

SUBJETIVIDADE, EXISTÊNCIA E AUTO-REALIZAÇÃO

Luiz Bicca
UFRJ — UERJ

A reflexão metafísica moderna assenta sobre o princípio da subjetividade. Seu fundamento é o sujeito, na relação que estabelece consigo mesmo e na compreensão que possui de si. O sujeito que reflete não parte das coisas que o cercam ou dos fatos para compreender-se a si mesmo, mas ao contrário, como é típico nos idealismos racionalistas ou empiristas, ele se volta, no fundo ou na base de sua atividade intelectual em geral, para sua subjetividade como horizonte decisivo de auto-compreensão — subjetividade que é considerada, então, como o que forma ou constitui o mundo. O fundamental de todas as possibilidades do próprio sujeito é assim algo “interior”. Isto quer dizer apenas que o elemento privilegiado da moderna filosofia do sujeito é o puro pensamento e que a reflexão, ou melhor, a auto-reflexão — que corresponde adequadamente à estrutura da subjetividade, na medida em que esta não é nenhum existente encontrável — é o único caminho ou via de acesso a essa não-objetividade. Portanto, nessa auto-referência do sujeito seu ser-sujeito é algo que não pode ser apreendido como um comportamento visível, não é descritível à maneira de um estado de coisas empírico.

Esse estilo ou modelo de pensamento é comumente designado por “modelo reflexivo” ou “filosofia representacionista da consciência”. Em poucas palavras, que significam tais expressões? Elas resumem a crença de que a consciência é sempre representação de algum objeto, o qual, recorrendo-se a uma imagem, é posto diante dos olhos do sujeito da consciência, em contraposição a ele. O sujeito da consciência é identificado como aquele “Eu”, que é avistado tão logo o sujeito da representação representa-se a si mesmo em vez de alguma outra coisa. A consciência que possuímos de nós mesmos é descrita de maneira condensada na metáfora da reflexão: como um retorno sobre si mesmo do fundamento ou suporte dos atos de representar, o qual, desse modo, faria de si mesmo seu próprio objeto. No modelo reflexivo ou representacionista, o sujeito pode sempre ser impelido para a posição de objeto, de forma a poder conhecer a si mesmo.

Muito já se insistiu, na história recente, sobre as aporias e as dificuldades que se ofereciam ao modelo representacionista. A mais enfatizada, talvez, é a de que a concepção reflexiva da autoconsciência, predominante de Descartes ao chamado Idealismo Alemão, mostrar-se-ia sempre enredada em um círculo: ela precisa sempre pressupor aquilo que ela se propõe esclarecer ou explicar: o Eu. De modo a ser capaz de considerar a si mesmo como o que é refletido, aquele que reflete tem, forçosamente, que já ter algum saber de si, já sabe de seu próprio ser. Fichte, que já se dava conta de dificuldades como essa, tentou fugir a essa circularidade através de uma concepção da autoconsciência do sujeito como em espécie de imediata familiaridade consigo mesmo: o Eu puro seria uma intuição intelectual. Segue-se daí que a consciência de si não seria propriamente um conhecimento, já que todo conhecimento, em sentido estrito, envolve necessariamente conceitos, que se relacionam sempre mediatamente com objetos. O próprio Fichte mostra-se, mais tarde, insatisfeito com a expressão 'intuição intelectual', pelas ambigüidades nela envolvidas, sobretudo os aspectos de imediatidade e mediação, passíveis sempre de serem levantados quando se afirma que a autoconsciência fundamental é uma intuição de natureza não-sensível.

De todo modo, já se afigurava, na própria época do idealismo alemão, a convicção de que uma teoria representacionista ou reflexiva da consciência não seria capaz de explicar satisfatoriamente aquele fato de ter-se sempre a si mesmo, aquele prévio ser próprio. A relação reflexiva consigo mesmo não pode ser pensada sem se pressupor implicitamente uma identidade simples autoconsciente (do contrário um dos pólos dessa relação não poderia nunca ser certa de estar apreendendo a si mesmo no outro pólo, e não alguma outra coisa). Por outro lado, não se pode ignorar que tal identidade, que deveria ser imediata, tem um aspecto inegável de mediação: ela só se configura perante o outro pólo da relação ou por meio dele. Assim, denunciando toda *intenção* ou interesse em distanciar-se do modelo reflexivo da moderna filosofia do sujeito, a posteridade filosófica do idealismo alemão mostrar-se-á pródiga em cunhar e operacionalizar uma terminologia que sugere pré-reflexividade ou até anti-reflexividade no que diz respeito à fundamental *auto-relação* que se encontra no cerne do pensamento da subjetividade. Do "sentimento (*Gefühl*) de si" do romantismo, à "consciência imediata de si" dos fenomenólogos ou à "familiaridade consigo mesmo" das filosofias da existência, um resíduo de insatisfação parece permanecer, na medida em que traduz a inadequação desse vocabulário àquilo a que se pretende fazer referência: trata-se de um estado de coisas de um determinado tipo, que não pode ser descrito por sentenças ou afirmações baseadas numa simples analogia com os enunciados que formamos, de maneira apropriada, acerca de coisas ou objetos "*stricto sensu*", isto é, objetos da percepção sensível.

Apesar da intenção que se traduz nos escrúpulos terminológicos, é um fato, já apontado na produção filosófica recente¹, a sobrevivência do modelo reflexivo ainda na filosofia do século XX. Husserl aparece como típico representante de uma teoria reflexiva, embora não-egológica, da consciência da si. Esta seria, em seu pensamento, uma espécie de consciência da consciência, uma "percepção interna" que acompanha as vivências, que seriam, portanto, os "objetos" daquela. Nesses termos, a subjetividade poderia ser assim descrita: uma vivência, que é intencional, dobrar-se sobre si mesma, tornando-se objeto de ou para a consciência. A consciência de si é um caso particular

de “consciência de ...” — toda consciência sendo necessariamente consciência de algo, só que, neste caso, “algo” é a própria consciência, posta numa relação dita objetivamente. Husserl ter-se-ia enredado em dificuldades semelhantes às que se apresentavam à filosofia transcendental do idealismo alemão: tem em mente uma “percepção” de si que seria, por outro lado, distinta das referências ou relações intencionais com objetos. Por outro lado, Husserl não pode conceber uma consciência na qual o pólo-sujeito e o pólo-objeto simplesmente coincidam, pois toda consciência é consciência de algo que lhe é transcendente. Uma consciência sem algo transcendente seria uma consciência de nada, ou seja, uma consciência. A existência de algo prévio, que é encontrado pela reflexão quando a consciência se dobra ou se volta (“reflete”) sobre si mesma é um pressuposto que parece continuar a se impor com toda a força.

Ele se faz presente também, ainda que de forma distinta e com toda uma outra função, nos casos em que a relação primária ou fundamental do sujeito consigo mesmo é concebida como “familiaridade”. Em linhas gerais, o que seria característico de tal familiaridade? Uma imediatidade de saber implícito do sujeito, de natureza pré-reflexiva, não proporcionado por nenhuma espécie de representação. Estando familiarizado com algo, eu não reflito sobre aquilo que me é familiar ou habitual, que; é muito conhecido, e menos ainda sobre o fato mesmo da familiaridade. Nesses termos, uma consciência de estados psíquicos ou mentais não precisaria, nem deveria, ser compreendida como saber de alguma coisa dela distinta, mas descrita como uma imediata familiaridade do (ou com o) fato psíquico em questão. Com isso afasta-se também, prontamente, a possibilidade de se pensar semelhante saber de si como consciência se um ente a ser chamado, na maior parte das vezes, de “o Eu”. Semelhante saber não se enquadra como percepção, nem como observação — ambas as expressões apropriadas para caracterizar uma relação com alguma coisa ou um ente da realidade empírica exterior. Ao contrário, o ser consciente, considerado segundo a familiaridade ou o hábito que tiver de si mesmo, seja sob que aspecto for, não necessita ser transformado em seu “objeto”, ou seja, em objeto de uma enigmática “percepção inteior”. Semelhante consciência, muitas vezes chamada também de pré-consciência, caracteriza-se antes por uma não-objetividade, uma impossibilidade de pôr algo como objeto em sentido estrito, isto é, de conhecimento. Especificamente na relação consigo mesmo, tal (pré-)consciência irreflexiva, não-representante, configura uma circunstância de coincidência primária de saber e ser. Não ocorreria nesse nível a separação ou oposição típica entre consciência e ser ou sujeito e objeto.

Recuando por um momento até os clássicos de metafísica moderna, mais precisamente em seu pensamento fundamental, a subjetividade, sobressai aí uma determinação central, quase onipresente, quer se trate da tradição racionalista idealista, quer se tenha em vista diversas vertentes naturalistas ou materialistas: a autoconservação do sujeito. Por autoconservação entendeu-se, no mais das vezes, o esforço para afirmar-se ou manter-se na existência, para conservar seu próprio ser. Nessa generalidade de significado essa determinação encontra-se vinculada a considerações tanto sobre o sujeito individual, quanto acerca de alguma subjetividade universal. A autoconservação funciona, pelo menos desde Hobbes, como um princípio de construção teórica, tanto no que diz respeito à vida individual, quanto à vida coletiva ou em sociedade. Vista agora de um outro ângulo, o da oposição daquelas tradições acima mencionadas, sem pretender

ressuscitar aqui polêmica que as confrontava — sobre quem teria o primado ontológico: o ser dito “material” ou a esfera da consciência — fato é que o pensamento da autoconservação faz-se presente em ambos os pólos conflitantes: enquanto numa linha de argumentação enfatiza-se a conservação como permanência do ser material, isto é, sobrevivência econômica dos sujeitos mediante o preenchimento de determinadas carências ou “necessidades” suas ditas vitais, na outra linhagem a autoconservação da subjetividade apresenta-se como duração do substrato intelectual (ou noético) consciente — a reflexão em torno da identidade da consciência de si, por exemplo, não é conduzida em termos de uma continuidade desta? Para além dos embates dos séculos XVIII e XIX, uma convicção parece firmar-se nos dias de hoje, envolvendo aquelas duas determinações estruturais da subjetividade. Esta última tornar-se, na Idade Moderna, paradigma filósofo e princípio de um novo modo de pensar, somente na medida em que a autoconservação do sujeito articula-se com a dimensão de autoconsciência (mesmo concebida como “familiaridade consigo mesmo”) para compor a totalidade dialeticamente mediada de uma problemática. É o que se depreende, em resumo, da tese de interpretação de Henrich: “Unicamente isto já fica claro: que não há possibilidade de se explicar as experiências modernas como um todo somente por meio de um dos dois — familiaridade consigo mesmo ou autoconservação. A autoconservação implica e com isso pressupõe a estrutura do Si (*Selbst*) — a familiaridade consigo mesmo está ligada à experiência de que é necessário continuar a existência própria”².

No âmbito da tese sobre a interdependência entre autoconservação e autoconsciência do sujeito, onde se constitui uma dialética de ser e saber, observa-se, por um lado, que a autoconservação tem um pressuposto de saber, supõe um saber mínimo e indispensável: um saber que é, nas palavras de Henrich, uma “auto-referência vazia” — a de um puro e simples ser em relação a si, vazia também no sentido de que se trata de um mero saber de carências e possibilidades. Nestes termos, ou seja, como essa familiaridade com seu próprio ser, a autoconsciência não deixa de ser condição de possibilidade da conservação ou continuação da existência de cada um. “O ato de autoconservação é diretamente relacionado à condição do saber da particularidade daquele ser que necessita de conservação; não só esta particularidade, mas igualmente a circunstância de que este ser particular está referido a ele mesmo em um saber primordial de si, constituem conjuntamente a unidade do ser que é objeto do esforço de conservação”³. Com isso, a autoconservação afasta-se de qualquer plano de pensamento em que é concebida à maneira de uma reprodução instintiva de espécies, regulada por impulsos inconscientes ou mecanismos biológicos. E, de outra parte, o próprio conceito de razão adquire condições para ser redefinido, deixando de ser uma determinação constante ou uma propriedade fixa, uma faculdade da espécie humana, para ser pensado como um modo de ser ou de se comportar.

A história da filosofia recente registra uma oposição cada vez mais acirrada entre autores que ainda aceitam falar de “consciência” e outros que recusam pura e simplesmente esse conceito. Os que aceitam, utilizam-se, na maioria dos casos, de uma linguagem assentada numa analogia com a linguagem da observação de fatos ou relações do mundo exterior — procedimento bastante criticável. Mas os ferrenhos adversários da filosofia da consciência arriscam-se a promover uma perda ainda maior do que aquela porventura envolvida na simples referência analógica: renunciam, em consequência

disso, a falar de qualquer esfera de interioridade, a qual, de alguma forma ainda possuiria relevância filosófica — por exemplo, no âmbito de discussões sobre como orientar-se no mundo. Sem perder de vista, como já se observou nos últimos anos, que o chamado “domínio interior” é um domínio de notória imprecisão lingüística e de pobreza de linguagem, é um fato ou um pressuposto da vida cotidiana em nossa época a admissão de que existe algo como uma esfera interior, que determina ou influencia de maneira decisiva o nosso agir⁴. A interioridade, entretanto, não é alguma quimera, por não ser atingível por observação ou percepção de objetos. Pothast propõe como denominação para esse acesso ao que faz parte da interioridade uma expressão da linguagem corriqueira: “*spüren*” — que se poderia traduzir por ter sentimentos, que funcionam como um farejar, seguir a pista de algo. Mas com isso aquele caráter de imprecisão que estigmatiza o domínio referido não é ainda superado. O próprio autor admite que é inerente ao uso comum desse termo um dualismo de pensamento, isto é, a distinção, nessa fala, entre algo que sente e algo que é sentido. Para não recorrer à terminologia clássica da relação sujeito-objeto, sugere que se fale, genericamente, de uma “confrontação” ou “contraposição”, onde uma parte ou setor do que é assim sensibilizado é tratado como se fosse um “outro” — por exemplo, as dores em geral. Mas nem tudo que é “internamente sentido” encaixa-se, em sua descrição, no esquema da contraposição. O exemplo da angústia é logo mencionado. O critério sugerido para diferenciar ambos os tipos, o confrontável e o não-confrontável interiores, é a possibilidade de localizar, determinar lugar: “O confrontável é decididamente mais nítido e captável do que o não-confrontável. Ao falar de angústia, desejo, alegria, depressão, mal-estar, facilmente entra em desconforto, se preciso dizer mais minuciosamente como está constituído o que é designado por essas palavras”⁵. O não-confrontável é o tipicamente “interior”, ou seja, o que é difícil e só vagamente apreendido. A interioridade permanece como infixável, apesar de ser o que, provavelmente, há de mais próximo de nós.

A complementaridade de ser e consciência, que já fora tema de diversos estudos de D. Henrich na década de setenta, é retomada por Reiner Wiehl em um ensaio no qual sublinha aspectos de pioneirismo das chamadas filosofias da existência na crítica da moderna filosofia do sujeito, assim como na reestruturação do pensamento da subjetividade em geral. Seu ponto de partida é o fato histórico de que na tradição filosófica tem-se como aceito que o individual é inefável, que não há conhecimento racional do singular: conhecimento é sempre e necessariamente conhecimento do universal, reza o pressuposto, tornado lugar-comum, da postura científica — e também da filosofia compreendida como sistema. Fica assim estabelecida a interdependência, mais, o co-pertencimento entre a universalidade do conceito e a racionalidade de conhecer. A filosofia do século XX é, sob diversos aspectos, uma investida contra a tradição metafísica, de Platão a Hegel. Em especial as reflexões existenciais, de Kierkegaard a Jaspers e Heidegger, caracterizaram-se como um empreendimento que põe em questão a idéia da racionalidade científica ou da razão reduzida a esta última. Em lugar daquele lugar-comum epistemológico, erguem então: *individuum effabile est*, o individual é dizível e cognoscível⁶. Esta inversão da tradição não precisa ser interpretada como uma renúncia à ciência universal, mas como uma iniciativa de encontrar a racionalidade e a linguagem específicas do singular. A vida e a existência humana exigiriam uma linguagem que concedesse foro de cidadania à individualidade e à inconsciência. Tal

linguagem da existência seria, decerto, ela mesma universal — apenas não diluível em nenhuma linguagem setorial ou especial, como a linguagem das diversas disciplinas científicas. Seguindo a trilha inaugurada com as intervenções existencialistas, propõe estender o pensamento da complementaridade entre ser-próprio (*Selbstsein*) e consciência através de jogos de linguagem que valorizem ambos os momentos de uma diferença: o racional e o irracional, apontando para a necessidade de que a crítica da razão seja complementada por uma crítica da desrazão (*Unvernunft*), conforme sugerem suas próprias palavras: “Após ter tentado em vão, por um período suficientemente longo, fazer progressos em matéria de conhecimento racional universal, na medida em que se supunha que o não-racional singular deveria orientar-se segundo a razão humana universal, a metafísica finalmente investiga se um progresso da razão teórica e prática não seria antes possível, se inversamente se deixasse a razão individual orientar-se pela não-razão universal, tendo ela sua possibilidade determinada a partir desta”⁷.

Outros aspectos merecem ser também ressaltados. Na filosofia existencial, o problema da subjetividade é retomado, mas sobretudo através de uma redefinição crítica em relação aos termos e os pressupostos de acordo com os quais ele é posto no contexto da moderna filosofia representacionista ou reflexiva da consciência. Na multiplicidade temática por que se desdobra o pensamento da subjetividade, passam a ser privilegiados os aspectos de *individualidade* e de *auto-referência* do sujeito (ou de seu ser fundamentalmente em relação a si mesmo). Dessa forma produz-se um distanciamento do contexto de tematização e da perspectiva de abordagem predominantes a partir do século XVII: a auto-referência do sujeito não é mais pensada com um privilegiamento da ótica cognitiva, teórica, promovendo-se então, paralelamente, uma gradual diminuição da relevância do conceito de consciência como dimensão prioritária na questão da auto-referência. Tampouco se poderia deixar de mencionar o propósito antiidealista das filosofias da existência, que se poderia resumir nos seguintes termos: tematização da finitude da subjetividade, em contraposição a qualquer teoria do sujeito universal e absoluto.

Os aspectos enumerados são constatáveis já no pensamento de Kierkegaard, conquanto a intenção de ruptura fique, em seu caso, fortemente limitada pela linguagem que emprega, herdada daqueles contra os quais pretende voltar-se, os filósofos do idealismo alemão. Entre os escritos de Kierkegaard — por ele mesmo designados como sendo em geral “edificantes”, marcados mais por um caráter de exortação do que por um estilo analítico e demonstrativo em suas exposições — aquele que se deve privilegiar como relevante para o presente estudo é o “*Tratado do Desespero*”⁸, lugar quase que exclusivo de tematização da auto-referência do sujeito e de sua relação com a consciência. Aqui, logo de início, encontra-se uma asserção, que aproximando as noções de homem, espírito e si ou o mesmo (*Selbst, soi*), introduz bruscamente a questão do que é esse ‘*Selbst*’ ou si-mesmo. A resposta fornecida por Kierkegaard, altamente especulativa, diga-se de passagem, tem sua dificuldade intensificada pela fundamental ambigüidade que envolve o termo-chave dessa definição: a palavra ‘relação’ (*Verhältnis*). Na enigmática passagem está dito que: “O mesmo (*Selbst*) é uma relação que se relaciona consigo mesma, ou é, na relação, isto: que a relação se relaciona consigo mesma; o mesmo não é a relação, mas o fato de que a relação se relacione consigo mesma. O homem é uma síntese de infinidade e finitude, do temporal e do eterno, de liberdade

e necessidade, em suma, uma síntese. Uma síntese é uma relação entre dois. Considerado dessa maneira o homem não é ainda um mesmo.

Na relação entre dois, a relação é o terceiro como unidade negativa, e os dois relacionam-se com a relação e na relação com a relação; assim, sob o aspecto da alma a relação entre alma e corpo é uma relação. Se, contrariamente, a relação relaciona-se a si mesma, então esta relação é um terceiro positivo, e isto é o mesmo (*Selbst*)”.

Do que foi dito, depreende-se que o homem possui duas possibilidades primárias de ser, que são alternativas: ou bem ele é uma *síntese ou relação* (entre duas coisas ou duas determinações), e enquanto tal não é um mesmo; ou bem ele é um *mesmo*, e como tal não é uma relação de diferentes determinações. Essas duas maneiras básicas de ser do indivíduo humano — ser um mesmo (ser si ou ele mesmo) ou ser como relação (ser de modo relativo) — não são portanto indiferentes. Aqui está em questão, sempre, uma escolha. Daí a máxima da reflexão existencial, o princípio de a autenticidade, indicar um *ethos*, apontar um modo fundamental de *ser*, enunciando-se como tarefa a ser cumprida na singularidade de cada ente humano: tornar-se (um) mesmo, ser si mesmo. Assim, o *Selbst* não é algo relativo, pois subentende-se que na relatividade haja duplicidade ou polaridade, já que toda relação supõe (pelo menos) dois termos diferentes, que ela põe em relação. Poder-se-ia tentar clarificar um pouco mais a expressão “uma relação que se relaciona consigo mesma”, distinguindo a relação, por um lado, como significando os pólos ou momentos que a integram, os “relata”; por outro lado, a relação compreendida como aquele “entre” os dois, o que está “no meio” deles — o que tanto os une, quanto os separa. O que importa todavia acentuar em toda essa reflexão é que aquilo em relação a que se é ou se está é um mesmo, si próprio. O ‘Si’ é no máximo uma auto-relação. Aí está implícito, então, que se trata de um mesmo que é capaz de diferenciar-se de si próprio. Por último, ‘Si’ é um fato ou um estado de coisas: uma relação que se relaciona com uma relação é um ato ou evento de voltar-se sobre ou para seu próprio ser; mas isto é precisamente o que os clássicos do idealismo entendem por “reflexão”. O ‘Si’ ou “o mesmo” de Kierkegaard não deixa de ser uma autoconsciência reflexiva.

Uma observação complementar deve ainda ser feita: a relação como aquele “entre” os pólos, não é relativa. Apenas os pólos, enquanto tais, na sua finitude, o seriam. Desse modo, a relação de ambos não seria capaz de caracterizar a identidade absoluta dos pólos. A identidade absoluta é o fundamento da relação. Por isso Kierkegaard acrescenta, logo à frente, que o ‘Si’ é também como relação a seu fundamento. O fundamento é um “outro”, além dos momentos constitutivos do homem. Este relaciona-se assim precisamente consigo, à medida que se relaciona com um outro. Pois só esse outro é que permite que o sujeito, que é infinito, exista como auto-relação, e não como uma ligação externa entre coisas ou entes diversos. E esse outro, o fundamento da relação consigo mesmo, é Deus.

Certa circularidade sub-reptícia, ligada à reflexividade que determina ainda a concepção kierkegaardiana da relação fundamental consigo mesmo enquanto *consciente*, parece impor-se à filosofia existencial nos seus começos, à revelia das intenções anti-idealistas de seu inaugurador. Mas nem todo sentido de circularidade revela-se um

empecilho no caminho das iniciativas existencial-filosóficas de críticas à moderna concepção de subjetividade. Na figura da circularidade hermenêutica ela se apresenta como componente indispensável do empreendimento radical de renovação do pensamento da subjetividade, que tem lugar em Heidegger.

Aqui a obra a ser privilegiada é "*Ser e Tempo*", que tem seu mérito, nesse sentido, apontado nas últimas décadas por intérpretes de formação teórico-filosófica bastante diversificada⁹.

Apel localiza em "*Ser e Tempo*" um novo estilo de reflexão transcendental, que vai muito além dos atos subjetivos de constituição transcendental que remetem a uma consciência pura, na tradição da filosofia da reflexão. A análise do "*Dasein*" inaugura a possibilidade de se pensar estruturas humanas fundamentais — como, por exemplo, a corporeidade, o trabalho, a linguagem etc. — em sua função "quase-transcendental". Apel incorpora em sua própria estratégia de transformação da filosofia transcendental as estruturas existenciais ontológicas como elementos decisivos de fundamentação. A reflexão ontológica existencial é ressaltada em sua face de críticas às diversas tentativas históricas de tratamento objetivante do ser. Ao trazer enfaticamente para o primeiro plano a diferença ontológica entre ser e ente, Heidegger promove uma diferenciação decisiva entre dois níveis de compreensão: um nível elementar, pré-reflexivo, de captação do ser que se revela (ou de compreensão da revelação do ser) e um nível derivado, objetivante, chamado de "ôntico". O outro nível, o "ontológico", é onde tem lugar a compreensão do ser de determinado ente, onde este é propriamente percebido, isto é, apreendido "*como algo*", como sendo tal coisa e não uma outra. A figura do círculo hermenêutico vem explicitar a relação de interdependência entre esses níveis: "Nenhum ente pode ser confrontado como um fato, que não tenha sido compreendido antes 'como algo', isto é, em relação a seu ser; inversamente o ser... só se deixa clarificar por ocasião de alguma confrontação factual na maneira do ser-assim de um ente". É dentro desse entendimento da circularidade que é possível fazer, então, a seguinte observação geral sobre a linguagem, a qual já se faria presente no nível ontológico de consideração: "A rigor, no uso cotidiano da linguagem, há pouco para se notar em termos de clarificação do ser, mas não pelo fato de que a linguagem, em sua essência, fosse apenas um utensílio, um meio de se pôr de acordo, e sim porque aqui a essência lingüisticamente clarificada das coisas já está sempre pressuposta, porque a linguagem conscientemente só interessa como um meio, do mesmo modo que o ente aqui não interessa em seu ser, mas apenas em suas relações causais factuais, isto é, como um meio ou circunstância na luta pela existência"¹⁰.

Mas em face da confusão tradicionalmente operada entre ser e ente nos discursos ontológicos da história da metafísica — cujos elementos categoriais, adequados quando aplicados aos entes, impróprios, porém, quando destinados em sua aplicação igualmente ao ser —, Heidegger busca fazer recuar a reflexão existencial a um plano ainda mais primário ou elementar de fundamentação, plano que, em suas próprias palavras, poderia até ser designado como "pré-ontológico", se por 'ontologia' entender-se aquele discurso categorial a propósito de entes. Em *Ser e Tempo*, Heidegger chama a atenção, logo no início, para a importância fundamental da compreensão pré-ontológica de ser — compreensão indireta ou implícita de ser, que se faz presente sempre nas

explicitações e nos enunciados sobre as coisas e os entes em geral. Essa compreensão implícita de ser não é uma compreensão empírica de algo enquanto algo, e sim condição de possibilidade desta última. Mais ainda: ao ser ao mesmo tempo uma pré-compreensão, lingüisticamente articulada, da estrutura de um mundo, ela é condição a priori de toda objetivação, de toda afirmação sobre objetos de conhecimento. Em Heidegger, mundo é, por conseguinte, algo já sempre constituído, e não constituído, em cada caso, por uma consciência. Mundo antecede ontologicamente quaisquer atos dos sujeitos do conhecimento.

Entendida como hermenêutica transcendental, a Analítica Existencial do "*Dasein*" evolui em direção à afirmação de uma interdependência básica, primária entre *auto-referência* e referência ao *mundo*. Daquela pré-compreensão condicionante faz parte implicitamente uma relação consigo mesmo também, a qual se poderia chamar de pré-consciente, no sentido de que seria anterior a toda cisão ou oposição de um sujeito a um objeto. Essa autocompreensão implícita, como compreensão de minha existência, é igualmente condição, um aspecto constitutivo da compreensão de algo *como* algo. Nesse plano primário é que se dá a atribuição de sentido e significação. Assim, antes de ser objeto investigado, empírico e teoricamente conhecido, algo já se apresenta possuindo um sentido — sentido que varia, decerto, conforme o "ser-no-mundo" de cada indivíduo. Apêndice resume essa discussão através de um paralelo com a reflexão transcendental kantiana: "... a unidade da consciência de objeto e da consciência de si, que segundo Kant deve ser pressuposta como condição de possibilidade da experiência: esta unidade se encontra na base da possibilidade de compreensão lingüística de mundo (...) Na descoberta de algo *como* algo expressa-se o "ser-no-mundo" dos homens como compreensão do *mundo* e de si.¹¹

O ser-aí (*Dasein*) do homem é a alternativa oferecida por Heidegger ao sujeito autoconsciente dos clássicos da modernidade. A reflexão ontológica em torno do '*Dasein*' funciona como um filtro filosófico, ao qual diversas discussões e fenômenos são referidos ou remetidos para efeito de tematização. A ela é inerente um entendimento que se opõe a quaisquer tentativas de substancializar a existência humana, pelo preço, em termos de reificação, que se acaba por pagar com isso: o ser do homem acaba sendo abordado e tratado como o ser de uma coisa, com propriedades ou qualidades fixas, determinadas de uma vez por todas, às custas, portanto, do interesse por aspectos de especificidade e diferenciação. '*Dasein*' não é algo que possua um lugar, nem se encontra dado, pronto e acabado para efeito de sua determinação. '*Dasein*' é antes de tudo uma referência autocompreensiva a si mesmo.

A terminologia cunhada por Heidegger para caracterizar o ser-aí do homem inspira-se amplamente na experiência e na linguagem corriqueiras, cotidianas, quando não é delas diretamente retirada. A ontologia existencial tem na vida cotidiana seu ponto de partida. Neste ponto valeria a pena abrir espaço na presente exposição para algumas interpretações instigantes provenientes do mundo filosófico analítico, em especial do meio universitário norte-americano. Rorty, por exemplo, interpreta Heidegger do ponto de vista de sua filosofia analítica pós-positivista, de corte essencialmente pragmático. Nesse sentido, põe em destaque Heidegger como crítico decidido da auto-imagem tradicional da filosofia como ciência. E com razão, na medida em que *Ser e Tempo*

trata a ciência ou o conhecimento objetivo como modo derivado de ser no mundo, secundário em relação ao uso de instrumentos ou ao trato com utensílios na esfera do cotidiano. “A dissolução heideggeriana dos pseudoproblemas filosóficos através da tomada da prática social como um dado primário e inquestionado, em vez de tratá-la como um *explanandum*, exemplifica um primado ontológico do social”¹². Heidegger disporia assim de meios para evitar constituir-se em apenas mais uma ou uma nova variante para a clássica conduta de procurar atingir algum esquema de pensamento com caráter formal ou a-histórico.

Rorty vê Heidegger motivado por uma curiosidade básica: como seríamos nós (ou nosso pensamento) antes de nos tornar obcecados pela necessidade de absolutidade, de exatidão, em suma, antes de pensar nossa relação com o ser em termos de poder. Ou por outras palavras, Heidegger pretenderia “resgatar um sentido de *contingência*, de fragilidade e risco em todo projeto humano — o que a tradição metafísica teria quase sempre negligenciado, preferindo dedicar-se ao que seria, supostamente, sólido, permanente: a “realidade” em si mesma, além de qualquer aparência, além das “meras palavras”. Por isso Rorty julga-se no direito de sustentar que Heidegger, no fundo, poderia concordar com uma afirmação tal como “nós somos as palavras que empregamos”.

A interpretação de Rorty converge de maneira bastante interessante com a de Apel, que já ressaltava a “tolerância” de Heidegger em relação às metáforas presentes na tradição, por enxergar nelas funções heurísticas, nas quais a ambivalência ontológica primária entre “descobrimento” e “encobrimento” bem se faria sentir¹³. Rorty, por sua vez, defende o emprego de metáforas, na medida em que acareiam uma expansão ou ampliação da própria linguagem. A metáfora, a seu ver, é convite à invenção: “Sentenças metafóricas são precursoras de novos usos de linguagem”. Esse entusiasta das metáforas auditivas de Heidegger inscreve-se entre os que crêem que não há acesso não-lingüístico ao ser. Ao longo da história da filosofia, ser é referido através de diversas expressões elementares ou vocabulários básicos de cada época, que dele falam — expressões como *physis*, *subjectum*, *Wille zur Macht* e muitas outras. Aqui emerge uma dificuldade para a interpretação: à época de *Ser e Tempo* Heidegger parece oscilar entre o privilegiamento da relação pré-socrática com o Ser e uma espécie de relativismo histórico: “O leitor de *Ser e Tempo* é levado a crer que os gregos usufruíam uma relação especial com o ser que os modernos perderam, que eles tinham menos dificuldade de ser ontológicos do que nós (...). O leitor das últimas obras, entretanto, é freqüentemente informado de que Descartes e Nietzsche eram expressões tão adequadas do que o ser era em suas épocas quanto Parmênides o era do que o ser era em sua época”¹⁴.

A tese de que o saber ontológico, no fundo, é saber de uma situação histórica particular motiva que se pergunte se a própria compreensão simples, primária, de ser não é também um fenômeno histórico. Juntamente com esta última, uma outra questão de interpretação, ainda mais geral e decisiva, apresentar-se-ia ao leitor de *Ser e Tempo*: pretenderia a Analítica do ‘*Dasein*’ expor, ainda que de modo original e através de uma linguagem indiscutivelmente nova, algo semelhante a uma natureza humana, ela mesma a-histórica, ou a contrário, antes se pensaria aí que o homem possui apenas uma existência histórica, a qual a Analítica apenas descreve? Rorty inclina-se para a última

alternativa, como se depreende do trecho: "... eu sustentaria que a Analítica do 'Dasein' em *Ser e Tempo* é apenas mais generosa e facilmente interpretada como Analítica do *Dasein* ocidental, em vez de à maneira de uma descrição de condições históricas...", apoiando-se numa passagem no final de *Ser e Tempo*, onde Heidegger cita o Conde Yorck: "... metodologicamente, parece-me um resíduo de metafísica não se historicizar seu próprio filosofar" (*Sein und Zeit*, p. 402)¹⁵. Mas outras passagens poderiam aqui ser fornecidas, no sentido de reforçar a inclinação hermenêutica acima apontada. Num trecho, por exemplo, em que se refere àquela instância que é a referência obrigatória da Analítica, a esfera da vida cotidiana, logo no § 11 de *Ser e Tempo*, Heidegger afirma: "Cotidianidade é antes um modo de ser do *Dasein*, justamente e sobretudo quando o *Dasein* se move numa cultura altamente desenvolvida e diferenciada"¹⁶. Tal declaração de princípio parece-me um obstáculo considerável a qualquer pretensão de se considerar a Analítica como aplicável indiscriminadamente às mais diversas formações sociais humanas no decorrer da história.

Fica claro até aqui o propósito das filosofias da existência de contornar ou evitar as aporias do representacionismo e das teorias reflexivas. Busca-se de diversos modos conceber um saber de si que seja inobjetivável significando ao mesmo tempo um acesso a si mesmo. Heidegger, ao definir no § 4 de *Ser e Tempo* o ser-aí (*Dasein*) do homem, torna manifesto o possuir tal ente uma estrutura de auto-relatividade, o caráter de uma relação consigo mesmo. O 'Dasein' é acessível a si mesmo e a maneira elementar em que se dá essa autotransparência configura-se pela via da familiaridade, sempre junto ao que lhe é mais familiar, mais próximo. Nesses termos, as formas primárias pelas quais se dá o saber de si são o oposto do caminho solipsista pelo qual as modernas filosofias do sujeito autoconsciente concebem o acesso da subjetividade, em estado de pureza intelectual ou reflexiva, a si mesma. Na perspectiva da analítica existencial, o 'Selbst' que cada um de nós é não estaria revelado, aberto (*erschlossen*) a si mesmo exclusivamente a partir de si mesmo e mais ainda. Algo como uma *consciência* de si se obteria somente a partir de um contexto total integrado, o mundo, ao qual cada um de nós está, em princípio, inteiramente entregue: "... o *Dasein* tem a tendência de compreender seu próprio ser a partir daquele ente com que ele se relaciona de modo essencial, primeira e continuamente, a partir do "mundo"¹⁷. Assim, o 'Selbst' que cada um é não seria original ou propriamente caracterizado por uma consciência de si. A autoconsciência seria muito mais um modo de ser secundário e complexo, derivado de uma estrutura primária de compreensão de ser. Por isso faz parte da estrutura da subjetividade o interpretar a si mesma sempre consoante uma certa compreensão de ser. Ainda assim questões decisivas poderiam como que sub-repticiamente ser levantadas: como é possível uma compreensão, por mais simples que seja, que não envolva alguma modalidade ou espécie de consciência? Dada a implausibilidade de uma compreensão inconsciente, como conceber então uma (auto)compreensão que não seja ao mesmo tempo consciente de que está compreendendo algo, consciente de que algo estaria sendo ou acontecendo?

No início de *Ser e Tempo*, a compreensão de ser é apresentada como compreensão fundamental para todas as demais compreensões possíveis, a condição por excelência para toda e qualquer compreensão humana. Mas a questão primordial pelo sentido de ser logo cede lugar à questão da autocompreensão do homem, na medida em que o

'*Dasein*' é tomado e justificado como o ente a que se deve conceder toda uma primazia no empreendimento de construção de uma (nova) ontologia fundamental. Sem perder de vista a circularidade essencial envolvida no projeto existencial-ontológico, desdobrado como hermenêutica do ser-aí do homem, enfatiza-se agora o lado de que o homem possui uma compreensão de ser na medida em que possui uma compreensão de seu próprio ser, ou seja, porque ele se relaciona através da compreensão com seu próprio ser. Nesse sentido toda compreensão de ser funda-se numa compreensão de *seu* próprio ser.

Dentro dessa problemática, Tugendhat vê no neologismo '*Erschlossenheit*' ('abertura') um termo criado por Heidegger para substituir 'consciência' e com isso retirar-se da problemática geral de que esta última expressão faz-se acompanhar. Heidegger gostaria de deixar claro que essa "abertura" primária, originária, não se constituiria como uma relação sujeito-objeto, não seria uma referência objetiva ou objetivante. A compreensão seria um modo de abertura, bem como as '*Stimmungen*'. Mais intrincado, porém, é outro aspecto que se dá a perceber na ontologia existencial, e que pode contribuir para relativizar ou arrefecer o ânimo antimoderno da alternativa heideggeriana ao moderno pensamento da subjetividade: o '*Dasein*'. Tugendhat localiza na reflexão existencial em torno do '*Dasein*' um novo tipo de egocentrismo, livre decerto de todo solipsismo metodológico, mas que se nutre de uma maneira decisiva do pensamento de autoconservação. O "ser-aí" do homem encerra um privilegiamento da dimensão da singularidade, que se evidencia já na clarificação de outro neologismo com função estrutural, básica, a "*Jemeinigkeit*", ou seja, o caráter de ser antes de tudo *meu* do ser que está em jogo ou em questão naquela fundamental relação consigo mesmo (ou com seu próprio ser), que é chamada de "existência" — conceito este que assume assim um significado e uma função inteiramente distintos em comparação com a categoria de existência nas ontologias da tradição metafísica, o que sobressai aliás na passagem: "A vida é portanto um caso particular do existir, aquele no qual num certo ente é necessário um processo para se conservar na existência, portanto um processo de autoconservação, e como, por isso mesmo, um tal ente só existe enquanto esse processo estiver decorrendo, é possível pôr esse processo — a vida — em equivalência com seu existir"¹⁸.

A singularização heideggeriana da existência inova, sem dúvida, em relação à tradição metafísica, na medida em que nela é concedida toda uma primazia à orientação para o futuro no pensar. Aquela relação com seu próprio ser (ou com a existência com minha) possui um caráter essencialmente *prático*, encerrado já na semântica das formulações de *Ser e Tempo*: a relação com seu ser é relação com o ser que o '*Dasein*' tem-de-ser (*zu sein hat*), isto é, com a existência, não tanto como já decorrida, passada, mas vindoura, ainda por se fazer. Isso não quer dizer que eu não possa me relacionar de um modo teórico-cognitivo com o meu futuro ser — por exemplo, antecipando-o hipoteticamente — mas é no plano da decisão (ou seja: *prático*) que *minhas* possibilidades de ser se efetivarão, o que ninguém poderá fazer por mim ou em meu lugar (outra maneira, aliás, de se trazer à palavra aquele sentido de singularidade, exclusividade, da existência, assim repensada como projeto, empreendimento). Também nessa medida configura-se um aspecto segundo o qual o indivíduo relaciona-se consigo mesmo diferentemente dos moldes da relação reflexiva entre um sujeito e um objeto: "Que eu me relacione praticamente com a minha existência funda-se em que a proposição, com

a qual eu aí me relaciono, não é o *factum* de que eu existo, mas a existência que está adiante de mim, e isto quer dizer, a *necessidade* (prática) de que eu tenho-de-ser ao mesmo tempo em que a *possibilidade* (prática) de ser ou não-ser, ou seja, de ser ou não ser tal ou qual coisa”¹⁹.

A relação consigo mesmo concebida fundamentalmente em termos práticos é, por conseguinte, não somente compatível com o pensamento da autoconservação, como parece não poder prescindir deste último. Heidegger substitui o sujeito da filosofia moderna pelo ‘*Dasein*’. Mas ao contrário do que isso à primeira vista possa significar, no ‘*Dasein*’ a subjetividade não estaria eliminada em todo e qualquer sentido, mas mantida num sentido bem preciso e determinado — apenas reduzida agora a condições finitas, como sujeito da autoconservação, cujo interesse principal é permanecer na existência. Na ontologia existencial, a subjetividade sobrevive determinada por uma orientação pragmático-existencial para a conservação de seu próprio ser. A finitude, porém, desse “sujeito” da existência é comum, é própria a outros sujeitos igualmente finitos. Com isso começam a delinear-se aspectos relevantes de co-subjetividade ou de intersubjetividade. As filosofias da existência têm a caracterizá-las uma face profundamente não-comunicativa ou não-interacional. É uma tarefa de primeira ordem suprir essas deficiências comunicativas, lançando-se uma ponte mediadora entre aquela reduzida subjetividade da existência e a intersubjetividade enfatizada nas filosofias da linguagem — o que poderia ser feito a partir da dimensão pragmática da hermenêutica existencial, desenvolvendo-se assim esta última por meio da estrutura básica de uma pragmática transcendental.

As filosofias da existência são um pensamento de provocação, discursos que lançam desafios. Desconfiadas das grandes instituições da vida humana histórica e social, elegem a subjetividade individual como instância referencial superior de verdade e realidade. Sujeito, agora, é principalmente sinônimo do existente humano capaz de ir além das artificialidades sociais. Sua estratégia é, portanto, provocá-lo em sua indiferença cotidiana, de modo a incitá-lo a encarar seu interior. Sem essa busca, todo conhecimento parece condenado a esvair-se numa racionalidade instrumental utilitarista e manipuladora ou então na mera erudição estéril. Contra isso a reflexão existencial desvaloriza as certezas objetivas e a segurança intelectual, investindo contra os prejuízos de isenção e objetividade, de apropriação do ser no conhecer. A existência humana não seria passível de objetivação. O interesse pela exatidão dá lugar ao interesse pela intensidade, ao tomar-se como referencial o vivido, a experiência, e pela autenticidade, quando se privilegia o refletir na existência. E o que é pedido em troca dessa recusa de uma vida funcionalizada não parece muito: a aceitação de que o recolhimento e o silêncio desempenham um papel importante no existir. Mas a defesa apaixonada da primazia do existente humano singular deixa todo existencialismo exposto, de saída, a um risco. A simples rejeição do solipsismo idealista não o impede de cair noutra tipo de fechamento: encerrar-se na subjetividade hermética da existência.

Filosofias amantes de paradoxos, as reflexões existenciais possuem um pendor em comum para a concepção dramática da existência humana. Não se trata necessariamente de algum pessimismo. Aquela impressão geral é motivada por um aspecto tão central quanto reiterado na literatura existencialista, qual seja, a chamada consciência

da contingência do existir, instaurada a partir do sentimento fundamental de nosso ser em situação, ou na linguagem de Heidegger, de nossa facticidade. Produz-se nesses termos antes um pensamento da fragilidade do ser humano, do desamparo e da precariedade freqüente de nossa existência, onde não há aquisições definitivas e é preciso sempre fazer de novo e refazer, pois tudo pode sempre ser posto em questão, está sempre em jogo e é assim ameaçável. Nesse contexto filosófico, a existência humana assemelha-se a uma tarefa incerta, como algo a ser conquistado em um movimento incessante de fracassos e triunfos. Angústia é o nome do afeto ou do sentimento daquela condição de precariedade. E esta última, longe de significar fraqueza é o preço que pagamos por um aspecto de liberdade, bastante específico e indissociável de cada um de nós: o de ter de escolher ou decidir, a todo momento, acerca de sua própria existência. O estilo de reflexão inaugurado por Kierkegaard sofre um incremento nessa sua dimensão de dramaticidade em nosso século, ao encontrar no espírito da Alemanha de Weimar um solo fértil, propício a seu desenvolvimento. Articulando-se solidamente com a “*Kulturkritik*” típica dessa época, produzindo um pensamento que expressa o que é vivido e interpretado crescentemente como um grande fracasso histórico-político, em cujo âmbito proliferam visões como esta: “Somos acometidos de um medo sério porque não somente este ou aquele país, mas a totalidade do mundo civilizado está em grave perigo de afogar lenta e quase inaudivelmente nas sombras cinzentas e informes da falta de liberdade e da apatia, que aumentam dia após dia”²⁰.

O tema da relação com os outros, do qual depende diretamente toda a discussão acerca da autenticidade e da inautenticidade da existência humana, tem sua relevância reconhecida nas filosofias existenciais, onde ocupa posição de destaque. De emergência recorrente nos escritos de Kierkegaard, é em Heidegger — mais precisamente em *Ser e Tempo* — que ele recebe um tratamento mais sistemático. Dado o ponto de vista a partir do qual a reflexão ontológico-existencial se desdobra, a vida cotidiana, Heidegger levanta a questão sobre o sujeito do cotidiano. Sua resposta, elaborada ao longo dos §§ 25 a 27, rompe com o enfoque dos modernos idealismos da consciência ao mostrar que tal subjetividade, antes de ser a autodeterminada autoconsciência, é sobretudo uma fundamental impessoalidade, à qual corresponde uma existência ou um modo de ser em geral que só pode ser inautêntico.

Logo de saída, Heidegger investe contra as tradicionais suposições de substancialidade, permanência e identidade do sujeito consciente, isto é, daqueles que a todo instante empregam a expressão ‘eu’. Como o termo ‘eu’ é ontologizado e convertido numa categoria metafísica? Ao se supor que quem dele se utiliza é sempre “o mesmo” ou ao se privilegiar a mesmidade em detrimento das várias alterações ou diferenças. As restrições à categoria do sujeito são introduzidas mediante uma consideração elementar: “Pode ser que o quem do ‘*Dasein*’ cotidiano precisamente *não* seja sempre eu mesmo”²¹. O que Heidegger quer dizer com essa afirmação à primeira vista surpreendente e enigmática? Que pode muito bem acontecer que ‘eu’ não aponte para uma “propriedade”, isto é, a autenticidade de ser. Ao contrário, o ‘eu’, onticamente óbvio, pode estar de fato *ocultando* uma impropriedade ontológica. O mero fato de que o *Dasein* é sempre *meu Dasein* não dá, por si só, nenhuma garantia de que eu seja sempre de um modo próprio. As mais triviais autocompreensões ônticas comumente mascaram a inapropriação de si mesmo ou de seu próprio ser. E as restrições são assim

complementadas: "O 'eu' só pode ser entendido no sentido de uma *indicação formal*, não-constringente, de algo que em cada contexto ontológico fenomenal talvez se revele como o seu contrário. Nesse caso, o "não-eu" não diz de forma alguma um ente em sua essência desprovido de "eu", mas indica um determinado modo de ser do próprio eu, como por exemplo, a perda de si próprio"²². Os trechos citados já nos permitem entrever em que medida a vida cotidiana é muito mais marcada por heteronomia do que pelo contrário disso, ou seja, como cada um, naquilo que pensa, diz e faz, é antes determinado pelo que os outros têm na conta de bom ou válido. Mas quem são "os outros"?

O desdobramento da reflexão ontológica em *Ser e Tempo*, na qual a individualidade da existência humana é angular, não leva a nenhuma monadologia. O ser-sempre-meu do ser-aí não significa nem envolve alguma espécie de isolamento na vida cotidiana. Existencialmente não há nenhuma precedência ou anterioridade *ontológica* minha sobre os demais entes humanos que me vêm ao encontro em meu mundo. "'Os outros' não significam todo o resto dos demais fora de mim, do qual o eu se destacaria, os outros são antes aqueles dos quais, na maior parte das vezes, ninguém se diferencia propriamente, entre os quais se está também. (...) Ser-em é ser com os outros. O ser-em-si intramundano desses outros é *co-presença*"²³. A insatisfação no que diz respeito à insuficiente tematização do problema da alteridade, da relação com os outros, na metafísica da consciência — onde tal problema é equacionado tendo por condição uma subjetividade pura — faz com que Heidegger arranje a reflexão não somente em termos de uma analogia, "eu sou *como* os outros", onde o(s) outro(s) já é a referência básica, principal (atitude, aliás, que é predominante, normalmente, na esfera primária, elementar, da vida cotidiana, e não a auto-reflexão); mais que isso, Heidegger opera em toda essa discussão com um pensamento ainda mais forte, de cunho tipicamente especulativo: eu sou os outros, o outro sou eu também²⁴.

O encontro com os outros é originariamente situado, contextualizado. Ele é pensado a *partir do mundo* em que o indivíduo humano se mantém ocupado: cada *Dasein* acha-se tão enredado em seu mundo circundando de ocupação, junto aos entes que lhe são familiares, que ele nem se vê ou se percebe isoladamente ou em separado dos entes-utensílio e dos demais seres humanos aí emergentes. Assim, o encontro elementar com outros *Dasein* sobre os efeitos da mesma familiaridade. Cada qual "vê" outros, não à maneira da visão teórica, que isola e fixa algum "não-eu" ou algum outro, e sim evitando o olhar típico dessa possibilidade de apreensão de entes quaisquer. Os outros, no plano em questão, não são (ainda) nem objetos (de conhecimento e investigação), nem sujeitos em sentido estrito. É porque o ser-aí do homem é *a priori* um "ser-com" que há co-presença de outros. O *Dasein* não está originalmente relacionado em nenhum outro em particular, ele é, ao contrário, a *possibilidade* de relacionar-se com outros quaisquer, em geral. Se, aliás, o caráter de "ser-com" fosse uma constatação empírica, não poderia jamais almejar o nível de uma estrutura constitutiva do ser do homem; tratar-se-ia de uma simples contingência: estar (ou não) empiricamente dado ao lado de outros entes semelhantes, igualmente dados em experiências: "O ser-com determina existencialmente o *Dasein* mesmo quando um outro não está, de fato, dado ou percebido. Mesmo o estar só do *Dasein* é ser-com no mundo. Somente *em* um ser-com e *para* um ser-com é que o outro pode *faltar*. O estar só é um modo deficiente de ser-com e sua possibilidade é a prova disso. Por outro lado, o factual estar só não é

eliminado porque “junto” de mim há um segundo exemplar de homem ou talvez dez desses. Mesmo quando esses e ainda outros tantos estão dados pode o *Dasein* estar só”²⁵.

No § 27 Heidegger explicita mais ainda a diferença entre o pensamento do sujeito e o pensamento do *Dasein*. A primeira e a última frases desse parágrafo deixam claro que ser sujeito é algo que não só não se é sempre, nem na maior parte das vezes, mas também que ser sujeito não é algo originário, primário, e sim derivado, ontologicamente posterior. Ser sujeito é algo que se fundaria na existência de cada um: “... o caráter de sujeito... determina-se existencialmente, ou seja, a partir de determinados modos de ser” (p. 126). Um detalhe decisivo aqui: ‘modo de ser’ não deve ser entendido como algo dado, presente, uma qualidade qualquer, mas como algo não-dado, logo a ser ou por ser. Enfatiza-se com isso o aspecto de orientação para o futuro no pensar. A existência é concebida como empreendimento, tarefa de cada um. O indivíduo leva adiante uma empresa singular, que consiste antes de tudo em questões práticas, questões que envolvem decisão, escolha, em torno de suas possibilidades de ser. Existir, longe de ser uma questão teórica, significa fazer-se. A subjetividade é uma possibilidade no interior dessa tarefa, aliás, pouco levada em conta na vida cotidiana, como ser veraz. O *Dasein* torna-se sujeito, pode fazer-se merecedor desse título, em função da maneira dele se comportar sobretudo em relação a *si mesmo*²⁶.

Heidegger lembra que, na maior parte das vezes, o ente que diz ‘eu’ não é ele mesmo. “Os outros” subtraem-lhe o ser, em certo sentido, ao estabelecerem uma tutela sobre ele. Subtraem-lhe, não o existir em geral, a vida, mas o existir em um modo próprio ou autêntico. Os outros exercem uma dominação sobre mim, normalmente sem que eu me dê conta disso. A convivência cotidiana é um exercício sutil de poder de todos sobre todos. Ela possui o aspecto de um tirania invisível, uma “ditadura” (termo do próprio Heidegger) (do) *impessoal* (*man*). Pois os outros são “a gente”, “todo mundo”, em suma, uma impessoalidade. Fica claro assim que o “sujeito” da vida cotidiana não é uma pessoa, nem um indivíduo. O “*man*” caracteriza-se como o contrário do ser-sujeito: ele é tirania, e não liberdade, é dependência, e não autonomia. A convivência cotidiana é assim descrita: “... cada um é como o outro. Este conviver dissolve inteiramente o *Dasein* de cada um na maneira de ser dos ‘outros’ e isso de tal modo que os outros desaparecem ainda mais em sua possibilidade de diferença e expressão”²⁷. A impessoalidade implica sempre uma atitude esquivada, de esgueirar-se da responsabilidade nos momentos de decisão.

Ora, se ninguém se responsabiliza por sua escolha pessoal, ninguém é, na inautenticidade, verdadeiramente sujeito de suas decisões. A ausência de autonomia na existência singular configura a ausência de subjetividade em sentido estrito e rigoroso. O que a passagem seguinte vem corroborar: “Porque prescreve todo julgamento e decisão, o impessoal retira a responsabilidade de cada um (...) Pode assumir tudo com a maior facilidade e responder por tudo, já que não há ninguém que precise responsabilizar-se por coisa alguma (...) Na cotidianidade do *Dasein*, a maioria das coisas é feita por alguém de quem de deve dizer que não é ninguém”²⁸.

Imersos na impessoalidade, os entes humanos não se apropriam de si mesmos, não detêm as rédeas de condução de sua existência. O “*man*” alivia, por um lado, a exis-

tência de cada um, ao retirar de nossos ombros o fardo que parece ser o estabelecer uma relação autêntica com seu próprio ser, o ser si mesmo (*Selbstsein*). O preço pago por tanto comodismo e “facilidade” é elevado: a consolidação em sua própria existência, e através dela, da tirania do impessoal.

A obra de Heidegger é a expressão mais sublime do espírito da “República de Weimar”. Meio século após a publicação de *Ser e Tempo*, a vida nas sociedades capitalistas mais avançadas continua a exibir os aspectos expostos na fenomenologia do cotidiano da analítica existencial, talvez até com mais intensidade. Já a filosofia da existência parece não ter tido melhor sorte, ao converter-se, nos anos cinquenta e sessenta, naquilo mesmo que elas tanto desprezavam: mediocridade e mesquinharia espiritual — transformando-se numa moda, o existencialismo e sua linguagem: o “jargão da autenticidade”, como a batizou Adorno. Cumprir-se-ia dessa maneira o destino histórico paradoxal de mais uma figura da dialética do esclarecimento? É o que sugerem as palavras: “Heidegger estabeleceu a autenticidade contra o impessoal (*Man*) e o falatório (*Gerede*)... Ele não previu, porém, que aquilo que foi por ele chamado de autenticidade, uma vez tornado palavra, é acometido da mesma anonimidade contra a qual se insurgiu *Ser e Tempo*”²⁹. Os estereótipos que proliferam no linguajar existencialista mereciam, decerto, um lugar de destaque na fenomenologia heideggeriana do “falatório”. O jargão afeta profundidade, cria toda uma ilusão de simplicidade e proximidade. Com isso granjeou sucesso na sociedade massificada. Tornou-se, porém, mais uma rotina na mesma, a qual alardeava recusar. Adorno observa que a ideologia do “contato”, da aproximação das individualidades, veste uma roupagem de metafísica da comunicação humana: que os homens falem uns aos outros, aí já residiria um sinal da verdade. Seus adeptos representam-se como dotados de uma sensibilidade refinada e sutil, vivendo na fantasia nostálgica de uma cotidianidade que não mais existe. O falatório existencialista da intelectualidade antiintelectualista ideologiza o silêncio, mistifica a incomunicação, que é histórica e socialmente produzida, como uma espécie de fatalidade supratemporalmente estruturada. No culto da interioridade, uma fulgarização de temas kierkegaardianos, a unilateralidade da reificação dá o tom da decadência daquilo que supostamente deve ser cultuado: “Aquilo que pretende permanecer absolutamente purificado da mácula da reificação transforma-se, ao ser pregado no sujeito como uma propriedade fixa, numa coisa de segundo grau, e, por último, num artigo de consumo de massas...”³⁰. Na ausência de realização real, no vazio de sentido, cria-se um arremedo: a realização transfere-se para o interior, como realização de si indiferente ao exterior, sendo meramente para si.

O silêncio, nas sociedades modernas, é o calar-se dos indivíduos silenciados. Já o “falatório”, longe de ser uma invariante metafísica, é algo típico de uma vida social de indivíduos esvaziados de subjetividade. No mundo da vida cada vez mais calculada e administrada, onde a angústia pode muito bem ser alçada à condição de categoria existencial, os indivíduos agarram-se desesperadamente a si mesmos, em sua extrema abstração. Cada qual parece pressentir, no fundo, que é supérfluo e dispensável, em alguma medida. Nesse ambiente os homens são estruturalmente adestrados para a reprodução de si mesmos. E aí a autoconservação só pode mesmo inflar na forma do “Si” (*Selbst*) como exclusividade teleológica, no egoísmo absolutizado. O juízo sobre a figura do individualismo existencial é severo: “O pensamento burguês tardio forma-

-se regressivamente no sentido da mera autoconservação... Obstar-se, porém, no puro e simples ser-assim é fetichizá-lo. E uma ipseidade solta, fixada, aí mesmo é que se converte numa exterioridade, o sujeito convertendo-se em seu próprio objeto, o qual conserva e cuida. Essa é a resposta ideológica ao fato de que a situação atual produz visivelmente por toda parte aquele enfraquecimento do Eu (*Ich-Schwäche*), que apaga o conceito de sujeito como individualidade³¹.

Tomando-se como pano-de-fundo o quadro social e cultural que acaba de ser esboçado, fica reforçada a inclinação para considerar como limitadas as possibilidades de filosofia da existência no sentido de contribuir na tematização do fenômeno da comunicação humana. Numa época em que a interação dialógica parece condenada a diluir-se em falatório encobridor, onde a conversação, de meio para clarificar pensamentos e atingir verdades, converte-se em um fim em si — falar por falar — a atitude intelectual existencialista determina-se a permanecer, em certo sentido, numa postura de retirada ou de inflexível negatividade: recusa-se a tomar parte na mediocridade generalizada: por outro lado, priva-se com isso de fornecer um mínimo de contribuição reflexiva para o aperfeiçoamento da vida pública. Não surpreende, por conseguinte, que alguns cheguem até a considerar a comunicação humana como um problema insolúvel, no âmbito da filosofia existencial³². Voltemos então à origem desse estilo de reflexão, que é onde se encontra, aliás, a melhor possibilidade de aproveitamento.

Em Kierkegaard, a reflexão existencial pressupõe que cada indivíduo dispõe de um saber imediato sobre si mesmo, saber que é pessoal, concreto, e, nessa medida, incomparável com o que quaisquer observadores externos possam produzir sobre ele. A concretude desse saber advém, portanto, da exclusividade ou da irredutibilidade da experiência de si próprio. O fato de que esta última, na sua dimensão de interioridade, não possa ser objeto da observação de terceiros, não significa, de modo algum, que ela seja algo irreal. Nesse contexto de pensamento, a noção de subjetividade, que de todo modo é sinônimo de existência individual ou singular, não importa tanto como um dado ou qualidade fixa dos seres humanos, mas como uma meta, algo a ser alcançado através da atitude intelectual ou reflexiva existencial. Sobre esse indivíduo consagrado como sujeito, parecem-me pertinentes algumas observações de Karl Löwith: "A categoria de indivíduo (*Einzelnes*) é empregada por Kierkegaard num duplo sentido: indivíduo significa *cada um*, mas *enquanto indivíduo*. (...) Ser indivíduo é uma possibilidade universal, acessível a qualquer um... Ninguém é por natureza indivíduo, mas qualquer um pode tornar-se um (...) A individualidade (*Einzelheit*) possui uma relação muito precisa, ainda que sobrecarregada por negação, com a universalidade pública de um mundo nivelado... A função da ênfase na individualidade é levar ao extremo a já iniciada dissolução das obrigatoriedades da vida pública, de modo a que se chegue, tendo por base a não-obrigatoriedade de todas as circunstâncias do mundo, ao reencontro do homem consigo mesmo³³. Em Kierkegaard, a tendência do ser humano para a inautenticidade é tão acentuada, que para se chegar à existência autêntica só mesmo mediante uma certa postura de exclusão ou de recolhimento. Há, sem dúvida, em seu pensamento, uma boa dose de incitação à existência solitária. No contexto ético-religioso em que se localiza o problema da comunicação humana, a incapacidade da subjetividade individual para exprimir-se diretamente é concebida como um sofrimento. A existência autêntica, na interioridade da fé, tem um aspecto de inacessibilidade aos

outros sujeitos finitos, criando uma dimensão de segredo, de mistério. A solidão é portanto o meio excelente para o aprofundamento na interioridade. Indivíduo, nesse sentido estrito, é algo que não se é sempre ou a todo instante, mas somente na medida em que se vivencia intensamente uma relação consigo mesmo, de busca de transparência interior, em cujo extremo superior encontra-se a relação com Deus. Assim, a relação com o outro, como relação que reúne existências, depara-se com fortes restrições em sua tematização. Um aspecto negativo parece impor-se como advertência: a proximidade superficial, falastrona, é algo de que seria conveniente defender-se, de modo a preservar-se, em primeiro lugar, a si próprio.

Contra a separação do pensamento e da existência, a reflexão kierkegaardiana prega o viver seu próprio pensamento. O saber deve deixar de ser meramente cumulativo, para tornar-se vida, ação. O pensamento deve ir além da atitude contemplativa e configurar-se como a reflexão prática de apropriar-se de si mesmo. Deve ir além, portanto, daquilo que Kierkegaard chama de "pensamento objetivo", inadequado para dar conta da interioridade ou da subjetividade individual³⁴. Esta não se deixaria apreender em discursos descritivos, informativos, nem argumentativos, que visam ao convencimento ou à persuasão, pois na comunicação da subjetividade ou do interior o que importa não é o elucidar ou comentar pensamentos, nem demonstrar ou provar uma asserção. Aqui se opera com uma dupla correspondência: entre pensamento objeto e comunicação direta, por um lado, pensamento subjetivo e comunicação indireta, por outro. Um pressuposto básico de toda essa consideração, e que parece ser acolhido sem maior questionamento pelas filosofias da existência de um modo geral, é de que o chamado pensamento objetivo é não somente impróprio no sentido acima mencionado, mas é por princípio ou essencialmente indiferente à subjetividade individual, ou seja, não é seu interesse o âmbito da existência, do singular, do pessoal. É, enfim, o tipo de pensamento que se adapta à tradicional concepção de conhecimento como universal, como teoria, ciência. É de se imaginar que para o pensador existencial o pensamento dito objetivo seja algo a ser arrolado ou pelo menos aproximado dos modos de ser inautênticos do homem.

Já o pensamento subjetivo, a "reflexão da interioridade", é uma reflexão dupla, isto é, propositalmente marcada pela fundamental ambigüidade de ser ao mesmo tempo universal, como todo pensamento, e singular, na medida em que valoriza a dimensão subjetiva ou privada dos atos de reflexão, o aspecto do pensamento ser *meu* pensamento. Isso determina, para Kierkegaard, o caráter contraditório, dialético, da forma de comunicação que lhe é correspondente, a "comunicação indireta". Esta noção, que enfeixa a contribuição positiva da reflexão existencial para a tematização da comunicação das subjetividades autoconscientes, é mantida vaga e imprecisa ao longo do *Post-Scriptum*, pois seu autor parece zeloso quanto ao paradoxo em que incorreria se tentasse fornecer uma definição rigorosa de seu significado. Poder-se-ia dizer que ela consiste num exercício de fornecimento de exemplos ou de apresentação de indicações ou alusões, o que não acrescentaria muito. Mais importante é ressaltar as condições e as circunstâncias em que ela se faz válida: quando se trata de despertar, provocar uma pessoa para a interioridade; ou ainda quando alguém possui uma compreensão, correta no essencial, da vida ética, mas não vive, de maneira coerente, em conformidade com sua compreensão, não refletindo sobre a contradição entre o que se passa no plano

do saber e o que ocorre em sua existência. Kierkegaard revela em diversas ocasiões sua admiração pelo procedimento maiêutico socrático. Como tal mostra-se preocupado com a questão da efetivação da liberdade nos atos ou experiências de comunicação — e isso não somente no sentido, caro ao pensamento ético-político moderno, da liberdade de expressão, liberdade do falante, mais ainda da liberdade *outro*, do *ouvinte*, liberdade do receptor de fazer suas próprias descobertas, de levar a cabo em si e por si mesmo movimentos de compreensão. A comunicação indireta dá mais valor ao processamento interno, pessoal, do outro, do que aos efeitos ou resultados imediatos decorrentes, eventualmente, de alguma comunicação: “Objetivamente o que se acentua é o *que é dito*; subjetivamente, *como é dito*”³⁵. A ética dessa forma de comunicação é a de respeitar a autonomia do interlocutor. A realização, na prática, de um pensamento *não* deve acontecer a qualquer preço. Ela exige, em resumo, que haja coerência ou continuidade entre a forma de comunicação e a própria existência do sujeito que pretende comunicar algo. E contra todo objetivismo, defende que o sujeito não se oculte ou busque retirar-se de algum modo nos seus atos de exteriorização do que traz dentro de si. Um pensador subjetivo não é alguém que ensina, mas alguém que aprende³⁶.

Em que pese terem permanecido necessitadas de aprofundamento, as considerações esparsas sobre a comunicação inseridas no *Post-Scriptum* encerram sugestões instigantes para o estabelecimento de um *ethos* consensual de interação dialógica. Não deixa de ser surpreendente que um estilo de reflexão filosófica que se tornou historicamente mais conhecido por incentivar a auto-imersão da subjetividade individual revele uma tal preocupação com o outro, configurada expressamente no pensamento da auto-realização da compreensão. Semelhante interesse pode mostrar-se particularmente frutífero como fator de compensação numa época que se revela marcada pela decadência da vida pública e onde o indivíduo, alçado à condição de sustentáculo referencial de uma resistência ilusória e desesperada, faz de si o eixo diretor de uma exigência tirânica de autenticidade e proximidade, confundidos, agora, com realização pessoal. É aquela “tirania da intimidade”, de que fala Sennett, mostrando como nos dias de hoje “buscamos nas esfera privada não algum outro princípio, mas uma imagem refletida, algo que é autêntico em nossa mente, em nossos sentimentos. Tentamos fazer da privacidade, do estar a sós conosco mesmos, com a família, com os amigos, um fim em si mesmo. (...) Para cada um seu próprio ‘Self’ tornou-se o encargo principal. Conhecer-se tornou-se um fim... E precisamente porque estamos tão imersos em nós mesmos, nos é tão difícil fazer uma idéia clara daquilo em que consiste nossa personalidade. A razão para isso é: quanto mais a *psyché* é privatizada, isto é, impelida para o privado,... tão mais difícil nos é sentir ou expressar sentimentos”. Desenvolve-se toda uma crença de que “comunidade é produto de um autodesnudamento mútuo. (...) Como nunca antes as pessoas ocupam-se hoje com sua história pessoal e com suas emoções particulares. Mas como se verificou, esse interesse era uma armadilha; à liberdade é que ele não/conduziu”³⁷.

Com o atrofiamento crescente da esfera pública como espaço de realização humana, os indivíduos buscam no âmbito da intimidade algo que lhes seria recusado na estranheza da vida pública³⁸. Fortalece-se com isso uma vida social na qual a experiência íntima torna-se uma espécie de padrão ou critério generalizado para o julgamento da realidade e a segurança em torno do aspecto de se as pessoas lidam de maneira

“aberta” umas com as outras, o fator decisivo no mercado das relações individuais. As conseqüências desse comércio estéril no cotidiano são mais banalidade, tédio, frustração. Descrevendo a agonia de toda uma cultura pública, Sennett acentua como ideologia da intimidade transforma categorias políticas em psicológicas: “calor humano”, “proximidade”, fatores em geral de resposta a carências psíquicas subjetivas passam a funcionar como padrão de medida para o que é ou não válido. Evidencia-se então, por tudo isso, um paradoxo típico do *modus vivendi* das sociedades contemporâneas: “Quanto mais uma pessoa se concentra na autenticidade de seu sentir em vez de concentrar-se no conteúdo objetivo daquilo que ela sente, quanto mais a subjetividade se torna um fim em si mesmo, tanto menos ela é capaz de ser expressiva”³⁹. A intimidade paradoxalmente não vem beneficiar a sociabilidade. A comunhão dos indivíduos afetiva e emocionalmente desnudados torna-se uma arma contra o espírito e contra a *Polis*, na medida em que os traços de provinciana estreiteza, anticosmopolismo e particularismo, que essa cultura da intimidade desperta, são alheios à força civilizatória historicamente combinada com a cidade.

Já foi observado, e com bastante argúcia, diga-se de passagem, que o interesse pela realização pessoal é uma dimensão ideológica que se encontra no cerne mesmo do espírito de modernidade⁴⁰. Ser moderno, não só por uma mera contingência histórico-epocal, mas em termos de consciência e de valores, é ser preocupado com sua própria realização. Ao menos como modernidade a partir do final do século XIX cada vez mais a compreende, a auto-realização consiste em um “desenvolvimento da individualidade de cada um”, logo num processo de individualização, que se compreendeu, nos primeiros tempos, de maneira teológica, como um desenvolvimento em direção a um fim previamente dado ou determinado, e numa fase posterior, como uma espécie de “experimentação consigo mesmo”. Decisiva, nessas circunstâncias mais recentes, é aquela compreensão que a emergente filosofia existencial (Kierkegaard) ajudou a formular, dela extrapolando para tornar-se opinião corrente: de que o homem só é capaz de desenvolver sua individualidade na medida em que consegue desligar-se das relações sociais. Este seria então o significado de fundo da expressão “tornar-se si mesmo” (*Selbst*) de cada um: a individuação ou singularização que é pretendida possui um caráter indissociável de um esforço para livrar-se dos “outros”. Cria-se com isso uma mentalidade curiosa, que ressuscita aspectos da antropologia de Hobbes e de Rousseau também. Os homens assemelham-se a lobos, com os quais convém ter muito cuidado. Os outros devem ser objeto de medo e desconfiança, sendo vistos primeiramente como obstáculos à minha individualização e, dessa forma, à minha auto-realização. Não há aqui uma certa atmosfera de pensamento conspiratório acerca da vida social e cultural? Pois os outros parecem estar aí principalmente para que eu seja menos, para impedir meu desenvolvimento pessoal. Logo, para ser autenticamente, ser si mesmo, parece restar apenas, como condição *sine qua non* — dado que a nenhum pensador existencial ocorre recomendar uma existência em claustro — um privilegiamento do ser para si.

Theunissen clarifica nos seguintes termos a expressão ‘ser si mesmo’: “Que eu queira ser eu mesmo significa também e não em último lugar: quero ser mais e outra coisa que aquilo que sou em minha função social. Eu sou eu mesmo na medida em que não me esgoto nos papéis que desempenho”⁴¹. Pretendendo distinguir assim uma identidade pessoal de uma identidade social, o que um esclarecimento dessa natureza não

deixa de sugerir é que haja algo como um excedente ou resíduo de ser, além (ou aquém) das múltiplas e distintas funções sociais desempenhadas por cada indivíduo. Para os propósitos da presente discussão, mais importante do que os resquícios de metafísica substancialista residentes em tal compreensão é o aspecto de dilema típico das sociedades civis modernas, que aqui se delinea: o indivíduo aspira a ser mais e para tanto volta-se contra as estruturas do quadro transcendental social e político que circunscreve e realiza efetivamente sua liberdade, promovendo-se, dessa forma, uma confusão entre realização pessoal e ser à parte dos demais.

O que Theunissen observa ainda a respeito da filosofia da existência, de que “ela pretende garantir para o indivíduo um espaço livre no qual ele não seja julgado segundo os critérios de eficiência das esferas técnica e econômica da sociedade”, é algo que, em princípio, certamente se afigura muito mais como louvável do que como reprovável. Resta saber se a defesa da esfera privada contra a invasão totalizante da técnica atinge efetivamente os objetivos a que se propõe ou se, em caso contrário, não contribui apenas para minar mais ainda o já debilitado — entre outros fatores, pelo individualismo moderno — espírito de *Polis*, de cidadania, a consciência de cuidado com a coisa pública. A concepção existencial-individualista denota uma consciência de perda: perda de um sentido de universalidade, de uma universalidade realizada subjetivamente, tal como a pensava Hegel em sua filosofia do espírito. Esse aspecto de perda adquire uma configuração prioritária, a chamada perda do “sentido da vida”, como algo único, universal, comum. Mas precisamente deste ponto de vista, aquela perda pode ser encarada, por outro lado, como possibilitando ganhos: um pluralismo de projetos de vida — os projetos individuais não se definindo mais previamente a partir de uma visão de mundo supra-individual. Daí contrapor-se correntemente uma concepção “experimental” de auto-realização à realização pessoal como efetivação de algo pré-determinado. Por sua vez, a universalidade que se estaria perdendo talvez não seja outra senão a universalidade *burguesa* — entrada em descrédito do universal correspondente ao fato histórico da sociedade burguesa-capitalista, o que, por si só, não invalidaria a idéia de sociedade civil: “Força normativa não é a própria sociedade civil burguesa que possui, mas a idéia que lhe é subjacente. E é possível que essa idéia aponte para além da sociedade civil burguesa e somente consiga encontrar sua expressão adequada numa outra forma de sociedade”⁴². A auto-realização não se encontra dispensada de realizar o universal em um sentido ético.

NOTAS

1. Ver, por exemplo, TUGENDHAT, Ernst: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, 1979; HENRICH, Dieter: *Selbstverhältnisse*, Reclam, 1982; EBELING, Hans: *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Suhrkamp, 1976; FRANK, Manfred: *Was ist Neostrukturalismus?*, Suhrkamp, 1984.

2. HENRICH, D., *Die Grundstruktur der Modernen Philosophie*, in Ebeling, op. cit., p. 108.

3. *Ibid.*, p. 305.

4. Apóio-me, neste ponto, no interessante ensaio de Ulrich Pothast, *Etwas über Bewusstsein*, publicado na coletânea editada por K. Cramer, H.F. Fulda e outros, intitulada “Theorie der Subjektivität”, Frankfurt, 1990.

5. POTHAST, op. cit., p. 22.

6. Cf. WIEHL, R. in: CRAMER, K. (Hrg.), *Theorie der Subjektivität*, p. 46.
7. *Ibid.*, p. 63.
8. As referências que se seguem ao *Tratado do Desespero*, bem como as citações, têm por base as seguintes edições: "*Die Krankheit zum Tode*", in: *Werke*, DTV, 19, e ainda *Traité du Désespoir*, Paris, Gallimard, 1990.
9. Enumerando apenas alguns, cujas obras servem de apoio a grande parte das considerações e observações que se seguem: APEL, K.O.: *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1976; TUGENDHAT, E.: *Selbstewusstsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, 1970; RORTY, R.: *Philosophy and the Mirror of the Nature*, Princeton university Press, 1980; RORTY, R.: *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge University Press, 1991.
10. APEL, op. cit., p. 96 - 98.
11. *Ibid.*, p. 323.
12. RORTY, *Essays*, p. 11.
13. Cf. APEL, op. cit., p. 327. Considerando a expressão "o Ser" na maior parte das vezes como uma metáfora (sintática), Apel comenta ainda: "Todos os argumentos que reduzem o universal (... o Ser "transcendental" do ente) a fatores de natureza meramente lingüística contradizem-se a si mesmos: eles recusam ao uso de linguagem precisamente aquela função de pré-compreensão do mundo que eles mesmos supõem em sua redução do ser à linguagem". "Qualquer redução do ser de um ente a nada mais que conveções lingüísticas"... busca furtar-se à função transcendental da linguagem: linguagem como fator de constituição de algo como algo. *Ibid.*, p. 328.
14. RORTY, p. 39.
15. *Ibid.*, p. 41.
16. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 50.
17. *Ibid.*, p. 15.
18. TUGENDHAT, op. cit., p. 175.
19. *Ibid.*, p. 189.
20. SCHELER, MAX, *Visão Filosófica de Mundo*, São Paulo, Perspectiva, 1986, p. 20. Trechos como esse, nada raros no período em questão, podem ser encontrados sem dificuldades em Spengler ou Jaspers.
21. S. u. Z., p. 115.
22. *Ibid.*, p. 116.
23. *Ibid.*, p. 118.
24. Como se pode ler também, mais à frente: "'Os outros', assim chamados para encobrir que se pertence essencialmente a eles..." (p. 126). Ao chamar atenção para o caráter encobridor dessa expressão, Heidegger acaba por promover uma versão ou apresentar um exemplo de unidade do idêntico e do diferente, no sentido da "Lógica" de Hegel.
25. *Ibid.*, p. 120.
26. Como o percebeu muito bem Tugendhat na análise que faz do "man" heideggeriano, sublinhando a conexão íntima que há entre a questão de existir propriamente (ou autenticamente) e a questão prática ("Que fazer?"): "Na medida em que nós, existindo, estamos em um espaço de possibilidades, possuímos a possibilidade de, ou bem procurar compreender esse espaço de possibilidades, ou encobri-lo a nossos próprios olhos; ou bem perguntar e escolher, [eu] mesmo, quem quero ser, ou bem evitar essa questão. O que é "impessoal" (man) aponta é o modo pelo qual essa questão é evitada: na medida em que se faz e se vive o que e como "se" (man) acha o que é certo. Aqui há uma indicação de que não se existe simplesmente numa única possibilidade: evidentemente, todo existir apóia-se necessariamente, de alguma forma, em algo que é tomado como certo — seja naquilo que se acha que é certo ou naquilo que eu mesmo penso saber como sendo certo". Op. cit., p. 231. Daí a conclusão, a meu ver válida, a que chega Tugendhat: "Existir autenticamente é existir na maneira da autodeterminação", "... temos a possibilidade de escolher possibilidade, ou como isso é também expressado, somos livres para sermos livres ou não". *Ibid.*, p. 232.
27. S.u.Z., p. 126.
28. *Ibid.*, p. 127.
29. ADORNO, T., *Jargon der Eigentlichkeit*, Suhrkamp, 1964, p. 18.
30. *Ibid.*, p. 63.
31. *Ibid.*, p. 102.
32. Por exemplo, HYPOLLITE, J., *Figures de la Pensée Philosophique*, Paris, P.U.F., p. 201.
33. LOWITH, K., *Jener Einzelne: Kierkegaard*, in: THEUNISEN (Hrg.), *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards*, Suhrkamp, 1979, p. 543. Compare-se, a propósito do mesmo assunto, a passagem acima com as afirmações muito menos benevolentes de Adorno, na mesma coletânea: "Ao mesmo tempo, aliás, que Kierkegaard se considera um dialético e procede aparentemente de maneira dialética, negligência o método ao qual ele próprio se devotou, na medida em que o opera sem mediação. Seu indivíduo é retirado da dialética, reconduzido à pura imediateidade. Kierkegaard não vê que o indivíduo, tanto quanto qualquer outra categoria tomada por si, não é algo absoluto, mas encerra, como um momento que lhe é necessário, seu contrário: aquele todo (...) pelo fato de que o indivíduo permanece para si em vez de transladar-se até seu outro, porque ele próprio já é um outro — por isso, tanto é falsificado Hegel, quanto o sujeito, que se obstina na ilusão de seu ser-para-si enquanto permanece ao mesmo tempo sempre um ser social. Já se constatou, acertadamente, a interioridade

Kierkegaardiana é a "consciência infeliz", da *Fenomenologia* hegeliana, arrancada da dialética e fixada". *Ibid.*, p. 565. E mais adiante: "Contra o absoluto ser-para-um-outro do mundo da mercadoria está intentado o absoluto ser-para-si do indivíduo kierkegaardiano. Em sua figura invertida é este a cópia (*Abdruck*) da figura invertida do todo" (p. 572). Ver ainda *Ibid.*, p. 562. A tese crítica geral de Adorno é que a absolutização do indivíduo, a fetichização da interioridade e o conseqüente desprezo pelo mundo são componentes que se encaixam de forma primorosa nos contextos obscurantistas dos ambientes totalitários.

34. KIERKEGAARD, S., *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, Gallimard, p. 47 ss.

35. *Ibid.*, p. 134.

36. *Ibid.*, p. 56.

37. SENNETT, R., *Verfall und Ende des öffentlichen lebens*, Fischer Verlag, 1986, p. 16 s.

38. "A problemática social das grandes cidades da modernidade consiste, no momento, não tanto no fato de que a vida nelas esteja demasiado urbana, mas no fato de que a vida perdeu características essenciais de vida urbana. O intercâmbio entre esfera pública e privada está perturbado. Não porque o homem da cidade grande seja *per se* homem da massa e por isso não tenha mais nenhum sentido para o cultivo da esfera privada, e sim porque não lhe é mais possível avistar (*überblicken*) a cada vez mais complicada vida da cidade inteira de uma maneira tal que essa vida seja para ele pública. Quanto mais a cidade como um todo se transforma numa selva de difícil transparência, tanto mais ele se retira para sua esfera de privacidade, que é alargada cada vez mais..." — citado por HABERMAS, J., em *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Luchterhand, 1962, p. 192.

39. SENNETT, op. cit., p. 49 — e como revelam ainda suas afirmações: "A intimidade conduz a uma localização da experiência humana, à limitação desta à circunvizinha mais próxima, de tal modo que as circunstâncias imediatas da vida adquirem uma significação excessiva. Quanto mais progride essa localização, tanto mais os homens pressionam uns aos outros no sentido de afastar as barreiras dos costumes, regras e gestos, que se contrapõem à franqueza e à abertura. Eles alimentam a expectativa de que proximidade também produz calor. Eles aspiram a uma intensa camaradagem, entretanto sua expectativa é decepcionada. Quanto mais íntimos os homens se fazem uns dos outros, tanto mais insociáveis, dolorosas e destrutivas tornam-se suas relações mútuas". *Ibid.*, p. 425.

40. THEUNISSEN, M., *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit*, Berlin, W. de Gruyter, 1982.

41. *Ibid.*, p. 3.

Endereço do autor:

R. Diamantina, 20/102

22461-050 — Rio de Janeiro — RJ