

IPSEIDADE, ANGÚSTIA E AUTENTICIDADE

Luiz Bicca
UFRJ

Resumo: O artigo é uma tentativa de abordar o problema da libertação do homem de um ponto de vista ontológico, seguindo indicações oferecidas por Heidegger em "O que é Metafísica?" e outros textos complementares.

Palavras-chave: Heidegger, ipseidade, existência, autenticidade.

Abstract: The paper is an essay concerning human Liberation from an ontological point of view following Heidegger's suggestions in "Was ist Metaphysik?" and other complementary works.

Key-words: Heidegger, Self, Existence, Authenticity.

A questão da ipseidade (*Selbst, Selbstheit*) encontra-se no centro das reflexões sobre a existência humana. Gostaria de retomá-la de modo a desenvolvê-la, aqui, na perspectiva aberta, pela pressuposição de que nela se entranha uma dialética que lhe é incontornável e essencial. Trata-se daquela que se constitui mediante a composição, de saída, de um contexto ou jogo de oposições entre o sentido de mesmidade e os sentidos da categoria complementar e contrária de alteridade, onde "o outro" significa não só algum outro ente, simplesmente diferente de um primeiro por comparação privilegiadora do espaço como critério ou fundamento, mas significa também o outro que um pode tornar-se, o "outro de si mesmo", para o que a dimensão temporal passa a ser prioritária. Não é demasiado

lembrar ainda que a abordagem da questão da ipseidade segundo a dialética por ela implicada permite que se leve em conta o aspecto de substancialidade da identidade ou de permanência no tempo sem que negligencie os momentos da diferença e da mudança, requeridos forçosamente por qualquer pensamento que se oriente pelo e para o devir.

Nas filosofias da existênciá, o interesse pela questão da ipseidade sofre um deslocamento, no que diz respeito ao âmbito de localização do pensamento, da epistemologia ou teoria do conhecimento para a ontologia. Elas abdicam daquela pretensão autofundante e absolutizante das modernas filosofias centradas na categoria do sujeito ou do "Eu". Na mais consistente e sistemática dessas reflexões ditas existenciais, em Heidegger, manifesta-se uma diferença entre a identidade que supõe permanência (ou substancialização) e a ipseidade, diferença esta que é uma diferença de modos de ser. Ao contrário do Eu absolutamente certo acerca de si mesmo, o *Dasein* mantém consigo mesmo uma relação marcada principalmente por incerteza. Antes de ter em primeiro lugar a certeza do saber absoluto de si, o *Dasein* só toma ciência de si a partir de um jogo que nele se joga e é por ele sempre tacitamente admitido: o jogo de *seu* ser, jogo que se joga singularmente, em cada um e por cada um, e que só se decide a cada passo, a cada momento. Este aspecto de ser a todo momento meu (a estrutural *Jemeinigkeit*, de "Ser e Tempo") significa que ninguém pode desempenhar o *Dasein* por algum outro ou em lugar de outro. É um jogo que se joga na primeira pessoa, sem que isto demande a construção de qualquer solipsismo filosófico. A ipseidade depende direta e imediatamente do *Dasein*, que a cada momento somos, uma dependência entre uma modalidade de auto-apreensão e uma maneira de ser no mundo. Neste ponto, um paralelismo poderia ser sugerido: entre ipseidade e *Dasein*, e entre a identidade fixante, permanente, e o ser-simplesmente-dado (a *Vorhandenheit*). Esta última categoria indica formalmente um modo de ser aludindo à *mão* (*Hand*) como aquilo que, neste modo, propriamente nada tem a fazer. Na *vorhandenheit* a mão não maneja, não interfere, deixando os entes apenas ou simplesmente subsistir, literalmente diante (*vor*) da mão. Nas condições em que impera este modo, à suposição da subsistência ou permanência (identidade) do ente corresponde uma inclinação do pensar para a fixidez, a qual se impõe na base do comportamento judicativo, predicativo. Em "Ser e Tempo" a junção do *Selbst* e do *Dasein* expõe-se em sua tematização direta por uma seqüência de parágrafos, sobretudo nos §§ 5, 9, 25 e 41, atingindo uma culminância de mediação na estrutura existencialontológica do cuidado (*Sorge*), no § 64. Gradualmente, ao longo desses passos, é mostrado que o ser da ipseidade supõe a totalidade de um mundo, que é o horizonte de todo o seu fazer, sentir e pensar. O

Selbst é essencialmente abertura para o mundo. Pensado nestes termos, o homem, como veremos mais à frente, é considerado sempre também segundo alguma disposição de humor (*Stimmung*), que o abre, isto é, leva-o para fora de si reenchendo-o de transcendência. Esta perspectiva, existencial, promove um descentramento da posição do homem. Este passa a ser um ente entre ou em meio a outros entes, que possuem e que não possuem o seu modo de ser, compondo todos com ele seu mundo.

Esses pensamentos básicos da obra maior de Heidegger encontram-se reforçados, ainda que com modificações de formulação nada desprezíveis, em sua preleção sobre os "Problemas fundamentais da Fenomenologia" (G.A., 24). Aqui os reencontramos, no § 15 da Primeira Parte, quando da tentativa de demonstrar que todo ato intencional envolve ou encerra uma co-abertura da ipseidade. Aí está dito que "A ipseidade (*Selbst*) que o *Dasein* é, está de algum modo co-presente em todos os comportamentos intencionais. À intencionalidade pertence não só um voltar-se-para e não só (a) compreensão-de-ser do ente, para o qual ele [o *Dasein*, L.B.] se volta, mas também o *ser co-desvelado do Selbst*, que se relaciona." (225). A mesma exposição já manifesta o que pode ser visto como um afastamento ou distanciamento crítico em relação ao elemento suposto decisivo e primordial para efeito de uma auto-apreensão do indivíduo humano na perspectiva dos diversos idealismos racionalistas do sujeito, qual seja, o da auto-referência reflexiva: "A ipseidade faz-se presente ao próprio *Dasein*, sem reflexão e sem percepção interior, antes de toda reflexão. Reflexão, no sentido de um movimento de retorno (*Rückwendung*), é só um modo de auto-apreensão, mas não [é] a maneira primária de auto-abertura [ou: do abrir-se primário a si mesmo, L.B.]" (226). Para se encontrar o indivíduo humano não necessita de nenhuma introspecção ou "retorno a si". Em que consistiria então essa primariedade ou essa instância ontologicamente primeira de encontro de uma ipseidade dos homens?

Na medida em que "reflexão" significa a clássica posição de um acesso imediato, pelo pensamento, a si mesmo do sujeito enquanto ente pensante, a respostada ontologia existencial é diametralmente oposta. O indivíduo humano encontra sua ipseidade ou a si mesmo antes de tudo naquelas coisas que lhe são mais corriqueiras e habituais, e não por abstração delas, isolando-se nalgum estado de pureza intelectual: "Cada um é aquilo que ele empreende e de que se ocupa. Quotidianamente a gente se compreende e compreende sua existência a partir daquilo que a gente empreende e daquilo com que a gente se ocupa". As ocupações e as coisas costumeiras são como que espelhos do *Dasein* do homem, de um mesmo ou uma certa ipseidade. Há assim, para o pensamento existencial, toda uma imbricação entre

auto-apreensão e familiaridade, entre compreensão de si (*Selbst-verständnis*) e compreensão do óbvio (*Selbst-verständlich*): "O sapateiro, decerto, não é o sapato, e no entanto ele se compreende a partir de suas coisas, se, sua ipseidade". E mais à frente, de uma forma mais completa: "O sapateiro não é o sapato, mas, existindo, ele é seu mundo, o qual é o que primeiramente possibilita descobrir uma rede instrumental como intramundana e que nos mantemos junto a ela. Primariamente não são as coisas enquanto tais, tomadas isoladamente, e sim como intramundanas, a partir das quais nós nos encontramos" (244). A aproximação entre o 'si' (*Selbst*) da ipseidade e o 'se' (*man*), a gente, da impessoalidade, transparece em passagens como essas. Seu caráter instigante sugere uma exploração do aspecto genérico do "se". A impessoalidade denuncia também uma dimensão de multiplicidade, permitindo um trânsito do individual ao universal: o 'se' vale muitas vezes como um "nós", onde aquele singular que o emprega converte-se de pronto em um coletivo anônimo, no qual aliás se respalda para algo que ele quer, diz ou pensa.

A ipseidade que primeira e implicitamente se estabelece traz portanto a marca do impessoal, é o Man-selbst (conforme SuZ, § 39, p.181). Isto não quer dizer que nós temos, a rigor, nenhuma compreensão, mas faz que não tenhamos uma compreensão própria de nós - aquela determinada e proporcionada pelas coisas "epelos homens aos quais estamos entregues em nossa vida cotidiana. Essa compreensão-de-si primária, porém imprópria, é efetivamente uma pré-compreensão condicionante, possibilitadora de atitudes em face de algo. É uma componente central daquela rede de crenças prévias, valores e hábitos. recebidos e portados por cada um, de opiniões já formadas que atuam quase que irrefletidamente prefigurando comportamentos e maneiras de relacionar-se com as coisas integrantes do mundo de cada um. Nesse sentido, um juízo simétrico àquele acerca da ipseidade primária é perfeitamente cabível: "... nós nunca pensamos, numa relação natural com as coisas, uma coisa, e quando quer que a tomemos por si, nós a tomamos retirando-a de um contexto (Zusammenhang)", observa Heidegger; por outro lado, ao abordar-mos, assim artificialmente, algo em separado, isolando-o de suas conexões elementares e usuais, "fazemo-nos cegos diante daquilo que antes de tudo e para toda apreensão expressamente pensante já está previamente dado" (231). E o que é isso que é sempre dado de antemão, antes de todo e qualquer pensar abstrai dor de alguma coisa, embora em sua doação prévia, por assim dizer, não o seja de modo explícito e estritamente consciente (como o admite Heidegger mesmo)? O que se faz sempre presente, de saída, são "contextos de coisas" (Dingzusammenhänge), "totalidades instrumentais" (Zeugganze), que são captadas de um modo irrefletido, desatento, no que se

refere a cada coisa considerada por si, e onde o irrefletido, isto é, "impensado (*unbedacht*) quer dizer: apreendido não-tematicamente" (232).

Essas totalidades que enquadram e arranjam previamente as coisas para as compreensões primárias impelem o pensamento em direção à totalidade das totalidades, vem a ser, ao mundo. Heidegger fornece definições concisas de mundo, concebidas de ponto de vista da existência humana: "Mundo é... aquilo que é anterior, no sentido rigoroso da palavra - anterior: aquilo que anteriormente, antes já da apreensão (*Erfassen*) deste ou daquele ente em cada *Dasein* existente, está desvelado e compreendido, anterior como aquilo que já sempre previamente desvelado dispõe-se em relação a nós (*her zu uns Stcht*) C..) é aquilo ... a partir de que voltamos para o ente com que temos a ver e junto a que nos detemos" (235). Um pouco mais à frente, complementando esta primeira observação e explicitando a unidade fundamental entre o *Dasein* e (seu) mundo, encontra-se esta outra: O mundo é algo conforme ao *Dasein* [ou que tem a medida do *Dasein*: *Dasein-mrzs sig* - L.B.]. Ele não está simplesmente dado [*vorhanden*: o que se fazendo presente", 'a mão', é entretanto restringido à sua apresentação ou feição, seu ser para a consideração] tal como as coisas, mas está *ai*, como o *Da-sein* que nós mesmos somos é, quer dizer, existe. (...) Mundo não está simplesmente dado e sim existe, isto é, tem o modo de ser do *Dasein*" (237). E por último, reforçando o que também é sustentado em "Ser e Tempo", "Mundo é apenas se e enquanto existe um *Dasein*" (241). Desse conjunto de afirmações depreende-se não somente a copertença entre o *Dasein*, sua ipseidade primária e seu mundo. Para a presente discussão importa enfatizar, desde já, o aspecto essencial de existência do *Dasein* (o único existente!). Neste contexto de reflexão, "existência" não quer dizer o mero estar dado ou apresentar-se factualmente de alguma coisa. Tampouco significa substancialidade ou algo como um substrato permanente e uniforme em meio a alterações consideráveis como inessenciais ou secundárias. Existir aqui é *ex-sístíre*, quer dizer, sair ou ir para fora de si (*aus sích heraus treten*) que é ao mesmo tempo uma renúncia ou decaída de si *próprio* e uma ex-posição: o *Dasein* se ex-põe (o que implica arriscar), colocando-se sempre em jogo, projetando-se a partir de e em direção a um mundo (*sích Wedt vorherwerfen*). Com isso está se afirmando a essência transcendente do homem. Ele é *ex-sístenz*, isto é, transcendência. Ao contrário do que tradicionalmente se pensa, não são as coisas que transcendem porque estão flno exterior" ou "além do sujeito", mas o *Dasein* transcende, vai além de si, às coisas, a algum outro e a si mesmo.

Pelo que já foi exposto percebe-se que a transcendência é um constitutivo fundamental do *Dasein* do homem, anterior a qualquer

comportamento seu, e é um fator central para distinguir o *Dasein* e o sujeito da metafísica moderna. Por sua essencial abertura, o *Dasein* tem, ou melhor, é esse poder de pôr-se e estar fora de si, antes de quaisquer relações com *objetos*. É graças à sua transcendência que a abertura é radicalmente originadora. Podemos então distinguir na transcendência da ex-sistência três momentos intimamente articulados: aquele que ultrapassa, isto é, o *Dasein*, aquilo que é ultrapassado, o ente ou a instância dos entes, e aquilo para que se dirige essa ultrapassagem: o mundo. Mundo é portanto algo que faz parte necessariamente da estrutura relacional que caracteriza o *Dasein* e é o que este último atinge quando vai além do ente. Ele torna-se, assim, condição de configuração de mundo. Pela transcendência ele já está também além de si mesmo, à frente de si mesmo, antecipando-se a partir de seu "aí" (*da*), segundo sua estrutura ontológica de ser-lançado (*Geworfenheit*), que compõe seu caráter elementar lubrificado de projeto-lançado. Seu movimento de transcender o ente institui mundo, permitindo inversamente um retorno ao ente. Por seu turno, o ente não poderia manifestar-se se não conseguisse localizar-se dentro de algum mundo. Manifestar-se é fazer parte de um mundo.

Lembrando sempre que o mundo, em um contexto de reflexão existencial, importa como mundo que é primário a nós, entende-se melhor de que maneira o homem é o ente que faz transparecer ou é ponto de manifestação de mundo, onde manifestação não quer dizer, por si só, conhecimento, no sentido estrito e rigoroso da palavra. O mundo primário é constituído pelas manualidades (*Zuhandene*), pelos utensílios, é o mundo dos entes de uso, dos instrumentos. Estes têm o seu "ser-para", como vimos, sempre previamente decidido por algum contexto, onde eles se inserem e que delinea, por conseguinte, sua insignificância. A rede de significâncias arranja ou faz com que o mundo seja tal como ele é: assim, este mundo.

Em textos posteriores em alguns anos a "Ser e Tempo" e à preleção sobre a Fenomenologia (por exemplo, "O que é Metafísica?" e "Da Essência do Fundamento"), o presente questionamento apresenta algumas variações importantes de formulação. O mundo passa a ser enfatizado como lugar onde acontece o desdobramento do ser. Nessa medida, mundo é a abertura do ser, e o ser, como essa abertura originária, é a condição primordial de aparição de todo ente. Diversamente de Hegel, que em sua onto-lógica dedica-se a pensar primeiro um começo que é um máximo de abstração, o puro ser, isto é, o ser *sem* o ente, Heidegger vislumbra um "destino" do ser, que é o de ser sempre dissimulado no ente e ocultado por este. Dessa forma, pensar o esquecimento do ser é pensar essa dissimulação no ente, e não mais ocupar-se no pensamento com um acesso ao puro ser. O ponto de partida, agora, é aquela pré-compreensão de ser, que é por

excelência pré-reflexiva, pré-conceitual e nesses termos também pré-ontológica. Ora, dizer que o *Dasein* tem uma pré-compreensão de ser, é dizer que ele possui um poder originário de diferenciar, uma capacidade de ultrapassar o ente em direção a seu ser, e o melhor nome para esse poder é ainda transcendência. É assim que o *Dasein* é o "aí" do ser, isto é, o lugar da revelação do ser. A transcendência é tanto via de acesso (ao ser), quanto condição de revelação. O *Dasein* constitui uma circularidade: ele pode ir ao ser porque já é sempre o caminho ou o *medium* do ser vir. Cada vez mais o homem vem a ser concebido como destinatário de uma convocação que lhe é endereçada pelo ser. Nesse registro posterior a transcendência dá lugar à linguagem que fala da "clareira do ser" - que é o espaço de recepção de uma luz que vem de outro lugar, que ela pode apenas acolher, mas não gerar, criar. O homem deixa de ser descrito em termos de poder, para ser referido como receptor de uma doação por parte do ser.

O *Dasein* é seu mundo e é assim que ele se produz a si mesmo. Mundo não é algo exterior ao *Dasein*. Este, cuja determinação fundamental é ser-no-mundo, é o seu "exterior". A discussão ora encaminhada não pode, todavia, perder de vista aquela caracterização, inicial em "Ser e Tempo", do *Dasein* como "sendo sempre meu". O *Dasein* não é uma espécie, um conceito antropológico, nem sociológico, nem um exemplar ou caso de um gênero, mas algo rigorosamente *singular*. Antes, porém, de tratar da relação da ipseidade do *Dasein* com a autenticidade, faz-se necessário explorar um pouco esse aspecto essencial, a singularidade. Do ponto de vista de seu ser-no-mundo, mais precisamente da identificação de *quem* ele é, o *Dasein* exibe dois modos de ser: autêntico e inautêntico, ou com maior apuro terminológico, próprio e impróprio - uma distinção, aliás, que não pretende estabelecer qualquer hierarquia moral entre ambos, conforme é ressaltado em "Ser e Tempo" (p. 43). Seu caráter não-excludente é sublinhado também na preleção: o termo "existência imprópria" não designa nenhuma "aparência de existência", uma não-existência ou uma que não deveria ser; ao contrário, "a impropriedade (*Uneigentlichkeit*) pertence à essência do *Dasein* factua¹. Propriedade [ie, ser de modo próprio, L.B.] é apenas uma modificação e não uma supressão total da impropriedade" (GA, 24, p. 243 - grifos meus, L.B.). Devido à facticidade, à condição de já sempre estar lançado, o mundo de cada um é primariamente o mundo "dos outros". Por isso o primeiro modo de comportar-se do homem é o de livrar-se de toda diferença entre ele e os outros. O *Dasein*, antes de tudo inautêntico, coloca seu poder-ser nas mãos destes.

Em seu inautêntico ser cotidiano, o homem é uma infinitude facticial para a qual a finitude é essencial. Sua possibilidade última ou final, aquela que o torna a finitude que ele sempre já é ou o completa, é a

morte. Essa possibilidade faz o *Dasein* existir como possibilidade. Ele relaciona-se consigo mesmo (e com seu mundo) dentro dessa possibilidade, fator de auto-relação, e na medida em que se inscreve nesse registro ele se torna a finitude que ele é. A morte (ou em outros contextos, o nada) significa *suspensão* de tudo que é, desprendimento de todo ente. Dentre os muitos estados de humor (*Stimmungen*) - esses indicadores da disposição ontológica, reveladores de como alguém se encontra com relação a seu mundo - que a todo o momento nos sobrevêm, a angústia faz-se privilegiada na filosofia da existência, por vincular-se precisamente àquela supressão ou desprendimento. Cabe aqui considerá-la de maneira mais detida.

II

O questionamento que se desenrola em torno do tema da angústia é uma das "figuras" através de que é resposta a questão maior do pensamento, em Heidegger, a questão do ser. Posto que, contraria-mente ao ente, o ser não possui determinações, restaria para o pensamento que não quisesse perder-se na esterilidade encarar o ser como urna questão, aliás, a questão do pensamento. O ser só se torna considerável por um pensamento questionador, que privilegia as questões às respostas, não as deixando caducar e vendo, por conseguinte, nas respostas o que é precário. A atitude filosófica propugnada: viver filosoficamente sua existência, quer dizer, levar a cabo, sucessiva e sistematicamente, exercícios de "destruição" ou desconstrução filosófica. O trabalho do pensar é exortado por Heidegger a proceder a uma inversão das perspectivas normais de pensar e das maneiras comuns de considerar as coisas. A filosofia torna-se exercício de pensar contra a tendencial decadência existencial, a partir desta última, o que requer uma conversão: não se pode tematizar o que é inicialmente não-temático sem pôr-se a si mesmo em questão e com isso seu próprio comportamento e seu mundo. O filosofar torna-se assim uma reflexão sobre aquilo que, de uma forma não-temática, já sempre aí se encontra. Porque uma tal concepção do pensar aponta para uma reviravolta, em contra-corrente em relação à impessoalidade mediana, é que alguém apreendê-la-á com tanto mais densidade, quanto mais se dispuser, ele próprio, ao modo-de-ser da autenticidade. Para o pensamento do ser, que não deixa de ser também da ex-sistência, mais importante que responder a alguém é responder a partir de si. Para o tratamento, aqui, da questão da angústia serão priorizadas, entre as obras de Heidegger, a conferência "O que é Metafísica?" (1929), bem como os textos posteriores, que a complementam, o Posfácio de 1943 e a Introdução de 1949.

A estratégia geral de Heidegger na conferência de 1929 consiste em passar do discurso científico, ôntico, ao ser do ente por meio do Nada. O Nada não é pensado como uma representação imaginária ou um conceito do entendimento, mas como uma *experiência*, em que à compreensão articula-se uma disposição, que, como foi observado acima, dá a medida do encontrar-se, do "onde", do *Dasein*. Heidegger procura mostrar aí, mediante uma observação ligeira que promove um contraste com a *Stimmung* do tédio, que uma experiência autêntica de negação, ou melhor, de nadificação do ente em sua totalidade somente se torna possível pela angústia. Diga-se de passagem que a totalidade do ente tampouco é uma representação da consciência (*Bewusstsein*). Ela transcende a qualquer apreensão cognitiva por "faculdades" da consciência individual. O todo do ente, repita-se, não é concebido, mas experimentado. Encontrar-se em meio à totalidade do ente acontece constantemente em nosso existir. O ente como um todo é o ponto de partida para pensarmos o nada este último como um "nã" dirigido àquele. O ente em seu todo, por exemplo, dá-se a experimentar no tédio profundo (que é diferente do entediar-se com este ou aquele aspecto particular), cuja expressão na língua original é "*Es ist einem langweilig*". Atenção aqui para o 'Es', que parece convocar ou trazer assim à palavra o modo pelo qual o ente em sua totalidade se revela; atenção também ao 'einem', expressão declinada do neutro, existencialmente, do impessoal. *Quem* é atingido ou transtornado assim por esta disposição? O 'Selbst' como impessoalidade, o "*Manselbst*", aquela "identidade" ou "personalidade" que qualquer um ou "a gente" tem. O tédio profundo impele tudo para a indiferença: tudo, qualquer coisa "vale o mesmo", "dá no mesmo". Que mesmo? Vale tudo igualmente. Parece haver um círculo "*no fundo*" entre o mesmo em que tudo dá e um referencial unificador, possibilitador de um tal desvelamento em equiparação.

Uma experiência totalizante já tem um lugar no tédio. Neste estado de suprema indiferença e desinteresse, a totalidade aparece, decerto, mas negativamente, como a constatação repetida de uma desqualificação geral, resultante, por assim dizer, de um movimento de subtração, onde o indivíduo subtrai em geral o ente de seu interesse. O tédio mina o ente em sua totalidade e promove uma experiência desta totalidade por esse trabalho interior de solapar. O ente é liberado assim numa totalidade negativa. Tal estado de humor, ontologicamente, é insuficiente, pois só percorre uma parte do caminho que conduz ao Nada. O tédio desvela um todo, sem entretanto chegar até a inversão deste, isto é, o Nada. Por isso é recusado ao tédio, na conferência de 1929, a dignidade ontológica de fazer aparecer, pela experiência do Nada, o ser do ente. O tédio pára no nível do ente sem jamais chegar ao Ser.

As disposições de humor desvelam-nos o ente em sua totalidade, mas ao mesmo tempo em que fazem isso encobrem o nada. A exceção é a angústia, que nos traz à sua presença, ainda que raramente ou por um breve momento. Ao contrário do que ocorre no medo ou no temor, na angústia impera uma ausência da movimentação errante de um ente para outro, impera uma calma (WM, 9) que se faz acompanhar de toda uma indeterminação. A expressão da angústia é seu caráter *un-heim-lich*, caráter assombroso de ser sem uma pátria ou um lar (*heim*), isto é, ser sem um lugar referencial familiar de amparo, abrigo e segurança. Nela há algo que assombra, como uma aparição fantasma gótica, que parece nos imobilizar. Não temos alojamento, visto que nenhum ente se destaca para oferecer-nos desculpa. Não que as coisas e as pessoas desapareçam. Tudo continua "aí", tudo está ainda dado. O incomum em relação às coisas e aos homens do mundo de quem se angustia, é que "em seu afastar-se (*wegrücken*) enquanto tal eles voltam-se para nós" (WM, 9). Como um todo o ente parece subitamente bater em retirada sem deixar de ser. Esta deserção deixa-nos sitiados, sem apoios nem defesas, prontos para sermos tomados de assalto pelo nada. Mas com isso, ao mesmo tempo, nós também desertamos ou escapamos de "nós", tal como somos familiares, em nosso cotidiano. A angústia produz uma suspensão, uma pendência, falta-nos o chão habitual, de sempre. "Só o puro *Dasein* ... ainda está aí" (ibid.). O resíduo dessa *epoché* é o *Dasein* em toda sua nudez. A angústia faz do homem o seu *Dasein*, dispõe-no em seu mero ser-no-mundo. Retirando-lhe todos os possíveis subterfúgios, deixando-os sem refúgios, ela é o acesso ao nada: "O nada vem ao encontro na angústia fazendo um só com (*in eins mit*) o ente em sua totalidade" (WM,10). Emudecido, reduzido ao silêncio - é o que sugere a afirmação de que "a angústia corta-nos a palavra" (WM, 9) - impossibilitado quanto a todo dizer "é", pois sua disposição cassa-lhe todo discurso determinante, judicativo, o homem encontra-se numa impotência para o fazer ou agir costumeiro, normal - impotência, portanto, também para *dominar*, assenhorar-se do que quer que seja, inclusive de si, pelas vias de costume.

O nada não é entificado na experiência que dele temos, chamada de angústia. "O nada desvela-se na angústia - mas não como ente" (ibid.). Tampouco consiste numa negação lógica, intelectual, do ente, nem é resultado de um exercício de abstração no entendimento humano. Na angústia, nada e ente como um todo são simultâneos e reciprocamente remetentes. O nada repele, rechaça, e ao repelir de si remete para a totalidade do ente, que submerge: "Esta remissão totalmente recusante à fugidia (*entgleitende*) totalidade do ente, que é como o nada acossa o *Dasein* na angústia, é a essência do nada: a nadificação (*Nichtung*). (...) O próprio nada nadifica" (WM, 11). O que acontece então nesse evento de "negatividade" que tem como

origem o próprio nada? Que o ente se manifeste como o inteiramente outro (diferente) quando confrontado com o nada. O nada é o que mais originariamente faz o homem ter a experiência do ente *enquanto tal* ou do *ser* do ente. *Como* nada, o ser possibilita a revelação do ente enquanto ente, conforme parece sugerir a afirmação: "A essência o nada originariamente nadificante consiste nisto: trazer o *Dasein* antes de tudo diante do ente enquanto tal" (WM,12). Logo, o nada cumpre, originariamente, um papel altamente *positivo*, ao promover uma elementar experiência de ser. Velada ou indiretamente o ser vem ao homem no nada ou como nada. A generosidade originária do ser, livre e espontânea doação de si ao homem, tem aqui o semblante do nada. Incomum dimensão de positividade esta, estranha ao consenso habituado com sua tradicional negatividade, positividade que faz com que o ente *Dasein* enquanto tal possua todo um débito primordial para com esse nada. Heidegger faz daquela pendência do *Dasein*, do seu ser mantido (em) suspenso no nada, uma maneira de dizer a essencial transcendência do homem. Assim pendente no inteiramente outro do ente em sua totalidade, o homem já é esse poder ir além do ente. Dessa forma, na angústia, enquanto experiência da nadificação, ele se torna essa possibilidade que ele já sempre é: ente essencialmente transcendente ou que transcendendo (o ente) se essencializa.

Ao lado das passagens acima, que indicam que o ser se revela na transcendência do *Dasein*, outros trechos da conferência de 1929 merecem ser aqui referidos, na medida em que não somente assinalam aquele pertencimento do nada ao ser do ente, como permitem que se ampliem a interpretação do caráter desse nada. Nesse sentido, uma observação decisiva diz que "O nada é o que possibilita a revelação do ente enquanto tal para o *Dasein* humano. O nada não dá, em primeiro lugar, o conceito contrário ao ente, mas pertence originariamente à essência. No ser do ente acontece a nadificação do nada" (WM, 12). O nada da nadificação, o nada originário e também originador, não é uma representação conceitual, é distinto daquele produto derivado ou posterior do entendimento lógico, o conceito do nada, como simples oposto ou negação simples do ente em sua totalidade. Primariamente o nada é condição de possibilidade para o ente revelar-se enquanto tal, isto é, em seu ser. O nada é portanto um momento da essencialização do ser, que se dá num plano anterior àquele dos esforços de conceitualização ou enunciação determinante na forma do "é". Esse nada é antes da esfera das disposições de humor e da compreensão primária, antepredicativa, de ser. Por seu turno, a afirmação de que a nadificação tem lugar no ser impele para a interpretação de que, para possibilitar o ente, o ser se retrai *como* ser ao mesmo tempo em que oferece ao homem sua face como nada. O homem existe sempre pendente no nada, ainda que raramente se

dê conta disso, nos instantes em que é possuído pela angústia profunda. O nada atua, conquanto isto só excepcionalmente ascenda a um nível de registro no saber da existência quotidiana e da consciência, que transforma entes em objetos. No saber das ocupações e afazeres comuns não há lugar para o nada. E possível pensar, decerto, que a angústia possa suscitar algo como uma consciência do estar angustiado, estabelecendo-se desta maneira reflexões ou o que se convencionou chamar de introspeções. Mas estas já são relações secundárias, indiretas, com o nada, produzindo-se segundo um modo de ser cognitivo, até mesmo teórico ou ao menos em busca de sê-lo. Tais tentativas de chegar-se ao nada não seriam antes uma forma de perder-se ou desviar-se dele precisamente em sua originalidade? Em que medida empreendimentos como estes, bem como outros afazeres típicos da ocupação quotidiana não são o fator genérico maior, a manter, no mais das vezes, reprimida a angústia profunda, acesso liberador, para nós, do nada? Que o nada nos freqüenta e acompanha muito mais do que tomamos ciência, é o que parece quererem dizer estas palavras: "A angústia está aí. Ela apenas dorme" (ibid.) - ela é abafada, mantida adormecida na vida quotidiana. Ela faz-se presente menos onde imperam o medo e a operosidade "sem tempo para essas coisas", mais onde há audácia e ousadia na existência. Todavia ela nos surpreende: "A angústia originária pode despertar a qualquer momento no *Dasein*. Para isso ela não necessita ser despertada por um acontecimento incomum. À profundidade do seu imperar corresponde paradoxalmente a insignificância daquilo que pode ocasioná-la. Ela está continuamente à espreita e, contudo, apenas raramente salta sobre nós para arrastar-nos para a flutuação em suspenso". A angústia é o humor que possui a mesma determinação do Ser, qual seja, a indeterminação. A rigor, tanto no tédio quanto na angústia há indeterminação, mas seu estatuto é diferente. No tédio, a indeterminação relaciona-se com *nosso* desinteresse. Na angústia nenhum ente em particular nos ameaça. Mas na angústia há, ainda assim, ameaça. Logo, tudo nos ameaça. A angústia não é o temor ou medo, sempre particularizante. Nela não se tem medo *de nada*; mas isso bem poderia significar que se tem medo de *tudo*. Dá-se, desse modo, tuh desconforto geral ou por princípio. O que aqui se retira adquire por isso mesmo a dimensão de uma presença universal, que pelo fato mesmo de sua retração geral e por igual, torna-se igualmente e por toda parte uma ameaça possível. A evanescência de todo ente particular presentifica o ente em geral e torna conseqüentemente universal a ânsia por este último. Em "Ser e Tempo" lê-se que aquilo diante de que a angustia é o próprio ser-no-mundo (SUZ,p.187). Ora, o mundo aparece quando os entes todos desaparecem, isto é, saem do primeiro plano de consideração e importância. O bater em retirada em geral do ente deixa uma indeterminação que abre um mundo

operando como puro e simples ser-no-mundo: o mundo aparece sob a figura do nada, nada de todo ente. O nada desvela o mundo enquanto tal, pela experimentação do puro e simples ser-no-mundo.

A fuga de todo ente significa a perda de todo apoio ôntico. O que comumente chamamos de "vazio da vida" resulta dessa deserção do ente como um todo ou do "mundo". Angustiado, o *Dasein* se apreende como abandonado pelo ente, surpreendido repentinamente numa sabotagem total e silenciosa. É importante assinalar que na angústia o movimento do que acontece, a iniciativa de angustiar, não tem seu ponto de partida no "indivíduo", mas no ente em sua totalidade. Nesse aspecto a diferença em relação ao tédio é significativa. No tédio, a origem do entediarse localiza-se antes no homem, ao contrário do que ocorre na angústia. No tédio é o *Dasein*, em seu interesse, quem deserta originalmente, enquanto na angústia é o ente. No tédio, os entes são reduzidos pelo homem à mera dimensão da ocupação, por isso o trabalho, o antídoto do senso comum para o tédio, longe de estancá-lo, pode reforçá-lo, tornando-o longo. Ao contrário, a angústia é fonte de autenticidade. Heidegger atribui a ela toda uma lucidez, uma capacidade de revelação, um poder liberador. A angústia limpa o terreno da existência ao neutralizar os obstáculos à reapropriação de si.

Nos textos escolhidos de Heidegger encontra-se uma interpretação do Nada como Ser. É no ser que advém a nadificação. Em "Ser e Tempo" (§ 68, p. 343), o Nada é "Nada do mundo". O Nada é marcado pela negação dos entes intramundanos como um todo. A nadificação de todo ente é liberação do mundo como "horizonte transcendental". Observe-se de passagem a fala cotidiana sobre o nada (SuZ, § 40) - o "não foi nada" - enquanto discurso ôntico. É de se notar que do ponto de vista ôntico, ou seja, da *consciência* da angústia, há uma redução da experiência do Nada, de um não-ente; na consciência da angústia já há uma exterioridade, um distanciamento com relação à experiência originária, o angustiar-se e seu resultado: o Nada. Mas em "Ser e Tempo", o Nada não é ainda nada do *ser de todo ente*, e sim do ser do *Dasein* apenas. É a partir de "O que é Metafísica?" que o estatuto ontológico do Nada começa a mudar e a se ampliar: do Nada como mundo para o Nada como ser do ente em sua totalidade. A angústia originária é tematizada cada vez mais como angústia quanto ao ser, a qual tem uma relação com o estranho poder de negatividade que o homem carrega em seu ser. Agora a relação entre angústia e possibilidade individual radical vem a expressar-se em termos do nexos entre angústia e automanifestação do ser. A transcendência do *Dasein* passa a radicar-se na força do nadificar, o que se constitui num caminho alternativo de tematização, em comparação com o pensamento da decisão (*Entschlossenheit*).

Essa angústia assim subjacente por toda parte é ainda mais originária, aprofundando ontologicamente a questão da escolha entre o autêntico e o inautêntico. Nesses termos, o homem não extrai originalmente seus poderes e suas criações dele mesmo e sim da ação do nadificar e da angústia que o possui. Doravante, a questão do ser impõe-se de forma mais nítida e passa a dar com maior intensidade o tom da questão da autenticidade: o sentido da angústia é operar instantaneamente uma despedida do ente. Mas, com tudo isso, aquela "voz da consciência" (*Gewissen*), de *Ser e Tempo*, não cederia o lugar a uma voz do ser, convocando e sintonizando, pela angústia, o homem de modo a pensá-lo?

O "Posfácio" de 1943 vem reforçar esta interpretação. Não somente é no ser do ente, antes que no *Dasein*, que advém a nadificação, como, de acordo com as palavras de Heidegger, nesse "pura e simplesmente outro em relação a todo ente" o homem aprende a fazer uma experiência do ser. Ser é o sentido da experiência do nada. "Esse nada, porém, essencializa-se (*West-vige, vigora*, L.B.) como o ser" (WM, 101/102). O nada não deve ser pensado, como comumente se faz, como uma nulidade (*Nichtiges*), algo vazio ou desprovido de significação. Ao contrário, sua significância, imensa, é exposta na medida mesmo de sua experimentabilidade: no nada experimentamos a amplitude ;'daquilo que dá a cada ente a garantia de ser. É o próprio ser" (WM, 102). O ser envia-se a nós como nada, como insiste outra observação um pouco à frente, no mesmo sentido: "A angústia propicia uma experiência do ser como o Outro de todo ente" (ibid.) - experiência cuja totalidade ou disposição de humor é, como já se viu, radicalmente distinta de qualquer temor, aqui se incluindo um possível "medo da angústia" ("*Angst*" vor der *Angst*). No nada experimentado a voz (*Stimme*) do ser apela a nós e nos convoca para si. Heidegger emprega aqui expressões que reforçam algo já mencionado na conferência de 1929, a afinidade da angústia com o comportamento marcado por coragem e ousadia: "A disponibilidade para a angústia", "a clara coragem para a angústia essencial", "A ousadia ... é capaz de agüentar o nada". A coragem para defrontar-se com o nada na angústia profunda produziria aqueles anônimos "heróis do cotidiano", de que também falou outro grande pensador da existência, heroísmo silencioso e tão maior quanto normalmente desacompanhado de qualquer aspecto de prestígio e té de reconhecimento. De 1929 a 1949 Heidegger redireciona e radicaliza a interpretação do nada. As modificações e os ajustes dão-se, recapitulando, sob os seguintes aspectos: acentua-se a interpretação do nada como Ser - a ambigüidade essencial do nada; Ser é cada vez mais nitidamente condição prévia de possibilidade da manifestação do ente; a "diferença ontológica" (que é como ambigüidade do nada é compreendida) vem confirmar o nada como instância, que pelo definhamento

do ente, faz ver a retratação do Ser. A ênfase na "diferença ontológica" vem dar intensidade à interpretação do nada como experiência, não só do ente em sua totalidade, mas antes do ser do ente. O procedimento de Heidegger consiste em sublinhar, cada vez mais fortemente, que na angústia o que importa, por excelência, é ser. Não podendo jamais ser encontrado como ente, o ser aparece, em última análise, como o inteiramente outro em relação ao ente e, por conseguinte, como o não-ente, isto é, como nada (d., em resumo, WM, 101).

No nada o ente empalidece, escapa de nós e silencia. Ele não sobressai, na medida em que não se distingue e é envolvido numa impossibilidade: ele não é identificado. Dá-se nessa circunstância uma ausência de nomes, de substantivos que "venham ao caso". Não seria isto mais um sinal de que há, aqui, um distanciamento em relação a qualquer tipo de pensamento substancializante? Na medida em que significa aquela retirada do ente, o nada não permite que se o identifique através de algum "é", pois ele resulta precisamente do declínio de qualquer identidade. No nada, o que está em jogo é que cessa toda interpelação ou demanda por parte do ente: o ente "não nos diz nada" e é por isso inteiramente desconsiderado, não levado em conta. Mas quando o ente pára de nos interpelar há um resíduo: é aí que quem passa a interpelar ou reivindicar com força é o ser. O que se pode constatar é que sem o ser o ente "não é" ou que não há ente sem ser; por outro lado e inversamente, sem o ente o ser não se essencializa, não vigora. Ocorre então do ser nos oferecer a face do Nada, isto é, de fazer de tal modo que, na angústia, seu resultado, o Nada, nos advenha como interpelação de ser. Ao mesmo tempo em que se desqualifica o ente, o ser requalifica o Nada como modo do ver advir. O silêncio do ser em retração interpela obliquamente *como* o Nada de todo ente. Particularmente genial em todo esse pensamento é o detalhe de que o Nada configura uma interpelação de ser - para o *Dasein* ser. A interpelação do ser advém do *Dasein* quando de seu estar face a face com o Nada. Mesmo interpelante, o ser permanece ainda não desenvolvido em sua essência. Sua interpelação não é uma auto-imposição, que como tal seria precisa, determinada. Ao contrário é como o acréscimo de uma indeterminação, a retração do ser, a outra indeterminação, a retirada do ente. Neste ponto caberia perguntar se não haveria um paralelismo entre essa interpelação indeterminada do ser através do Nada e o apelo da consciência (*Gewissen*) em "Ser e Tempo". Retomaremos mais à frente a essa discussão.

O Posfácio de 1943 já traz uma instância de resposta a questões que podem surgir a partir da afirmação decisiva de que "o Nada, como Outro do Ente, é o véu do ser" (WM, p. 107). Nesta sentença, o Nada não é uma determinação ôntica, uma qualidade ou propriedade do

Ser. A rigor, há um véu do ser absolutamente essencial ao seu desvelamento, assim como há uma não-verdade absoluta ente essencial à verdade. O velamento do ser é a nãdificação do ser. O Nada do ser é o viés para a compreensão do significado (ontológico, metafísico) da angústia. Como o nada não aparece como ser e sim como o que velando o ser só permite adivinhá-lo, isto é, como o que encobrindo o ser ressalta-lhe o instar, então uma atenção redobrada é requerida. Como no nada o ser não se manifesta de modo evidente, mas apenas interpela, a instância de uma resposta precisa ser introduzida. No Posfácio de 1943 esta introduz-se a partir de uma consideração crítica sobre o cálculo como *modo de comportamento ou atitude* básica na atualidade. "Todo cálculo (*Rechnen*) deixa o que é contável (*Zählbares*) esgotar-se no contado, de modo a utilizá-lo para a próxima conta. O cálculo não deixa emergir nenhuma outra coisa além do contável. Cada coisa é apenas aquilo que se pode contar" (WM, lü4). Na essência da atitude calculante vigora uma inflexibilidade tremenda, responsável por todo seu aspecto de reducionismo e empobrecimento na consideração do ente, a dificultar que se atente para outras dimensões que não a da contabilidade ou da enumeração. O ente passa a ser apenas algo "com que se (a gente) conta", como que integrando um fundo de reserva, sempre acionável em e por algum cálculo. Com isso, o porvir torna-se, não tanto o alvo de uma esperança, mas algo certo, previsto e, em certa medida, já sempre feito, numa regularidade ou rotina técnica. Esta postura faz parte daquela errância humana, que possui Uma contrapartida no esquecimento do ser. Seduzido pelo ente, perdido no frenesi do cálculo, o homem a todo momento cede à tentação de só crer no "real", só confiar no mensurável. A fixação no ente - e no pensar, sobretudo no simplesmente dado, no que "de fato se dá" - é a outra face do movimento de reduzir tudo o que é à medida do homem, onde este estabelece-se como base (*subjectum*) para toda referência e julgamento. A subjetividade não deixa de estar ligada a toda uma insistência em determinar um ente que esteja sempre "à mão" ou disponível para o fim de medir todo o ente. Este homem da calculação, da técnica, fecha-se para as disposições de humor, que ele não pode controlar ou conduzir ao sabor de seu arbítrio. Ora, nossos "estados de ânimo", enquanto disposição, continuam a significar, de algum modo, a inserção de toda individualidade em um mundo. Assim também com a angústia, como já foi frisado acima: o homem pode urgir dela, vivendo uma espécie de medo em relação à angústia, ou pode inversamente abrir-se para ela, deixando-a levá-lo a uma decisão livre. Esta liberdade, caracterizada em "Da Essência da verdade" como um deixar-ser (WM, 81-87), não é uma liberdade interior, meramente no pensamento, configurando algum novo estoicismo. Ela é a liberdade do sacrifício, do pensamento que é ca-paz de desprender-se de qualquer coisa, implicando um despojamento

em relação a todo ente. Esta liberdade é o poder de arrancar o homem à subjetividade, radicalizando assim as investidas, presentes noutras obras, contra aquela inclinação do homem a favor do "Eu" e do "indivíduo", cada vez mais na forma de um ser-próprio não-subjetivo.

Inteiramente distinto é o comportamento do pensar voltado para o incalculável, "pensamento que responde ao apelo exigente (*Anspruch*) do ser" (WM,lüS), apelo que convoca o homem a assumir uma responsabilidade. Este pensamento faz de uma necessidade [*No!* - algo que constrange, na medida de um "estar-em-débito-com", L.B.) uma liberdade: o sacrifício (*Opfer*). De nossa parte é inevitável perguntar qual é essa necessidade, ou por outras palavras, com o que estamos em falta, em débito? A resposta de Heidegger, bastante enigmática, é aqui transcrita: "A necessidade [*No!* - o que é preciso que aconteça, com o concurso indispensável do homem - L.B.) é que a verdade do ser seja garantida, aconteça o que acontecer ao homem e a todo o ente. (...) O sacrifício é a dissipação da essência do homem - [dissipação esta, L.B.] que escapa a toda coerção porque emerge das profundezas da liberdade - à defesa da verdade do ser a favor do ente" (ibid.). O homem retribuiria dessa maneira uma confiança primordial, confirmando uma escolha originária por parte do ser, perfazendo um circuito de reconhecimento. À generosidade incomensurável e incalculável o homem tem para *ofertar* uma atitude de devoção: renúncia à calculação e entrega de si, a partir de si, à tarefa de guarda do ser. Há nesse reconhecimento/gratidão que atinge o originário um caráter de despojamento - Heidegger chega a dizer: de pobreza - que dá a ver no sacrifício toda uma riqueza, o que vem à luz em suas próprias palavras: "O sacrifício é o despedir-se do ente a caminho da guarda do favorecimento do ser. O sacrifício pode, decerto, ser preparado e tirar proveito do obrar e do produzir ao nível do ente, mas nunca ser preenchido através de coisas como essas. Sua efetuação surge da insistência a partir da qual todo homem histórico, agindo - mesmo o pensamento essencial é um agir - reserva o *Dasein* que lhe cabe para a guarda da dignidade do ser. Essa constância é a impassibilidade (*Gleichmut*), que não permite contestação à oculta disponibilidade para a essência desprendida de todo sacrifício" (WM,l06).

É pelo pensar que o homem responde à interpelação do ser e seu pensamento deve se tornar cada vez mais um esforço de resposta a essa interpelação. O pensar é o sacrifício com que o homem retribui, responde à *graça* do ser de transmitir-se ao homem. A gratidão (*danken*) é pensamento (*denken*). O pensamento deve ajustar-se à grandeza dessa graça. Tudo se passa *como se* o ser fizesse um "primeiro movimento", por assim dizer, ao dar-se, revelar-se gratuita-

mente. Mas só uma resposta igualmente marcada por graça pode convir àquela graça e assim reconhecê-la. Posto que o ser se dá, que ele só se essencializa como doação destinadora, só um pensamento que saiba receber, acolher, pode lhe ser conveniente. É visível aqui a ligação com a temática do *reconhecimento*: se o pensamento não se eleva à grandeza de uma acolhida, o ser permanece ignorado, deixado no esquecimento. Ora, um pensamento somente faz experiência de aceder à dignidade de receber se faz *gratuitamente* o sacrifício de conceder atenção. Mas há aqui um risco considerável: toda oferta supõe uma perda, uma alienação do que já se possui, para alcançar-se o que convoca. Desse modo a resposta humana, aquela oferta em reconhecimento, manifesta um caráter de contingência e precariedade - o que é proporcional à gratuidade do apelo. A resposta (do homem) ao ser pode ser recusada e a própria recusa não deixa de ter um sentido: não escutar-lhe o chamado, não dar-lhe repercussão.

Não é difícil perceber que, imerso na inautenticidade quotidiana e no nihilismo, o homem no mais das vezes não responde a esse apelo. Só a angústia, na medida em que silencia a balbúrdia do falatório sobre o ente, é capaz de forçar o *Dasein* inautêntico a se abrir.

Para além do aspecto de ser um estado de humor ou um afeto, a angústia pode ser vista como "figura" de um pensamento de liberdade. Ela é não só a experiência do nada, mas enquanto tal é ao mesmo tempo uma experiência paradoxal: de uma liberdade não demarcada, que não deixa de ser finita. Um pensamento de finitude opera como correio do pensamento do nada e da nadaificação, aquele nada através de que precisaríamos aprender a decifrar o próprio ser. O nada em Heidegger não é o vazio absoluto, puro não-ser, nem é mera privação. O nada nadaifica os entes e as coisas, suscita a eclosão de sua estranheza. "Normalmente" o nada parece apagar-se de nossa existência. Ele se retira e somos entregues, assim, de uma maneira cada vez mais teimosa ao ente. E isto, de tal forma, que nos encontramos entregues à maneira mais petrificada e insistente de existência: aquela na qual o nada é anulado, neutralizado - forma de existência que se caracteriza ao mesmo tempo por uma *ausência do ser* que está longe de ser uma pura negatividade, posto que ela mesma já tem ser. Por outras palavras, encontramos-nos no nihilismo, e isto por um modo paradoxal de ser: pelo esquecimento ou pela defecção justamente do nada!

A perspectiva de pensamento da filosofia existencial coloca-se então na contracorrente de todo projeto filosófico que vise explícita ou implicitamente ao assenhoreamento conceitual do ser. E o faz a partir do horizonte de um *Dasein* finito e historicamente situado. Crer que o ser escapa a toda iniciativa de enquadramento e determinação científica significa, neste contexto, reconhecer que o homem, enquanto

ser finito destinado a interpretações históricas, não é capaz de estipular um fundamento ou verdade última acerca de seu ser-no-mundo. O que essa perspectiva desvela e nomeia é uma recusa essencial que opõe o ser a toda empresa unilateral de dominação. O ser se recusa a toda tentativa de reificá-lo. Tudo isso já permite que se levantem algumas perguntas. Em que medida Heidegger não se faz herdeiro de um pensamento em que ser e finitude se copertencem? Não se encontraria nele um entendimento de que o infinito tem menos importância que o finito? De que o finito, como acabado, perfeito, é ontologicamente superior ao infinito, isto é, ao inacabado? Existencialmente, não seria o limite ou o término, ao contrário de algo que diminui, restringe, algo que inaugura, promove e libera - para ser? O fim parece essencial ao ente. Não parece compreendido como impedimento, mas, ao contrário, como aquilo a partir de onde a essência de algo tem começo. Assim no caso do ente chamado de *Dasein*: dialeticamente não se poderia dizer que o *Dasein*, em sua facticidade inautêntica e impessoal, é antes in-finito, enquanto terminar (tornar-se finito) é uma de suas possibilidades? Este parece ser o caso, já que "ser finito" ou "finitude", em "Ser e Tempo" designa a modalidade autêntica de um ser-para-a-morte (o término) que se assume. O *Dasein* autêntico, aberto para sua morte, compreende sua temporalidade de uma maneira finita. Uma outra possibilidade de dizer a angústia que nos deixa diante do nada, é dizer que ela nos deixa diante da finitude de nosso ser-no-mundo. A partir daí, todo esforço filosófico deve consistir em buscar liberar o homem do império da reificação ôntica, para expô-lo à sua insignificância essencial em face o ser. A filosofia não deixa de tornar-se uma terapêutica de des-ilusão quanto à arrogância metafísica. Ao passo que abalar pretensões metafísicas de hegemonia pode significar um ato de fazer justiça, a si próprio, do próprio homem. Vinte anos depois da apresentação de "O que é Metafísica?" o filosofar radicaliza o questionamento na direção da questão do ser. Mas não abre mão de permanecer fiel a uma de suas concepções mais originais e produtivas: de que pensar é essencialmente questionar, no sentido de des-envolver uma questão, e aqui vigora todo um caráter de concretude. O questionar é compreendido como experiência, que (con-) cresce com a questão, fazendo desta algo de *próprio* daquele que a coloca e desdobra. Onde e como quer que seja o comportamento existencial-filosófico consiste em ex-sistir na experiência da questão. Na "Introdução" de 1949 isto acontece, por exemplo, na forma de um exercício de destruição ou desconstrução do conceito de representação e do pensamento que se ergue sobre esta última (ver WM, 198 55.). De todo modo, com Heidegger, o trabalho do pensar é exortado a proceder a

uma inversão das perspectivas "normais" de pensamento e das maneiras comuns de encarar as coisas. A filosofia acontece como exercício de pensar contra a decadência, a partir desta, o que requer uma conversão no modo de lidar com as coisas no pensar: não se pode tematizar o que é inicialmente não-temático sem pôr-se a si mesmo em questão e, com isso, seu próprio mundo. Filosofar torna-se assim uma reflexão sobre o que, não-tematicamente, já sempre aí se encontra, mas precisa ser trazido à palavra. Sinalizando com uma reviravolta, em contra-corrente para com a inautenticidade do interpretar impessoal, um tal filosofar será, ele próprio, compreendido tão mais em profundidade, quanto mais seu intérprete dispuser-se, em sua existência, no modo da autenticidade.

III

Heidegger define inautenticidade como o "estar inteiramente absorvido pelo 'mundo' e pela co-presença dos outros no impessoal" (SuZ, 176). A propósito da inautenticidade, esse não-ser-si-próprio, ele sublinha tratar-se de um não-ser *positivo*, isto é, um não-ser que é, aliás, é o que há de mais freqüente e comum. Compreendido o homem como um ente cuja existência é um jogo marcado por uma incômoda liberdade ontológica, que o torna um empreendimento, no sentido de seu estar destinado a fazer-se, a decidir-se, portanto, a cada momento, esse caráter de tarefa intransferível denuncia um sentido de solidão radical - de uma unicidade ontológica, e não, obviamente, ôntica. Esse papel de protagonista único e exclusivo de si mesmo, de sua existência, pode ser adiado, disfarçado ou amenizado, e o é, na maior parte das vezes, pelo existir no modo do primário e impessoal ser-com como os outros. Tal papel não pode, porém, ser eliminado. O homem reage a essa radical insegurança ontológica, preço de sua liberdade fundamental, construindo em torno de si a segurança de um mundo. O chamado "senso comum" oferece-se a ele como referência onipresente e facilmente acessível de certeza, sensatez e - por que não? - de segurança, tornando-se uma atração irresistível para a queda ou decadência existencial. O *Dasein* "cai" afoitamente nessa tentação de si mesmo, que torna dispensável e esquecida toda iniciativa de compreensão em sentido *próprio*. Nessa medida, o ser-no-mundo decadente é tranqüilizante (SuZ,177) e alienante (ib.,178).

Tal "facilidade" ou comodidade parece ser sempre mais intensamente um traço da vida dos indivíduos humanos nas sociedades

ditas mais "modernas" de nosso tempo. A seu respeito parece aplicar-se a afirmação de Chesterton, de que a facilidade é o pior inimigo da felicidade, quando investia, profeticamente, contra a banalização do gozo e a trivialização do prazer. Nesse sentido, sua exortação é um imperativo, mais atual do que nunca, de modo a se "evitar que o gozo [seja] tão negro e árido quanto a rotina" ou que a existência venha a resultar num "inferno de insondável maciez", ou ainda "numa cela repleta de almofadas" ("Doze Tipos", 144 s.).

Em torno à questão da autenticidade existencial a coerência é perfeita entre o pensamento exposto na Preleção sobre a fenomenologia e o apresentado em "Ser e Tempo". Nesta última obra é afirmado sobre a existência autêntica que ela "não é algo que paira acima da quotidianidade decadente, mas existencialmente [é] apenas uma apreensão modificada desta" (179). A existência autêntica é a quotidianidade sendo compreendida, e em função disso sendo "vívida", de um outro modo, qual seja, em sentido próprio ou a partir de si próprio, e não do si ou da ipseidade "normal", impessoalmente apropriada. Aquela apreensão (ou compreensão) referida acima significa uma retomada, de si ou do que é próprio, logo é uma re-apropriação. Haveria aqui uma espécie de inversão, mesmo que efêmera ou imperceptível aos olhos dos "Outros"? Haveria, neste instante, uma descontinuidade na continuidade da convivência costumeira com "a gente", onde o *Dasein*, ao se retomar, demonstraria um poder de colocar entre parênteses ou de suspender aquele poder de primária inautenticidade?

Há uma vinculação entre o ser-autêntico do *Dasein* e seu totalizar-se ou ser *como* um todo. O referencial hermenêutico geral da Analítica Existencial permanece acionado, agora do ponto de vista da temporalidade, de forma a dar conta da totalidade do *Dasein*. A quotidianidade, definida como o ser "entre" o nascimento e a morte passa a sugerir um percurso com começo, meio e fim. Para ser pensado um todo do *Dasein* o começo e o fim precisam, de algum modo, ser pensados como dele fazendo parte. A morte circunscreve, delimita a existência humana: na morte o homem está no fim. A conexão é clara entre a expressão de acabamento "estar no fim" e o sentido de compor um todo. Decerto, onticamente, isto é, "de fato" o homem não é esse todo, o ser-todo é antes uma impossibilidade: enquanto ente, o ser-todo significa *não ser mais* no mundo, o *Dasein* deixa de ser *como* tal para tornar-se algo meramente dado (*Vorhandenes*). Em verdade, um "ausente" que se pode fazer de muitas maneiras "presente:" para os outros, os "vivos", algum falecido pode muito bem não cessar

de "ser", seu falecimento não o retira em toda medida ou sentido possível do "mundo" das ocupações e preocupações. Já ontologicamente, a morte é componente essencial de um "existenciário ser-para-a-morte" (SuZ, 234 ss.). O ser-todo está na dependência de uma modificação existenciária da relação normal, quotidiana, do homem com a morte.

Ontologicamente, a morte importa como um modo de ser, o ser-para-a-morte, que é algo que o homem já é: por existir, ele já está, forçosamente, numa relação com a morte - relação que pode ser inautêntica ou autêntica. A morte enquanto integrante dessa estrutura existencial é algo que abre o *Dasein* a seus *próprios* olhos, isto é, desvela-o a si próprio. A relação autêntica com a própria morte é uma suspensão de todos os laços, de todas as ligações com outros *Dasein*. A morte, aqui, é uma possibilidade que o *Dasein* já é. O ser-para-a-morte autêntico dá-se como antecipação, como totalidade projetada de si. Esta antecipação de poder-não-ser-mais reforça o poder-ser, intensifica a possibilidade, atingindo-se uma proximidade não-presente, cujo significado é uma modalidade superior de liberdade: livre de "tudo", o homem é liberado, por esse nada, para si *como próprio*. A morte como essa via de acesso ao próprio torna-se um fator transcendental.

A morte, significando uma retirada da sociabilidade impessoal ou uma retração em face da convivência inautêntica, não deixa de ser uma metáfora de solidão. A singularização que tem lugar na relação autêntica com *sua* morte, isto é, com sua finitude, diz um empalidecimento do ser-como-os-outros, em termos da ação ou das influências deste último, continuando-se, não obstante, a ser-com e a estar entre os "outros" no mundo da vida social. Assim, enquanto a morte, por um lado, ameaça e amedronta o indivíduo, "a gente" (*Man*) cuida de apaziguar ou consolar, afastando a ameaça e, com isso, afastando a possibilidade de um encontro com o que há de mais próprio também. A gente zela para que a morte permaneça em um plano, tipicamente quotidiano, em que não desperte atenção, não cause espanto e não leve a pensar. "O 'pensar a morte' já é considerado publicamente como um temor covarde, uma insegurança do *Dasein* e uma sinistra fuga do mundo. A gente não deixa aflorar a coragem para a angústia com a morte" (Su2, 254). Transforma-se, dessa forma, a angústia em medo de "algo que acontece com qualquer um", convertendo-se a coragem (para ser de modo próprio) em fraqueza. A possibilidade ôntica, existenciária, de ser de modo autêntico em relação a seu fim permanece reservada a uma instância do segredo de cada um, esfera de pudor profundo, não possuindo transparência para os outros homens.

O ser-para-a-morte, que nas próprias palavras de Heidegger, diz o esmo que a angústia (SuZ, 266), deve ser entendido como ser para uma possibilidade, onde esta seja compreendida e suportada como possibilidade. Logo, deve se manter distante de qualquer sentido de realização. A morte tem o cunho de um nada-para-realizar, pois trata-se da "possibilidade de uma impossibilidade" pura e simples: a impossibilidade de existir. A relação de que se trata neste ponto tampouco traduz-se convenientemente em termos da fala acerca da "auto-realização" dos indivíduos ou "pessoas", fala bastante difundida nos tempos atuais e que operacionaliza uma imagem da carência ou falta e seu conseqüente preenchimento. Tal linguagem, que sugere um trazer algo "de fora" de modo a "completar" alguma lacuna ou "vazio" do "sujeito", é a linguagem de uma auto-realização ilusória, ilusão de completude, que se assemelha a uma variante da "má infinidade" do desejo, de que fala Hegel. Imagem por imagem, melhor aqui seria talvez a de um transbordamento, a auto-transcendência, em que a ipseidade *própria* emergisse do velamento em que na maior parte das vezes é relegada, transtornando a ipseidade-identidade convencional e adquirida do *Man-Selbst*. A angustiada relação com o *próprio* fim libera, na medida em que se desprende de toda e qualquer ocupação e preocupação. Tal relação tem o caráter de uma antecipação, que possibilita aquela possibilidade (a morte), liberando o indivíduo para si próprio. Essa antecipação, por seu caráter irremissível, singulariza o *Dasein*, singulariza-o em direção a ele só e mais nada, concede-lhe uma direção única, tornando-o nessa medida único - *um*, que não é "qualquer um". "Essa singularização é uma maneira do 'aí' (Da) abrir-se para a existência. Ela revela que todo ser junto à ocupação e qualquer ser-com os outros fracassa quando se trate de poder-ser mais próprio" (SuZ, 263). A antecipação singularizadora tem a dimensão de uma renúncia liberadora, renúncia (*Aufgabe*) à ipseidade imprópria, enquanto feixe de possibilidades encobridoras, renúncia que possui como sua outra face aquele pôr-se a si próprio enquanto tarefa (*Aufgabe*). Esse comportamento traz, por seu turno, uma contrapartida não menos liberadora, que sinaliza agora a possibilidade de um autêntico ser-com *com* os outros: "enquanto possibilidades irremissível, a morte singulariza apenas de modo a que o *Dasein* enquanto ser-com se torne compreensivo para o poder-ser dos outros" (264).

"A ipseidade do *Dasein* foi formalmente determinada como uma *maneira de existir*. (...) O ser si mesmo autenticamente determina-se como uma modificação existenciária do impessoal (*Man*)" (267). Da ipseidade foi dito também que ela não é substância, não é algo que permaneça sempre "no tempo". Como se constitui ou se confi-

gura a ipseidade autêntica, que forma tem aquela modificação da ipseidade impessoal em uma ipseidade própria? Em primeiro lugar haveria que se destacar (cf. SuZ/ 268 s.) que ela ocorre à maneira de uma retomada de si que é recuperação (*nachholen*) de uma escolha. A autenticidade é posterior (*nach*) à im-propriedade (de si)/ tem esta última como pressuposto factual ou referência modificável - em termos do escolher as possibilidades: "Recuperação da escolha significa *escolher esta escolha*, decidir-se por um poder ser a partir de sua própria ipseidade [ou: de si mesmo, L.B.]. Apenas *escolhendo a escolha o Dasein se possibilita* seu próprio poder-ser" (ibid.). O *Dasein* substitui assim o "a gente (*man*) escolhe" por um verdadeiro "eu escolho". Ele se re-apropria, toma posse plenamente do que lhe é um "direito natural", de liberdade: escolher, e não ser escolhido ou ser um mero ator coadjuvante no movimento de querer e decidir em seu fazer. O ser si mesmo, a modificação através do escolher e decidir (-se), não acarreterá ou trará consigo, na medida de seu ser derivado ou posterior, um caráter de consciência (*Bewusstsein*) de si? Um caráter de certeza ou segurança no querer, que reforçado pelo aspecto de auto-orientação desse mesmo querer, não corresponde precisamente ao que é comum chamar-se de "agir autoconsciente"? O que quer dizer ~/escolher a escolha" / se não um consdente (porque já distanciado) querer escolher, onde a *forma* da escolha - que tem o sentido do ser de modo próprio e singularizado - é o que importa, e não o conteúdo, circunstancialmente visado?

O último elemento a ser levado em conta nessa discussão é também aquele que dá testemunho da possibilidade de ser si próprio: a "voz da consciência" / como tal testemunho é denominado na linguagem comum, quotidiana, de auto-referência e auto-interpretação. Como em todos os pontos anteriormente postos em questão, o contexto da questão do testemunho e da consciência (*Gewissen*) é antes ontológico do que epistemológico ou moral. A fala ou o discurso envolvido nesta questão é antes uma fala *a-partir-de* do que uma fala-sobre, objetivante, predicativa. De que fala o testemunho da *Gewissen*? Exclusivamente de si ou de uma ipseidade no modo próprio, autêntico. O testemunho é asseveração/ crença, confiança de existir como *Selbst*. A consciência, como esse testemunho é então ontologicamente anterior à consciência em sentido moral, seja esta "boa" ou "má". É sob o impacto da consciência que a ipseidade torna-se capaz de se reapropriar ou retomar-se à impessoalidade da "gente" / aquela modalidade inautêntica de ser-com. Como o *Selbst* é arrancado da "gente" e reconquistado?

A consciência é o *Dasein* apelando a si mesmo com vistas a ser si próprio. É uma auto-invocação na forma de um clamor (*Ruf*). A

voz é um clamor de si para si próprio, onde só a escuta ou só é atingido por ela "quem quer ser retomado" (SuZ, 271), silenciando o ruído do falatório cotidiano: "O clamor atinge o *Dasein* nesse cotidiano-mediano já sempre ter-se compreendido da ocupação. A ipseidade-impessoal (*Man-selbst*) do ser-com com outros é atingida pelo clamor" (272). Mas a *Gewissen* não tem "recados" a dar, nem informações determinadas a passar. Estando aquém de qualquer conotação moral, não propõe conteúdos dessa natureza. Não se trata, aqui, de alguma verbalização íntima, que teria lugar numa espécie de colóquio interior. Ao contrário, o apelo é silencioso, a discursividade da consciência tem lugar unicamente no modo do calar. O discurso da consciência é um silêncio eloqüente, uma ausência, significativa, de palavras, juízos, determinações. O clamor nos surpreende, é algo súbito, repentino: provém de nós e cai sobre nós. E o silêncio desse clamor tem o caráter assombroso daquela assustadora ocupação do território do *Dasein* pelo nada. O clamor está sintonizado com a angústia e é afinado por este estado de humor. O silêncio é angustiante. O *un-heimlich* desse apelo evidencia o ser-no-mundo como um "não-estar-em-casa" (*un-zu-hause*). De repente meu mundo ex-põe-se e é submetido a um entranhamento, e eu me torno alheio a ele, à gente, e vice-versa.

O *Dasein* como ipseidade impessoal é interpelado e aguilhoado pela ipseidade própria, que é aí conclamada, convocada. O clamor nada ordena ou condena. Não é, portanto, nenhuma "comunicação direta", tal como criticada por Kierkegaard no *Post-Scriptum às Migalhas Filosóficas*. Mais ainda: "quanto mais desferida [ou desconectada, L.B.] fora compreensão ôntica-existenciária do clamor, mais autêntica ela é" (SuZ, 280), porque tanto menor será a possibilidade da "gente" interferir para pervertê-la. A *Un-heim-l.ichkeit*, o ameaçador empalidecimento do "mundo" pela nadificação torna audível esse clamor, deixando o homem sozinho consigo mesmo. O clamor advém e sobrevém interpelando um *Dasein* que está em *de1Jito*. A noção de *Schuld*, no sentido originário de dívida ou débito, mantém a intensão de não-moralizar a discussão da consciência. Por isso é melhor nem traduzi-la por "culpa", pois no caso tratar-se de um débito, não em relação a algum "outro", mas para consigo próprio. "Por isso determinamos a idéia formalmente existencial de 'débito' do seguinte modo: ser-fundamento para um Ser determinado por um Não - isto é *ser fundamento de um Nada*" (ibid., 283). Antes de significar o vazio de uma aniquilação ou destruição, aqui tem lugar uma anulação: a nadificação. Estar em débito é, portanto, um modo de ser que não é relativo ao ser-com preocupado com "outros". O testemunho da consciência encerra uma crítica do

senso comum em torno da compreensão vulgar da *Gewissen*, e pode ainda ser estendido, enquanto questionamento, até a problemática da verdade como abertura e desvelamento. Mas isto fica, por ora, apenas como uma indicação, a ser retomada numa outra oportunidade:

Bibliografia

1. Heidegger: *Sein und Zeit*, Niemeyer Verlag (S.u.Z.)
2. ___ *Die Grundprobleme der Phinomenologie*, K10stermann Verlag (G.A. Bd. 24)

Endereço do Autor:
Rua Barão de Jaguaribe, 105 / 101
22421-000 Rio de Janeiro - RJ