ganho um si mesmo que, segundo a analítica existencial (Heidegger, 1977a, p. 130, 267, 268, 303), admite uma modificação: o si mesmo impessoal (*das Man-selbst*) e o ser si mesmo autêntico (*das eigentliche Selbstsein*). Assim, em um sentido mais específico – que me parece ser o decisivo para a elucidação do sentido existencial do ter esperança –, a condição formulada

como ter ganho a si significa ter saído da condição de perda de si mesmo, isto é, ter constituído um si mesmo autêntico.

A condição de perda (*Verlorenheit*) de si é associada por Heidegger à maneira usual de existir na cotidianidade mediana. De imediato, de pronto e na maioria das vezes, os indivíduos humanos concretos perdem-se na cotidianidade, absorvidos em suas ocupações e solitudes interpessoais. Em tais situações, não são propriamente si mesmos, mas encontram-se perdidos na impessoalidade. A perda no impessoal (*Verlorenheit in das Man*) é também uma perda na indecisão (*Unentschlossenheit*) característica do impessoal (Heidegger, 1977a, p. 179, 189, 268, 307-308, 317, 390, 422-424).

Essa perda de si no existir cotidiano mediano não é interpretada por Heidegger como uma perda contingente nem como a corrupção de uma condição originariamente impoluta. Ao contrário, o perder-se no si mesmo impessoal expõe a estrutura existencial da decaída (*Verfallen*), a qual é neutra em relação às determinações de *status corruptionis*, *integritatis* ou *gratiae* (Heidegger, 1977a, p. 238). Compreender a decaída como uma estrutura existencial impede que o ter ganho a si mesmo seja entendido como a recuperação ou formação de uma condição ontológica desprovida de decaída. Além disso, não é admissível conceber o ganhar a si mesmo como a mera interrupção da perda de si implicada em afinações como o desespero ou o tédio profundo. Embora ambas envolvam uma ruptura com a perda de si no impessoal, o fenômeno do ter ganho a si não se reduz a essa interrupção. A condição básica a partir da qual emerge o ter ganho a si é, dessa forma, a perda de si característica do si mesmo impessoal.

Para existir como um si mesmo esperançoso, é preciso ter ganho a si mesmo. Há uma dinâmica existencial, portanto, que condiciona o ter esperança e a afinação com a esperança. Tal movimento, porém, é essencial na existência humana, consistindo em sair da condição de perda de si mesmo e ganhar-se a si próprio. A historicidade originária da existência humana é o que torna possível a afinação da esperança, isto é, a esperança intransitiva. Com isso, Heidegger assinala que a esperança não é um fenômeno secundário ou contingente, mas, ao contrário, enraíza-se em uma determinação ontológico-existencial fundamental. Para elucidar esse ponto, é preciso considerar a dinâmica de ganhar-se a si mesmo a partir da condição de estar perdido. Logo, é necessário examinar a dependência ontológica da esperança intransitiva em relação ao acontecer da individuação autêntica.

6 ANGÚSTIA, DESTERRO E AUTENTICIDADE

Um requisito para o acontecimento de ganhar-se a si mesmo é o reconhecimento da condição de estar perdido na impessoalidade. Tal reconhecimento não resulta de um ato reflexivo, mas emerge compreensivamente na afinação fundamental da angústia. Na angústia ocorre uma afinação com o desterro ou a inospitalidade (*Unheimlichkeit*) ontológica constitutiva do modo de ser da existência. Nessa afinação, o existir cotidiano e mediano é interrompido, e o mundo afunda na assignificatividade (*Unbedeutsamkeit*), desvelando-se a impossibilidade de projetar a si mesmo a partir das ocupações com utensílios (Heidegger, 1977a, p. 454). A sintonia com o desterro é também uma relação afinada com a morte, entendida em significado especificamente existencial, ou seja, como a possibilidade da impossibilidade da existência (Thompson, 2013; Vigo, 2015). Como possibilidade extrema do ser-aí, a morte desvela a condição de estar facticamente perdido na cotidianidade do si mesmo impessoal (Heidegger, 1977a, p. 349). Ao acontecer a afinação com o desterro, torna-se impossível a forma de individuação impessoal primariamente fundada nas ocupações cotidianas. Contudo, essa impossibilidade é também o brilhar, o reluzir da possibilidade de um existir autêntico (*Aufleuchten-lassen der Möglichkeit eines eigentlichen Seinkönnens*). Portanto, a afinação com o desterro, que se dá na antecipação da possibilidade da impossibilidade, faz emergir a diferença entre estar perdido no si mesmo impessoal e a possibilidade de uma existência autêntica.

Esse notável acontecimento modal é qualificado por Heidegger (1977a, p. 455) como a possibilidade do poderio (*Mächtigkeit*) da angústia. Nela, o ser-aí encontra-se integralmente tomado por seu desterro. Esse cativo (*Benommenheit*) no desterro subtrai as possibilidades de individuação cotidiana fundadas nas ocupações, interrompendo, assim, o existir perdido no impessoal. Contudo, a afinação com essa possessão pelo desterro também abre a possibilidade de existir de maneira autêntica. Trata-se de uma doação que manifesta o poderio extremo da angústia: a um si mesmo tomado pelo desterro e pela assignificatividade torna-se impossível permanecer individuado de modo impessoal, mas lhe é igualmente dada a possibilidade de ganhar-se a si mesmo em uma individuação autêntica. É importante prestar atenção a um detalhe. A afinação da angústia não é por si mesma a formação de uma individuação autêntica. Ela apenas faz aparecer a possibilidade de existir autenticamente, levando à uma possível decisão. A angústia sustenta o instante pronto para o salto (Heidegger, 1977a, p. 455), para o evento de ganhar-se a si mesmo com a projeção em possibilidades genuinamente escolhidas. A

afinação com o desterro não é suficiente, portanto, para ganhar-se a si mesmo, mas é necessária para a interrupção no predomínio da individuação impessoal.

Positivamente, porém, ganhar um si mesmo não impessoal consiste no acontecimento da formação de uma maneira autêntica de existir. Por conseguinte, a elucidação do acontecimento de ganhar um si mesmo não impessoal demanda o exame da noção de autenticidade. A interpretação da autenticidade não se realiza, na analítica existencial, pela identificação de características de estado descritas por conceitos dotados de generalidade accidental. A razão disso é que a determinação do modo de ser da existência ocorre por projeção em possibilidades existenciais. A autenticidade refere-se, assim, a uma maneira de projetar-se em possibilidades existenciais. A descrição desse modo de lançar-se em possibilidades é apresentada no contexto da análise do ser voltado para a morte. É na forma genuína de estar relacionado com a própria morte que emergem as determinações formais da autenticidade, que apresentarei esquematicamente a partir das análises de Blattner (2013), Crowe (2006) e Vigo (2015).

Em sentido existencial, a noção de morte não designa um acontecimento biológico, mas a possibilidade da impossibilidade da existência. Trata-se da condição extrema em que não acontece nenhuma projeção em possibilidades existenciais, sem que isso seja a aniquilação factual da existência. Com isso, o mundo afunda na assignificatividade, assim como os projetos existenciais, cuidados e compromissos implicados na individuação existencial (Walsh, 2022). Ser voltado para a morte é um comportamento no qual a morte em sentido existencial ingressa, por assim dizer, no âmbito compreensivo da existência. Essa maneira de estar voltado para morte também está exposta à modificação em maneiras autêntica e inautênticas de compreensão. É no modo autêntico de estar voltado para morte que emergem as determinações iniciais da autenticidade.

A maneira autêntica de estar compreensivamente voltado para a morte existencial é denominada por Heidegger como antecipação precursora (*Vorlaufen*). É uma forma de adiantar-se, uma maneira de aproximação compreensiva que integra prolepticamente no presente a morte existencial (Kugelman, 1986, Theunissen, 2000, p. 45). Evidentemente, não se trata de uma aproximação representacional, imaginativa ou pensativa (tampouco do expor-se ao risco da morte biológica ou do falecimento). O distintivo da antecipação precursora é que ela se acerca à morte como possibilidade extrema, não tendo em vista uma efetivação dessa possibilidade, mas mantendo-a como possibilidade existencial.

A antecipação precursora, além disso é um acesso compreensivo que libera. Ele libera da condição de perda na decaída no si mesmo impessoal. Além disso, ela libera a morte como uma possibilidade peculiaríssima. No estar genuinamente voltado para a morte é liberado o ser-aí como determinado por projeção em possibilidades, mas especialmente a possibilidade de escolher a escolha de si mesmo. Além disso, a aproximação compreensiva à morte libera outra determinação da existência autêntica: a irrelacionalidade. Não há substituição vicária por outrem na possibilidade da impossibilidade. Desse modo, a antecipação precursora da irrelacionalidade da morte conduz a uma individualização singularizadora (*Vereinzelung*), que nada tem a ver com isolamento e corte dos vínculos com outras pessoas e entes do mundo.

Há outras determinações alcançadas pela característica liberadora da antecipação precursora (Vigo, 2015, p. 265-267). Contudo, um aspecto específico dessa característica deve ser ressaltado, pois será decisivo para compreender as implicações da relação de dependência entre ter esperança e ganhar-se a si mesmo. O ser autenticamente voltado para a morte alcança não apenas uma relação pessoal de si consigo mesmo, mas também a compreensão da existência dos outros. Ao singularizar-se, o ser-aí é conduzido à condição de ser compreensivo quanto ao poder-ser dos outros existentes (Heidegger, 1977a, p. 350-351). Mais do que isso, na antecipação precursora, funda-se a possibilidade de um tipo próprio e autêntico de relação com os outros: a solicitude antecipativa-liberadora (*vorspringend-befreiende Fürsorge*). Esse modo da intencionalidade social, por sua vez, é o que possibilita a formação de uma conectividade autêntica (*eigentliche Verbundenheit*), isto é, a formação de um nós (Heidegger, 1977a, p. 163).

Para o entendimento da noção de autenticidade também é decisiva a liberação das possibilidades existenciais como finitas. O acercamento compreensivo à morte existencial libera as possibilidades nas quais o ser-aí se projeta, revelando-as como sempre expostas à perspectiva da perda de vinculação (Reis, 2014, p. 245-250). Não apenas o si mesmo impessoal pode deixar de ser vinculante, mas também as possibilidades genuinamente escolhidas que determinam o si mesmo autêntico podem colapsar, afundando na assignificatividade até mesmo a existência autêntica.

Em resumo, a antecipação precursora à morte existencial é compreensiva ao manter a possibilidade da impossibilidade da existência enquanto possibilidade. Contudo, a antecipação precursora da morte e a afinação na angústia não consumam o existir autêntico. Essa modificação acontece com a escolha e decisão por uma possibilidade existencial. Todavia, a análise filosófica não consegue elucidar por qual possibilidade um existente irá facticamente decidir-se, dado que a decisão é sempre em situação, ou seja, irredutivelmente singularizada

(Heidegger, 1977a, p. 506). Apesar dessa limitação teórica, o exame da proveniência das possibilidades escolhidas na decisão permite obter outras determinações formais do existir autenticamente.

Heidegger sustenta que não é da possibilidade da impossibilidade da existência, que serão obtidas as possibilidades decididas do existir autêntico. A razão dessa interdição é que a antecipação precursora na morte não é uma especulação, o entreter pensativo de um espaço lógico extremo, mas é um voltar-se à situação fáctica. É na situação que se abre o horizonte de onde são extraídas, a partir de uma herança, as possibilidades do existir autêntico. (Heidegger, 1977a, p. 506-507). Vista em uma perspectiva mais ampla, o si mesmo autêntico é formalmente determinado a partir do modo como se dá a escolha de uma possibilidade no interior herança recebida de possibilidades.

Tendo em vista a elucidação da dependência entre a condição de ter ganho a si mesmo e o ter esperança, ressaltarei, com base na análise de Crowe (2006, p. 134-203), quatro características formais da escolha decidida de possibilidade existenciais que determinam um si mesmo como autêntico. A primeira dessas características é a retomada. Decidir-se e escolher uma possibilidade constitui uma retomada da herança de possibilidades presentes na situação em que alguém está jogado. Retomar significa reabrir uma possibilidade, tornando-a novamente possibilitante, isto é, capaz de assumir uma nova configuração e de formar novos horizontes de vinculação e de experiências significativas. Uma possibilidade retomada encontra-se destravada em sua capacidade de possibilitar, ao mesmo tempo que se torna o alvo de um compromisso vocacional singular e individualizante.

A segunda característica é o existir na forma do destino. O compromisso com uma possibilidade escolhida confere ao si mesmo autêntico uma forma necessitante. Isso não significa determinismo, mas um compromisso normativo com uma maneira de existir irreduzivelmente própria. existir na forma do destino consiste na abertura para responder a uma possibilidade retomada, incluindo a perspectiva interna de sua modificação e mesmo do abandono da herança. Ademais, existir como destino inclui a possibilidade de abandonar até mesmo a individuação autêntica alcançada, renunciando ao enrijecimento de si mesmo e permanecendo livre para novas retomadas de possibilidades (Heidegger, 1977a, p. 350).

A terceira característica do si mesmo autêntico resulta da ligação interpessoal que está implicada na retomada de uma possibilidade herdada. A situação da retomada é estruturalmente constituída pela socialidade ontológica da existência. Essa socialidade também é fáctica, o que se expõe com a noção de geração (Crowe, 2006, pp. 196-198). Além disso, retomar uma

possibilidade herdada implica formar um vínculo com aqueles que legaram tal possibilidade. Na medida em que a singularização individualizante associada à antecipação precursora da morte libera a possibilidade de uma solicitude antecipativa-liberadora, a escolha de uma possibilidade herdada inclui a perspectiva de formação de uma comunidade. O existir autêntico não está isolado dos demais. Outrossim, pode figurar numa relação comunitária, formando um nós no qual alguém pode tanto ser auxiliado por outrem a encontrar sua própria individuação quanto operar de modo liberador na constituição de um si mesmo autêntico de outra pessoa.

Por fim, a quarta característica relaciona-se com determinação afetiva do modo de ser autêntico. A afinação peculiar à retomada de uma possibilidade de individuação autêntica é a fidelidade (*Treue*) e, especialmente, o respeito (*Ehrfurcht*). Trata-se da fidelidade a si mesmo, enquanto autor finito da própria identidade, e do respeito pelas possibilidades legadas por uma herança (Heidegger, 1977a, p. 509, 516). Fidelidade e respeito perfazem a afinação a si e ao possível retomável, constituindo a melodia de um si mesmo autêntico.

A partir dessa exposição resumida de características formais do si mesmo autêntico examinarei a seguir um aspecto importante da relação de dependência entre autenticidade e esperança intransitiva. Esse aspecto se refere ao problema de se o si mesmo autêntico já é um si mesmo esperançoso.

7 AUTENTICIDADE E ESPERANÇA

Heidegger sustenta que, para levar-se ao interior da esperança, é preciso já ter ganho a si mesmo. Essa é uma alegação sobre a dependência ontológica entre existir em esperança e existir como um si mesmo autêntico. Considerando que se trata de uma dependência especificamente existencial, apresenta-se a questão de saber se as determinações do existir autêntico já são as determinações do si mesmo esperançoso. Em outros termos: quem ganhou a si mesmo e formou um si mesmo autêntico é alguém que tem esperança, alguém afinado na esperança intransitiva? Uma resposta afirmativa implica que se tornar autêntico é se tornar esperançoso, ou seja, que a individuação autêntica é também a individuação esperançosa. Uma resposta negativa, por sua vez, significa que as determinações do si mesmo autêntico não são suficientes para a individuação esperançosa, sendo necessárias outras determinações existenciais para que alguém exista não apenas autenticamente, mas na afinação da esperança intransitiva.

Salvo melhor juízo, o problema da gênese ontológica do si mesmo esperançoso não foi examinado na obra de Heidegger. Contudo, na passagem que está sendo analisada, há andaimes analíticos que permitem ensaiar uma resposta. Nesse sentido, a elaboração da pergunta é crucial. Uma forma de examinar o problema seria indagar se as determinações formais de uma individuação esperançosa são idênticas ou estão supostas nas determinações formais de uma individuação autêntica. Essa orientação supõe que se conheçam as determinações existenciais de um si mesmo esperançoso e que se tenha um conceito de esperança intransitiva. Nesse ponto, uma cláusula hermenêutica mostra-se relevante para a adequada elaboração da questão. Há, obviamente, diversos conceitos de esperança, incluindo noções de esperança não intencional. Mais do que um exame prévio de tais noções, o aspecto decisivo é que elas não sejam simplesmente pressupostas, mas obtidas a partir de uma direção hermenêutica explícita.

Essa direção é oferecida por Heidegger ao ressaltar o sentido existencial do ter esperança. Sentido existencial significa, mais especificamente, que ter esperança é uma afinação (*Stimmung*). A orientação hermenêutica indica, portanto, que as qualificações de um si mesmo esperançoso podem ser encontradas a partir do exame do ter esperança enquanto afinação (*Stimmung*). Assim, o ponto de partida para formular uma resposta hipotética ao problema de saber se o si mesmo autêntico já é um si mesmo esperançoso reside em uma elucidação mais detalhada da afinação da esperança.

Todavia, é preciso tornar mais preciso um aspecto dessa elucidação. Heidegger distingue três momentos que integram o fenômeno afetivo da *Stimmung*: quem está afinado, com o que está afinado e o próprio afinar. Minha sugestão para o desenvolvimento dessa temática é considerar não o objeto da afinação da esperança nem o momento oblíquo da autorreferência envolvido no esperar para si, mas o próprio esperar, o ter esperança. Nesse caso, tem-se em vista a classe específica de experiência que constitui o ter esperança. Em termos gerais, o foco do exame recai sobre a modalidade de afinação e suas qualidades vivenciais, isto é, sobre a fenomenalidade do ter esperança. Em resumo, é pela descrição das qualidades experimentadas na afinação do ter esperança que se alcançam as determinações de um si mesmo esperançoso.

Heidegger oferece duas indicações para descrever a fenomenalidade do ter esperança. A primeira está implicada na descrição de um aspecto importante que se acrescenta à caracterização do ter esperança como uma dinâmica na qual alguém inclui a si mesmo na esperança: “quem tem esperança inclui, de certa forma, *também* a si mesmo na esperança, levando-se ao encontro do esperado” (1977a, p. 345). O ponto relevante é a dinâmica de levar-

se a si mesmo ao encontro daquilo a que a esperança está referida. O esperançoso parte para o encontro do esperado: em vez de permanecer onde está, não sair e não ir ao encontro, ele sai, leva-se e dirige-se ao encontro daquilo que espera (*entgegenbringen*). A experiência de ter esperança é a experiência da disposição para partir e para levar-se ao que é esperado. Trata-se de uma abertura favorável à busca do esperado, e não da realização efetiva das ações que podem conduzir à efetivação daquilo que é esperado. Quem tem esperança experimenta, portanto, uma disposição que não se resigna nem desiste, mas que, ao contrário, se dirige ao esperado. Levar-se ao encontro do esperado, contudo, não significa encontrá-lo efetivamente. Ter esperança é a experiência de uma disposição favorável em relação ao que pode vir; é a experiência de uma disposição afirmativa que “diz sim” ao trânsito em direção ao esperado. Na fenomenalidade da esperança, experimenta-se a boa disposição para levar-se ao encontro do esperado.

A segunda indicação acerca da qualidade experimentada no ter esperança pode ser extraída da consideração de que a esperança alivia. Heidegger sustenta que, diferentemente da medrosidade aplastrante (*niederdrückende Bängigkeit*), a esperança alivia (*erleichtert*). Ter esperança é experimentar alívio. Trata-se de uma experiência contrária à experiência de esmagamento e abatimento vivida na afinação de ter medo. Nesse sentido, a esperança pode ser descrita como uma afinação que eleva para melhor (*besser hebende Stimmung*). Nela se experimenta, portanto, uma dinâmica de elevação, uma dinâmica orientada para o melhor.

Em conjunto, as duas indicações apontam para qualidades da fenomenalidade experimentada ao se ter esperança: a experiência de não ser abatido, elevando-se para melhor, na boa disposição para sair ao encontro daquilo em que está posta a esperança. A pessoa esperançosa experimenta um alívio já ocorrido, uma boa disposição elevada que se dirige ao encontro do que espera. Contudo, há outra qualidade experiencial associada a essa boa disposição elevada vivida na esperança. Trata-se de uma qualidade notável, que se evidencia de modo privilegiado quando acontece a afinação na esperança: é a experiência de estar junto àquilo de que se tem esperança, de participar na sua efetivação, mesmo que ela ainda não tenha ocorrido.

O *bonum futurum* é encontrado, o que não significa que já tenha se efetivado como possibilidade. Levar-se ao encontro do esperado indica, nesse contexto, que a pessoa esperançosa experimenta uma reunião e participação naquilo em que tem esperança. Trata-se de uma experiência de antecipação que não pode ser descrita em termos de modalidades intencionais, como a imaginação, a fantasia ou o pensamento acerca da futura efetivação do esperado. É uma qualidade vivencial própria da esperança como afinação (*Stimmung*), uma

antecipação que sente o esperado como já encontrado. Essa qualidade da experiência de ter esperança pode ser identificada nas observações sobre a esperança cristã que Heidegger registrou no contexto de sua interpretação fenomenológica das epístolas paulinas aos Tessalonicenses.

8 A EXPERIÊNCIA DE ANTECIPAÇÃO NA ESPERANÇA CRISTÃ

O significado das epístolas de Paulo para a interpretação heideggeriana da experiência da vida fáctica como tal foi examinado detidamente na literatura (Crowe, 2005, 2006; Hodge, 2006; Kisiel, 1994; Wolfe, 2013). Nas vidas comunitárias que foram interrompidas e chegaram propriamente a ser, ganhando-se a si mesmas, expõe-se de maneira exemplar uma temporalidade existencial originária. O acontecimento que interrompe e unifica a própria vida, em uma agudização aflitiva da relação consigo mesmo, manifesta uma historicidade que não admite ser capturada sem deformação pelas noções usuais de tempo objetivo. A experiência fáctica da vida no cristianismo primevo vive a temporalidade originária (Heidegger, 1995, p. 104). De acordo com a interpretação de Heidegger, interrupção, autocompreensão enativa e compromisso aparecem como traços decisivos da vida cristã (Crowe, 2006, p. 161).

Nesse contexto, é relevante considerar as escassas observações de Heidegger sobre a esperança cristã na experiência fáctica da vida do cristianismo primevo. Não pretendo sugerir que tais observações sejam relevantes para uma escatologia cristã ou para uma fenomenologia da esperança como virtude teologal¹. Antes, a conjectura aqui defendida é que, nas observações de Heidegger sobre a esperança cristã, torna-se visível a qualidade da experiência de ter esperança a que me referi anteriormente como a experiência de uma antecipação que sente o esperado como já presente. Em outros termos, a interpretação heideggeriana da esperança cristã indica uma qualidade central da experiência de ter esperança.

Ao interpretar a resposta de Paulo à pergunta sobre quando ocorrerá a *παρουσία*, entendida como o reaparecimento do Messias já aparecido, Heidegger faz uma observação importante sobre a esperança cristã:

¹ Horner (2010, p. 15) considera que esse é um tema controverso. Judith Wolfe (2013, p. 65) sustenta que não é acidental a ausência da esperança e de outras virtudes teologais nos escritos de Heidegger sobre a fenomenologia da religião, pois a ideia de esperança como um dom infundido divinamente não tem lugar na fenomenologia da vida fáctica. Por sua vez, Joana Hodge (2006, p. 38-39) alega que a noção de esperança nas epístolas paulinas prefígura a antecipação (*Vorlaufen*) em *Ser e tempo*.

Inicialmente, se poderia pensar: o comportamento fundamental com a *παρουσία* é uma expectativa e a esperança cristã (*ἐλπίς*) é um caso especial dela. Mas tudo isso é absolutamente falso! Jamais chegaremos ao sentido de referência da *παρουσία* através da mera análise da consciência de um evento futuro. A estrutura da esperança cristã, que em verdade é o sentido de referência da Parousia, é radicalmente distinta de toda expectativa (1995, p. 102).

Cabe destacar, inicialmente, que o sentido de referência diz respeito ao modo de estar intencionalmente referido à *παρουσία*. Há uma maneira própria de estar referido à *παρουσία*, mas ela não será determinada a partir de uma análise da consciência de eventos futuros. Não é por meio de uma análise das diferentes maneiras pelas quais se pode ter consciência de eventos futuros – pensamentos, imaginações etc. – que será determinada a modalidade específica de referência à *παρουσία*. A esperança cristã constitui o modo próprio de referência à *παρουσία*.

No entanto, essa esperança não é um tipo ou uma especificação de um modo de referência mais geral, a saber, a expectativa. Se assim fosse, a esperança, enquanto maneira de estar referido à *παρουσία*, seria uma subclasse do comportamento mais geral de ter expectativas. Ela seria uma atitude em relação a algo determinado como futuro segundo um parâmetro temporal objetivo, inscrito em uma concepção serial do tempo. Se a esperança cristã não é um tipo de expectativa em relação a algo futuro, então a experiência dessa esperança não inclui as qualidades experienciais próprias das expectativas. Positivamente, porém, a experiência da esperança cristã é determinada como relação com a *παρουσία*. A questão é como compreender essa relação, uma vez que ela não possui o caráter de expectativa.

Um caminho para compreender essa relação aparece na interpretação que Heidegger oferece da resposta de Paulo à pergunta sobre “quando” ocorrerá a *παρουσία*: “assim é, pois, a maneira de responder de Paulo. Por ela (‘estejamos vigilantes’) vemos que a questão do ‘quando’ conduz de volta a meu comportamento. Como a *παρουσία* está em minha vida, isso remete ao exercício da vida mesma” (Heidegger, 1995, p. 104). A resposta de Paulo à pergunta sobre quando ocorrerá a *παρουσία* não compreende o “quando” como a designação de um momento em um tempo ordenado e objetivamente determinável. Em vez disso, ela reconduz a questão à execução da vida, ao comportamento de alguém. Mais precisamente, o “quando” refere-se ao modo como a *παρουσία* está presente na vida do cristão, pois a maneira como a vida do cristão acontece manifesta o modo como a *παρουσία* está presente em sua vida. Dado que a esperança é uma maneira de se referir à *παρουσία* e não pode ser entendida como um tipo de expectativa em relação a algo futuro, ter esperança pode ser concebido como um modo pelo qual a *παρουσία* está presente na vida de alguém.

O meu ponto de interesse nesse contexto não é avaliar a adequação teológica da interpretação de Heidegger. Importa-me ressaltar que essa compreensão da esperança como modo de referência à *παρουσία* indica uma qualidade peculiar da experiência de ter esperança. Ter esperança não é experimentar uma expectativa, mas viver a experiência de que, de certa maneira, o esperado já é vivido como presente na própria vida. Ter esperança é, portanto, uma experiência de antecipação na qual o *bonum futurum* se desloca para o presente da vida. No ter esperança, o bem futuro já é parcialmente presente, o que não significa, obviamente, que tenha efetivamente se realizado. Em consonância com isso, a experiência da esperança não é a vanglória que não mais se aflige consigo mesmo, mas um suportar:

A esperança que os cristãos têm não é simplesmente uma fé na imortalidade, mas um suportar crente fundado na vida fáctica cristã; esperança: não se [a] experimenta como um ufanar-se e nisso como não se preocupar consigo mesmo, senão que justamente ἐλπίδα no sobrepujar, ὑπομονή da θλίψις! (Heidegger, 1995, p. 151).

A esperança na *παρουσία* não é um tipo de crença, por exemplo, na imortalidade. Ela é uma forma de suportar (*durchhalten*), uma perseverança em meio à aflição. A antecipação do esperado não é vivida como vanglória de alguém que, como se o esperado tivesse efetivamente se realizado, deixaria de preocupar-se ou afligir-se consigo mesmo. Ao contrário, a esperança cristã é experimentada como um sobrepujamento, uma paciência ou uma persistência em meio à tribulação e à necessidade agudizadas nas vidas interrompidas.

O propósito de considerar as observações de Heidegger sobre o sentido da esperança cristã nas epístolas paulinas consiste em identificar uma qualidade vivida no ter esperança em geral. Trata-se de uma experiência sentida de antecipação que integra o esperado à própria existência, vivendo-o, em certa medida, como já presente.

Uma breve digressão sobre um aspecto da análise da esperança como virtude teologal auxilia a ressaltar essa experiência antecipatória. De acordo com Tomás de Aquino, a esperança é tanto uma paixão quanto uma virtude teologal. Como virtude teologal, ela aperfeiçoa os atos da vontade que se consumam em operações externas relacionadas a outras pessoas, mais especificamente em ações de ter esperança na assistência de outras pessoas para alcançar um bem futuro e difícil. Nesse ponto, encontra-se uma notável concepção tomista segundo a qual é possível uma realização parcial da escatologia. A virtude teologal da esperança mantém a intenção humana dirigida a uma meta difícil de alcançar ao conduzir uma pessoa àquele que pode auxiliá-la e dar-lhe assistência. Ao ter esperança em outra pessoa, a esperança por algo é

fortificada diante das dificuldades. A ideia de uma escatologia parcialmente realizada significa que, ao ter esperança de maneira genuína em Deus ou no próximo, já se começa a participar da comunidade com Deus que constitui o objeto da esperança teologal (Lamb, 2016, p. 308-309).

A noção de escatologia parcialmente realizada inclui uma experiência de antecipação que, de maneira análoga, também é sugerida por Heidegger nas observações sobre a esperança cristã. O fator decisivo nesse contexto é que a experiência de ter esperança envolve uma qualidade vivencial de antecipação afetiva do esperado. Trata-se de uma qualidade experimentada que não deve ser confundida com a presunção (o segundo vício a que está exposta a virtude da esperança, conforme Tomás de Aquino) nem como uma crença na certeza ou na alta probabilidade de realização do possível esperado. Com base nesse resultado reconstrutivo, que identificou uma qualidade antecipatória ou proléptica na experiência de ter esperança², é possível retomar o problema de saber se a formação de um si mesmo autêntico é também a formação de um si mesmo esperançoso.

9 AUTENTICIDADE, MUDANÇA E ESPERANÇA

A questão de saber se a individuação autêntica é também a individuação esperançosa requer um exame das determinações formais do si mesmo autêntico, indagando se são idênticas ou se implicam as determinações formais de um si mesmo esperançoso. A experiência de ter esperança inclui, tal como ressaltado nas duas seções anteriores, três qualidades: 1) sair ao encontro do esperado – a boa disposição; 2) elevar para melhor – o alívio; e 3) já ter o esperado como presente – a antecipação. Nessas três qualidades experienciais, alguém esperançoso experimenta a si mesmo como disposto a sair em busca do esperado, como elevado ou aliviado e como participante, de alguma maneira, no esperado. Em todas elas, está implicada uma experiência de si como capaz de mudança significativa e positiva: as transformações envolvidas em ter boa disposição, em elevar-se para melhorar e em participar antecipatoriamente no esperado.

Portanto, a experiência de ter esperança implica uma determinação formal do si mesmo esperançoso: estar afinado em um mundo concebido como capaz de oferecer transformações significativas e positivas. Quem se conduziu para o interior da esperança, isto é, que existe de modo esperançoso, está determinado como alguém situado em um mundo no qual mudanças

² Sobre a relação entre as noções de antecipação e prolepses, ver Kugelman (1986).

favoráveis e significativas podem acontecer. Na afinação da esperança está igualmente implicada uma afinação de si mesmo como pertencente a um mundo em que tais transformações são possíveis. Essa constitui uma determinação formal própria da individuação esperançosa.

A questão de saber se o si mesmo autêntico é também o si mesmo esperançoso especifica-se, então, na seguinte pergunta: entre as determinações formais do existir autêntico está também a determinação formal de um si mesmo pertencente a um mundo capaz de propiciar mudanças significativas e positivas? Em outros termos, a individuação de um si mesmo autêntico implica uma determinação de si mesmo como situado em um mundo no qual mudanças significativas e positivas podem acontecer? A análise das determinações formais do si mesmo autêntico sugere uma resposta afirmativa.

Como visto anteriormente, a antecipação da morte na afinação da angústia conduz a uma alternativa que integra a perspectiva da escolha de escolher a si mesmo (Han-Pile, 2013). A partir da assignificativade do mundo e de si, pode ocorrer uma liberação da subordinação ao impessoal, mediante a retomada compromissada de uma possibilidade herdada. Nesse compromisso projetivo com uma possibilidade recebida, alcança-se uma individuação própria e singular. No comprometimento com essa possibilidade, acontece uma revinculação à significativade, descortinando-se um horizonte para projeções futuras, no qual está incluída também a liberdade de abdicar até mesmo da individuação autêntica alcançada.

Logo, é evidente que a formação de um si mesmo singular está associada à experiência de transformações fundamentais: a passagem da assignificativade para a vinculação compromissada com a significativade; a liberação da individuação impessoal em direção a uma individuação própria; e a constituição da liberdade como vinculação. Um cenário contrafactual seria francamente problemático: formar um si mesmo autêntico sem experimentar a si e ao mundo como capazes de proporcionar essa mudança tão crucial, que é a vinculação a si e ao mundo a partir da assignificativade. No modo de existir autêntico, está implicada, por conseguinte, a determinação de um si mesmo que experimenta a si mesmo e ao mundo como suscetíveis de transformações positivas e cruciais.

Dessas considerações resulta uma resposta limitada ao problema de saber se o si mesmo autêntico possui as determinações de um si mesmo esperançoso. Ao implicar uma experiência de si e do mundo como capazes de mudanças positivas, a formação de um si mesmo autêntico satisfaz uma condição fundamental para a individuação de um si mesmo esperançoso. Contudo, as determinações próprias de alguém esperançoso – a boa disposição, a elevação para melhor e a participação antecipatória no esperado – parecem requerer modificações existenciais

adicionais. Não é inconsistente conceber uma individuação autêntica que não seja esperançosa, por mais pouco intuitivo que esse cenário possa parecer. Nesse caso, tratar-se-ia de alguém que retomaria uma possibilidade herdada, comprometendo-se com ela e com a significatividade nela implicada, mas sem elevar-se para melhor, sem a disposição para ir ao encontro de si mesmo e sem participar antecipatoriamente na individuação própria renovada ou adquirida.

A situação descrita – um si mesmo autêntico, que experimenta a si e ao mundo como capazes de mudanças significativas, mas que não é esperançoso – não reflete apenas um limite da análise formal e conceitual. É possível que uma resposta mais completa ao problema fenomenológico de saber se autenticidade implica esperança demande “[...] a base mais ampla de uma analítica existencial elaborada” (Heidegger, 1977a, p. 345).

Não obstante, duas direções de investigação podem ser seguidas de maneira independente. Por um lado, é admissível examinar se as afinações relacionadas com a autenticidade – respeito às possibilidades retomáveis e fidelidade a si – mantêm uma relação de dependência com a afinação na esperança. Por outro lado, seria pertinente investigar se a modificação adicional que promove a passagem de um si mesmo autêntico para um si mesmo esperançoso, não seria resultante da formação da unidade comunitária que pode surgir com base na forma antecipativo-liberadora da *Fürsorge*. Nesse caso, a constituição de um nós seria o que habilita um si mesmo autêntico a conduzir-se ao interior da esperança.

Ainda que limitada, a conclusão que pode ser estabelecida é que a relação de dependência entre existir na esperança e ter ganho a si próprio faz da historicidade da existência uma condição fundamental para a individuação esperançosa. Na medida em que as determinações formais do si mesmo autêntico incluem a individuação de alguém como situado em um mundo capaz de proporcionar mudanças significativas, a formação de um si mesmo autêntico já contém uma determinação existencial necessária para a formação de um si mesmo esperançoso. No entanto, essa determinação não é suficiente para inferir que um si mesmo autêntico já exista na afinação da esperança. Essa conclusão oferece, porém, um resultado adicional, relacionado à temporalidade original implicada no sentido existencial da esperança.

10 O FARDO NA ESPERANÇA

Ao interpretar o sentido existencial do ter esperança, Heidegger identifica uma complexa relação de dependência ontológica. Inicialmente, incluir-se na esperança, tornando-se um si mesmo esperançoso, supõe ganhar-se a si mesmo. Ganhar-se a si mesmo é o acontecer

histórico primordial da existência, a saber, a modificação do si mesmo impessoal em um si mesmo autêntico. No entanto, essa dependência ontológica se estende a planos ontológicos mais fundamentais. O primeiro deles é identificado na seguinte afirmação: “que a esperança alivie, ao contrário do medo que aplasta, significa apenas que também este encontrar-se é referido, no modo de *ser-sido* (*Gewesen-seins*), a uma carga” (Heidegger, 1977a, p. 345).

Aqui a esperança, como afinação, manifesta uma instância do encontrar-se que está referido, em geral, ao caráter de carga do ser-aí (*Lastcharakter des Daseins*, Heidegger, 1977a, p. 179-180). As afinações, de modo geral, apresentam a condição de que a existência individual acontece em contextos fácticos determinados, em relação aos quais há uma apreciação sentida de importância e dependência. É em tais contextos que ocorre a dinâmica da formação de um si mesmo autêntico a partir da escolha de escolher possibilidades recebidas como herança.

Tendo em vista essa análise, pode-se esboçar, esquematicamente, o campo semântico do termo “carga”. Inicialmente, o caráter de carga do ser-aí constitui uma determinação intrínseca ao modo de ser da existência, na qual a individuação acontece por projeção em possibilidades, e não por instanciação de propriedades de estado. Além disso, esse modo de ser não resulta de uma agência própria, mas de uma recepção que não decorre de uma escolha. Em um sentido mais específico, “carga” designa uma marca ontológica derivada da característica fáctica e situada da individuação projetiva. Mais precisamente, a projeção acontece em possibilidades delimitadas por uma situação fáctica na qual o indivíduo foi jogado. A individuação ocorre, portanto, em contextos nos quais, em última instância, não há agência própria quanto à inserção inaugural.

“Carga” também significa uma qualificação adicional, na medida em que há uma opacidade na condição de estar jogado em situações fácticas. Ou seja, há um limite para a capacidade de distanciar-se e, de alguma maneira, tornar compreensíveis causas, motivos ou mesmo razões de ter sido jogado em determinada situação fáctica. No vocabulário do solo, da base ou da fundação, “carga” designa a indepassável condição de ser a base de si mesmo (na formação do si mesmo autêntico), mas a partir dos constrangimentos de uma situação fáctica derivada de um lançamento que não admite ser fundado pelo próprio si mesmo autêntico. Cada indivíduo humano é a base de si mesmo, sem jamais apoderar-se autarquicamente dessa base. Há um peso na escolha de escolher uma individuação autêntica; contudo, essa carga escala para uma carga maior, o fardo de apropriar-se e instituir parcialmente a base de si mesmo.

As afinações são fenômenos afetivos dotados de uma qualidade desveladora: elas tornam algo patente e manifesto. Formalmente, elas tornam patente o *factum* de que o ser-aí,

como uma carga, precisa ser o fundamento de si mesmo, um fundamento que ele próprio não assentou. As afinações evidenciam a determinação ontológica segundo a qual cada um “repousa no seu peso” (Heidegger, 1977a, p. 377). O exemplo indelével de uma afinação que revela a carga é o fastio: o fato de que, em seu existir mediano e aparentemente anódino, o ser-aí pode tornar-se farto de si mesmo (*überdrüssig*). Todavia, Heidegger sustenta que as afinações elevadas também revelam o caráter de carga do ser-aí, embora o façam sob a forma de uma afinação que suspende, libera ou alivia essa carga (Heidegger, 1977a, p. 179). Em razão dessa característica geral das afinações elevadas, Heidegger acentua que *também* o encontrar-se esperançoso está referido à carga.

Há, porém, um detalhe questionável na declaração de que o alívio vivido na esperança significa *apenas* que ela está referida à carga. Afinal, uma mesma determinação ontológica pode ser exibida por afinações cujas qualidades fenomenais são quase contrárias: estar farto de si mesmo e estar no alívio esperançoso. Além disso, o fato de que na esperança a carga do ser-aí possa ser aliviada, desconectada ou liberada tem um significado adicional relevante, pois, ainda que o peso no ser-aí seja uma determinação existencial não erradicável, ele pode ser liberado em certas afinações. O uso do advérbio de exclusão sugere um foco insistente na carga, mesmo nas afinações em que o fardo está aliviado. Tal insistência poderia revelar uma afinação preponderante na própria analítica existencial de *Ser e tempo*, mas essa hipótese envolve compromissos metafilosóficos cuja justificação, nesse caso, demandam uma grande investigação exegetica. Todavia, não parece artificial sugerir que o uso de “apenas” exerça uma função adverbial que não se restrinja a minimizar o significado excelso e aliviante da esperança. A ênfase de Heidegger pode estar posta na qualificação específica da referência à carga que também a esperança mantém.

A esperança está referida à carga no modo do ser-sido. Nesse ponto, a dependência ontológica avança ao plano da temporalidade originária da existência. Mais especificamente, a relação entre esperança e carga é mais do que uma afinação desveladora, pois possui uma determinação temporal própria. É preciso examinar com atenção, portanto, como se caracteriza esse modo específico de referência da esperança à carga ontológica do ser-aí. O advérbio de exclusão opera, na passagem citada, para assinalar que este – o ser-sido – e não outros, é o modo da relação esperança-carga. Disso resulta que, no aliviar esperançoso, está presente o sentido temporal do passado existencial.

Uma compreensão distinta sugeriria que a antecipação proléptica do esperado poderia romper qualquer relação com o fardo. Nesse caso, a esperança aliviaria por consistir

exclusivamente em uma antecipação do esperado, que ainda não se encontra no já agora do presente. Ao contrário, Heidegger sustenta que a prolepses do esperado acontece no modo de uma confluência do passado no presente, ou seja, de um deslocamento da carga já sida para o ainda agora do presente. Esse pode ser, ademais, o significado do destaque conferido à palavra “ser” na expressão “ser-sido” (*Gewesen-sein*). O alívio experimentado na afinação elevada da esperança depende, portanto, do deslocamento de dois elementos para o presente fáctico: o esperado que ainda não é e a carga já sida.

A relação de dependência entre ter esperança e ter ganho a si mesmo sugere, contudo, que há uma concretude maior na carga retida na esperança. Além do fardo estrutural do ser-aí, o si mesmo esperançoso retém uma carga mais determinada. Inicialmente, ela integra o fardo implicado na individuação do si mesmo autêntico. Essa carga se relaciona com a renúncia ao alívio proporcionado pela decaída no si mesmo impessoal. Se o impessoal retira o peso do existir cotidiano (Heidegger, 1977a, p. 170), a autenticidade carrega esse peso.

Sob outro aspecto, há o fardo de realizar o salto, a partir da afinação angustiada no desterro e na assignificatividade, para a escolha de escolher a si mesmo. A decisão por um si mesmo próprio também acrescenta um peso específico, pois acontece como retomada e recebimento de uma possibilidade herdada, ou seja, proveniente de uma origem não autônoma. Considerando que a recepção de uma herança pode estar correlacionada com a formação da solicitude liberadora e antecipadora, a carga implicada na autenticidade manifesta-se como uma autarquia limitada no encontro de uma possibilidade a ser retomada em compromisso. A carga, nesse caso, relaciona-se com uma dívida em relação a um fator externo de natureza social e comunal. Por fim, o fardo do si mesmo autêntico é visível na fidelidade ao compromisso com a possibilidade retomada, fidelidade que inclui até mesmo a perspectiva de renúncia à individuação autêntica já alcançada.

Ainda que robusto, o fardo do si mesmo autêntico não esgota a determinação do fardo do si mesmo esperançoso. Como visto anteriormente, o si mesmo esperançoso implica a possibilidade de experimentar mudanças positivas em si e no mundo. Na modificação de um mundo afundado na assignificatividade para uma individuação própria revinculada ao significativo, ocorre uma transformação fundamental. Essa mudança não supera nem extirpa da constituição ontológica humana o desterro, que sempre pode emergir, afundando novamente o mundo na assignificatividade. O desterro, portanto, é uma carga não superável tanto na autenticidade quanto na esperança. Contudo, a possibilidade de experimentar mudanças positivas não é suficiente para a formação de um si mesmo. Assim sendo, as modificações

adicionais implicadas na constituição do si mesmo esperançoso devem acrescentar novos elementos ao peso da carga que a esperança torna patente.

Considerando que a formação do si mesmo esperançoso é uma execução irreduzivelmente singular, parece pouco promissor identificar as determinações do peso referido na esperança por meio de uma descrição do evento de levar-se para dentro da esperança. No entanto, a singularidade executiva do chegar a ter esperança é dotada de aspectos formais. O evento da esperança acontece em situações fácticas nas quais alguém está jogado. A facticidade das situações implica que as possibilidades legadas incluem algumas possibilidades e excluem outras possibilidades, sem que haja transparência plena acerca dessa distribuição. Além de não serem escolhidas, as possibilidades implicadas na facticidade do evento da esperança incluem a exclusão e a inclusão de possibilidades que podem contrariar a efetivação do esperado. Tomás de Aquino caracterizou o objeto da esperança como *arduum*. A dificuldade própria da esperança também se refere à facticidade da situação daquele que espera, ou seja, ao fato de que nela há uma carga de possibilidades não realizáveis, de possibilidades excluídas e perdidas, experimentadas como fatores que opõem resistência ou fricção ao ter esperança.

Além disso, o evento da esperança consiste no despertar de uma afinação. As afinações são concebidas como fenômenos afetivos não resultantes de agencialidade pessoal. Assim como ocorre com as afinações em geral, não há autoria pessoal na emergência da esperança nem na imersão no ter esperança. Que possa haver um tipo peculiar de responsabilidade em relação às afinações (Scheur, 2019) é um fator que agrega mais peso ao fardo de não haver autoria pessoal no despertar e adormecer da esperança. O trânsito para o ter esperança a partir de uma afinação não esperançosa – a medrosidade que aplasta, por exemplo – constitui uma modificação experimentada, em alguma medida, como um dom que manifesta impotência (Han-Pile, 2017; Meirav, 2009). A confiança, que mantém uma relação estreita com a esperança (Ratcliffe, 2023), não aparenta ser a segurança de que uma afinação não esperançosa não despertará novamente. Ainda que essas observações sejam meramente alusivas, elas permitem identificar, no caráter de afinação da esperança, um peso específico que está retido no si mesmo esperançoso. Todavia, a descrição dos elos na relação de dependência ontológica alcança um nível adicional com a identificação do sentido temporal da afinação da esperança.

11 A CONSTITUIÇÃO TEMPORAL DO TER ESPERANÇA

Após ressaltar a correlação alívio-esperança-carga, Heidegger amplia o foco da análise de relações de dependência, referindo-se às afinações elevadas em geral: “afinação elevada, que eleva para melhor, somente é ontologicamente possível em uma relação ekstático-temporal do ser-aí com o fundamento jogado de si mesmo” (1977a, p. 345). Na expressão “somente é ontologicamente possível”, está referida uma relação de dependência ontológica. Não se trata, portanto, de condicionamento empírico, causal ou motivacional. A dependência ontológica, além disso, não é do tipo existencial (na acepção usual do termo “existência”), pois não vincula a afinação elevada a uma condição sem a qual ela não existiria. Trata-se de uma dependência essencial, que exhibe uma condição constitutiva de uma afinação como elevada, ou seja, a condição que determina a identidade de uma afinação como aquela que eleva para melhor.

Em termos específicos, portanto, uma afinação será elevada caso subsista determinada relação entre alguém e sua determinação ontológica de ser o fundamento jogado de si mesmo. A alegação não é a de que ser o fundamento jogado configure um elemento que individua uma afinação como elevada. Diferentemente, é uma peculiar relação de natureza temporal e ekstática que constitui uma afinação como elevada ou que eleva para melhor. Não obstante, a relação de dependência com a estrutura existencial de ser o fundamento jogado de si mesmo implica consequências adicionais.

Caso os seres humanos concretos não fossem o fundamento jogado de si mesmos, uma afinação não seria elevada. Se fossem fundamentos não jogados, seriam plenamente autônomos no assentamento de suas próprias bases. Caso fossem apenas jogados, seriam integralmente heterônomos em seu fundamento. Assim, a autarquia e a submissão integrais não facultam afinações elevadas. Para que uma afinação possa ser elevada, requer-se uma condição ontológica dotada de uma complexidade interna em tensão. Ser o fundamento jogado de si mesmo significa, de um lado, que a individuação própria é uma execução pessoal, apoiada na escolha de escolher a si mesmo. Ela não encontra nenhum outro nível de apoio externo à existência. Ao mesmo tempo, de outro lado, esse fundamento deriva de uma herança fáctica em que se está jogado de maneira não completamente transparente nem inteiramente disponível para a agência de autossustentação. A imagem do repouso no próprio peso é indicativa de um equilíbrio entre sustentação e submissão. A despeito de estar subordinado ao que não é capaz de dispor nem de ultrapassar, cada ser humano concreto é capaz de assentar uma constância individuada de si mesmo. Essa tensão em equilíbrio é identificada por Heidegger ao analisar o

sentimento de respeito diante da lei moral. Ao submeter-se à lei, alguém se submete a si mesmo, elevando-se como livre (Heidegger, 1977a, p. 192). De modo análogo, ao submeter-se à herança no qual está jogado, alguém é capaz de elevar-se a um si mesmo autêntico e comprometido, repousando em seu próprio peso. Sem essa constituição ontológico-existencial, uma afinação não seria elevada, e a esperança não seria esperança.

A dependência ontológica, contudo, vincula a afinação elevada a certa relação com a constituição ontológica de ser fundamento jogado. É necessário que se estabeleça uma relação com essa estrutura ontológica. Tal relação, além disso, é de natureza ekstático-temporal, ou seja, determinada pela temporalidade originária do existir humano. Como visto na seção anterior, as afinações elevadas mantêm uma relação temporal com o fardo intrínseco à existência. Essa relação temporal ocorre no modo do ser-sido, que desloca a carga já sida para o ainda agora. Desse modo, ela é integrada ao presente. Para que uma afinação seja elevada, contudo, requer-se ainda outra dinâmica ekstática. No caso da esperança, trata-se da antecipação proléptica que desloca o esperado, ainda não atual, para o já agora do presente.

Em resumo, a dependência ontológica vincula dois elementos: a afinação que eleva para melhor (como a esperança) e uma relação temporal do ser-aí com sua característica ontológica de ser o fundamento jogado de si mesmo. Formalmente, trata-se de uma dependência complexa entre um fenômeno afetivo dotado de uma qualidade fenomênica peculiar – elevar para melhor – e uma relação. Essa relação, por sua vez, vincula um ente cujo modo de ser é a existência a uma de suas determinações ontológicas fundamentais. A vinculação possui natureza temporal e ekstática, consistindo, no caso da esperança, em deslocar ao presente o ser-sido fundamento jogado de si mesmo, antecipando o esperado *bonum futurum*. Retendo a si mesmo como autêntico e esperançoso, e saindo ao encontro do esperado por meio de sua antecipação, a afinação da esperança eleva para melhor.

A partir desses elementos, é possível apresentar, de modo esquemático, o sentido temporal do ter esperança. Deve-se frisar que a interpretação de Heidegger é explicitamente incompleta, pois aborda apenas o sentido existencial do ter esperança, considerado decisivo para a estrutura do fenômeno. Certamente, a ênfase da interpretação não recai sobre a determinação temporal do objeto formal da esperança, mas sobre o sentido temporal da afinação do ter esperança. Quando o foco é a afinação, e não o objeto, a esperança revela-se determinada por uma temporalidade existencial que não é integralmente constituída pelo futuro. Na esperança como *Stimmung*, opera a dinâmica das três ekstases da temporalidade: futuro, passado e presente.

No ter esperança, o futuro determina-se como antecipação que sai ao encontro do esperado, levando-se diante ele. Trata-se da dinâmica ekstática própria da prolepses, que desloca para o presente o esperado que ainda não é. Essa é a qualidade surpreendente, experimentada pelos esperançosos, de já possuir no seu presente um *bonum futurum*. Contudo, assim como no medo, o passado é fundamentalmente determinante no ter esperança. Ter esperança supõe ter ganho a si mesmo como esperançoso e autêntico. O sentido temporal aqui implicado é o do ser-sido, ou seja, o de manter no presente tudo o que está envolvido na formação de um si mesmo autêntico e esperançoso. O evento de ganhar-se a si mesmo, como autêntico e esperançoso, não é algo que já foi e permaneceu no âmbito inoperante do já não mais. Trata-se de um evento histórico que vigora no presente e codetermina a antecipação do esperado. A afinação da esperança possui, portanto, uma determinação fundamental derivada do momento ekstático do passado.

O sentido temporal proporcionado à esperança pela ekstase do presente é sugerido de modo inferencial, a partir da análise da afinação do medo e da medrosidade. Nesse caso, a pessoa afinada como intransitivamente amedrontada tem suas ocupações perturbadas. A intencionalidade social também é atingida nesse modo de presentificação, sendo sugerida uma propensão para aquela forma de solicitude em que os outros tomam a frente e assumem a dianteira na lida ocupacional. No ser esperançoso, diferentemente da medrosidade que aplasta, a situação é presentificada de outra maneira. Há um alívio que não esquece nem deixa para trás a carga implicada no si mesmo autêntico e esperançoso. Seria apressado inferir que o esperançoso não experimenta o medo. Eventualmente, a situação fáctica presentificada retém precisamente as possibilidades que resistem à realização do *bonum futurum*. Todavia, se aconteceu o evento de ter esperança, a pessoa encontra-se em uma afinação que a eleva para melhor: ela deslocou antecipadamente para seu presente, carregado de fardos, o bem esperando que ainda não é.

Nessa afinação, tanto as ocupações quanto as diversas maneiras de comportamento para com os outros estão sintonizadas com alguém esperançoso. Como se apresentam, nesse caso, os entes das ocupações? Como se apresentam os outros seres humanos? Dado que o esperançoso ganhou a si mesmo como autêntico, suas ocupações operam segundo uma normatividade reconhecida como própria. Não há um afastamento do mundo, mas uma revinculação comprometida com as ocupações implicadas na possibilidade existencial escolhida. A autenticidade também modifica o modo da intencionalidade social, originando os comportamentos próprios da solicitude antecipadora e liberadora. Desse modo, os outros se

apresentam como aqueles que importam na perspectiva de também ganharem a si mesmos como autênticos.

No entanto, o si mesmo esperançoso é mais determinado do que o si mesmo autêntico. Uma conjectura a ser desenvolvida sugere que o si mesmo esperançoso não se encontra apenas na solicitude antecipadora e liberadora. Mais do que isso, as outras pessoas aparecem em comum união, na unidade vinculadora de uma comunidade. Nesse sentido, elas tanto podem ser as doadoras da esperança quanto aquelas que, eventualmente ainda não esperançadas, podem ganhar a esperança de outrem. A pessoa na afinação da esperança pode ter como presentes em sua situação aqueles que ainda não são esperançosos. Ela pode constituir o exemplo que opera no evento em que outras pessoas ganham a si mesmas como esperançosas.

Para oferecer uma base textual indireta à conjectura anterior, pode-se recorrer a uma sugestão presente em uma passagem que sucede imediatamente o texto que tem sido objeto de meu comentário ao longo deste artigo. Nela, Heidegger distingue a equanimidade da indiferença, que se entrega ao que o momento presente traz a cada vez e deixa que tudo seja como é. Na equanimidade, as situações se apresentam de modo diferente: “*Essa afinação surge da resolução, que tem olhos inspectivos para as possíveis situações do poder-ser total aberto no antecipar para a morte*” (Heidegger, 1977a, p. 457).

Não há indícios de que Heidegger tivesse em vista a impassividade estoica, porém sua breve caracterização da indiferença sugere um modo de existir no presente que deixa ser, com desapego, aquilo que se apresenta a cada vez. A equanimidade, por sua vez, sugere um tipo de equilíbrio ou mesmo de serenidade, que não deixa de atentar para as situações que se apresentam a um si mesmo que se ganhou em autenticidade nem de se importar com elas. Na medida em que o si mesmo esperançoso supõe o si mesmo autêntico e a capacidade de experimentar mudanças positivas, não parece inconsistente sugerir que a afinação da esperança presentifique as situações sob a perspectiva da equanimidade, e não da indiferença. Nesse caso, o esperançoso não possuiria a impassividade estoica, mas uma serenidade que se engaja compromissadamente nas ocupações e nas relações com as outras pessoas com as quais pode estar em comum união. Essa é apenas uma consideração especulativa sobre como se determina a afinação da esperança a partir da ekstase do presente. Entretanto, com base nesse entendimento da temporalidade e da dependência ontológica do ter esperança, obtêm-se os elementos necessários para caracterizar a esperança como finita.

12 A FINITUDE DA ESPERANÇA

A esperança pode ser caracterizada como finita, não por ter uma duração limitada ou por se extinguir, mas por estar fundada em determinações ontológicas que perfazem a negatividade intrínseca ao modo de ser da existência. Contudo, essa caracterização pode parecer implausível, pois a finitude e a negatividade aparentam excluir a própria possibilidade da esperança. Nesse ponto, é crucial ter presente o significado estritamente existencial de “fim” e “finitude”, que não designam a interrupção ou a conclusão de uma série. Inicialmente, a finitude da esperança reside em sua dependência da mortalidade existencial.

Levar-se ao interior da esperança, afinar-se como uma pessoa esperançosa, supõe ter ganho a si mesmo no modo da autenticidade. A formação da individuação autêntica acontece como dinâmica a partir da antecipação até a morte, na qual o mundo afunda na assignificatividade. Na afinação da angústia, alguém se encontra tomado pelo desterro. O cativeiro (*Benommenheit*) no estranho, contudo, é o que oferece a possibilidade de um existir autêntico (Heidegger, 1977a, p. 455). A afinação na possibilidade da impossibilidade é precisamente o que conduz perante a alternativa e o salto para a escolha de si mesmo. A revinculação a uma possibilidade herdada, retomada em compromisso, acontece sobre o chão da assignificatividade desterrada. Também a esperança emerge desse chão, sendo, por isso, finita (Horner, 2010).

A insuficiência da individuação autêntica para a individuação esperançosa foi ressaltada anteriormente. Ter ganho a si mesmo, experimentando a possibilidade de uma mudança positiva no mundo, é um requisito necessário para a constituição de um *self* esperançoso. Todavia, a autenticidade é compatível com a falta da esperança, e condições adicionais são requeridas para a modificação do si mesmo autêntico em si mesmo esperançoso. Além disso, a afinação da esperança não aparenta ser positivamente correlacionada com a espontaneidade de uma decisão ou de um “salto”. A impotência implicada na esperança não diz respeito apenas à dificuldade de efetivação do *bonum futurum*, mas também à ausência de autarquia para levar-se à afinação da esperança. Pode-se dizer que a individuação esperançosa acontece como uma irrupção no exercício facticamente indexado da existência de cada indivíduo. Eventualmente, a descrição desse evento poderia oferecer elementos para identificar as condições suplementares para a formação de um si mesmo esperançoso. Caso seja bem-sucedida, essa descrição também poderia lançar luz sobre uma característica adicional da finitude da esperança.

Não há como sequer esboçar as linhas gerais dessa descrição aqui. Limito-me a indicar uma direção de análise. A impotência para levar-se autarquicamente a um si mesmo esperançoso oferece uma indicação sobre a proveniência da esperança. Formalmente, esse acontecimento tem os traços da recepção de uma doação. Alguém chega a ser esperançoso graças a algo que lhe é dado. Mesmo que a própria recepção possua condições de execução, a doação permanece extrínseca. É admissível conceber uma doação sem doadores claramente identificados. Talvez essa indefinição seja apenas epistêmica e não impeça uma caracterização formal da fonte de doação da esperança.

Considerando a facticidade das situações, que podem carregar um excesso no fardo das possibilidades obstruídas, é tentador pensar em uma fonte não existencial da esperança. Entretanto, uma orientação menos comprometida ontologicamente insiste na proveniência do dom da esperança a partir da imanência da existência humana. Dito de modo mais preciso: ser uma pessoa esperançosa é receber um dom cuja doação se origina de outra pessoa esperançosa. Essa é a hipótese da natureza intrinsecamente interpessoal da esperança, que tem sido elaborada em termos de processos de desenvolvimento da intencionalidade social a partir do andaime parental (McGeer, 2004). Entretanto, essa hipótese também oferece uma direção adicional para explicitar a finitude da esperança. Tal direção conduz ao fenômeno existencial do nascimento.

Heidegger designou o nascimento como o outro fim para o ser-aí (Heidegger, 1977a, p. 493). Se morte e nascimento são fins para o ser-aí, então a finitude da existência manifesta-se como mortalidade e nascencialidade. Na antecipação da morte e na retenção do nascimento, a existência individual adquire sua maneira única de totalização e singularização. Em termos existenciais, o nascimento não é o evento biológico de começar a viver, mas um fenômeno da modalidade existencial. Nascer designa receber uma herança específica de possibilidades, receber uma vinculação a situações e possibilidades determinadas, receber uma ligação com os projetos jogados que são as outras pessoas. No nascimento estão implicadas, por conseguinte, a delegação, a recepção e a vinculação a uma herança de possibilidades existenciais.

Existir de modo nascencial (*gebürtig*) significa individuar-se a partir da apropriação de uma herança determinada de possibilidades: tornar próprio o que foi legado por outros. Além disso, existir a partir do nascimento significa que as possibilidades herdadas podem sempre ser retomadas, que o legado de possibilidades admite novos começos ao longo do existir. O nascimento vigora inclusive na condição extrema em que o mundo afundou na assignificatividade, o que significa que mesmo a desvinculação na completa assignificatividade pode se modificar em uma nova vinculação a uma possibilidade legada.

A partir da natalidade da existência humana, sugere-se uma compreensão adicional da finitude da esperança. Em termos modais, o nascimento admite ser compreendido como a possibilidade da possibilidade, ou seja, como a possibilidade de formar tanto um si mesmo impessoal, quanto o si mesmo autêntico. O nascimento não é apenas um fato bruto já ocorrido, portanto, necessário (Vigo, 2015, p. 229), mas é também uma possibilidade. Na relação ekstático-temporal com o nascimento acontece uma vinculação a possibilidades que se estendem ao passado e a outrem: à família, à língua, à comunidades, etc. Nascer é herdar um legado passado de possibilidades, que vigora como fonte de uma eventual vinculação compromissada a uma possibilidade. O ganhar-se como um si mesmo autêntico é retomar uma possibilidade herdada. Assim, o si mesmo autêntico emerge do nascimento, isto é, do novo começo que acompanha a retomada de uma possibilidade legada. O si mesmo esperançoso, por sua vez, pode constituir o legado de outras pessoas esperançosas. Mais do que retomar uma possibilidade legada, a formação de um si mesmo afinado na esperança intransitiva dependeria do nascimento, isto é, da vinculação a uma herança de possibilidades legadas por outras pessoas que chegaram, elas mesmas, a ser esperançosas.

De um ponto vista desenvolvimental, considera-se que o nascimento é um evento de transição marcante para os familiares, não significando uma transição cardinal em capacidades que já estão disponíveis ao nascer, as quais experimentarão mudanças revolucionárias por volta dos dois meses de vida (Rochat, 2004). De um ponto de vista da ontologia existencial, o nascimento é um processo com mudanças no cuidado (*Sorge*), correspondendo a uma dinâmica de liberação do cuidado a partir do puro ímpeto (Heidegger, 1977a, p. 260; 1988, p. 410). Esse processo também implica uma mudança de ênfase no modo da *Fürsorge*. Uma mudança na ênfase na formação de um si mesmo impessoal para a ênfase na formação de um si mesmo autêntico, impactando na interrelação entre os modos da solicitude dominadora-substituidora e antecipativo-liberadora. A expressão portuguesa “estar de esperanças” designa a condição parental no período da gestação, que pode implicar diferentes esperanças intencionais e diferentes variações na esperança intransitiva. O modo como se as têm e a maneira como se as lega para quem está nascendo são facticamente determinados. Tendo isso em vista, a finitude nascencial da esperança não deriva apenas da contingência de haver, na herança, possibilidades legadas por outras pessoas contingentemente esperançosas. Essa contingência é um aspecto central da finitude da esperança. No entanto, o nascimento implica a finitude da esperança também em outro aspecto.

Esse aspecto está relacionado à necessidade intrínseca ao legado de possibilidades existenciais. “Necessidade” significa, nesse contexto, um fator coercitivo ou constrangedor. Assim, a herança de possibilidades é necessitante. Ela não consiste apenas em um lastro fático e determinado de possibilidades, mas carrega consigo uma demanda, uma força necessitante que obriga uma recepção, mesmo que esta ocorra na forma extrema da ruptura com a própria herança. A herança de possibilidades é necessitante, porque, embora comporte uma margem para a retomada diferencial de possibilidades, não admite a suspensão de sua demanda imperativa de transmissão e recepção. O nascimento, entendido em sentido existencial, também revela a finitude, porque consiste em uma vinculação a possibilidades herdadas dotadas de uma força necessitante. Na medida em que o evento da esperança é um dom recebido de outras pessoas, o si mesmo esperançoso nasce de um legado necessitante ao qual pode apenas responder. Em termos existenciais, portanto, receber um legado não é integralmente passivo, pois demanda projeção em possibilidades e uma mudança no modo da solicitude. Eventualmente, com o nascimento acontece justamente a vinculação a possibilidades em situações fáticas que contém justamente a erosão da esperança intransitiva. A finitude nascencial da esperança reside, nesse caso, em precisar ganhar e aprender uma forma crescida de uma esperança gestada quando não havia separação física.

Em suma, a esperança é finita porque está fundada na mortalidade e na natalidade da existência humana. A antecipação até a morte afunda o mundo na assignificatividade e afina-se com o desterro ontológico da existência. Nascer é vincular-se a uma herança necessitante de possibilidades, recebendo uma possibilidade existencial para a individuação singular. Enraizada na historicidade originária da existência humana, a esperança intransitiva é intrinsecamente finita, porque depende de uma dinâmica que vincula a assignificatividade e a revinculação à significatividade. Assim, a finitude e a negatividade da existência não impedem o ter esperança; ao contrário, são precisamente aquilo que perfaz o caráter próprio e peculiar da esperança humana.

CONCLUSÃO

Neste artigo, examinei uma sintética passagem de *Ser e tempo* sobre o fenômeno da esperança. Segundo Heidegger, o aspecto decisivo para a estrutura desse fenômeno é o sentido existencial do ter esperança. Ter esperança é uma afinação (*Stimmung*). Alguém levado ao

interior da esperança é um si mesmo esperançoso, afinado com a esperança intransitiva. A condição para a formação de um si mesmo esperançoso é a modificação que se afasta do si mesmo impessoal e forma a individualidade singular autêntica, o si mesmo autêntico. Essa relação de dependência, entretanto, vincula a dinâmica histórica de formação da individuação autêntica à afinação da angústia na antecipação da morte.

Ainda que a autenticidade já inclua a possibilidade de experimentar mudanças positivas – especialmente a mudança estrutural da assignificatividade para a revinculação à significatividade –, a individuação esperançosa contém determinações adicionais. Tais determinações se referem às qualidades da boa disposição e da antecipação proléptica do bem esperado, vividas na fenomenalidade da esperança intransitiva. A esperança, além disso, é uma afinação elevada, que eleva para melhor, o que supõe a retenção da complexa carga imanente ao modo de ser da existência. Esse fardo diz respeito à determinação ontológica do fundamento jogado, mas recebe sobrepesos adicionais originados das determinações específicas da autenticidade e da esperança intransitiva.

Ademais, o sentido temporal do caráter de afinação do ter esperança inclui não apenas a determinação futura do objeto da esperança. Na esperança intransitiva, há tanto a antecipação proléptica, que integra o bem futuro no presente, quanto a retenção do fardo investido na existência autêntica. Segundo a interpretação de Heidegger, na afinação da esperança vigora uma dependência de estruturas existenciais fundamentais, especialmente da estrutura de ser um fundamento jogado, que, por sua vez, possui um sentido temporal em que a ekstase do passado é primordial. O sentido existencial da afinação da esperança, por fim, exhibe a finitude humana como condição do ter esperança. Mortalidade e natalidade são as determinações que habilitam os indivíduos humanos a existir em sintonia com sua forma única e notável de esperança.

O exercício interpretativo ensaiado neste artigo deixa algumas perguntas sem elaboração. A título de conclusão, registro três questões para investigação futura. Considerando que a afinação da esperança supõe a formação de um si mesmo autêntico, o si mesmo impessoal é desprovido ou até incapaz de ter esperança? A exploração dessa questão precisaria considerar as variações do ter esperança, implicando um amplo espectro de perturbações ou mesmo a ausência da esperança intransitiva. Talvez a fuga de si mesmo para a queda na impessoalidade inautêntica sinalize também o adormecimento da esperança intransitiva.

A segunda questão relaciona-se à interpessoalidade da esperança. Se há uma doação da esperança que modifica o si mesmo autêntico em esperançoso, a fonte desse dom poderia residir em uma transformação da socialidade fundada na autenticidade – a solicitude antecipativa e

liberadora. Seria a formação de um vínculo de união comum, isto é, a comunidade do nós, a origem de um dom infundido? Nesse caso, entre o si mesmo autêntico e o si mesmo esperançoso estaria o evento da formação de um nós. Dito de outra maneira, o que caracterizaria um si mesmo esperançoso seria a modificação do si mesmo autêntico operada pela formação de uma comum união com outra pessoa. O exame desse tema poderia adotar a orientação metodológica que busca relações de dependência ontológica nos processos do desenvolvimento infantil da esperança (McGeer, 2004). Nesse caso, a gênese empírica forneceria a orientação hermenêutica para a gênese ontológica do si mesmo esperançoso.

Essa hipótese oferece uma indicação de resposta para a terceira questão, acerca do que se pode esperar. Heidegger (1991, p. 207) observou que a terceira pergunta formulada por Kant – O que me é permitido esperar? – foi respondida em termos teológicos: a esperança na imortalidade como bem-aventurança, ou seja, como união com Deus. Na configuração finita da esperança, é admissível esperar a formação daquela união com outrem que possibilita a doação da esperança intransitiva. Esse tema alcança um âmbito que avança para além da questão sobre um dom infundido comunitariamente, pois transita para a relação entre esperança e compreensão de ser.

REFERÊNCIAS

- AQUINO, Tomás de. **Summa theologiae**. Tradução de Fathers of the English Dominican Province. New Advent, 2017. Disponível em: <https://www.newadvent.org/summa/3.htm>. Acesso em: 01 fev. 2026.
- BLATTNER, William. Authenticity and Resoluteness. In: WRATHALL, Mark. A. (ed.). **Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 320-337.
- CROWE, Benjamin. **Heidegger's Phenomenology of Religion**. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2005.
- CROWE, Benjamin. **Heidegger's Religious Origins**. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2006.
- DAY, John. Hope. **American Philosophical Quarterly**, v. 6, p. 89-102, 1969.
- DOWNIE, Robert. Hope. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 24, p. 248-251, 1963.

HAN-PILE, Beatrice. Freedom and the “Choice to Choose Oneself” in Being and Time. *In*: WRATHALL, Mark (ed.). **The Cambridge Companion to Heidegger’s Being and Time**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. p. 291-319.

HAN-PILE, Beatrice. Hope, Powerlessness, and Agency. **Midwest Studies in Philosophy**, v. 41, n. 1, p. 175-201, 2017.

HEIDEGGER, Martin. **Die Grundprobleme der Phänomenologie**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977b.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977a.

HEIDEGGER, Martin. **Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983a.

HEIDEGGER, Martin. **Seminare**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983b.

HEIDEGGER, Martin. **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

HEIDEGGER, Martin. **Kant und das Problem der Metaphysik**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

HEIDEGGER, Martin. **Phänomenologie des religiösen Lebens**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

HODGE, Joanna. Phenomenologies of Faith and Hope. **Journal of the British Society for Phenomenology**, v. 37, n. 1, p. 37-52, 2006. DOI: 10.1080/00071773.2006.11006561.

HORNER, Robyn. On Hope: Critical Rereadings. **Australian EJournal of Theology**, 2010. Disponível em: https://www.academia.edu/156995499/On_hope_Critical_rereadings. Acesso em: 01 ago. 2024.

KISIEL, Theodore. Heidegger (1920–1921) on Becoming a Christian: A Conceptual Picture Show. *In*: KISIEL, Theodore; VAN BUREN, John. **Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought**. Albany: State University of New York Press, 1994. p. 175-192.

KUGELMANN, Lothar. **Antizipation: Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

LAMB, Michael. Aquinas and the Virtues of Hope: Theological and Democratic. **Journal of Religious Ethics**, v. 44, n. 2, p. 300-332, 2016.

MCGEER, Victoria. The Art of Good Hope. **Annals of the American Academy of Political and Social Science**, n. 592, p. 100-127, 2004.

MEIRAV, Ariel. The Nature of Hope. **Ratio**, v. 22, p. 216-233, 2009.

RATCLIFFE, Matthew. **Experiences of Depression: A Study in Phenomenology**. Oxford: Oxford University Press, 2015.

RATCLIFFE, Matthew. The Underlying Unity of Hope and Trust. **The Monist**, v. 106, n. 1, p. 1-11, 2023.

REIS, Róbson Ramos dos. **Aspectos da modalidade**: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

ROCHAT, Philippe. **The Infant's World**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

SCHEAR, Joseph. Moods as Active. In: BURCH, Matt; MCMULLIN, Irene. **Normativity, Meaning, and the Promise of Phenomenology**. New York: Routledge, 2019. p. 129-143.

SLABY, Jan; STEPHAN, Achim. Affective intentionality and self-consciousness. **Consciousness and Cognition**, v. 17, n. 2, p. 506-513, 2008.

THEUNISSEN, Michael. Das Erbauliche im Gedanken an den Tod. Traditionale Elemente, innovative Ideen und unausgeschöpfte Potentiale in Kierkegaards Rede An einem Grabe. **Kierkegaard Studies Yearbook**, v. 2000, n. 2000, pp. 40–73, 2000.

THOMPSON, Ian. Death and demise in Being and Time. In: WRATHALL, Mark. **The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. p. 260-290.

VIGO, Alejandro. El posible “ser total” del Dasein y el “ser para (vuelto hacia) la muerte” (§§ 45–53). In: RODRÍGUEZ, Ramón (coord.). **Ser y Tiempo de Martin Heidegger**: Un comentario fenomenológico. Madrid: Tecnos, 2015. p. 219-268.

WALSH, Joseph. Into That Darkness: A Heideggerian Phenomenology of Pain and Suffering. **Journal of Phenomenological Psychology**, v. 53, n. 1, p. 82-102, 2022.

WANG, Xu. **Hope as Atmosphere**: An Existential-phenomenological and Inter-cultural Study into the Phenomenon of Hope. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2022.

WOLFE, Judith. **Heidegger's Eschatology**: Theological Horizons in Martin Heidegger's Early Work. Oxford: Oxford University Press, 2013.

ZAHAVI, Dan. **Subjectivity and Selfhood**: Investigating the First-person Perspective. Cambridge, MA: MIT Press, 2005.