

HEIDEGGER E A FENOMENOLOGIA DA SOLIDÃO HUMANA

Paulo Alexandre Pinto dos Anjos da Silva Lima

Vol. II

Tese de Doutoramento em Antropologia Filosófica

FEVEREIRO

2012

Tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em Antropologia Filosófica, realizada sob a orientação científica do Professor Doutor Mário Jorge Pereira de Almeida Carvalho.

Apoio financeiro da FCT e do FSE no âmbito do III Quadro Comunitário de Apoio.



Declaro que esta tese é o resultado da minha investigação pessoal e independente. O seu conteúdo é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas no texto, nas notas e na bibliografia.

O candidato,

Lisboa, ... de de

Declaro que esta tese se encontra em condições de ser apreciada pelo júri a designar.

O orientador,

Lisboa, ... de de

ÍNDICE

(Vol. I)

ABREVIATURAS pág. 31

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

A solidão humana: núcleo e articulação fundamental do problema. – Recurso ao pensamento de Heidegger e método fenomenológico. – O presente estudo como fragmento: a restrição à analítica existencial do *Dasein* pág. 37

PRIMEIRA PARTE: O PONTO DE PARTIDA (*ANSATZ*, *APXH*) DA ANALÍTICA EXISTENCIAL DO *DASEIN* E A SUA NOVIDADE pág. 63

INTRODUÇÃO pág. 65

PRIMEIRO CAPÍTULO: A ANALÍTICA EXISTENCIAL COMO PROJECTO FILOSÓFICO (CONDIÇÃO E TAREFA DA FILOSOFIA)

A relação intrínseca da filosofia à sua definição: a pergunta “que é a filosofia?” – A origem existencial da filosofia e a tarefa fundamental que se lhe impõe. – O estatuto essencialmente conceptual da filosofia e o seu esforço de restrição ao dado. – A filosofia como problematidade total, absoluta (*absolute Fragwürdigkeit*) pág. 73

SEGUNDO CAPÍTULO: PROBLEMATICIDADE ABSOLUTA E DETECÇÃO INTEGRAL DO DASEIN (O DASEIN COMO O OBJECTO DA FILOSOFIA)

A NOÇÃO DE DA: o *Da* como abertura de sentido (*Erschlossenheit*), o *Da* como problema, a universalidade do *Da*, o *Dasein* como ser/ estar-aí e o *Dasein* como ser-o-aí. – A IPSEIDADE DO DA: o si-mesmo e a não-indiferença a si, o fenómeno da *Jemeinigkeit*. – O DASEIN COMO POSSIBILIDADE: projecção e projecto de si, si-mesmo, si-mesmo-a-haver, totalidade-do-si-mesmo-a-haver, a preponderância do futuro, a facticidade do *Dasein*, existência e existencialidade pág. 137

TERCEIRO CAPÍTULO: A TRANSCENDÊNCIA DO DASEIN E A CONSTITUIÇÃO DO MUNDO (A REDESCOBERTA DA INTENCIONALIDADE COMO CUIDADO DE SI) pág. 223

§1. A QUESTÃO DA INTENCIONALIDADE

O *Dasein* como *In-der-Welt-sein*, a doação conjunta do *Dasein*, do mundo e do próprio acesso enquanto tal pág. 225

§2. A INTERPRETAÇÃO COGNITIVA DO ACESSO

O *In-Sein* cognitivo, puro perante (*Vorhandenes*) e pura perantidade (*Vorhandenheit*), o modelo do puro espectador pág. 255

§3. O CARÁCTER PARCIAL E LIMITADO DA INTERPRETAÇÃO COGNITIVA DO ACESSO

O *In-Sein* pré-cognitivo, o *Besorgen* como modo de acesso primário ao mundo, a nossa forma primária de perspectivação dos entes como *besorgende Umsicht*, apetrecho à mão (*zuhandenes Zeug*) e remissão (*Verweisung, Um-zu*) pág. 275

§4. O CARÁCTER FUNDADO E DERIVADO DA INTERPRETAÇÃO COGNITIVA

Redução da pura perantidade (*Vorhandenheit*) à *Zuhandenheit*, a ilusão transcendental da *Vorhandenheit* e o seu estado de ignorância a respeito de si mesma pág. 315

§5. A FORMAÇÃO DO MUNDO A PARTIR DA TRANSCENDÊNCIA ORIGINÁRIA DO *DASEIN*

A estrutura da *Bewandtnis*, a organização do mundo oficial (*Werkwelt*), totalidade *a priori* e possibilitação do mundo oficial, transcendência e retorno (*Zurückkommen*), o mundo como totalidade de si e o cuidar da totalidade de si, a mónada existencial pág. 361

§6. A CONSTITUIÇÃO DISPOSICIONAL DO MUNDO

O fenómeno da *Befindlichkeit*, a indissociabilidade *a priori* entre o *Da* e a *Befindlichkeit*, o fenómeno da disposição fundamental (*Grundstimmung*), o carácter disposicional da mónada existencial pág. 395

(Vol. II)

ABREVIATURAS pág. 433

SEGUNDA PARTE: A ANALÍTICA EXISTENCIAL DO *DASEIN* E A SOLIDÃO DA FILOSOFIA pág. 437

INTRODUÇÃO pág. 439

PRIMEIRO CAPÍTULO: O CARÁCTER TRANSCENDENTAL DO *MITSEIN* E A OCORRÊNCIA FÁCTICA DO *ALLEINSEIN*

O PROBLEMA DO ACESSO AO OUTRO: o acesso cognitivo ao outro como *Einfühlung*, o acesso existencial ao outro como *Mitsein*. – O CARÁCTER *A PRIORI* DO *MITSEIN*:

<i>Miteinandersein, Mitsein e Alleinsein. – O CARÁCTER EXISTENCIAL DO MITSEIN: o mundo como Mitwelt, o outro como Mitdasein</i>	pág. 445

SEGUNDO CAPÍTULO: O SI PRÓPRIO AUTÊNTICO E O ISOLAMENTO EXISTENCIAL (<i>EXISTENZIALE VEREINZELUNG</i>) DO DASEIN	pág. 483

§1. O MAN E O MAN-SELBST	pág. 485

a. A CONSTITUIÇÃO DO MAN

A hipótese do influxo externo, a hipótese da prioridade do <i>Mitsein</i> , a neutralidade própria do <i>Man</i>	pág. 487

b. O MAN COMO MODO DE SER DA QUOTIDIANIDADE (*ALLTÄGLICHKEIT*)

Características da quotidianidade presentes no <i>Man</i> (<i>Unauffälligkeit, Nichtfeststellbarkeit</i>), os modos de ser do <i>Man</i> (<i>Abständigkeit, Durchschnittlichkeit e Einebnung</i>) e a constituição da <i>Öffentlichkeit</i> , o domínio ou a ditadura do <i>Man</i> e as suas consequências (<i>Entlastung, Leichtmachen e Hartnäckigkeit</i>)	pág. 515

c. CONSTITUIÇÃO E DETERMINAÇÕES DO MAN COMO O QUEM (*DAS WER*) DO DASEIN QUOTIDIANO

O <i>Man</i> como ninguém (<i>Niemand</i>), constância (<i>Ständigkeit</i>) e dispersão (<i>Zerstreuung</i>) do <i>Dasein</i> no <i>Man</i> , o <i>Man-Selbst</i> como o por mor do qual (<i>das Worumwillen</i>) do <i>Dasein</i>	

quotidiano, a prioridade do *Man* na abertura (*Erschließen*) do *Dasein* e o si próprio autêntico como modificação existencial (*existenzielle Modifikation*) do *Man* ... pág. 555

§2. A QUEDA (*VERFALLEN*) E A ALIENAÇÃO (*ENTFREMDUNG*) DO *DASEIN* pág. 581

a. A QUEDA (*VERFALLEN*) COMO MODALIDADE EXISTENCIAL (*EXISTENZIALER MODUS*) DO *IN-DER-WELT-SEIN*

A queda como modo de ser fundamental da quotidianidade (*Gerede*, *Neugier* e *Zweideutigkeit*), o mundo do *Besorgen* como *terminus ad quem* da queda, o *Man* e a *Öffentlichkeit* como o quem da queda, a inautenticidade (*Uneigentlichkeit*) da queda, o carácter positivo e fáctico da queda pág. 583

b. O MOVIMENTO (*BEWEGTHEIT*) DA QUEDA

O *Gerede* e o carácter tentador (*versucherisch*) da queda (a interpretação pública do *Dasein*), pretensão (*Vermeintlichkeit*) e aquietação (*Beruhigung*), alienação (*Entfremdung*) e *Verhängnis*, *Absturz* e *Wirbel* pág. 667

c. A QUEDA E A EXISTENCIALIDADE (*EXISTENZIALITÄT*) DO *DASEIN*

A queda e a inautenticidade do *In-der-Welt-sein-können*, a existência autêntica (*eigentliche Existenz*) como modificação da queda pág. 699

§3. MODOS DE RUPTURA COM O MAN E DE RESTITUIÇÃO DO *DASEIN*

A SI PRÓPRIO: ANGÚSTIA (*ANGST*) E MORTE (*TOD*) pág. 715

a. A DISPOSIÇÃO FUNDAMENTAL (*GRUNDBEFINDLICHKEIT*) DA
ANGÚSTIA pág. 717

1. A ANGÚSTIA COMO ABERTURA (*ERSCHLOSSENHEIT*) E FORMA DE DISPOSIÇÃO (*BEFINDLICHKEIT*)

A fuga (*Flucht*) do *Dasein* a si próprio, o fechamento (*Verschlossenheit*) do *Dasein* a si próprio, a abertura constitutiva do *Dasein* como pressuposto fundamental da fuga e do fechamento do *Dasein* a si próprio, o carácter fundamentalmente metódico da angústia pág. 719

2. O *IN-DER-WELT-SEIN* COMO AQUILO DE QUE (*DAS WOVOR*) O *DASEIN* SE ANGUSTIA

O contraste estrutural fundamental entre a fuga (*Flucht*)/ o medo (*Furcht*)/ a angústia, o carácter indeterminado (*Unbestimmtheit*) daquilo de que o *Dasein* se angustia, o carácter irrelevante (*Unbedeutsamkeit*) do ente intramundano (*innerweltliches Seiendes*), o nada (*das Nichts*) da angústia e o mundo como o algo mais originário (*das ursprünglichste Etwas*) pág. 737

3. O *IN-DER-WELT-SEIN* AUTÊNTICO (*EIGENTLICH*) COMO AQUILO POR CAUSA DO QUAL (*DAS WORUM*) O *DASEIN* SE ANGUSTIA

O isolamento (*Vereinzelung*) do *Dasein* pela angústia, a angústia e a patenteação do
Dasein como *Möglichsein*, a angústia e a possibilidade de ser livre (*Freisein*), o
solipsismo existencial (*existenzialer Solipsismus*) provocado pela angústia e o
encontro do *Dasein* consigo próprio pág. 775

4. ANGÚSTIA E INOSPITALIDADE (*UNHEIMLICHKEIT*)

Nada (*Nichts*) e nenhures (*Nirgends*), a angústia como ruptura com a familiaridade
quotidiana (*alltägliche Vertrautheit*) do mundo (o *Zuhause-sein* e o *Un-zuhause*), o
Un-zuhause como modalidade existencial (*existenzialer Modus*) do *In-Sein*, a ameaça
permanente da angústia e do *Un-zuhause*, a pertença da angústia à constituição
fundamental do *In-der-Welt-sein* e o carácter originário do *Un-zuhause*, o isolamento
na angústia e a manifestação da autenticidade (*Eigentlichkeit*) e da inautenticidade
(*Uneigentlichkeit*) como possibilidades fundamentais (*Grundmöglichkeiten*) do
Dasein pág. 813

b. O SER PARA A MORTE AUTÊNTICO (<i>EIGENTLICHES SEIN ZUM TODE</i>)	pág. 843

1. O SER PARA A MORTE COMO SER PARA UMA POSSIBILIDADE DISTINTA (*SEIN ZU EINER AUSGEZEICHNETEN MÖGLICHKEIT*)

O ser para a morte e a compreensão da possibilidade (*Möglichkeit*) da morte como possibilidade (*als Möglichkeit*), o *Vorlaufen in die Möglichkeit* e a possibilidade da morte como possibilidade da impossibilidade da existência (*Möglichkeit der Unmöglichkeit der Existenz*), o ser para a morte (sc. o *Vorlaufen in die Möglichkeit*) e a possibilitação (*Ermöglichung*) ou a liberação (*Freimachen*) da possibilidade da morte como possibilidade pág. 845

2. A ESTRUTURA CONCRETA DO *VORLAUFEN IN DEN TOD*

A morte como a possibilidade mais própria (*eigenste Möglichkeit*) do *Dasein* e a descoberta da quotidianidade do *Man-selbst*, a morte como possibilidade absoluta ou irrelativa (*unbezügliche Möglichkeit*) e o isolamento (*Vereinzelung*) do *Dasein* como uma modalidade da abertura (*Weise des Erschließens*) do *Da*, a morte como *unüberholbare Möglichkeit* e a possibilidade do *Seinkönnen* total, a morte como possibilidade certa (*gewiß*) e indeterminada (*unbestimmt*), o *Vorlaufen in den Tod* e a liberdade para a morte (*Freiheit zum Tode*) pág. 873

TERCEIRO CAPÍTULO: A SOLIDÃO (<i>EINSAMKEIT</i>) COMO UMA SAUDADE (<i>HEIMWEH</i>) DE SI MESMO	pág. 921

§1. O TÉDIO (*LANGeweILE*) E A ANGÚSTIA (*ANGST*) COMO FORMAS DE MANIFESTAÇÃO DE UMA DISTÂNCIA (*FERNE*) EM RELAÇÃO A SI MESMO

O tédio (*Langeweile*) como descoberta (*Enthüllen*) do ente no seu todo (*das Seiende im Ganzen*), a angústia (*Angst*) como manifestação (*Offenbarung*) do nada (*das Nichts*), a angústia e o resvalar (*Entgleiten*) do ente no seu todo, a angústia e o seu carácter de recuo (*Zurückweichen*) ou de recusa (*Abweisung*), o carácter adormecido e oculto (*verborgen*) da angústia, angústia e finitude (*Endlichkeit*), angústia e transcendência (*Transzendenz*), transcendência/ si mesmo (*Selbst*)/ mundo (*Welt*), transcendência e *In-der-Welt-sein*, mundo e finitude, mundo/ ipseidade (*Selbstheit*)/ neutralidade (*Neutralität*) do *Dasein*, *Überwurf* e *Weltbildung*, *Urgeschichte* e *Welteingang*, *Weltentwurf* e *Eingenommenheit vom Seienden*, *Überschwung* e *Entzug*, o humano (*der Mensch*) como *ein Wesen der Ferne*, distância (*Ferne*) e proximidade (*Nähe*) pág. 925

§2. SOLIDÃO (*EINSAMKEIT*) E FILOSOFIA (*PHILOSOPHIE*)

A filosofia como saudade (*Heimweh*), saudade e inospitalidade (*Unheimlichkeit*), saudade e disposição (*Stimmung*), filosofia/ saudade/ tédio (*Langeweile*), o tédio profundo (*es ist einem langweilig*), a *Leergelassenheit* do tédio profundo (a *Gleichgültigkeit*), a *Hingehaltenheit* do tédio profundo (a *Verweisung auf die brachliegenden Möglichkeiten*), o empobrecimento (*Verarmung*) ou a nudez (*Nacktheit*) do si mesmo (*das Selbst*) e o estilhaçamento da situação (*Sprengung der Situation*), ser banido do horizonte do tempo (*das Gebanntsein vom Zeithorizont*), o agora (*Jetzt*) e a unidade (*Einheit*) do tempo (*Zeit*) na sua simplicidade (*Einfachheit*), momento de revelação (*Augenblick*) e abertura do *Dasein* a si mesmo (*das Sichentschließen des Daseins zu sich selbst*), momento de revelação e tempo, momento de

revelação e isolamento (<i>Vereinzelung</i>), ausência (<i>Abwesenheit</i>) e espanto (<i>Entsetzen</i> , <i>Staunen</i>)	pág. 1005
CONCLUSÃO GERAL	pág. 1073
BIBLIOGRAFIA	pág. 1085
I. TEXTOS DE HEIDEGGER	pág. 1087
II. ESTUDOS SOBRE HEIDEGGER	pág. 1097
A. ÍNDICES, LÉXICOS E REPERTÓRIOS BIBLIOGRÁFICOS	pág. 1099
B. BIOGRAFIAS	pág. 1102
C. ANUÁRIOS E COLECTÂNIAS DE TEXTOS	pág. 1102
D. MONOGRAFIAS GERAIS	pág. 1106

E. MONOGRAFIAS TEMÁTICAS	pág. 1109
F. ENSAIOS, ARTIGOS E CONFERÊNCIAS	pág. 1116
G. HEIDEGGER E HUSSERL	pág. 1161
H. COMENTÁRIOS A <i>SEIN UND ZEIT</i>	pág. 1162
III. OUTROS TEXTOS	pág. 1165

ABREVIATURAS

Os textos que restituiremos com base na *Gesamtausgabe* serão citados pela abreviatura *GA*, à qual se seguirão o número do volume e a indicação da(s) página(s) respectiva(s).

Os restantes textos serão citados pelas abreviaturas que indicamos abaixo, seguidas pelo número da(s) página(s) de cada vez em questão:

- AKJ* *Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen"*, in *Wegmarken* (=GA 9), Frankfurt a. M., Klostermann, 2004 (1ª ed. 1967), pp. 1-44.
- AlMV* *Aus der letzten Marburger Vorlesung*, *ibidem*, pp. 79-101.
- BKL* *Drei Briefe an Karl Löwith*, in D. PAPENFUSS, O. PÖGGELER (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers II*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1990, pp. 27-39.
- BZ* *Der Begriff der Zeit* (Conferência), Tübingen, Niemeyer, 1995 (1ª ed. 1989) (=GA 64 105-125).
- Di* *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische*

- Weltanschauung* (Conferências de Kassel), *Dilthey-Jahrbuch* 8 (1992-93), pp. 143-180.
- EaL* *Einführung in das akademische Leben*, in H. BUCHNER (ed.), *Japan und Heidegger*, Sigmaringen, Thorbecke, 1989, pp. 111-126.
- HBB* *Heidegger/Blochmann Briefwechsel (1918-1969)*, Marbach, Schillergesellschaft, 1990 (1^a ed. 1989).
- HJB* *Heidegger/Jaspers Briefwechsel (1920-1963)*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1990.
- IPR* *Die Idee der Phänomenologie und der Rückgang auf das Bewußtsein: Versuch einer zweiten Bearbeitung*, in W. BIEMEL (ed.), *Husserliana IX*, Haag, Nijhoff, 1968 (1^a ed. 1962), pp. 256-263.
- KPM* *Kant und das Problem der Metaphysik (=GA 3)*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1991 (1^a ed. 1929).
- PIA* *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), pp. 235-274 (=GA 62 346-399).
- PT* *Phänomenologie und Theologie*, in *Wegmarken*, pp. 45-78.
- SZ* *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 2001 (1^a ed. 1927) (=GA 2).

- UV* *Unbenutzte Vorarbeiten zur Vorlesung vom Wintersemester 1929/30: "Die Grundbegriffe der Metaphysik", Heidegger Studies 7 (1991), pp. 5-12.*
- VWG* *Vom Wesen des Grundes, in Wegmarken, pp. 123-175.*
- WM* *Was ist Metaphysik?, ibidem, pp. 103-122.*
- Zoll* *Zollikoner Seminare, Frankfurt a. M., Klostermann, 1994 (1^a ed. 1987).*

SEGUNDA PARTE

A ANALÍTICA EXISTENCIAL DO *DASEIN* E A SOLIDÃO DA FILOSOFIA

Der höhere philosophische Mensch, der um sich
Einsamkeit hat, nicht weil er allein sein will,
sondern weil er Etwas ist, das nicht
Seinesgleichen findet (...).

Nietzsche, NF-1885, 38 [11]

INTRODUÇÃO

Na primeira parte deste trabalho, procurámos determinar aquilo a que chamámos o ponto de partida da analítica existencial. Porque o ponto de partida da analítica se demarca dos demais empreendimentos filosóficos pela sua originalidade, essa nossa primeira tarefa incluiu como momento fundamental a identificação daquilo em que consiste a originalidade referida tal como é apresentada pela própria analítica. De acordo com a tese que tentámos desenvolver, o empreendimento da analítica existencial caracteriza-se, desde o início, por um questionamento radical da noção de filosofia, questionamento esse que, em virtude de a analítica se definir como um empreendimento filosófico, tem a natureza de um questionamento imanente, de um questionamento que, ao produzir-se, recai sobre si próprio e sobre o seu estatuto. E foi de tal modo esta a tese que procurámos expor que todos os momentos da analítica existencial que apresentámos ao longo da primeira parte foram considerados como desenvolvimentos internos ao questionamento sobre a natureza da filosofia e como sucessivas desformalizações do resultado formal inicial desse questionamento.

A primeira parte do nosso trabalho, porém, tem apenas um carácter preparatório. Serviu, com efeito, para preparar a sua segunda e principal tarefa, a da identificação da natureza essencial e das características fundamentais da solidão humana tal como se acham expressas por Heidegger na analítica existencial. Assim, se considerarmos, à partida, que a solidão humana corresponde a um dos temas filosóficos possíveis, entre muitos outros, a um dos temas particulares que são objecto de tratamento mais ou menos aturado no quadro da analítica existencial, resulta claro que a determinação do horizonte global deste empreendimento filosófico constitui um momento fundamental prévio a qualquer consideração sobre o fenómeno da solidão na analítica. Caso contrário, incorre-se num grave erro de localização e de avaliação do significado deste fenómeno no empreendimento em questão.

O que se vai seguir é, antes do mais, uma identificação das diferentes modalidades da solidão humana e do lugar que cada uma delas ocupa no interior da analítica. Na medida em que a analítica existencial consiste no empreendimento filosófico em que se focam as modalidades da solidão, a solidão é, num primeiro momento, considerada apenas como um tema filosófico particular a par de outros. Mas, porque a última modalidade de solidão que aqui vamos analisar parece identificar a solidão humana com o próprio acontecimento da filosofia, teremos de avaliar, num segundo e último momento, se é efectivamente assim e, se for assim, que relação tem essa modalidade de solidão com as demais. Quer dizer, teremos de avaliar a que ponto sucede que todas as modalidades de solidão por nós identificadas o foram, sempre já, por um ponto de vista solitário, ponto de vista esse que, desde o início e sob a designação de ponto de vista filosófico, orientou toda a análise de Heidegger e, assim, toda a análise que fomos fazendo no curso do presente trabalho.

O trajecto que vamos seguir para considerar este complexo de questões pode ser dividido em três momentos principais:

- O carácter transcendental do *Mitsein* e a ocorrência fáctica do *Alleinsein*
- O si próprio autêntico e o isolamento existencial (*existenziale Vereinzelung*) do *Dasein*

– A solidão (*Einsamkeit*) como uma saudade (*Heimweh*) de si mesmo.²⁷⁰

²⁷⁰ Em cada um destes três momentos será focada uma determinada modalidade de solidão: no Primeiro capítulo, o *Alleinsein*; no Segundo capítulo, a *existenziale Vereinzelung*; e finalmente, no Terceiro capítulo, a *Einsamkeit*.

PRIMEIRO CAPÍTULO

O CARÁCTER TRANSCENDENTAL DO *MITSEIN* E A OCORRÊNCIA

FÁCTICA DO *ALLEINSEIN*

O PROBLEMA DO ACESSO AO OUTRO: o acesso cognitivo ao outro como *Einführung*, o acesso existencial ao outro como *Mitsein*. – **O CARÁCTER A PRIORI DO *MITSEIN*:** *Miteinandersein*, *Mitsein* e *Alleinsein*. – **O CARÁCTER EXISTENCIAL DO *MITSEIN*:** o mundo como *Mitwelt*, o outro como *Mitdasein*.

Tal como atrás o acesso primário ao mundo, também agora o acesso primário ao outro constitui problema, no sentido em que não é de todo líquido que carácter fundamental lhe pertence, que forma de constituição é propriamente a sua.

É verdade que as análises precedentes do *In-Sean* pré-cognitivo já nos oferecem pistas certas para a resolução do problema do acesso ao outro; porém, a despeito de tais pistas e do seu carácter já encaminhador, a questão do acesso ao outro e da sua originariedade exige com fundamento um tratamento particular: por um lado, porque um apetrecho tem à partida um estatuto em nada comparável ao de um outro como nós; além disso, porque é na constituição fundamental do acesso ao outro, na sua especificidade, que se encontrarão os principais pressupostos para se começar a compreender a ocorrência de solidão enquanto *Alleinsein*.

Entre a questão do acesso ao mundo e a questão do acesso ao outro encontraremos, ao longo das análises que se vão seguir, múltiplos paralelos. De entre estes, o seguinte: que também a respeito do acesso ao outro se acharão em confronto duas perspectivas radicalmente distintas — uma de carácter cognitivo e outra de carácter existencial. Esta última, sustentada pela analítica, só poderá uma vez mais afirmar a sua diferença e originalidade a partir de um confronto e de uma discussão radical com a tradição filosófica, que segundo a analítica se encontra também aqui sob domínio do programa cognitivo que a tradição realiza sob diversos matizes. Razão pela qual, se quisermos compreender o problema do acesso ao outro, teremos de compreendê-lo duplamente: por uma parte, na sua dificuldade de raiz, isto é, na perplexidade em que de facto se cai uma vez questionada a própria possibilidade da notícia que temos do outro, a despeito da evidência que domina na lida comum com os outros; por outra parte, no desfazer dos preconceitos ou sedimentos de toda uma

tradição de interpretação deste problema, a caminho de uma perspectivação mais desimpedida do mesmo.

Todavia, é preciso notar que este desdobramento do problema do acesso ao outro não significa que cada membro exija um tratamento isolado; sucede antes que ambos os lados da questão estão de mãos dadas, querendo isso dizer que o tratamento de um leva ao tratamento do outro, ou seja, que não há, pelo menos na analítica existencial, um enfrentar do problema do acesso enquanto tal, que é na verdade o ponto central, sem uma destruição da tradição da sua interpretação, nem há nenhuma discussão com essa mesma tradição sem que isso se faça em vista de um encaminhamento para a averiguação do problema do acesso ao outro enquanto tal.

É preciso, porém, fazer ainda notar que o problema do acesso ao outro aqui em questão não é um qualquer, mas o problema do acesso primário ou originário ao outro; isto é, o que se trata de averiguar, ao tê-lo como problema condutor, é: que forma de acesso ou notícia do outro há sempre já no nosso ponto de vista, está sempre já constituída para nós e funda todas as outras formas de acesso?, qual é o seu teor próprio e a sua identidade fundamental? Assim, se o problema do acesso ao outro se desdobra duplamente, sem embargo da sua unidade fundamental de debate radical com o passado em vista da identificação e eventual resolução daquele problema, isso significa então que esse duplo desdobramento é o duplo desdobramento de um problema fundamental — que é o de saber qual a forma de acesso primeira ao outro. É essa disputa pelo estatuto de acesso primário ao outro que está em causa no debate entre a perspectiva cognitiva (aquela nos termos da qual o acesso ao outro se faz essencialmente por meio da *Einfühlung*) e a perspectiva existencial (nos termos da qual o acesso primário ao outro se torna possível em virtude da nossa própria constituição como *Mitsein*).

Em cada uma das perspectivas referidas e em disputa está fundamentalmente em causa a determinação “um outro como nós”, “um outro acontecimento de lucidez como o meu”. É, na verdade, esta determinação que está essencialmente em jogo no sentido “outro”. O problema do acesso primário ao outro é, portanto, o de saber qual é e como é que se constitui em nós esta forma de sentido, qual a sua efectiva capacidade para nos pôr em contacto ou para restituir verdadeiramente isso para que remete: um “outro”, um “outro como nós” — ou, se quisermos, um “outro acontecimento de lucidez sc. de despertez como o meu”.

Vejamos, em primeiro lugar, que forma de apresentação e resolução do problema nos oferece a perspectiva cognitiva: a perspectiva da *Einfühlung*.

Sem que haja uma completa identidade entre esta perspectiva e aquela que se encontra nos textos de Husserl, recorramos a estes textos para percebermos um pouco melhor, embora sob a forma de um mero esboço, que determinações fundamentais nela entram em cena.

Assim, se procurarmos caracterizar que tipo de perspectiva está em causa na compreensão do acesso primário ao outro como *Einfühlung* (“empatia” sc. “intropatia”), tal como ela se encontra desenhada, por exemplo, nos textos de Husserl (nas *Meditações cartesianas*²⁷¹, nas *Ideen II*²⁷² ou ainda nos manuscritos *Sobre a fenomenologia da intersubjectividade*²⁷³), podemos dizer que neles se desenvolve um

²⁷¹ E. HUSSERL, *Husserliana*, Band 1: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Herausgegeben von S. Strasser, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.

²⁷² IDEM, *Husserliana*, Band 4: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Herausgegeben von Marly Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952.

²⁷³ IDEM, *Husserliana*, Band XIII: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (Texte aus dem Nachlass), Erster Teil: 1905-1920, Herausgegeben von Iso Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973,

entendimento do acesso ao outro *a partir da esfera do próprio*. Isto é, nos textos em que trata do problema do acesso ao outro, Husserl faz preceder à própria constituição da notícia de “um outro” e à sua localização num determinado corpo “como o meu” a constituição do próprio, mais precisamente, a constituição daquilo a que ele chama a *Eigensphäre* (“a esfera do próprio”). Ora, é *a partir desta “esfera do próprio”* e com base na sua *prioridade* ou *precedência quanto à ordem da constituição* para e numa consciência que se constitui ulteriormente, para e nessa mesma consciência, a notícia de “um outro”.

A constituição da *Eigensphäre* ou da “esfera do próprio” passa por um processo bastante complexo e oferece significativas dificuldades de captação e exposição. De modo que não nos será possível fazer uma exposição exaustiva do que ela implica, nem sequer uma exposição satisfatória da mesma, mas somente dos aspectos fundamentais que são relevantes para a nossa consideração do problema do acesso ao outro na analítica existencial.

Assim, a experiência fundamental da *Eigensphäre* — aquela esfera de realidade ou ser que é própria de cada um e aquela que precede toda e qualquer outra esfera marcada por alteridade relativamente a cada um de nós — é, para Husserl, a experiência do “eu” psíquico e do seu domínio sobre o “corpo próprio”. Fazendo aqui abstracção de todos os problemas relacionados com a constituição das “camadas inferiores” da *Eigensphäre* — como sejam a da “corporeidade” (*Körperlichkeit*), a da “sensibilidade” (*Sinnlichkeit*), a do “tacto” (*Betasten*), etc. —, podemos dizer que a

IDEM, *Husserliana*, Band XIV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (Texte aus dem Nachlass), Zweiter Teil: 1921-1928, Herausgegeben von Iso Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, IDEM, *Husserliana*, Band XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (Texte aus dem Nachlass), Dritter Teil: 1929-1935, Herausgegeben von Iso Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.

“camada” que consuma ou completa a constituição da “esfera do próprio” é a de um “eu” psíquico: a de um *Ich kann*, cujo “poder” é o de ser princípio de movimento do “corpo próprio” (*Leib*).

Não está aqui em causa a eventual transcendência do “eu” relativamente ao corpo que ele domina, nem tampouco aquela determinação específica que diferencia o humano dos outros seres vivos (como a determinação “espírito” sc. *Geist*), mas sim uma espécie de despertez própria imanente à própria experiência do corpo, que o torna num “corpo próprio”. E essa componente psíquica, que transforma o corpo físico (o mero *Körper*) num “corpo próprio”, é um “eu”: uma esfera de realidade que torna um corpo no corpo *de alguém*, no *meu* corpo. E é um “eu” cuja possibilidade ou actividade fundamental é a do domínio sobre o corpo próprio na forma do *seu* movimento: como Husserl diz, este “eu” é um *Ich bewege mich* — é essa a experiência fundamental a partir da qual se abre, de todo em todo, a notícia de um “eu” e, assim também, a possibilidade de um “como eu”.

Consideremos agora de que modo Husserl procura conceber o acesso original ao outro a partir desta *Eigensphäre* já constituída.

E a base a partir da qual eu, que estou primeiramente encerrado na minha *Eigensphäre* e me esgoto nela até então, tomo contacto com o plano da “alteridade” (de “um outro como eu”) é o aparecimento de um outro “corpo” (*Körper*) na sua “corporeidade” (*Körperlichkeit*): um corpo, portanto, que numa primeira instância não é senão um corpo meramente físico, material — e nada mais. É então sobre essa aparição de um outro corpo — e sem que nada mais me esteja efectivamente dado (dado “em próprio” a partir de uma “percepção” da sua realidade aí; como Husserl diz: *leibhaft da*), ou seja, meramente a partir do “estilo dos seus gestos” e a partir do seu “modo de comportamento” na sua semelhança com os meus modos de

comportamento — que eu “projecto” (*projiziere*) no corpo visto ou percepcionado um outro “eu” como o meu.

Ora, é precisamente esta operação de projecção do próprio no outro que Husserl designa por *Einfühlung*. Por outras palavras, a *Einfühlung* é a operação pela qual se “apresenta” (o termo de Husserl é *Appräsentation*) “um outro” como tendo lugar num corpo percepcionado pura e simplesmente na sua *Körperlichkeit*: “um outro” que em rigor não está realmente lá, não se deixa captar por um mero “ter” perceptivo. A *Appräsentation* é, com efeito, a “apresentação” de algo mais que sobrevém a um corpo na percepção dele como corpo de “um outro” — e, assim, a forma de sentido “um outro” constitui um acréscimo ou uma peculiar forma de transgressão do dado na percepção, algo que é posto no corpo percepcionado justamente por via da *Einfühlung*: quer dizer, por via de uma espécie de “tentáculo” que viaja da esfera do próprio em direcção à do outro corpo visto, pondo a ocorrer nele um “outro eu como o meu”.

Se perguntarmos de que modo é que se encontra motivada uma operação deste género, de que forma é que ela, por assim dizer, encontra uma “justificação” para se efectuar, Husserl responder-nos-á que tal operação se baseia numa peculiar “analogia” (o termo é mesmo *Analogie*) entre o meu corpo próprio e o outro corpo percepcionado. E o centro desta analogia a que Husserl recorre é, mais precisamente, não a analogia ou a semelhança que eu identifico entre as características do meu corpo no seu carácter estático e as de um outro corpo sem movimento, mas antes a analogia ou a semelhança que há entre o estilo e os gestos que eu “reconheço” como meus e o estilo e os gestos do outro corpo que tenho diante. *Por meio dessa mesma semelhança ou analogia de gestos ou modos de comportamento*, eu acrescento ou

faço “apresentar”, numa operação de *Einfühlung*, “um outro como eu” nesse corpo que percepciono.

Portanto, é a analogia ou semelhança agora descrita que leva à *Einfühlung*, que se realiza não incidindo sobre todo e qualquer corpo, mas antes única e exclusivamente sobre corpos cuja forma de movimentação se assemelha ou é análoga à movimentação que decorre da minha acção sobre o meu corpo. Com efeito, é neste conteúdo específico — “determinados gestos e o seu estilo”, “determinadas formas de comportamento” — que reside o centro da analogia; e o que esta analogia desencadeia, ao desencadear a operação da *Einfühlung*, é esse vermo-nos lá no outro corpo a movê-lo (a agir sob a forma do gesto e do comportamento, etc.), o qual põe a acontecer nele “um outro eu” — que, como diz Husserl, não é senão uma “cópia” ou um “duplicado” (*Dublette*) do meu “eu”.

Acabamos de ver alguns dos aspectos fundamentais da análise husserliana do fenómeno da *Einfühlung* (e tanto quer dizer: da sua análise do fenómeno do acesso original ao outro).

Na verdade, trouxe-mos com isto à colação os principais focos de contraste a partir dos quais podemos começar a ganhar a pista da identificação existencial do acesso ao outro, tal como ela se encontra desenhada por Heidegger na analítica existencial.

E esses pontos fundamentais são os seguintes:

- 1) a precedência da constituição da *Eigensphäre* (da “esfera do próprio”) relativamente à constituição da esfera de sentido “outro”;

- 2) a “analogia” (*Analogie*) entre a experiência do “corpo” (*Körper*) como “corpo próprio” (*Leib*) e um outro corpo “percebido” (*wahrgenommen*) a partir da semelhança do “modo de comportamento” (*Verhaltensweise*) de ambos;
- 3) a própria operação correspondente à *Einfühlung*, em virtude da qual se “apresenta” (*appräsentiert*), na percepção de um outro corpo como o nosso, esse “outro como nós” — que, em sentido estrito, não está lá (não está dado na própria percepção daquele outro corpo), mas é introduzido nele por *Einfühlung*, num processo de deslocação da esfera do próprio até ao terreno em que se situa o corpo alheio.

Ora, mesmo que não defendamos a tese de que Heidegger, sempre que se refere à teoria da *Einfühlung*, tem em mente as análises husserlianas sobre a matéria, a verdade é que nem por isso deixa de ter cabimento um recurso prévio a essas considerações de Husserl, para percebermos um pouco mais claramente de que é se trata na analítica existencial — contra quê, afinal, é que ela se bate quando faz contrastar o modo de acesso ao outro correspondente ao *Mitsein* e aquele que tem que ver com a *Einfühlung*.

Pois, na verdade, se quisermos definir o esquema fundamental das análises que Heidegger desenvolve em torno da noção de *Mitsein*, cujos meandros veremos já de seguida, tal definição terá de começar por reconhecer que, para Heidegger, não se trata da constituição do acesso ao outro a partir de uma esfera do próprio já

constituída — mas, pelo contrário, de um acesso original ao outro por via do *Mitsein*, cujo carácter é, precisamente, o de uma forma de acesso ao outro concomitante (ou co-original) com o próprio acesso que há ao ser próprio.

Mais do que isso, no que diz respeito ao carácter especificamente *a priori* do *Mitsein*, só é possível uma analogia entre a minha experiência do corpo próprio (a partir da apercepção que eu tenho do meu modo de comportamento) e o modo de comportamento que eu perceptivamente testemunho num outro corpo (como corpo de “um outro como eu”), se na esfera do próprio houver já a notícia de algo como “um outro como eu”. Caso contrário, os modos de comportamento dos outros corpos, que eu vejo como análogos ao meu, nunca seriam vistos como modos de comportamento de “outros como eu” — mas simplesmente (e por mais estranho que isso pareça) como modos de comportamento *meus*. Pois, na verdade, eu supostamente não disponho ainda dessa notícia “um outro como eu”; o que a deve inaugurar (é isso que está em causa na disputa pela modalidade primária ou original do acesso ao outro) é justamente a operação da *Einfühlung*. O que sucede, porém, é que — como estamos a ver — a analogia em causa em todo este processo (e a operação de *Einfühlung* que nela se baseia) não pode ter lugar senão à sombra da notícia originária (sempre já dada ou constituída) de um “outro como eu”.

Não são, neste sentido, os modos de comportamento, que eu verifico nos outros corpos, que dão origem à notícia que tenho de “um outro como eu”. Antes sucede que é esta notícia, sempre já constituída, que faz aparecer a mim as semelhanças, as analogias, que os modos de comportamento de um outro *já outro* têm com o meu modo de comportamento. As semelhanças que eu verifico são, assim, formas de preenchimento da expectativa (eu conto sempre já com isso) de encontrar outros aí no mundo em que vivo; ou ainda, essas semelhanças são ocorrências

familiares (e em nada problemáticas) de uma forma de sentido sempre já constituída para mim, com que eu lido com a maior das evidências — e que é a de “um outro como eu”.

Mas as perplexidades para que nos remete a crítica heideggeriana da *Einführung* não ficam por aqui.

Se virmos bem, a notícia que primária e originariamente temos de um outro não se reduz, de modo algum, à semelhança ou analogia existente entre as minhas formas de comportamento e as formas de comportamento do outro. Sucede, antes, que a notícia de que dispomos a esse respeito mostra-se bem mais rica e preenchida no seu significado. O outro é, para mim, sempre já um ser dotado de lucidez — sempre já o sujeito de uma vida, alguém comprometido em certas actividades, alguém que me diz muito ou pouco, de quem eu gosto ou com quem antipatizo, etc.

O que isto quer dizer, antes do mais, é que a esfera de sentido “um outro” é uma esfera unitária, capaz de assumir em si (e pôr a partir de si em contacto com) uma multiplicidade maciça e a perder de vista de desdobramentos seus — cujo conteúdo central, fundamental, lhe advém do retorno de uma projecção do sentido “mundo” (ou melhor, do sentido “mundo com”, *Mitwelt*). Segundo Heidegger, é esta forma de sentido que faz ver todo e qualquer outro justamente *como outro*.

Aquilo que, de acordo com a analítica, permite caracterizar a operação da *Einführung* como uma forma de acesso cognitiva ao outro é, exactamente, este seu efeito de desnudificação da riqueza de sentido com que o outro de cada vez e sempre já nos aparece. O acesso ao outro por *Einführung* priva, pois, o outro, a que se acede, da plenitude do seu sentido — fá-lo aparecer como um outro despido do seu contexto e da malha de relações que originariamente o constitui. Isto é, fá-lo aparecer como

algo que não nos afecta nem se afecta com o que o rodeia, como algo que assenta sobre determinações de teor puramente coisal e que perde, com isso, o carácter específico que o distingue à partida de um mero objecto ou de um mero apetrecho do mundo de coisas que aí há.

É tudo isto que, à semelhança do que já acontecia com o acesso primário ao mundo e aos seus objectos, sucede agora também com o acesso ao outro. Trata-se, segundo Heidegger, de um acesso cognitivo (desinteressado, temático, abstracto) — de um acesso que, pelo que acabamos de ver, completamente falha e completamente passa ao lado do sentido que está implicado em “um outro como nós”.

Com certeza que, ao olhar para um outro e ao atentar (reparar) nele, eu serei capaz de identificar — na forma como ele se move, age, etc. — um determinado tipo de comportamento. Designadamente, se se trata de um tipo de comportamento humano ou não, se se trata de um tipo de comportamento correcto ou incorrecto, etc. Mas tudo isso sucede, como nos parecerá mais ou menos óbvio, a partir da consideração de um certo número de outros factores que certamente não se podem esgotar na pura e simples percepção de que alguém se move como eu, se comporta como eu, etc. O próprio sentido de “mover-se” (“comportar-se”, etc.), quando diz respeito a alguém “como eu”, encerra desde logo muito mais do que só ele mesmo, a saber: que aquela movimentação (ou aquele comportamento) se deve a uma qualquer motivação, assenta num qualquer comprometimento do outro com algo determinado, etc. De tal maneira que, se quisermos perceber o porquê daquela forma específica de movimentação (ou de comportamento), temos de procurá-lo no comprometimento ou na forma de se deixar afectar pelo “para lá” de si. Ou melhor, se o outro está de cada vez sempre já percebido por mim de forma evidente — de uma forma que não faz qualquer problema —, isso deve-se sobretudo ao facto de eu ter a pretensão de saber

que é que o motiva, o porquê de o outro agir assim e não diferentemente, os padrões pelos quais está certo ou errado agir desta ou daquela maneira, etc.

Na verdade, a pobreza que se verifica na compreensão da esfera do outro a partir da teoria da *Einfühlung* tem a sua origem na pobreza da compreensão que o programa cognitivo tem do próprio “eu”. De acordo com este programa, o “eu” é um “eu” desinteressado, abstracto, vazio de significado — desprovido de qualquer comprometimento consigo e com o mundo que o rodeia.

Assim, é no sentido de restituir mais fielmente o acesso primário ao outro (o sentido primário com que o outro nos aparece) e de identificar os fundamentos da própria noção de *Einfühlung* (as condições de possibilidade da própria analogia em que esta assenta) que Heidegger a faz contrastar com a noção de *Mitsein*.

Por meio desta noção, Heidegger procura apresentar as condições *a priori* e as condições existenciais que tornam, de cada vez, possível a compreensão de um outro sempre já *como um outro* na plenitude do seu sentido. No fundamental — e, por ora, muito resumidamente —, a tese de Heidegger é a de que a apresentação de cada outro, que eu aí encontro, depende em absoluto de (e não é possível sem) uma noção prévia da determinação identificativa de um “outro”. Portanto, não é a presença de um outro que inaugura em mim a notícia de que há outros, mas essa notícia é algo que está sempre já em funcionamento quando eu encontro outros. Eu conto sempre já com outros — e é precisamente isso que me permite identificá-los *como tal* (e sem nenhuma dificuldade ou estranheza). Esta notícia de que eu sempre já disponho, por sua vez, não é vaga ou vazia, mas possui um conteúdo bastante preciso, que respeita a plenitude e a variedade de sentido que o outro traz consigo.

É, com efeito, a partir deste fazer aparecer o outro na sua constituição original (e deste querer perceber como é que tal é possível) que se começa a entrever a dimensão existencial da análise heideggeriana do *Mitsein*.

Pois, para Heidegger, trata-se justamente de compreender o outro — e a multiplicidade das suas manifestações — a partir das motivações que lhe são próprias, da remissão para (ou da relação comprometida com) o mundo em que vive. Numa palavra: para Heidegger, trata-se de compreender o outro como um ser também ele existente e empenhado em si mesmo, no “sucesso” ou no “passar bem” da vida própria. A dimensão existencial do *Mitsein* está tão intimamente ligada ao seu carácter *a priori* (o *a priori* do *Mitsein* é a tal ponto um *a priori existencial*) que o aparecimento do outro como outro não se dá num momento cronologicamente ulterior ao aparecimento do próprio ou do mundo. A forma de sentido “outro” é concomitante com o aparecimento do próprio e do mundo, está já fundamentalmente e de raiz implicada nesse aparecimento — de tal maneira que a forma de sentido “outro” determina sempre já as formas de sentido “si próprio” e “mundo”. Numa palavra, eu sou *eu* por contraste com os outros — enquanto ente que está essencialmente dirigido a outros e, por isso, se pode associar a eles ou desprender deles. O mundo nunca é só o *meu* mundo, mas *também* o mundo habitado pelos *outros* — o mundo que *eu* habito *com os outros*, o mundo que *eu partilho com os outros* e de que *eu cuido* em conjunto *com os outros*.

É, portanto, o respeito pela plenitude e singularidade da doação originária do outro, pela sua intencionalidade e existencialidade próprias, que faz do *Mitsein* o *a priori existencial* da apresentação do outro *como outro*.

Contudo, como veremos melhor adiante, é também a identificação do *Mitsein* nesta sua função de condição da apresentação do outro *como tal* (nesta sua função de

a priori existencial) que nos oferece a possibilidade de uma diferente e mais apropriada compreensão da ocorrência do fenómeno da solidão humana, entendida como *Alleinsein*.

De acordo com o ponto de partida da analítica existencial, o “sujeito” (o “eu” ou o “si próprio”) da existência não se constitui isoladamente, não se inaugura na relação exclusiva consigo mesmo — de tal modo que o seu isolamento ou a sua solidão primária se afirme como o *terminus a quo* absoluto do contacto com o que lhe é alheio (com o que é “outro”, mesmo que “outro como o eu”). Pelo contrário, é a relação sempre já constituída com o “mundo” — o “saimento” original do *Dasein* em direcção ao “mundo” que habita (um “mundo” que é sempre já um “mundo” partilhado com “outros como o *Dasein*”) — que consiste no ponto de partida, na condição de possibilidade da ocorrência de solidão sc. de *Alleinsein*.

Portanto, a solidão sc. o *Alleinsein* não é a condição primária dos seres humanos no mundo, mas uma situação em que se está ou em que se fica e que deriva, nesse sentido, da relação sempre já estabelecida com o mundo e com os outros. De sorte que, ao cair-se numa situação de solidão ou ao escolher-se uma forma de vida solitária, nunca se deixa de estar sob o domínio do *Mitsein*. Pois esta forma de acesso representa uma componente transcendental do *Dasein*, isto é, uma componente intrínseca, indispensável e omnipresente da apresentação de tudo o que há *como tal*. Numa palavra, cair numa situação de solidão, escolhê-la e permanecer nela — tudo isso são formas de acontecimento que sempre já contam com a forma de sentido *Mitsein* (só são possíveis por ela e só se podem compreender por meio dela).

Vejamos um pouco melhor como é que o *Mitsein* possui um carácter *a priori*.

Comecemos — seguindo as próprias sugestões que encontramos na analítica existencial — por testemunhar a presença maciça de outros no nosso horizonte de apresentação.

Com efeito, não precisamos de esforço demasiado para verificar que há outros — que estes são uma presença constante e variada no horizonte de cada um de nós. Os “outros” são aqueles com que me deparo quando algum ruído — vindo do andar de cima — me perturba ao ponto de eu não conseguir dormir à noite. Os “outros” são aqueles com que me deparo enquanto coabitantes da casa em que vivo, enquanto a massa “infinita” e anónima que observo e por que passo ao caminhar nas ruas de Lisboa, etc. Na verdade, a presença dos outros na minha vida quotidiana é de tal maneira uma presença confirmada a cada instante que se transforma numa evidência já dada, em algo com um carácter tão óbvio que faz aparecer qualquer tentativa de o demonstrar como um esforço despiciendo, como uma manifesta inutilidade de tão trivial que é.

Mais do que isso, a presença dos outros é de tal modo uma evidência (eu conto sempre já de tal modo com ela) que me vejo a mim próprio como um ente entre outros entes “como eu”. Isto significa, antes do mais, que a própria forma como eu me vejo e me observo, no meu quotidiano, está como que “invadida” pela presença maciça e a perder de vista — uma presença que quase não encontra quebras ou interrupções — de outros “como eu”. A presença deles é a tal ponto “invasora” que produz uma espécie de “descentramento” da minha perspectiva, que me faz ver esses outros “como eu” a partir de um ponto de vista que não está centrado em mim, mas antes me faz ver a mim mesmo de uma perspectiva exterior para a qual eu sou um — mais um — entre a massa de outros “como eu” que aí há e para os quais também eu sou um outro “como eles”. É esta peculiar “invasão”, que me faz olhar para mim próprio

como “um entre outros” (como alguém que existe entre outros e existe para outros como “um outro”), que Heidegger procura exprimir por meio do termo *Miteinandersein*.

Todavia, o que acabamos de expor não esclarece ainda em que sentido é que a determinação *Mitsein* corresponde a um *a priori* do *Dasein*.

Faz, pois, sentido perguntar por aquilo que torna possível ver um outro *como outro* — pela própria condição de possibilidade de eu me ver a mim *como um entre outros* (e tanto quer dizer: *como outro para os outros*).

Vimos atrás, quando considerámos o problema da *Einfühlung*, que uma das dificuldades que esta tentativa de explicação do acesso ao outro nos oferecia (e que acabava por ditar, em parte, o seu insucesso em tal tarefa) era, precisamente, a sua pressuposição do sentido “outro”. Ora, tal como na teoria da *Einfühlung* o corpo do outro é sempre já perspectivado como o corpo *do outro*, também para uma perspectiva desprevenida e de carácter não reflexivo sobre o outro — uma perspectiva que lide espontaneamente com a presença do outro nas suas mais diversas formas de apresentação quotidiana — se verifica que um outro (o vizinho de cima, que de noite não me deixa descansar, as pessoas que coabitam esta casa, etc.) nos aparece sempre já *como tal*.

Por outras palavras, a forma de sentido “outro” não resulta da presença de outros concretos (da multiplicidade, a perder de vista, de outros concretos). Eu percebo sempre já o vizinho de cima como um outro — um outro que, como eu, vê televisão, ouve música, tem insónias, etc. Não é a sua presença em próprio diante de mim que me faz perceber que os ruídos que vêm do andar de cima a desoras são produzidos por alguém análogo a mim, semelhante a mim no modo como se move e

gesticula. Pois, na verdade, eu nunca vi o meu vizinho de cima, nunca me dirigi a ele para me queixar, não sei quem ele é no sentido habitual da expressão. O que eu tenho dele são sempre só os ruídos que ele produz, umas vezes por ter o volume da televisão demasiado alto em dias de debate político, outras vezes por se exceder em entusiasmo sonoro enquanto ouve *jazz*, etc.

É mais do que evidente que isso que me chega não é o corpo do meu vizinho, que eu nunca cheguei a perceber enquanto tal. Ainda que equivalha a uma modalidade da sua presença, essa presença não é a presença do seu corpo, nem é só a presença dos ruídos, mas também — e sobretudo — a presença da sua actividade, da sua acção, que eu espontaneamente reconheço como o sentido da sua presença no mundo, da sua comunidade comigo, enquanto ouvir música e ver televisão são possibilidades que também eu posso realizar. Aquilo que me chega do meu vizinho de cima, os ruídos que me perturbam, são percebidos *sempre já e antes mesmo* da sua ocorrência (numa espécie de *horizonte de antecipação* da sua chegada) como ruídos perfeitamente compreensíveis, em nada estranhos, somente incomodativos: compreensíveis, justamente, por corresponderem a ruídos que também eu podia fazer e que possivelmente também farei, incomodando o vizinho de baixo.

A esta estrutura de antecipação, que conta sempre já com o outro na multiplicidade das suas formas de ocorrência, Heidegger chama *Mitsein*. Heidegger sustenta o carácter *a priori* do *Mitsein*, isto é, a circunstância de o *Mitsein* corresponder a uma componente do *Dasein* sempre já em funcionamento nele antes de toda e qualquer ocorrência fáctica de outros *como ocorrência fáctica de outros*. Neste sentido, é o *Mitsein* que torna possível o *Miteinandersein*, a existência fáctica entre os outros.

Contudo, podemos objectar que aquilo que se acabou de considerar é ainda insuficiente para se demonstrar o carácter *a priori* do *Mitsein* — simplesmente porque não se chegou a ver senão o caso em que se verifica a *presença* do outro.

Só a *presença* do outro *como outro* foi considerada como algo que implica uma forma de sentido *prévia* a ela — nada mais foi considerado. Pode-se, assim, perguntar pelo caso em que *nenhum outro se apresente*, isto é, pelo caso em que o outro se encontre *ausente*, como acontece naquela forma de solidão de que mais espontaneamente temos noção: a *solidão perceptiva* ou, se se quiser, a *solidão do campo de apresentação imediato*.

Haverá em nós notícia de outros, mesmo no caso em que eles se encontrem ausentes? Será a notícia de outros como nós uma componente a tal ponto estrutural da nossa perspectiva que, mesmo quando os outros não estão presentes, lidamos permanentemente com essa componente, vemos e somos o que somos por meio dela?

A resposta a esta pergunta vai permitir-nos mostrar o carácter *a priori* do *Mitsein* em todo o seu porte.

Assim, se eu considerar a situação em que agora mesmo me acho, verifico que estou sozinho em casa a escrever. Acabei há pouco de chegar da rua; e, ao chegar, percebi, pelo silêncio que se fazia sentir, que todos os que aqui vivem comigo estão fora, foram aos seus afazeres fora de casa.

Significa isto que não há de todo outros para mim, ou simplesmente que esses outros não estão em casa? Que é que quer dizer esta ausência, é ela uma ausência completa de notícia de outros?

Como é evidente, a própria formulação destas perguntas (a consideração do problema em causa nelas) parece desmentir a inexistência em mim de notícia de

outros. No entanto, o que não se desfaz com a verificação deste facto é o seu mistério: a perplexidade que subsiste desde o momento em que verificamos que temos notícia de que existem outros, apesar da sua ausência perceptiva.

Como é que isso é possível? Se não há outros no meu *campo perceptivo imediato*, como é que eu “sei” que existem outros, ao ponto de não se constituir para mim qualquer espécie de estranheza se alguma das pessoas que vivem comigo entrar neste espaço de estudo e me interpelar, etc.?

A própria forma como acabámos de pôr o problema já é capaz de nos encaminhar para a sua resolução, ou melhor, para uma mais adequada compreensão da possibilidade de haver notícia de outros como nós na sua ausência perceptiva.

Como referi, estou sozinho em casa — uma casa que habito com outras pessoas. Mas elas estão fora; de momento, não está ninguém em casa além de mim. E nem por isso — como o meu próprio discurso o pode testemunhar — eu deixo de os ter em mente ao estar aqui sem eles. Isso não se deve apenas ao facto de eu estar a escrever sobre um problema de filosofia que envolve a consideração temática dos outros. Antes sucede que, mesmo quando não estou a escrever sobre o problema do outro e do acesso ao outro, lido de cada vez com essa forma de sentido — que constitui de tal modo um esteio da perspectiva que me conforma que tudo aquilo para que “olho” se acha moldado pela forma de sentido em causa.

Quando alguém, de repente, aparece — como foi agora o caso (ouço o seu ruído na cozinha, acaba de me cumprimentar, etc.) —, eu não estranho esse facto: eu imediatamente compreendo de quem se trata, que é que aqui está a fazer, etc.). O ponto decisivo a este respeito é que não é só quando o outro me aparece que eu passo a ter notícia dele. Essa notícia é *prévia* — e isso significa: é prévia ao seu

aparecimento, está em funcionamento, mesmo que silenciosamente, *na ausência* do outro. É precisamente esse *funcionamento* ou *operatividade na ausência* que me faz ver a mim mesmo e às coisas desta casa (que me faz, na verdade, ver tudo quanto vejo e posso ver) a partir da notícia do outro, em virtude da qual vivo sempre já na expectativa do seu aparecimento quando está ausente.

O carácter *a priori* do *Mitsein* tem, portanto, que ver com o facto de, antes de qualquer apresentação de um outro concreto (e a tornar essa apresentação possível), estar já em funcionamento a forma de sentido “outro como eu” — não só como base de sustentação da *apresentação concreta e a ocorrer* de um outro particular (ou de uma multiplicidade de outros), mas também como meio pelo qual eu posso ver *qualquer outro possível como outro*.

Esta característica da determinação *Mitsein* — segundo a qual o *Mitsein* é uma *forma de sentido omnipresente* e um *modo de acesso a priori* — permite-nos compreender, na sua condição de possibilidade, a ocorrência fáctica do *Alleinsein* (a primeira forma de solidão que pretendemos considerar no nosso estudo).

No *Alleinsein*, está em causa uma determinação com um certo grau de ambiguidade. No entanto, para termos noção da ambiguidade em questão, temos de nos deter num passo decisivo de *Sein und Zeit*, em que Heidegger diz o seguinte:

“Das Mitsein bestimmt existenzial das Dasein auch dann, wenn ein Anderer faktisch nicht vorhanden und wahrgenommen ist. Auch das Alleinsein des Daseins ist Mitsein in der Welt. *Fehlen* kann der Andere nur *in* einem und *für* einen Mitsein. Das Alleinsein ist ein defizienter Modus des Mitseins, seine Möglichkeit ist der Beweis für dieses. Das

faktische Alleinsein wird andererseits nicht dadurch behoben, daß ein zweites Exemplar Mensch »neben« mir vorkommt oder vielleicht zehn solcher. Auch wenn diese und noch mehr vorhanden sind, kann das Dasein allein sein. Das Mitsein und die Faktizität des Miteinanderseins gründet daher nicht in einem Zusammenvorkommen von mehreren »Subjekten«. Das Alleinsein »unter« Vielen besagt jedoch bezüglich des Seins der Vielen auch wiederum nicht, daß sie dabei lediglich vorhanden sind. Auch im Sein »unter ihnen« sind sie *mit da*; ihr Mitdasein begegnet im Modus der Gleichgültigkeit und Fremdheit. Das Fehlen und »Fortsein« sind Modi des Mitdaseins und nur möglich, weil Dasein als Mitsein das Dasein Anderer in seiner Welt begegnen läßt.”²⁷⁴

Este passo de *Sein und Zeit* dá-nos indicação de duas modalidades distintas de *Alleinsein*. Uma delas, a despeito de já a termos referido acima, temos de procurar apresentá-la um pouco mais detidamente. A outra, por seu turno, mesmo que não a possamos compreender já em todo o seu porte (em virtude de não termos exposto ainda o carácter existencial do *Mitsein*), procuraremos apresentá-la na inflexão que representa em relação à primeira.

1. A primeira dessas modalidades de *Alleinsein* é aquela que já referimos antes como a *solidão perceptiva* ou a *solidão do campo perceptivo imediato*. Isto é — nos termos de que Heidegger se serve no passo citado —, a primeira modalidade do

²⁷⁴ SZ 120-121.

Alleinsein é aquela que corresponde ao facto de eu não ter “aí perante mim” (*vorhanden*) um outro “percepicionado” (*wahrgenommen*).

Heidegger não se detém a analisar as diferentes formas do *Alleinsein*. Por essa razão, cabe-nos a nós considerá-las na sua identidade e na sua condição de possibilidade, com base nas indicações que a analítica existencial nos fornece.

Quanto a esta primeira forma de solidão sc. de *Alleinsein* (quanto a esta *solidão perceptiva*), podemos dizer que ela representa uma forma de solidão de que nós desprevenidamente temos noção — de que fazemos uso na linguagem quotidiana. “Solidão” significa para nós, espontaneamente: “não haver ninguém em nosso redor”. Esta é uma das formas de *identificação* ou *reconhecimento* da solidão *predominantes* no nosso ponto de vista. É dessa forma de identificação ou reconhecimento que fazemos uso quando dizemos, por exemplo: “estamos sozinhos em casa”, “estamos sozinhos na biblioteca”, etc.

Contudo, o teor desta noção e as suas implicações passam-nos — como sucede com muitas outras noções com que espontaneamente lidamos — despercebidas, no sentido em que habitualmente não nos dedicamos a analisá-las ou no sentido em que não as estamos a tematizar de forma permanente. De tal maneira que uma das tarefas mais “elementares” que se apresentam a uma *fenomenologia da solidão humana* é a de começar por identificar as implicações de sentido desta modalidade predominante de *compreensão da solidão*.

Ora, constitui um dos alicerces desta primeira modalidade de solidão o facto de ela se compreender como uma *solidão perceptiva* — isto é, como uma forma de solidão cujo reconhecimento assenta num modo de acesso que é aquele que é facultado pela percepção (visual, auditiva, táctil, etc.). Este aspecto é fundamental

para se perceber que é justamente a partir da percepção (e das suas várias modalidades) que se concebe o outro, enquanto ente de cuja *presença* ou *ausência* depende o carácter de *solidão* ou *não-solidão* da situação em que nos encontramos. Essa presença ou ausência não é uma presença ou ausência qualquer, algo cuja determinação especificante nada importa — mas, pelo contrário, uma *presença em próprio* do outro *áí perante mim* ou, inversamente, uma *ausência dele*.

Além disto, há que destacar ainda duas propriedades fundamentais da primeira forma de solidão, tal como é identificada por Heidegger no passo que citámos.

A primeira dessas duas propriedades decorre directamente do que acabámos de considerar e diz respeito, em particular, à determinação específica do “outro” dado na percepção.

Consistindo, a bem dizer, numa trivialidade, que à partida qualquer um de nós é capaz de reconhecer, não deixa, por isso, de corresponder a um aspecto incontornável da questão da solidão ou do *Alleinsein*, tal como é apresentada por Heidegger, que o “outro” não é um “outro” qualquer — mas algo que se distingue pela circunstância de ser um “outro como nós”. Segundo Heidegger, parece haver uma tendência para compreendermos a solidão ou a não-solidão a partir da presença em próprio ou da ausência perceptiva de um “outro como nós”. Ou seja, nós compreendemos, o mais das vezes, a solidão (a possibilidade da sua ocorrência) a partir da ideia da ausência perceptiva de “outros *como nós*”. Na verdade, é este “como nós” que parece corresponder ao operador ou comutador decisivo da transformação de uma situação de não-solidão numa situação de solidão e *vice versa* — consoante se ache ausente ou presente perceptivamente um ou mais outros *como nós*.

Por outras palavras: para ficar sujeito a solidão ou ao seu contrário (para me reconhecer a mim mesmo como estando só ou acompanhado), eu recorro espontaneamente à noção de presença imediata *do outro*, de doação efectiva *do outro* na percepção. Esse *outro* é o “outro” que eu sempre já compreendo como tal, quer quando se me dá aí a ver, quer quando se acha ausente.

Neste momento, é preciso formular uma pergunta decisiva para a continuação das nossas averiguações: será a mera presença em próprio do outro suficiente para impossibilitar, de raiz, a ocorrência de solidão — ou, para isso, é necessário que algo mais sobrevenha ao puro facto de o outro estar aí diante de mim, na minha presença?

Nós já vimos que este “outro” representa uma forma de sentido *a priori* — que, para eu ver um outro, é forçoso que esteja sempre já em funcionamento, na minha perspectiva, a determinação “outro”. O que ainda não vimos, no entanto, foi que conteúdo concreto tem este “outro”, em que sentido determinado é que ele equivale a um “outro como nós”.

Em que é que assenta esta forma de sentido peculiar que se exprime na formulação “como nós”? Que é que há de comum entre mim e os outros, de tal modo que essa comunidade seja uma comunidade *a priori*? Por outras palavras: que é que institui, de raiz, aquilo a que habitualmente se chama *comunidade humana*?

Estas perguntas são tanto mais decisivas, quanto mais ficou patente que, na base do nosso reconhecimento predominante da solidão, se encontra a ideia da comunidade entre nós e os outros — uma comunidade que, todavia, está compreendida, na sua efectividade (na sua capacidade de acompanhar ou deixar só), a partir da presença aí perante nós ou da ausência perceptiva de um outro *como nós*.

Se prestarmos atenção ao passo de *Sein und Zeit* acima citado, podemos verificar que Heidegger faz referência a este problema, quando diz: “Das Alleinsein ist ein defizienter Modus des Mitseins (...)”²⁷⁵. Ou quando diz: “Das Fehlen und »Fortsein« sind Modi des Mitdaseins und nur möglich, weil Dasein als Mitsein das Dasein Anderer in seiner Welt begegnen läßt.”²⁷⁶

Isto é, o *Alleinsein* (o “estar só”) constitui um “modo deficiente do *Mitsein*” — uma determinada variação ou possibilidade do *Mitsein*, que corresponde, em parte, à ideia da ausência do outro no meu campo perceptivo imediato. É esta espécie de vazio ou não-preenchimento que se exprime nos termos que Heidegger emprega: *Fehlen* (“estar a faltar”), *Fortsein* (“não estar”, “estar ausente”).

O aspecto mais decisivo em tudo isto é a ideia de que a *deficiência* do “modo deficiente do *Mitsein*” (o “estar a faltar” e o “estar ausente” como “modos do *Mitsein*”) tem, justamente, como referência o *Mitsein* — a ideia de um “ser *com*”, de uma *comunidade*. Na verdade, é uma tal ideia de comunidade (a ideia segundo a qual há uma forma de sentido comum a mim e ao outro) que me faz compreender o outro como um “outro como eu”. Esta ideia de comunidade ou *Mitsein* é precisamente aquilo que sobrevém ao puro facto da presença ou ausência perceptiva do outro — aquilo que pode tornar o que se compreende como solidão perceptiva numa efectiva situação de solidão (vivida e sentida como solidão).

Mas Heidegger vai além da mera indicação de uma ideia vaga de comunidade. Heidegger aponta, antes, para a ideia de uma comunidade sc. de um *Mitsein* — de uma forma fundamental de acesso ao outro — que tem um carácter existencial. Ora, a

²⁷⁵ SZ 120.

²⁷⁶ SZ 121.

existencialidade desta comunidade (deste *Mitsein*) é designada por Heidegger por meio das noções de “mundo” e de *Midasein*.

Importa, desde já, chamar a atenção para o facto de a comunidade, que o *Mitsein* institui, ser a *comunidade* ou a *partilha* do *mundo*. Ou seja: se há algo de comum entre mim e os outros, esse algo é o mundo em que eu vivo e em que eles também vivem — de tal forma que o *mundo* não é senão o horizonte *prévio* a partir do qual os outros me aparecem *como outros*. Trata-se, portanto, de um mundo que é sempre já um mundo *comum* (o *meu* mundo e o mundo *dos outros*) — um mundo que, ao ser o *meu* mundo, é *eo ipso* o mundo *dos outros*.

A existencialidade deste mundo tem que ver com a circunstância de o mundo em que eu existo (sc. em que eu me jogo, em que eu estou em causa para mim mesmo) ser sempre já o mundo em que os outros estão em causa para si mesmos. Cada outro é, neste sentido, também ele um *Dasein*. Isto é, o mundo, que é sempre já o que é por eu estar em causa para mim mesmo, é também o mundo em que os outros estão em causa para si mesmos. Mais: é no próprio núcleo de sentido que faz do mundo o *meu* mundo que o mundo é *também o mundo dos outros*. Há um só mundo — que é um mundo comum.

Dito isto, vejamos agora qual é a outra modalidade de *Alleinsein* a que Heidegger faz referência no passo que temos estado a considerar.

2. Essa outra forma de *Alleinsein*, por contraposição à forma de *Alleinsein* que acima pusemos em evidência, supõe uma peculiar variação fenomenológica — que Heidegger, no passo em análise, só em parte leva a cabo.

Assim, há duas possibilidades a partir das quais mais facilmente podemos ver que o fenómeno do *Alleinsein* pode não passar pela mera ausência perceptiva de outros.

A primeira dessas possibilidades, a única expressamente referida por Heidegger, é aquela segundo a qual o “estar só” não se vê anulado pela mera presença de outros. Como Heidegger diz:

“Das faktische Alleinsein wird (...) nicht dadurch behoben, daß ein zweites Exemplar Mensch »neben« mir vorkommt oder vielleicht zehn solcher. Auch wenn diese und noch mehr vorhanden sind, kann das Dasein allein sein.”²⁷⁷

Ou seja, podem estar outras pessoas ao meu lado (eu posso estar até no meio de uma multidão: por exemplo, num concerto musical ou num jogo de futebol) que a minha situação, enquanto alguém que está só, não se modifica por via disso.²⁷⁸ Portanto, não é a mera presença de outros (e *a fortiori* não é a quantidade ou a multiplicação de outros presentes) que se acha em condições de se afirmar como o comutador de sentido da minha situação. Não é pela presença ou pela ausência de outros (pela mera ausência ou pela diminuição progressiva da quantidade de outros presentes) que há solidão — *Alleinsein* — ou não-solidão.

²⁷⁷ SZ 120.

²⁷⁸ Trata-se daquilo a que Vitorino Nemésio chama “solidão povoada” [cf. V. NEMÉSIO, *Mau tempo no canal*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997 (1ª ed. 1944), cap. XXVII].

Na solidão (sc. no *Alleinsein*), há uma ausência que torna só, tal como na não-solidão há uma presença que acompanha — mas não se trata da ausência ou da presença de uma ou mais pessoas. Na solidão (sc. no *Alleinsein*) e na não-solidão, essa ausência e essa presença estão acrescidas de algo mais — de algo mais que as torna efectivas no isolamento ou no acompanhamento que produzem. Que acréscimo é exactamente esse — isso ainda não sabemos ao certo, mas estamos já no seu encaixe.

A segunda possibilidade que temos de considerar — e que Heidegger não refere expressamente neste passo — é aquela nos termos da qual, inversamente, eu posso estar só, no primeiro sentido que analisámos (no sentido de uma *solidão perceptiva* sc. de um *Alleinsein perceptivo*), sem, na verdade, me sentir efectivamente só.

Como dissemos, Heidegger não refere expressamente esta segunda possibilidade. Por isso, temos de ser nós a fazê-lo.

Ora, que consequências tem, para a presente averiguação, o facto de a solidão perceptiva não se traduzir necessariamente numa efectiva experiência de solidão sc. de *Alleinsein*?

É que, sendo assim, uma efectiva experiência de solidão precisa de algo mais, para ter lugar, do que a mera ausência perceptiva de outrem. Tal como a não-solidão não se instaura pela presença perceptiva de outrem, mas por algo mais, assim também a solidão (sc. o *Alleinsein*) não se torna efectiva pela ausência perceptiva de outrem.

A partir daqui, vemos que, apesar de opostas quanto ao seu conteúdo e efeito, as duas possibilidades referidas apontam para algo que está ainda a faltar na definição da solidão sc. do *Alleinsein*. Se, por um lado, a noção de solidão perceptiva tem uma

certa predominância no modo como habitualmente concebemos a solidão, por outro lado, não parece ser totalmente eficaz para dar conta de todas as ocorrências possíveis de solidão sc. de *Alleinsein*.

O concurso das duas possibilidades opostas, que acabamos de considerar, produz uma concentração das nossas averiguações num factor ou operador ainda incógnito — ainda por decifrar.

Quer dizer: eu posso estar só, no meio de uma grande multidão — ou posso estar acompanhado, mesmo que me encontre a escrever esta tese sem ninguém em meu redor. Isso significa, muito claramente, o seguinte: ambas as possibilidades, descritas acima, são ainda incompreensíveis naquilo que mais propriamente as faz, no sentido em que o operador que as faz acontecer não está ainda identificado. Esse operador (ou comutador) é o mesmo em ambos os casos — com a diferença de, em cada caso, operar (ou comutar) em sentidos opostos. O operador (ou o comutador) em causa é aquilo que tem de acrescentar, para que a presença ou a ausência de outrem sejam decisivas para gerar solidão — *Alleinsein* — ou o seu contrário.

Numa palavra: solidão (sc. *Alleinsein*) e não-solidão são duas formas de acontecimento nas quais a ausência ou a presença de outrem dependem de algo mais. É esse algo mais que tudo parece decidir.

Tal como não procede inteiramente a esta peculiar modalidade de variação que acabamos de efectuar, Heidegger também não procura intensificar o enigma (ou o carácter incógnito) do operador que está em causa na solidão — no *Alleinsein* — e no seu contrário. Isso deve-se ao facto de a solidão sc. o *Alleinsein*, só por si, não constituir a questão central do § sobre o *Mitsein* em *Sein und Zeit*. Na verdade,

Heidegger foca a questão da solidão sc. do *Alleinsein* no contexto da evidenciação da estrutura do *Mitsein*.

Daí que, quando Heidegger trata do fenómeno da solidão sc. do *Alleinsein*, traga já a chave para a decifração do sentido do fenómeno em questão. Essa chave ou esse segredo é, precisamente, o *Mitsein*. Ou seja, a solidão sc. o *Alleinsein*, enquanto modalidade do *Mitsein* (enquanto se constitui apenas “*in* einem und *für* ein *Mitsein*”²⁷⁹), tem no *Mitsein* a sua condição de possibilidade; e tanto quer dizer: tem no *Mitsein* aquilo a que chamámos o seu operador ou comutador (aquilo que faz que a ausência ou presença perceptiva de outrem gere solidão — *Alleinsein* — ou o seu contrário).

Heidegger chama, portanto, a atenção para a estrutura fundamental a partir da qual se pode compreender o fenómeno da solidão sc. do *Alleinsein* na analítica existencial — a estrutura do *Mitsein*. Se a solidão sc. o *Alleinsein* é um acontecimento que, segundo a analítica existencial, depende inteiramente do *Mitsein*, isso significa que o “outro” (que se exprime na preposição *mit*) tem um carácter existencial.

Assim, a forma de sentido “outro” não se reduz à presença ou ausência perceptiva de outros. Sucede, antes, que a forma de sentido “outro” implica, de raiz, aquele “mais” de que depende a ocorrência de solidão — de *Alleinsein* — e de não-solidão.

Mas que “mais” é esse?

²⁷⁹ SZ 120.

Já o referimos acima, sob a forma de esboço, quando falámos da questão da comunidade. Importa, todavia, perceber como é que a questão da comunidade entre mim e os outros está na base da ocorrência de solidão sc. de *Alleinsein*.

Como é que o outro, com que eu sempre já estou em contacto, é um “outro como eu”?

Tal como eu me compreendo sempre já como o “em causa” de todo o horizonte do que se me apresenta, assim também compreendo sempre já o outro como alguém que está “em causa para si”.

Ora, tudo o que encontro, na forma como o encontro, está *a priori* determinado pela forma de sentido “outro”. O “mundo”, em que sou e em que encontro tudo o que encontro no modo como o encontro, é um “mundo” que *também* é do “outro”; as coisas que eu encontro no “mundo” e das quais faço uso são *também* aquelas que o “outro” encontra e das quais faz uso, etc. Esta comunidade ou partilha do mundo é de tal modo originária que não há nada no meu horizonte de apresentação que não esteja determinado pela forma de sentido “outro”. A radicalidade da forma de sentido *Mitsein*, enquanto forma de sentido *a priori* do *Dasein* que é o meu, é tal que eu me compreendo sempre já a partir da determinação “outros” — ora por demarcação em relação a eles, ora por constituição de modos específicos de comunidade com eles, etc. A comunidade de que estamos a tratar, porém, é uma forma de comunidade *originária*, que constitui a condição de possibilidade de qualquer outra comunidade particular — e é aquela que pode fazer que comunidade alguma se chegue a formar no mundo já constituído.

A comunidade fundamental, que se exprime pelo termo *Mitsein*, é a comunidade que se encontra sempre já constituída. Trata-se de uma comunidade que,

por assim dizer, se “inaugura” com o próprio acender da lucidez humana. Nesse sentido, a lucidez humana põe, de raiz, cada um de nós em contacto com algo que é sempre já um *mundo comum*, um *mundo partilhado*.

É esta peculiar forma de comunidade que está na base da possibilidade de ocorrência de solidão sc. de *Alleinsein*. Como já referimos, Heidegger afirma como condição de possibilidade da ocorrência de solidão sc. de *Alleinsein* o *Mitsein*. Como Heidegger diz, o *Alleinsein* é um “defizienter Modus des Mitseins”²⁸⁰ — ou seja, é uma modalidade do *Mitsein* que, nesse sentido, depende do *Mitsein* para se constituir. Além disso, o *Alleinsein* é uma modalidade do *Mitsein* cuja ocorrência implica uma *deficiência* deste.

Começa, assim, a resolver-se o “enigma” a respeito do “mais” de que a presença ou a ausência perceptiva dos outros precisa para chegar a influir na possibilidade de ocorrência da solidão entendida como *Alleinsein*.

Trata-se desse “mais” que corresponde à comunidade (ao *mit-* de *Mitsein*) — desse “mais” que é o *mundo comum* ou *partilhado*. O *Mitsein* é esse “mais” na medida em que não se reduz à estrita presença ou ausência de outros percebidos, mas transcende essa presença ou ausência — ultrapassa-as.

Ora, é por uma alteração ou perturbação desta comunidade original que se torna possível a ocorrência do *Alleinsein*. Há, pois, algo como um *Alleinsein* (que se vive efectivamente como tal), quando se dá uma *quebra da comunidade sempre já constituída* — quando o *outro* se revela *como um estranho*.

²⁸⁰ SZ 120.

Com isto, destapamos já a coberta que tem envolvido o “algo mais” de que precisamos para compreender a possibilidade da ocorrência fáctica do *Alleinsein*.

E destapamo-la na medida em que compreendemos que a comunidade ou a partilha do mundo representa um “a mais” relativamente à presença ou à ausência perceptiva de outros — não no sentido em que constitui algo que se vem acrescentar a essa presença ou a essa ausência, mas no sentido em que corresponde a algo que as transcende e ultrapassa.

Mas será que, assim compreendido, o “algo a mais” em causa está compreendido de modo suficiente? Não será que permanece ainda “enigmático” em que é que verdadeiramente consiste a comunidade ou a partilha do mundo entre mim e os outros? Ou seja: não se verificará ainda um significativo grau de indeterminação quanto àquilo que é o mundo enquanto “mundo comum” (*Mitwelt*)?

A resposta é, evidentemente: sim.

Todavia, um passo decisivo a caminho da resolução do “enigma” da comunidade original em causa consiste na evidenciação do carácter propriamente existencial de tal comunidade — ou seja, na evidenciação do carácter existencial do *mit-* de *Mitsein*, *Mitwelt* e *Mitdasein*.

O carácter existencial do *mit-* pode ser compreendido se levarmos em linha de conta que também no *mit-* se exprime um “em causa”.

Para exprimirmos isto com propriedade, recorramos a uma formulação de Heidegger que, embora não seja usada por ele neste contexto, serve bem o nosso propósito. Tal como o *Dasein* é um ente para o qual está em causa o seu próprio ser, também o *mit-* é algo que está em causa para si mesmo. Por outras palavras, o “estar em causa para si mesmo” do *mit-* constitui o seu *sein* — e é, justamente, por “em si

mesmo estar em causa para si mesmo” que o *mit-* é um *Mitsein*. Mais precisamente, a noção de *Mitsein* exprime a forma peculiar de se ser o próprio *mit-* (de se estar, de cada vez, a cuidar do *mit-*). O que se é, enquanto se é *Mitsein*, é — como o termo indica — o próprio *mit-*. E é-se esse *mit-* justamente na forma do cuidar dele.

Com isto, estamos no centro da própria existencialidade do *Mitsein* — estamos no centro da própria forma do acesso ao “outro” como tal. De sorte que é a partir desse núcleo existencial — desse núcleo existencial *a priori* — que sempre já se acede existencialmente ao “outro”. Os outros são sempre já existencialmente “outros” — outros que partilham o “mundo” comigo, outros cuja forma fundamental de comunidade comigo é a de também eles serem *Mitdasein*: a de também eles estarem em causa para si mesmos, ao estar também em causa para eles o próprio *mit-*.

Há, portanto, uma forma de sentido ou acesso *a priori* e existencial (sc. existencial *a priori*) que conforma, de raiz, a própria determinação “outro”. Mas de tal modo que não é só o horizonte de todo o “outro” possível que se deixa determinar assim. Sucede, antes, que a forma de sentido ou acesso existencial *a priori* em causa determina universalmente todo o horizonte de manifestação — todo o *Da*.

Ou seja, não são só os outros que eu vejo *a partir* do *mit-* (ou da partilha do “mundo”); sou também eu próprio que sou visto sempre já assim; e são, além disso, também as coisas do “mundo” (sc. os entes intramundanos) que sempre já são vistos assim.

Deste modo, parece estar sempre já constituída (existencialmente constituída) uma determinada forma de comunidade ou partilha do “mundo”. Trata-se, com efeito, de uma comunidade ou de um *mit-* originário. Quer dizer, o *mit-* é de tal maneira sempre já o que somos — somos de tal maneira sempre já *Mitsein*, no modo como nos

relacionamos connosco e com o demais — que nunca seríamos capazes de identificar ôntica ou geneticamente a origem (o nascimento) dessa forma fundamental de acesso em que sempre já nos encontramos; é nela que sempre já nos achamos e é a partir dela que sempre já somos o que somos. E é de tal modo assim que a averiguação do *Mitsein* não é senão uma averiguação de um modo de ser fundamental da facticidade que nos constitui.

Do mesmo modo, se o objecto das nossas considerações for o fenómeno da solidão (sc. do *Alleinsein*), é também sempre já a partir desse modo de ser fundamental da nossa facticidade que a solidão (sc. o *Alleinsein*) deve ser compreendida.

Já vimos acima que a estrutura do *Mitsein*, enquanto estrutura *a priori*, revela o “outro” como ponto de partida fundamental para a compreensão daquilo que designámos como solidão perceptiva sc. como *Alleinsein*. Também agora a caracterização existencial *a priori* do *Mitsein* nos revela o carácter absolutamente indispensável do “outro” como *ponto de partida existencial* para se compreender essa forma de solidão como forma de *solidão existencial* sc. de *Alleinsein existencial* — ou seja, como uma forma de solidão sc. de *Alleinsein* cujo *sentido e fundamento* tem um carácter *existencial*.

Até há pouco subsistia um “enigma” a respeito do que institui o *mit-* de *Mitsein* — ou seja, a respeito daquilo em que consiste o “algo mais” de que depende a ocorrência de solidão sc. de *Alleinsein*. Mas o que acabamos de ver sobre o carácter existencial do *Mitsein* dá-nos pistas decisivas para podermos perceber a ocorrência do *Alleinsein* como um modo deficiente do *Mitsein* enquanto *Mitsein existencial*.

Assim, se entendermos o *Alleinsein* como um *Alleinsein* existencial, a sua peculiar deficiência relativamente ao *Mitsein* existencial consiste numa *quebra* — numa *crise* — da comunidade sempre já constituída. Numa palavra, há *Alleinsein* ao ter lugar um defeito na forma de comunidade existencial que vimos — um defeito no modo como se é o próprio *mit-* (e tanto quer dizer: no modo como se cuida dele).

É, pois, a partir desta ideia fundamental de rompimento com o modo habitual de se ser o *mit-* que se podem compreender as declarações de Heidegger segundo as quais o *Alleinsein* tem que ver com a modalidade deficiente do *Mitsein* que corresponde à *Gleichgültigkeit* e à *Fremdheit*.²⁸¹

²⁸¹ Cf. SZ 121.

Este capítulo termina de forma “abrupta”, quando se exigiria uma análise mais desenvolvida, uma vez que muitos aspectos ficaram ainda por esclarecer no que diz respeito ao *Alleinsein*. Todavia, o que vimos sobre o *Alleinsein* só pode ser “plenamente” compreendido e desenvolvido a partir de aspectos que consideraremos no Segundo capítulo. De sorte que passamos já para a elaboração desse capítulo e para a exposição da segunda modalidade de solidão (a *existenziale Vereinzelung*).

SEGUNDO CAPÍTULO

O SI PRÓPRIO AUTÊNTICO E O ISOLAMENTO EXISTENCIAL (*EXISTENZIALE VEREINZELUNG*) DO DASEIN

§ 1

O MAN E O MAN-SELBST

a

A CONSTITUIÇÃO DO *MAN*

A hipótese do influxo externo, a hipótese da prioridade do *Mitsein*, a neutralidade própria do *Man*.

A análise do *Man* e do si próprio que o constitui está, em *Sein und Zeit*, intimamente ligada à questão do *Mitsein*, a tal ponto que a compreensão do que está em causa nessa análise não parece ser possível sem se recorrer a esta última noção.

Isso mesmo se torna manifesto se levarmos em conta o modo como Heidegger, em *Sein und Zeit*, introduz o problema do si próprio do *Man*. Com efeito, o si próprio que caracteriza aquilo a que Heidegger chama o *Man* parece resultar do facto de o *Dasein* ser constitutivamente *Mitsein mit den Anderen* e do facto de o *Dasein*, enquanto *Mitsein*, se achar de alguma forma sempre já numa determinada identificação do que ele mesmo é e do que os outros são. Por outras palavras há, segundo Heidegger, uma espécie de ipseidade constitutiva do *Dasein* em virtude da qual este tem sempre já, explícita ou implicitamente, uma certa noção daquilo é, noção essa que está sempre já a ser influenciada pelo modo como o *Dasein* identifica de cada vez, expressa ou inexpressamente, aquilo que os outros são.

A questão do si próprio e da sua identificação não parece ser uma qualquer quando se está a considerar quer o problema do *Mitsein* quer o do *Man*, pois é justamente essa questão que motiva e articula toda a análise destas duas últimas noções em *Sein und Zeit*.²⁸² Dito de outro modo, de acordo com a economia de *Sein und Zeit* e com aquilo que se desenha na fenomenologia do primeiro Heidegger, quando se considera o problema do si próprio do *Mitsein* sc. do *Man* não se está a considerar uma componente qualquer destas duas estruturas constitutivas do *Dasein*, mas de algum modo a fundamental. Quer dizer, formulando o que nos parece ser a tese de Heidegger se compreendida em toda a sua radicalidade, não é o *Mitsein* sc. o *Man* que constituem a partir deles mesmos o si próprio que está no seu centro e que

²⁸² Cf. SZ 113-130.

corresponde à condição de possibilidade do auto-reconhecimento presente em cada uma das estruturas em causa; antes sucede que é o si próprio do *Mitsein* sc. do *Man* que constitui cada uma destas estruturas e tanto significa que o *Mitsein* e o *Man* só são aquilo mesmo que são por via do si próprio que se acha no seu centro. Ou ainda, falar do *Man* como o si próprio do *Mitsein* e, por seu turno, falar do *Man-selbst* como o si próprio do *Man* é, se quisermos, caminhar no sentido de uma cada vez mais profunda patenteação de uma mesma estrutura que, pelo menos numa primeira aproximação, parece ter no *Man-selbst* o seu fundamento ou a sua origem.

Heidegger parece ter isto em mente no início do §27 de *Sein und Zeit*.

Segundo Heidegger:

“Das *ontologisch* relevante Ergebnis der vorstehenden Analyse des Mitseins liegt in der Einsicht, daß der »Subjektcharakter« des eigenen Daseins und der Anderen sich existenzial bestimmt, das heißt aus gewissen Weisen zu sein. Im umweltlich Besorgten begegnen die Anderen als das, was sie sind; sie *sind* das, was sie betreiben.”²⁸³

Como se pode ver, neste passo do início do §27 de *Sein und Zeit* estão em causa alguns dos aspectos que acabámos de pôr em relevo:

²⁸³ SZ 126.

1) que o que é mais relevante na análise da estrutura do *Mitsein* é aquilo que se diz a respeito do »*Subjektcharakter*« do *Dasein* próprio e do »*Subjektcharakter*« dos outros;

2) que o que o *Dasein* encontra ao encontrar os outros é “aquilo que eles são” (*das, was sie sind*).

No passo citado, encontramos também dois aspectos que já focámos quando analisámos a estrutura do *Mitsein*²⁸⁴:

a) que o »*Subjektcharakter*« em questão “se determina existencialmente” (*sich existenzial bestimmt*);

b) que o que os outros são é “aquilo que eles fazem” (*sie [die Anderen] sind das, was sie betreiben*).

Estes dois últimos aspectos vão continuar a ser importantes na análise que aqui vamos fazer.

Mas, para já, insistamos nos dois aspectos que primeiramente pusemos em destaque.

²⁸⁴ Vide *supra* o Primeiro capítulo da Segunda parte.

Esses dois aspectos dizem, pois, respeito à constituição do si próprio do *Mitsein* e do *Man* enquanto aquilo mesmo que, de cada vez, os torna possíveis. O modo como Heidegger concebe o *Mitsein* e o *Man*, bem como o si próprio que intrínseca e fundamentalmente os constitui, resulta bastante estranho para o ponto de vista “normal”. Heidegger reconhece esse facto e é, em parte, por isso mesmo que insiste em marcar a diferença entre a) a concepção que o ponto de vista “normal” tende a ter no que diz respeito à constituição de um si próprio “comum” no *Mitsein* e no *Man* e b) a concepção que a analítica existencial parece sustentar.

Quando Heidegger tenta marcar esta diferença não pretende, porém, tornar os seus enunciados mais fáceis de compreender pelo ponto de vista “normal”; ao fazer isso Heidegger pretende, pelo contrário, transformar o ponto de vista “natural” no ponto de vista da analítica existencial.

A perspectiva “normal” tende, então, a conceber a tal constituição de um si próprio “comum” com base num modelo de composição real a partir de uma multiplicidade de sujeitos. Não se trata aqui apenas do facto de a multiplicidade a compor ser a de sujeitos no sentido moderno do termo; antes sucede que, quer se trate de “sujeitos” nesse sentido quer de “outros” no sentido que esta noção tem na analítica, não está de modo algum em causa um modelo de composição. Disso mesmo dá testemunho o que Heidegger diz um pouco mais abaixo no §27 de *Sein und Zeit*:

“Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. (...) Das Man, das kein bestimmtes

ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor.”²⁸⁵

O que Heidegger diz de relevante neste passo é, fundamentalmente, que o “quem” (*das Wer*) ou o *Man* (enquanto o quem do *Mitsein*) não se forma por meio de uma “soma de todos” (*Summe Aller*).

“Soma” (*Summe*) é o termo com que Heidegger aqui se refere ao problema da composição real; este termo exprime, mais precisamente, um modelo peculiar de conceber a constituição de um si próprio “comum”, modelo de concepção esse que implica a tese segundo a qual há um conjunto de “sujeitos” sc. de “outros” já constituídos, cuja soma produz o si próprio do *Mitsein* sc. do *Man* como seu resultado final. É esta a concepção que tendemos a ter normalmente daquilo que possa ser um si próprio “comum” a vários seres humanos e daquilo que possa ser a sua origem ou a sua forma de constituição.

Neste mesmo passo, Heidegger apresenta aquela que parece ser a sua tese fundamental, a saber, que o *Man* sc. o si próprio do *Mitsein* é aquilo que todos são, ainda que não enquanto soma (*das Man, das Alle, obzwar nicht als Summe, sind*). O que fica sugerido a partir deste passo é, desde logo, que há uma outra forma de constituição daquilo que todos são (sc. de um si próprio “comum”) que não obedece à lógica da soma (sc. da composição real) de todos os sujeitos; e fica sugerido também que essa outra forma de constituição é tal que faz ser algo que não é um ente determinado (*kein bestimmtes*), ou seja, algo que pela sua indeterminação precede e torna possível a constituição de cada sujeito determinado enquanto tal. Como é

²⁸⁵ SZ 126-127.

evidente pelo que já aqui vimos, esse algo de indeterminado é o *Man* sc. o *Man-selbst*, isto é, o si próprio que está sempre já implicado no *Mitsein* e que é a condição de possibilidade quer do reconhecimento de qualquer outro enquanto outro, quer da constituição e do reconhecimento espontâneo de uma “comunidade” no *Besorgen*.

No entanto, o esforço de diferenciação relativamente ao ponto de vista “normal” não se fica por aqui; aliás, o que acabámos de ver representa apenas um pequeno momento de um processo mais longo e mais complexo. Assim se, por uma parte, a rejeição do modelo da composição real na constituição do si próprio “comum” corresponde a um momento importante e não negligenciável para se poder compreender o que está em jogo em tal constituição, por outra parte, essa rejeição é ainda insuficiente para se perceber minimamente de que forma é que se constitui então o si próprio “comum” do *Mitsein* sc. do *Man*, ou ainda, de que forma é que todos são sempre já o *Man* e este os precede sempre já como algo indeterminado.

A solução para este problema passa pela compreensão de algo que já vimos antes²⁸⁶ e que já mencionámos neste ponto, ou seja, pela compreensão da determinação existencial do »*Subjektcharakter*« do *Mitsein* sc. do *Man*.

No primeiro passo do §27 de *Sein und Zeit*, Heidegger diz o seguinte:

“(…) der »Subjektcharakter« des eigenen Daseins und der Anderen sich existenzial bestimmt, das heißt aus gewissen Weisen zu sein.”²⁸⁷

²⁸⁶ Vide *supra* o Primeiro capítulo da Segunda parte.

²⁸⁷ SZ 126.

Com base neste passo, podemos confirmar que a tese de Heidegger é a de que o »Subjektcharakter« do *Mitsein* se acha determinado de forma existencial e podemos verificar, além disso, que essa determinação existencial é explicitada por Heidegger como algo que é relativo a “certos modos de ser” (*gewisse Weisen zu sein*) do *Dasein*.

Isso quer dizer que aquilo que o *Dasein* é para si mesmo e para os outros e que os outros são para si mesmos e para o nosso *Dasein* (numa palavra, aquilo que constitui o *Mitsein* enquanto tal ou que constitui o si próprio “comum” do *Mitsein* sc. o *Man*) tem uma determinação existencial; e tanto significa, segundo a explicitação de Heidegger, que a determinação própria disso (a sua identidade própria) provém do modo como de cada vez se é.

Dizer que o »Subjektcharakter« *des eigenen Daseins und der Anderen* (sc. o si próprio “comum” do *Mitsein*) se acha determinado de forma existencial ou a partir de certos modos de ser é, em primeiro lugar, rejeitar a adequação da perspectiva teórica ou cognitiva para compreender o que está em causa na constituição desse “sujeito” ou si próprio “comum” (ou seja, é rejeitar a adequação de uma perspectiva que ilegitimamente transforma os seus correlatos em algo que tem o carácter de um objecto e que, por isso mesmo, parece ser susceptível de ser captado nas suas propriedades objectivas e enquanto se define essencialmente por tais propriedades); e é, em segundo lugar, sustentar que o “sujeito” ou si próprio aqui em jogo consiste em algo cuja identidade se constitui na própria execução dos seus múltiplos modos de ser, isto é, na própria expressão das mais variadas formas de estar em causa para si mesmo.

Ora, quando Heidegger considera a questão do si próprio do *Mitsein* sc. do *Man*, a sua atenção não se dirige para toda a multiplicidade dos modos de ser

possíveis do *Dasein*, mas sim para uma modalidade determinada que admite várias outras desformalizações na sua esfera: a modalidade correspondente ao *Besorgen*.

Por outras palavras, quando se trata do si próprio do *Mitsein* sc. do *Man*, a determinação existencial que tem preponderância é apenas uma das determinações ou um dos modos de ser possíveis da existência.

Assim, como já vimos antes²⁸⁸, o *Besorgen* é uma modalidade da existência, o que quer dizer que é uma modalidade ou forma de expressão do estar em causa para si mesmo. Se, por um lado, o estar em causa para si mesmo é o sentido fundamental da execução²⁸⁹ do *Besorgen*, por outra parte, o *Besorgen* caracteriza-se ainda pela circunstância de estar de cada vez numa relação concreta²⁹⁰ com algo determinado²⁹¹.

Dito de outro modo: se, por uma parte, o *Besorgen* é uma forma de execução do “por mor de si mesmo” (*Umwillen seiner selbst*) do *Dasein* (ou seja, se é a execução de uma determinada possibilidade do “por mor de si mesmo” que, por seu turno, se exprime de cada vez numa determinada possibilidade — por exemplo, a do martelar), por outra parte, para que uma determinada possibilidade do *Besorgen* se possa executar, é preciso que o *Dasein* de cada vez se relacione com determinados entes cujo manuseamento torna possível tal execução (no caso do martelar, é preciso que o *Dasein* use de um martelo). Assim, podemos dizer que o martelar é a própria relação em que o *Dasein* se acha e cuja execução é aquilo que de raiz torna possível o

²⁸⁸ Vide *supra* Primeira parte, Terceiro capítulo, §5.

²⁸⁹ “Sentido da execução” (*Vollzugssinn*).

²⁹⁰ “Sentido da relação” (*Bezugssinn*).

²⁹¹ “Sentido do conteúdo” (*Gehaltssinn*).

uso do martelo e a sua compreensão enquanto martelo (enquanto algo que serve para martelar).

Ainda que à primeira vista pareça irrelevante, o que acabámos de considerar é fundamental para se perceber aquilo que está em jogo na constituição do si próprio “comum” do *Mitsein*, pois o mais das vezes o *Dasein* executa o “por mor de si” da existência no modo do *Besorgen* e o reconhecimento espontâneo que o *Dasein* de cada vez produz provém da possibilidade concreta que está a executar.

A possibilidade do martelar é algo que executo, por exemplo, como carpinteiro, de tal modo que aquilo que sou (o modo como espontaneamente me reconheço e os outros espontaneamente me reconhecem) está determinado existencialmente — quer dizer, pelo que faço, pelo que corresponde à desformalização da existência (do “por mor de si”) sc. do *Besorgen*: a carpintaria.

É isso mesmo que Heidegger procura exprimir quando, depois de se referir à determinação existencial do si próprio do *Mitsein*, diz:

“Im umweltlich Besorgten begegnen die Anderen als das, was sie sind; sie *sind* das, was sie betreiben.”²⁹²

Este passo de *Sein und Zeit* refere, além disso, que é uma determinação existencial do mesmo género (quer dizer, relativa ao *Besorgen*) que faz que os outros sejam para nós *das, was sie betreiben*. De tal sorte que há uma identidade “comum” a todos nós que é relativa àquilo que fazemos.

²⁹² SZ 126.

Mas uma identidade “comum” a partir do *Besorgen* pode corresponder à instituição de uma “comunidade” por via de uma verificação de certas características em todos os sujeitos enquanto entes já constituídos (enquanto entes de cuja constituição depende a constituição de uma “comunidade” e em cuja constituição a constituição da dita “comunidade” em nada influi).

Todavia, Heidegger parece apontar para a possibilidade contrária, ou seja, para a possibilidade segundo a qual é a “comunidade” sempre já constituída que precede a constituição individual de todos nós; como “comunidade” do *Besorgen*, ela precede a constituição (existencial) de todos nós e determina (existencialmente) o reconhecimento espontâneo daquilo que somos: por meio do *Besorgen*, todos nós somos sempre já aquilo que fazemos.

Vimos até agora a) que a “comunidade” do *Mitsein* (a sua “comunidade” de identidade sc. o seu si próprio “comum”) não se constitui por composição real, mas está sempre já constituída; e vimos também b) que essa mesma “comunidade” está, o mais das vezes, dominada pela modalidade do *Besorgen*.

Porém o que nos interessa, nestas considerações introdutórias sobre o *Man*, não é só a rejeição heideggeriana do modelo da composição real; esta questão, vendo bem, constitui apenas o ponto de partida para se perceber um outro problema que se acha relacionado com a recusa, por parte de Heidegger, da compreensão do *Man* a partir do modelo do influxo externo.

Como é evidente, a rejeição do modelo da composição real não é mais do que o lado “negativo” da tese de Heidegger segundo a qual o si próprio do *Mitsein* está sempre já constituído e precede sempre já os elementos da “comunidade” em causa.

Depois de se dizer isto, no entanto, nada se disse ainda sobre a natureza dessa “comunidade”; os elementos que fornecemos sobre a pertença do si próprio do *Mitsein* ao plano do *Besorgen* avançam já na direcção de uma exposição clara da discussão heideggeriana do modelo do influxo externo, mas ainda ficam bastante aquém disso.

Com efeito, para que se possa perceber bem o que está em causa em tal modelo, é preciso primeiro compreender bem que influxo é esse e porque é que o mesmo é caracterizado como externo.

Devemos ter presente também aqui, tal como na discussão do modelo da composição real, que Heidegger se bate contra o modo como o ponto de vista “normal” tende a conceber a “comunidade” no *Besorgen*, ou melhor, que Heidegger procura transformar esse ponto de vista (enquanto aquele que nós tendemos a ter normalmente) no ponto de vista da analítica a tal respeito.

A expressão influxo externo não é de Heidegger; corresponde, antes, a uma formulação que procura exprimir o modo como mais espontaneamente tendemos a conceber a constituição do si próprio do *Mitsein* ou a constituição do *Man* enquanto este tem que ver com o âmbito da actividade humana.

O influxo é caracterizado como externo porque tendemos a conceber a influência que os outros têm sobre aquilo que nós fazemos como uma influência que provém de entes já constituídos naquilo que são (sc. os outros) e que exercem influência sobre aquilo que fazem entes também eles já constituídos (sc. nós); porque aqueles que influenciam e aqueles que são influenciados se acham ambos já constituídos no próprio momento em que influenciam ou são influenciados, a

influência em causa é extrínseca em relação quer à constituição de nós mesmos a partir do fazemos quer à constituição dos outros a partir do que fazem.

Ora, no que diz respeito à influência propriamente dita, ela não tem que ver apenas com a tese geral (inexplícita ou não) segundo a qual os outros influem decisivamente na constituição do que somos (na identidade que temos), pois isso pode suceder de vários modos; na verdade, uma vez que, como já aqui apontámos, a identidade que temos se deixa definir, o mais das vezes, por aquilo que fazemos na modalidade do *Besorgen*, a influência que está em causa no *Man* (e que nós tendemos a conceber como externa) tem que ver com aquilo que fazemos, ou melhor, com o modo como fazemos aquilo que fazemos.

Tendemos a conceber a influência dos outros sobre aquilo que fazemos (ou seja, a conceber o facto de fazermos aquilo que fazemos porque é aquilo que os outros também fazem) como uma influência que provém do exterior e que em nada diz respeito à constituição original da nossa identidade e das nossas acções. Por outras palavras, tendemos espontaneamente a admitir que os outros têm influência sobre o que somos e o que fazemos, sim, mas no sentido em que isso corresponde a algo que sobrevém àquilo que já somos e fazemos independentemente dessa influência: ou seja, no sentido em que isso corresponde a uma modificação do que já somos e fazemos de raiz.

Trata-se, portanto, de uma influência que vem de fora de nós enquanto entes independentes e cuja constituição é anterior a qualquer influência de outros entes diferentes de nós.

Parece ser este, com efeito, o modelo do influxo externo que está implicado nos enunciados de Heidegger quando este diz, com vista a uma crítica desse modelo:

“Das Wer [des Mitseins] ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. (...) Das Man, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor.”²⁹³

De sorte que a expressão influxo externo (e o modelo que lhe corresponde) é apenas uma formulação que procura exprimir a composição real (e o seu modelo) aplicada ao âmbito do *Besorgen*, isto é, ao âmbito de uma determinada modalidade de execução do por mor de si do *Dasein*.

Que o que está em causa no si próprio do *Mitsein* (no *Man*) é algo que tem que ver com o domínio do *Besorgen* (da actividade quotidiana) fica bem patente quando Heidegger diz:

“Weil das Man jedoch alles Urteilen und Entscheiden vorgibt, nimmt es dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit.”²⁹⁴

Quando aqui falamos de *Besorgen* como um domínio de actividade ou de execução de possibilidades concretas do quotidiano da vida humana, importa perceber

²⁹³ SZ 126-127.

²⁹⁴ SZ 127.

isso em sentido amplo, de tal modo que aí estejam compreendidas actividades como as do “ajuizar” (*Urteilen*) e do “decidir” (*Entscheiden*).²⁹⁵

Segundo este passo, parece que aquilo que caracteriza o *Man* é o facto de ele “dar de antemão” (*vorgeben*) os modos possíveis de ajuizar e decidir, ou seja, o modo como se pode exercer qualquer tipo de actividade no quadro do *Besorgen*. É justamente porque isso sucede que Heidegger diz que o *Man* “tira” (*nimmt*) ao *Dasein* a “responsabilidade” (*Verantwortlichkeit*): ou seja, a possibilidade de o *Dasein* ser o princípio a partir do qual se determina que actividade se trata de executar e como se trata de executá-la.

A noção de responsabilidade designa a característica segundo a qual os seres humanos são considerados entes livres (isto é, entes que têm em si mesmos o princípio das suas próprias acções e da sua própria auto-determinação) e imputáveis (quer dizer, apontáveis como causadores ou culpados de um determinado acontecimento). Esta é, digamos, a noção tradicional de responsabilidade, nos seus dois aspectos fundamentais, tal como foi desenvolvida desde a Antiguidade.²⁹⁶

No entanto, o que Heidegger tem em vista, quando fala de responsabilidade, não é exactamente isto, embora não se possa desligar de um confronto com essa concepção tradicional, de onde se procura destacar, sim, mas não sem partilhar um mesmo problema ou uma mesma questão: que é afinal a responsabilidade humana?, que é que a define propriamente? e de que modo se pode alcançar uma compreensão originária dela?

²⁹⁵ Heidegger parece estar aqui a querer reunir todos os modos do *Besorgen* sob as noções de *Urteilen* e *Entscheiden*.

²⁹⁶ Esta noção tem grande importância, por exemplo, no âmbito do pensamento estóico antigo.

É preciso, portanto, ter presente que o que Heidegger pretende é, em última instância, uma compreensão mais originária do que possa ser a responsabilidade humana; o que não implica, todavia, que antes mesmo de passar a identificar o que isso seja Heidegger não faça um uso prévio da noção em causa cujo significado se atenha àquele que conheceu na tradição e que, explícita ou implicitamente, tem na sua utilização comum.²⁹⁷

Por outras palavras, quando Heidegger fala da responsabilidade como aquilo que é tirado ao *Dasein* pelo *Man*, está, numa primeira instância, a referir-se ao facto de o *Dasein* ficar privado da sua capacidade de decidir por si mesmo, capacidade de que o *Dasein* tem de cada vez a pretensão de dispor. Isto significa que o *Dasein* faz aquilo que faz (que o *Dasein* se move de um determinado modo na esfera do *Besorgen*), não por via de uma decisão do próprio sobre o que fazer em cada momento, mas sim porque os outros o fazem (porque os outros se movem desse modo na esfera do *Besorgen*).

Ainda que isto corresponda a uma certa inversão da lógica de compreensão comum, da lógica de compreensão do *Man* — na medida em que comumente, quando estamos dominados pelo *Man*²⁹⁸, julgamos ser donos e senhores de nós mesmos, das nossas decisões e das nossas acções —, quando dizemos aqui que Heidegger está a utilizar a noção comum ou tradicional de responsabilidade, procuramos apontar para o facto de Heidegger produzir uma inversão na lógica de

²⁹⁷ Na verdade, embora os dois termos apontem para uma compreensão unitária de um mesmo fenómeno, Heidegger utiliza aqui *Verantwortlichkeit* para designar algo que se acha mais próximo da noção tradicional e comum de responsabilidade, ao passo que opta por *Verantwortung* para designar o fenómeno da responsabilidade no seu sentido mais originário. Não podemos descurar, além disso, o facto de os dois termos, mesmo na linguagem comum, não significarem exactamente a mesma coisa.

²⁹⁸ E supondo que há a possibilidade de não o estarmos, pelo menos completamente.

compreensão do *Man* interior ao próprio *Man*, isto é, com as próprias noções com que o *Man* lida e compreende o que tem a compreender; de tal modo que, quando Heidegger sugere que o *Dasein*, dominado pelo *Man*, não é responsável (não é livre ou imputável) são ainda as noções de responsabilidade, liberdade ou imputabilidade que estão em funcionamento e a tornar possível a inteligibilidade do argumento.²⁹⁹

Quando Heidegger procura definir o *Man*, está em causa esta ausência de responsabilidade. De tal sorte que essa ausência de responsabilidade é, digamos, a “condição” original do *Dasein* enquanto se acha sempre já no *Man*. Isto significa, por outras palavras, que a responsabilidade (a acção, a esfera prática) é o âmbito em que se define o si próprio do *Mitsein* (o si próprio “comum”) que temos estado a considerar; e significa, além disso, que a ausência de responsabilidade em que sempre já se está no *Man* é a “marca” ou a expressão de que o si próprio do *Dasein* não parece estar em si mesmo, parecendo antes estar originalmente “alienado”; mais ainda, significa que, ao ser tirada ao *Dasein* a responsabilidade, a “condição” original de “alienação” em que o *Dasein* se acha no *Man* é o resultado de uma acção constante do *Man* como si próprio efectivo do *Mitsein*.

Assim, quando se fala aqui de uma rejeição do modelo da composição real ou do modelo do influxo externo, o que se pretende pôr em evidência é, sobretudo, que o si próprio do *Mitsein*, enquanto se refere à esfera prática ou existencial do *Dasein* e enquanto está “alienado” ou “cedido” a um outro plano, tem um carácter original,

²⁹⁹ Se virmos bem, Heidegger não introduz nenhuma definição sua de responsabilidade. Podemos contrapor a isto que Heidegger, noutros momentos de *Sein und Zeit*, faz uso de noções que só se tornam claras mais tarde. Mas, por outro lado, joga a favor da nossa tese o facto de as indicações de Heidegger resultarem perfeitamente compreensíveis. O facto de haver problemas de inteligibilidade com as noções comuns de responsabilidade, liberdade e imputabilidade só tem que ver com as próprias noções comuns em questão.

parece estar sempre já constituído como o si próprio da existência sc. do *Besorgen*. Ora, este si próprio *a priori*, que não se constitui a partir do *Dasein* e dos outros, mas antecede e torna possível a constituição destes como entes de carácter existencial sempre já na execução do *Besorgen*, é aquilo que se pretende captar quando se fala de um si próprio (original) do *Man*.

A partir disto já podemos compreender melhor que é que está em causa na rejeição do modelo do influxo externo: a saber, que há uma influência por parte dos outros sobre o que fazemos (de tal maneira que fazemos o que fazemos porque os outros também o fazem), sim, mas essa influência não provém do exterior, antes corresponde a algo que precede a constituição do *Dasein* e, na verdade, dos outros que o influenciam.

Por outras palavras, a influência por parte dos outros (sc. a ausência de responsabilidade, a alienação do si próprio ao *Man*) é original em relação à constituição de quem é influenciado e de quem influencia. E, a este respeito, importa notar que nós somos os outros dos outros, quer dizer, também os outros fazem o que fazem porque nós o fazemos, de tal forma que a influência só assume o aspecto de influência por parte de outros determinados (por parte deste ou daquele indivíduo, deste ou daquele grupo de pessoas, etc.) porque tem um carácter original em relação aos outros como outros que me influenciam ou são influenciados por outros (entre os quais eu me posso contar) e em relação a mim como alguém que é influenciado por outros ou pode (individualmente ou enquanto membro de um determinado grupo) influenciar outros.

Não é de mais acentuar, em conformidade com isto, que a constituição do *Dasein* e dos outros (sc. a constituição do *Dasein* como *Mitsein*) é a constituição de algo que originalmente se tem a si mesmo como influenciado por outros ou a

influenciar outros, ou seja, de algo que sempre já se acha destituído de responsabilidade pelos outros ou a destituir de responsabilidade os outros (sc. algo que tem sempre já alienado/ cedido o seu si próprio ou que contribui sempre já para a cedência/ alienação do si próprio dos outros).

Esta forma de exposição da alienação ou cedência originária do si próprio do *Dasein* ao *Man* suscita um problema que nos vai levar à consideração de até que ponto o modelo de compreensão do *Man* a partir do *Mitsein*, que parece ser aquele que encontramos em *Sein und Zeit*, é suficiente para dar conta daquilo que está em causa no *Man*, tal como Heidegger o entende, em toda a sua radicalidade.

Assim, pela própria ordem de exposição que se acha em *Sein und Zeit*, parece que há uma precedência da estrutura do *Mitsein* em relação à estrutura do *Man*, de tal modo que não parece ser possível a constituição do *Man* sem a constituição prévia do *Mitsein*. Ou, pelo menos, em virtude do carácter originário do *Mitsein*, este não parece ser redutível ao *Man*, motivo pelo qual o máximo que se pode sustentar é que ambas as estruturas são co-originárias no que diz respeito à constituição do *Dasein*.

No que se segue, pretendemos explorar a possibilidade segundo a qual a precedência do *Mitsein* em relação ao *Man*, na ordem de exposição que está em *Sein und Zeit*, tem que ver com uma precedência na ordem da demonstração e não com uma precedência ontológica (com uma superioridade na hierarquia dos transcendentais que constituem o *Dasein*); a precedência na ordem da demonstração terá, então, que ver com razões de clareza na condução do ponto de vista “normal” para o ponto de vista da analítica, isto é, com o facto de a estrutura do *Mitsein* (enquanto é relativa à possibilidade de apresentação de outros) ter um carácter mais evidente para o ponto de vista “normal” (para o qual é evidente a apresentação de outros) quando comparada com a estrutura do *Man*; com efeito, se estivermos atentos

ao modo como Heidegger procede no §27 (sobre a constituição do *Man*), verificaremos que faz uso da categoria dos outros tal como os concebemos espontaneamente, para depois restringir o seu sentido por meio da utilização das aspas (pois não são os outros como os entendemos habitualmente — aquilo que o *Mitsein* torna possível — que constituem o *terminus a quo* da influência ou alienação da responsabilidade no *Man*).³⁰⁰

³⁰⁰ Há talvez a possibilidade de uma irredutibilidade do *Mitsein* ao *Man*, que passa por uma compreensão radical do primeiro. Habitualmente, tendemos a entender o *Mitsein* como a estrutura que torna possível a compreensão espontânea dos outros como outros, mas de tal maneira que o *mit* de *Mitsein* se refere apenas aos outros como nós (aos seres que são capazes de estabelecer connosco uma comunidade). O *Mitsein* tem, assim, o sentido de *Mitsein mit den Anderen*. Se for deste modo, no entanto, a estrutura do *Mitsein* não parece escapar à possibilidade de uma redução ao *Man*, pois fica presa ao estatuto de condição de possibilidade dos outros como espontaneamente os temos. No caso em que se entenda o *mit* de *Mitsein* como algo que se refere à possibilidade de apresentação de um qualquer outro (à possibilidade de instituição de uma qualquer comunidade), já se verifica um alargamento do âmbito categorial do *Mitsein* que o aproxima do âmbito categorial do *Man*, na medida em que, por estar constituído como *Mitsein*, o *Dasein* parece então estar dependente do plano prévio de uma comunidade sempre já estabelecida, uma comunidade *nota bene* cujos membros são indefinidos e que pode admitir, ao que parece, uma multiplicidade de concretizações. Vendo bem, assim entendido, o *Mitsein* parece até exceder os limites do *Man*, no sentido em que a comunidade sempre já estabelecida pode *in abstracto* ser concebida como uma comunidade do *Dasein* consigo mesmo (do *Dasein* fáctico que de cada vez já se é com o *Dasein* futuro que de cada vez se tem de ser, para que de cada vez sempre já se caminha); não que o *Man* não tenha que ver com uma cisão interior ao próprio *Dasein* (nos termos da qual este se aliena numa forma inautêntica de si mesmo); no entanto, no *Man* está em jogo uma modalidade concreta dessa cisão, uma vez que o *Man* não é, como o *Mitsein* seria se pudesse ser interpretado da forma como o estamos a fazer agora, uma estrutura neutra ou aberta em relação à alternativa autenticidade/ inautenticidade, mas consiste na forma de concretização inautêntica da cisão constitutiva do *Dasein*. Todavia há, pelo menos, dois dados que impedem que possamos interpretar o *Mitsein* deste modo. Um deles é de ordem linguística; com efeito, o *mit* de *Mitsein* parece apontar para a instituição de uma “comunidade” cujos elementos somos nós e os outros enquanto entes como nós mas diferentes de nós na individualidade que os constitui. O segundo dado tem que ver com a circunstância de o próprio Heidegger, no início do §27 de *Sein und Zeit*, referir que o *Man* é o si próprio do *Mitsein* (sc. do *Dasein* e dos outros); portanto, mesmo que o *Mitsein* tivesse ou pudesse ter o sentido radical que procurámos aqui explorar de forma sucinta, parece de todo o modo que é o *Man* que precede o *Mitsein* (que é o *Man* que constitui a condição de possibilidade do *Mitsein*) e não o

Vendo bem, quando Heidegger faz uso das aspas para restringir o sentido do termo “outros” (ou para chamar a atenção para o facto de esse termo não ter, no §27 de *Sein und Zeit*, o seu sentido habitual), não está só a “facilitar” o acesso do ponto de vista “normal” ao fenómeno do *Man*; está também a tentar ganhar ele próprio acesso a esse fenómeno a partir de uma noção (“outros”) mais ou menos familiar, pois o *Man* é um fenómeno de difícil inteligibilidade e o acesso aos próprios termos do problema que constitui só parece poder ganhar-se num movimento compreensivo que procure ir do que é mais próximo e familiar para o que é mais distante e difícil de compreender.³⁰¹

Segundo Heidegger, ao que parece, é o *Man* que precede o *Mitsein* e constitui a condição de possibilidade deste último. Como já indicámos, isto significa que a “comunidade” relativa ao *Mitsein* (a “comunidade” no *Besorgen*) é instituída pelo *Man* e se executa sempre já no âmbito do *Man* enquanto si próprio “comum” ao *Dasein* e aos outros. Por outras palavras, o *Dasein* e os outros só são o que são porque se acham sempre já no âmbito do *Man* enquanto si próprio “comum” a ambos, ou melhor, porque só se definem na sua individualidade e no modo como actuam (fazem o que fazem) a partir do *Man*. Como veremos melhor, porque se definem naquilo que fazem a partir do *Man*, o *Dasein* e os outros têm sempre já estabelecida uma “comunidade”; é a partir dessa “comunidade” prévia que obtêm a sua identidade ou

Mitsein que precede o *Man*; numa palavra, seguindo os dados que nos fornece *Sein und Zeit*, é o facto de haver um si próprio sempre já “comum” ao *Dasein* e aos outros que permite e torna possível a existência de uma “comunidade” (consciente ou inconsciente, explícita ou implícita): ou melhor, parece ser no interior do *Man* que nós e os outros nos diferenciamos como indivíduos (nos tornamos propriamente nós e os outros).

³⁰¹ Não é de mais dizer a este respeito que o *Man*, enquanto conceito filosófico ou categoria filosófica, tem para Heidegger o carácter de uma indicação formal, isto é, o carácter de algo que ainda não está compreendido na sua totalidade e a que só se pode ganhar acesso num movimento de tensão para captar em próprio o seu sentido.

individualidade enquanto esta se acha determinada por aquilo que o *Dasein* e os outros fazem.

Dizer, como Heidegger, que o *Man* não se constitui a partir da “soma de todos” (*Summe Aller*)³⁰², mas é algo “que não é determinado e que todos são” (*das kein bestimmtes ist und das Alle sind*)³⁰³, equivale a dizer o que acabámos de ver: que há um âmbito prévio a toda a actuação do *Dasein* (o *Man*) e que o *Man* não é o *Dasein* (enquanto outro dos outros) ou os outros, mas algo que o *Dasein* e os outros sempre já são na medida em que se definem por aquilo que fazem em obediência ao *Man*.

O *Man* é, numa palavra, o plano prévio (o si próprio) a partir do qual se “decide” (o qual “decide”) aquilo que se faz (aquilo que o *Dasein* e os outros fazem).

Se o *Mitsein* é, como já vimos anteriormente³⁰⁴, a “comunidade” *a priori* no *Besorgen* — a condição de possibilidade da apresentação de outros enquanto outros como nós, enquanto outros com que “partilhamos” o mundo como mundo do *Besorgen* —, então o *Mitsein* só é possível a partir do *Man*, pois é o *Man* o plano a partir do qual se produz a “comunicabilidade”, a “influenciabilidade” (a “comunidade”, o *mit*) dos próprios modos de acção no *Besorgen*.

Assim, do ponto de vista da relação entre os transcendentais ou os existenciais que constituem o *Dasein*, o *Mitsein* está precedido pelo *Man* enquanto este é a sua condição de possibilidade; poderíamos dizer até, embora Heidegger não o refira, que, ao limite, o *Mitsein* é uma modalidade do *Man*, no sentido em que, mais do que um si

³⁰² SZ 126.

³⁰³ SZ 127.

³⁰⁴ Vide *supra* o Primeiro capítulo da Segunda parte.

próprio que se ache preso à esfera do *Mitsein* e só a ela, o *Man* corresponde a um si próprio que poderia, pelo menos *in abstracto*, estabelecer “comunidade” entre o *Dasein* e um qualquer ente constituível a partir do *Besorgen* e de tudo o que define o modo de ser deste.³⁰⁵

Em suma, tal como não se pode compreender adequadamente o *Man* a partir do modelo da composição real ou do influxo externo, também não é possível entender de modo apropriado essa estrutura fundamental do *Dasein* apenas a partir da prioridade do *Mitsein* como condição de possibilidade da apresentação de outros concretos.

E isto, como vimos, porque o *Mitsein* se reduz a uma condição de possibilidade da apresentação dos outros concretos com que de cada vez lidamos, ao

³⁰⁵ Poder-se-ia objectar que o *Mitsein*, segundo Heidegger, ainda que possa corresponder a uma desformalização do *Man*, não corresponde a uma modalidade entre outras do *Man* (pois é possível conceber uma determinada desformalização como a única que uma determinada estrutura admite). Por outras palavras, poder-se-ia dizer que o *Man*, o plano a partir do qual se institui a “comunidade” (a “comunicabilidade”, a “influenciabilidade”, etc.), institui necessariamente uma forma de *Mitsein*, independentemente de a “comunidade” em causa dizer respeito a estes outros concretos que efectivamente temos ou não, já que a “comunidade” em causa é a “comunidade” no mundo do *Besorgen*. Esta é, com efeito, uma objecção pertinente e difícil de contrariar. No entanto, parece-nos, como já dissemos neste ponto, que a estrutura do *Mitsein* se encontra vinculada à condição de aquilo que torna possível a apresentação dos outros que efectivamente estão aí (possibilitação esta a que não é indiferente a semelhança de aspecto e de constituição física entre nós e esses outros que efectivamente aí estão). É neste sentido que sustentamos que o *Mitsein* é uma modalidade do *Man*. Se, porém, entendermos o *Mitsein* como uma estrutura que torna possível a “comunidade” entre o *Dasein* e quaisquer outros entes (seres humanos ou não) no *Besorgen*, então concedemos que o *Mitsein* pode ser concebido apenas como uma desformalização do *Man* e não como sua modalidade. Um outro problema, além deste, é o de saber se o *Man* se reduz (se acha preso) à esfera do *Besorgen* ou se no *Man* — na neutralidade e no anonimato que o parece caracterizar, segundo Heidegger — não começa a estar já em jogo uma noção central em toda a articulação de *Sein und Zeit*: a noção de possibilidade enquanto tal, entendida num sentido radical; ou seja, entendida como a própria esfera a partir da qual ganha forma toda a série de articulações possíveis do *Dasein* no modo da inautenticidade.

passo que o *Man* remete para uma forma de alteridade diferente (anónima) ou, por outras palavras, para um processo de alterização (de constituição de alteridade) prévio e mais abrangente em relação ao processo de alterização que está em curso no *Mitsein* e do qual este último processo é uma desformalização ou modalidade.³⁰⁶

Numa palavra, a prioridade que caracteriza o *Mitsein* não é suficiente para dar conta do modo como Heidegger compreende a constituição do plano do *Man*, porque o *Mitsein* refere-se apenas à esfera dos outros concretos e o *Man* refere-se a um processo de alterização em que a alteridade que se constitui é anónima, neutra (não se acha traduzida, concretizada ou desformalizada em ninguém).

Dito de outro modo, de acordo com o que vimos, este processo de alterização que está em causa na constituição do *Man* é não só a posição de um outro indeterminado, mas também a posição ou a inauguração da própria “alienabilidade” a outros (quaiquer que eles sejam) ou da própria “influenciabilidade” por outros (quaisquer que eles sejam). Ou seja, o processo de alterização do *Man* é a instituição da exposição a um exterior no plano do próprio *Dasein*.

No §27 de *Sein und Zeit*, que temos vindo a analisar, Heidegger faz precisamente referência à neutralidade como aquilo que caracteriza o *Man* enquanto si próprio do *Mitsein*: “Das »Wer« ist das Neutrum, *das Man*.”³⁰⁷

Como já aqui apontámos, toda a questão do *Man* (da sua identificação e da sua efectividade) gira em torno da pergunta pelo quem do *Dasein* enquanto *Mitsein*. E, como é evidente pelo passo que acabámos de citar, é a pergunta por esse quem que

³⁰⁶ Vide a nota anterior no que diz respeito à diferença entre ser uma desformalização e ser uma modalidade.

³⁰⁷ SZ 126.

conduz à identificação do *Man*; é o *Man* que constitui esse quem. Mais do que isso, segundo o passo citado, o quem do *Dasein* (o *Man*) tem um carácter neutro.

Para esclarecermos a tese de Heidegger, façamos, primeiro, referência ao facto de o *Man*, à primeira vista, consistir numa determinação que Heidegger vai buscar ao uso comum da língua alemã.

Como Heidegger indica, para pôr em evidência a neutralidade do *Man* a partir do próprio uso da língua:

“Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom »großen Haufen« zurück, wie *man* sich zurückzieht; wir finden »empörend«, was *man* empörend findet.”³⁰⁸

Neste uso da língua, sobressai uma característica do *Mitsein* no *Besorgen* que tem, para Heidegger, um alcance extra-linguístico, pois diz respeito ao próprio modo de ser ou à própria constituição do *Dasein*. Nesse uso, é manifesto que o sujeito das orações é impessoal: não é um “eu”, nem um “tu”, nem mesmo um “ele(a)”, etc. Por outro lado, também não se trata de orações com verbos reflexivos, pois precisariam de um sujeito pessoal. Com base nesta impessoalidade do “sujeito”, Heidegger põe a descoberto, precisamente, que o sujeito das acções no âmbito do *Besorgen* não é nem o *Dasein* nem os outros, mas uma instância diferente.

³⁰⁸ SZ 127.

Todavia, a diferença em relação ao *Dasein* e aos outros não é suficiente para pôr em evidência, em toda a sua amplitude, a neutralidade do *Man*, pois este não só é diferente daqueles, como também é neutro (não é identificável, situável como aqueles).

Contudo, o *Man* podia ser neutro e identificável; mas sucede que a neutralidade peculiar do *Man*, de acordo com Heidegger, é a da sua não-identificabilidade ou não-situabilidade.

Seguindo as pistas do passo que citámos, a impessoalidade e a neutralidade do *Man* são tais que pertencem ao domínio do *Besorgen* e das suas respectivas actividades. De sorte que, se fazemos (nós e os outros) o que fazemos porque isso *se* faz, estamos, no que diz respeito às nossas actividades no *Besorgen*, sob a influência ou o domínio de uma instância impessoal, não-identificável e não-situável.

Para Heidegger, esta influência ou este domínio não é circunstancial — não aparece e desaparece —, mas é constante e parece não deixar margem para qualquer fuga. É por isso mesmo que Heidegger fala de uma “autêntica ditadura” (*eigentliche Diktatur*)³⁰⁹ do *Man*.

O *Man* tem, portanto, domínio ou poder sobre o *Dasein* e os outros naquilo que ambos fazem no quadro do *Besorgen*; esse domínio ou poder, sobre aquilo que se faz e como se faz, provém da sua constância e da sua quase-inquebrabilidade. De acordo com Heidegger, esta constância e esta quase-inquebrabilidade são reforçadas pela não-verificabilidade do fenómeno do *Man* (algo que já aqui focámos quando nos referimos ao carácter não-identificável e não-situável do *Man*) e pela sua não-saliência (pelo facto de passar ou tender a passar completamente despercebido para

³⁰⁹ SZ 126.

quem se ache dominado por ele): “In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur.”³¹⁰

Porque não é verificável nem é saliente, o *Man* está como que protegido de qualquer “ataque” por parte de quem se ache sob o seu domínio.

As duas características que Heidegger destaca no passo agora citado (a “não-verificabilidade” — *Nichtfeststellbarkeit* — e a “não-saliência”: *Unauffälligkeit*) correspondem a dois patamares diferentes de dificuldade na ruptura com o *Man*.

Assim, o *Man* exerce tanto mais firmemente o seu domínio quanto mais a) passar despercebido (quanto mais se mantiver *unauffällig*), pois o mais das vezes não se dá conta de que há tal coisa e de que exerce forte influência sobre nós; e b) quanto mais não-verificável (quanto mais *nichtfeststellbar*) se revelar, pois, mesmo que se dê conta do fenómeno do *Man*, não se consegue localizá-lo por forma a agir sobre ele contrariando a sua acção.

É, com efeito, este fenómeno peculiar de neutralidade que constitui o *Man*. E é o *Man*, assim constituído, que desde sempre já nos retira a responsabilidade no *Besorgen* e desde sempre já corresponde ao si próprio do *Dasein* como *Mitsein* no *Besorgen*.

³¹⁰ SZ 126.

b

O MAN COMO MODO DE SER DA QUOTIDIANIDADE
(ALLTÄGLICHKEIT)

Características da quotidianidade presentes no *Man* (*Unauffälligkeit*, *Nichtfeststellbarkeit*), os modos de ser do *Man* (*Abständigkeit*, *Durchschnittlichkeit* e *Einebnung*) e a constituição da *Öffentlichkeit*, o domínio ou a ditadura do *Man* e as suas consequências (*Entlastung*, *Leichtmachen* e *Hartnäckigkeit*).

Depois de analisarmos a constituição do *Man* no seu carácter *a priori*, passemos a considerar os seus diversos modos de expressão ou de manifestação.

Num passo do §27 de *Sein und Zeit* — passo já aqui considerado³¹¹ —, verificamos que há uma determinada relação entre o *Man* e a “quotidianidade” (*Alltäglichkeit*) e que essa relação se exprime pelo verbo *vorschreiben*. Isto significa que é o *Man*, no seu carácter *a priori*, que determina de antemão a constituição da quotidianidade: ou, por outras palavras, que a quotidianidade é uma modalidade do *Man*, está dependente dele no que diz respeito à sua instituição e constituição.

Mas vejamos que dados é que o §27 nos fornece para entendermos mais claramente que é que se acha implicado nesta tese de Heidegger em *Sein und Zeit*.

No § em questão, Heidegger nada diz sobre o sentido preciso da noção de quotidianidade, mas não nos desviaremos do caminho “certo” se procurarmos compreender que é a quotidianidade a partir da sua noção habitual.

Assim, quotidianidade é a qualidade do que é quotidiano, a forma daquilo que acontece todos os dias. Mais do que isso, a quotidianidade ou o quotidiano é algo que institui uma determinada repetição daquilo que acontece, ou melhor, é o próprio carácter de repetição daquilo que se repete todos os dias. Dito de outro modo, não se trata só da circunstância de algo se repetir, pois eu poderia encarar a repetição do que se repete com entusiasmo (com o entusiasmo de algo que acontece pela primeira vez) e a noção de quotidianidade parece implicar a ideia de uma repetição e de uma certa monotonia daí decorrente; trata-se antes, ao que parece, de uma determinada forma daquilo que se repete que nos dá isso mesmo como algo que se repete: isto é, trata-se

³¹¹ Vide o ponto anterior. O passo é o seguinte: “Das Man, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor.” (SZ 127)

da própria forma da repetição que torna possível de antemão que aquilo que se repete nos apareça como tal, como algo de repetido que na sua repetição se encontra desprovido de qualquer carácter de excepção.

Este pode ser um ponto de partida adequado para compreendermos aquilo que Heidegger tem em vista quando faz uso da noção de quotidianidade.³¹²

³¹² Antes de começarmos a analisar mais de perto o modo como Heidegger expõe a rede de determinações a partir das quais se pode compreender que é que significa para ele quotidianidade e qual a condição de possibilidade desta, importa fazer alguma menção de uma expressão que Heidegger com grande frequência utiliza em *Sein und Zeit* (e outros textos): a expressão adverbial “primariamente e o mais das vezes” (*zunächst und zumeist*). Esta expressão não é, evidentemente, sinónima de quotidianidade na economia de *Sein und Zeit*, mas ambas têm grande proximidade de sentido nesta obra e no pensamento do primeiro Heidegger em geral, razão pela qual podem servir para se esclarecerem mutuamente. Assim, a expressão *zunächst und zumeist* aponta para o carácter imediato do que acontece — por outras palavras: para a circunstância de aquilo que acontece ou que fazemos não se achar precedido de nenhuma ponderação, mas estar motivado por aquilo que espontaneamente *se* faz ou é suposto fazer-*se* em virtude do meio em que se vive. Por outro lado, a expressão aponta para o facto de o comportamento humano (aquilo que os seres humanos fazem, o modo como agem) ter um padrão, uma determinada uniformidade que se exprime e simultaneamente se institui e consolida pela sua continuidade no tempo; isto é, aponta para o facto de o comportamento humano tender para a constituição de determinados hábitos ou determinadas disposições do carácter. Além disso — e este é um ponto que nos parece decisivo —, a expressão *zunächst und zumeist* aparece sempre usada por Heidegger como uma unidade: e essa unidade pode ser compreendida (e só se compreendermos tal unidade é que poderemos compreender adequadamente a expressão em análise) se tivermos em conta que é aquilo que os seres humanos fazem primariamente que determina aquilo que fazem habitualmente, em virtude de uma peculiar insistência daquilo que é primário ou mais imediato e de uma significativa dificuldade em romper com essa imediatez; dito de outro modo, é o carácter imediato do que se faz que, pela sua imediatez, determina a disposição ou o carácter que se adquire. Por outra parte, porque o carácter determina a tendência espontânea dos seres humanos para os modos de agir conformes com ele, este também exerce influência sobre a qualidade do modo de agir espontâneo. Ainda que não seja totalmente claro, não se pode deixar de referir neste contexto que a expressão *zunächst und zumeist* não é neutra quanto ao seu sentido, de sorte que não pode ser usada assim sem mais para caracterizar as estruturas da esfera da acção que acabámos de referir. Na verdade, Heidegger usa a expressão sob foco sempre no quadro de uma caracterização dos modos de agir inautênticos; trata-se, portanto, de uma expressão que caracteriza a influência recíproca entre a estrutura do imediato e a estrutura da habitualidade, sim, mas dando preponderância à estrutura do imediato, de tal modo que

Como acabámos de ver que sucede no caso da expressão *zunächst und zumeist*, a noção de quotidianidade aponta, segundo Heidegger, para uma certa imediatez do modo de ser ou agir, no sentido em que essa imediatez tem que ver com uma ausência de ponderação quanto ao que fazer e, na verdade, com uma prescindibilidade de tal ponderação para que se torne efectivo um determinado modo de agir. Heidegger exprime precisamente isso quando diz:

“Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom »großen Haufen« zurück, wie *man* sich zurückzieht; wir finden »empörend«, was *man* empörend findet.”³¹³

Com efeito, o facto de agirmos, de um modo geral, como *se* age (nas mais diversas modalidades de acção no *Besorgen*) significa que as acções que se executam e o modo como se executam estão já “disponíveis”, “prontos” para serem adoptados; ou melhor, são as acções e os modos de agir em que “crescemos” e em que sempre já nos movemos, de tal sorte que se acham sempre já constituídos como os nossos

é o imediato que se constitui como hábito e é alimentado pelo próprio hábito do que é imediato. No caso dos modos de ser ou agir autênticos, há certamente uma tendência para a constituição de uma habitualidade e um esforço “activo” de constituição de um determinado carácter, mas esse carácter não passa pela imediatez; pelo contrário, passa por “agir” de cada vez explicitamente a partir do ser mais próprio do *Dasein*. O que isso seja tem de ficar, neste momento, por determinar.

³¹³ SZ 127.

modos de agir mais espontâneos (os que imediatamente adoptamos e, por assim dizer, os únicos que sabemos ou conhecemos).³¹⁴

Mas a pergunta, agora, é: de que forma é que esta imediatez reúne as características de algo quotidiano? Noutros termos: como é que o facto de um determinado modo de agir se achar já instituído e corresponder ao modo mais imediato de se agir implica em si mesmo ou pode motivar a partir de si mesmo a constituição de uma repetibilidade (de uma habitualidade), a projecção no futuro de uma continuidade (de uma “coerência”) na própria forma de agir?

Em parte, a resposta está já implicada na pergunta, designadamente, na referência que nela se faz à projecção no futuro. Com efeito, não sucede apenas que há uma forma de agir imediata, que resulta das formas de agir que já temos “disponíveis” no meio que habitamos, mas sucede também que, em virtude de uma peculiar limitação no modo de ver e de uma relativa satisfação com as formas de agir “disponíveis”, estas tendem a ser projectadas no futuro como as formas de agir possíveis e as formas de agir a adoptar.

Portanto, há algo na própria qualidade das acções ou dos modos de agir imediatos enquanto tais que os tende a tornar habituais: a saber, a própria ausência de

³¹⁴ Um dado importante a não esquecer é que não se está aqui a dizer que a quotidianidade implica a ausência de decisão nas acções que se praticam. O que se está a dizer é, antes, que as acções que têm lugar no *Man* e na quotidianidade que ele constitui decorrem de decisões, sim, mas num sentido que, para Heidegger, não é o das decisões autênticas. A noção habitual de decisão implica, apenas, que se pondere sobre a preferibilidade de um conjunto de alternativas de acção e conscientemente se opte por uma delas; ao passo que, segundo Heidegger, esta espécie de decisão não constitui uma decisão autêntica, pois consiste numa escolha entre um conjunto de alternativas de acção que sempre já se praticam (no conteúdo e no modo como se pretende praticá-las). Quando aqui se diz que as acções estão sempre já “disponíveis” ou “prontas”, pretende dizer-se que se praticam em resultado de uma decisão no sentido habitual (inautêntico, segundo Heidegger): isto é, em resultado de uma escolha entre acções que já *se* praticam.

necessidade de ponderação na tomada de decisão das acções a praticar — e tanto quer dizer: a ausência da necessidade de considerar todas as alternativas possíveis de acção enquanto tais (a ausência da necessidade de escolher uma determinada possibilidade em plena consciência da sua natureza enquanto possibilidade).

É, vendo bem, esta projecção no futuro que está implicada no que Heidegger diz num dos passos já citados: “Das Man (...) schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor.”³¹⁵

Ou seja, neste acto de *vorschreiben*, por que o *Man* é responsável, está em causa não só o carácter prévio da constituição do *Man* em relação à constituição da quotidianidade, mas também o facto de a constituição da quotidianidade implicar uma determinação prévia (uma “ projecção ” no futuro, se quisermos dizer assim) daquilo que é suposto acontecer e do modo como isso é suposto acontecer.

Mais do que isso, é esta determinação prévia do *Man* em relação ao que pode suceder e ao modo como algo pode suceder, na medida em que “ fecha ” a perspectiva à concepção de algo de outro em relação ao *Man*, que faz que a expectativa em que se vive no *Man* seja a de uma repetição do mesmo que já se fez ou o mesmo que se tem feito até ao presente.

Embora Heidegger não o diga exactamente deste modo, está implicado na sua concepção da quotidianidade que esta se constitui a partir de uma execução em cada instante de determinadas acções com base naquela expectativa de repetição. A expectativa de repetição referida corresponde, aliás, à própria forma da quotidianidade do que é quotidiano.

³¹⁵ SZ 127.

Ora, no §27 de *Sein und Zeit*, Heidegger põe em evidência diversos fenómenos que nos ajudam a perceber mais claramente a constituição da quotidianidade enquanto tal, bem como as condições de possibilidade da sua persistência, que são ao mesmo tempo os seus efeitos ou as suas consequências.

Consideremos, em primeiro lugar, duas noções que já referimos no ponto anterior: a “não-saliência” (*Unauffälligkeit*)³¹⁶ e a “não-verificabilidade” (*Nichtfeststellbarkeit*)³¹⁷.

Nesse momento, considerámo-las como duas determinações relativas aos outros, ao modo como no *Man* os outros, enquanto quem determina o teor e a modalidade do que se faz, têm um carácter não-saliente e não-verificável. Parece possível, no entanto — e parece também coerente com a posição de Heidegger —, que as duas determinações em questão servem para caracterizar duas condições que tornam possível a persistência da quotidianidade.

Assim, a quotidianidade caracteriza-se pela circunstância de a própria forma de agir em que consiste passar completamente despercebida (*unauffällig*) para quem age sob o seu domínio — e isso justamente porque não é algo reconhecível ou identificável (*nichtfeststellbar*).

Por outras palavras — e como já sugerimos no ponto anterior —, há na própria quotidianidade duas características ou dois mecanismos em virtude dos quais ela subsiste e se alimenta:

³¹⁶ SZ 126.

³¹⁷ SZ 126.

1) a quotidianidade não salta à vista enquanto tal;

2) pelo seu carácter formal ou pela sua natureza de modo de ser e agir, não é identificável como outras coisas o são (como as coisas ou as próprias acções, por exemplo).

Por conseguinte, está bastante dificultado o desencadeamento da sua identificação e *a fortiori* de qualquer “acção” que a contrarie, de tal sorte que quem é e age no “horizonte” da quotidianidade está como que “cego” em relação ao “para lá” dela e não tem outra *alternativa* senão manter-se nela e “projectar” no futuro a sua acção ao modo dela.³¹⁸

É por isto mesmo que, tal como Heidegger fala de um “domínio” (*Herrschaft*)³¹⁹ dos outros e de uma “ditadura” (*Diktatur*)³²⁰ do *Man*, também se pode aqui falar, em virtude da relação que há entre os “outros” e o *Man* e entre o *Man* e a constituição da quotidianidade, de um domínio ou de uma ditadura da quotidianidade.

Mas estas duas determinações não são as únicas que caracterizam a quotidianidade e a preservam.

³¹⁸ Temos de deixar aqui bem claro, contudo, que a *Unauffälligkeit* e a *Nichtfeststellbarkeit* são características da quotidianidade enquanto esta se acha previamente determinada pelo *Man*; ou seja, é o próprio modo como o *Man* institui e preserva a quotidianidade como tal. Sobre a *Unauffälligkeit* e a *Nichtfeststellbarkeit* como características do próprio *Man* enquanto tal, *vide* o ponto anterior.

³¹⁹ SZ 126.

³²⁰ SZ 126.

Heidegger, no §27 de *Sein und Zeit*, destaca uma série de três outras determinações que, não tendo como única função nem como a sua função predominante caracterizar a quotidianidade³²¹, servem de todo o modo esse fim.

Essas três determinações são o “distanciamento” (*Abständigkeit*), a “medianidade” (*Durchschnittlichkeit*) e o “nivelamento” (*Einebnung*).

Temos, portanto, de analisá-las à vez e ver de que modo é que constituem não só 1) a quotidianidade, mas também 2) o carácter público (a *Öffentlichkeit*) do *Dasein*.

Começemos pelo “distanciamento” (*Abständigkeit*).

Por meio desta determinação, Heidegger procura apontar para o fenómeno segundo o qual, a despeito de toda a “uniformidade” que caracteriza o *Man*, o *Dasein* de cada um de nós “cultiva” uma certa “distância” (*Abstand*) ou “diferença” (*Unterschied*) em relação aos outros no que tem que ver com aquilo que fazemos.³²²

³²¹ Elas parecem visar, sobretudo, a caracterização da *Öffentlichkeit*. Essa caracterização, porém, só a faremos adiante (ainda neste ponto).

³²² Cf. SZ 126: “Im Besorgen dessen, was man mit, für und gegen die Anderen ergriffen hat, ruht ständig die Sorge um einen Unterschied gegen die Anderen, sei es auch nur, um den Unterschied gegen sie auszugleichen, sei es, daß das eigene Dasein — gegen die Anderen zurückbleibend — im Verhältnis zu ihnen aufholen will, sei es, daß das Dasein im Vorrang über die Anderen darauf aus ist, sie niederzuhalten. Das Miteinandersein ist — ihm selbst verborgen — von der Sorge um diesen Abstand beunruhigt. Existenzial ausgedrückt, es hat den Charakter der *Abständigkeit*. Je unauffälliger diese Seinsart dem alltäglichen Dasein selbst ist, um so hartnäckiger und ursprünglicher wirkt sie sich aus.” Como podemos ver, o “distanciamento” (*Abständigkeit*) consiste numa determinação que pertence, desde logo, ao *Mitsein* sc. ao *Miteinandersein* — e, por essa via, ao *Man*. Como, de um modo geral, todas as determinações pertencentes à esfera do *Man*, o distanciamento caracteriza-se, entre outras coisas, pelo seu carácter originário (*ursprünglich*) e pelo seu carácter discreto (*unauffällig*) — e é, vendo bem, essa discrição que torna o seu efeito ou influência (*Auswirkung*) mais persistente (*hartnäckiger*).

Isto significa, com efeito, que na esfera de actuação do *Besorgen* (em que o *Mitsein* se situa e sobre o qual o *Man* exerce o seu efeito) predomina uma forma de ser ou agir nos termos da qual o outro (a sua forma de ser ou agir) é o ponto de referência do *Dasein* próprio; mas sucede, além disso, que entre o *Dasein* próprio e o outro subsiste como que uma diferença ou distância permanente (constitutiva), de tal sorte que o outro é o ponto de referência da forma de ser ou agir do *Dasein* próprio enquanto este é algo diferente ou distante daquele; a acção do *Dasein* próprio corresponde, de cada vez, à anulação ou à preservação (dos mais diversos modos) desta distância ou diferença.³²³

A tese de Heidegger é a de que, quer o *Dasein* próprio procure anular a diferença ou distância, quer procure preservá-la, ambos os comportamentos se baseiam num distanciamento original e constitutivo de que são duas modalidades distintas.³²⁴

³²³ Sobre estes modos diversos de anular ou preservar a “distância” (*Abstand*) ou a “diferença” (*Unterschied*), vide o passo citado na nota anterior. Convém vincar, a respeito deste “distanciamento” (*Abständigkeit*) constitutivo do *Mitsein* e do *Man*, que ele caracteriza o comportamento do *Dasein* próprio em relação aos outros e, ao mesmo tempo, o comportamento dos outros em relação ao *Dasein* próprio, enquanto este último é também ele um outro para os outros. Na verdade, só assim faz sentido falar do *Man* como algo cujo si próprio não é localizável em nenhum dos outros, nem nos outros no seu conjunto. Por conseguinte, a *Abständigkeit* parece ser uma expressão da própria inderivabilidade do *Man* a partir dos outros e, na verdade, uma condição do funcionamento e do domínio anónimos do *Man*. Porque eu tenho a pretensão de ser ou agir à minha maneira mais própria, eu não suspeito (não ponho sequer a possibilidade) de ser ou agir como todos os outros (ao modo de todos os outros) apesar de toda a diferença aparente.

³²⁴ Não podemos expor aqui a completa teia de determinações envolvida neste problema. Temos, por um lado, os comportamentos relativos à anulação da diferença (e.g. *ausgleichen*) e os comportamentos relativos à sua preservação (e.g. *aufholen*, *niederhalten*). Por outro lado, temos a própria “diferença” (*Unterschied*) ou “distância” (*Abstand*) — aquilo em relação ao qual os comportamentos referidos pretendem ter um determinado efeito. E, por fim, temos o “distanciamento”

Parece, portanto, haver um distanciamento constitutivo entre o *Dasein* próprio e os outros. O nosso propósito, neste momento, é compreender como é que esse distanciamento permanente contribui para a instituição da quotidianidade enquanto esta se encontra determinada de antemão pelo *Man*. Para compreendermos isso, importa desenvolver um pouco mais algo a que já aqui fizemos alusão.

Assim se, quando lemos o §27 de *Sein und Zeit*, aquilo que salta à vista e que constitui a mais evidente característica da *Abständigkeit* na sua relação com as restantes duas determinações pertencentes à *Öffentlichkeit* (*Durchschnittlichkeit* e *Einebnung*) é o movimento de anulação da “diferença” (*Unterschied*) sc. da “distância” (*Abstand*) no que diz respeito aos outros a partir do distanciamento original entre o *Dasein* e os outros³²⁵, os exemplos que Heidegger apresenta para esclarecer a *Abständigkeit* (designadamente, os exemplos relativos ao *aufholen* e ao *niederhalten*) mostram que o movimento de preservação da distância também desempenha um papel fundamental como possibilidade de desformalização daquele distanciamento original.

Por conseguinte, a *Abständigkeit* constitutiva do *Man*, uma vez desformalizada num dos possíveis movimentos de preservação da distância, produz entre outras coisas a pretensão de que se age sempre a partir de si próprio na sua diferença em relação ao si próprio dos outros; numa palavra, produz a “ilusão” de uma originalidade ou singularidade constitutiva do modo de ser, a “ilusão” de uma originalidade ou singularidade já dada. De tal modo que, para se cumprir uma espécie

(*Abständigkeit*) enquanto tal, que é a determinação fundamental a partir da qual o distanciamento constitutivo entre o *Dasein* próprio e os outros se desformaliza nesta ou naquela diferença concreta.

³²⁵ Sobre a relação entre a *Abständigkeit*, a *Durchschnittlichkeit* e a *Einebnung* falaremos um pouco mais adiante neste ponto.

de exigência de originalidade ou singularidade que parece estar inscrita no *Dasein* (Heidegger não acentua este aspecto, mas é o que parece estar implicado na determinação da *Abständigkeit* e em todas as suas modalidades³²⁶), o *Dasein* não precisa de ser senão como já é e de agir como já age.

É, precisamente, esta pretensão de que a exigência de originalidade (ou de diferença) está de raiz satisfeita que constitui, pelo menos, um dos factores de impedimento para o *Dasein* de uma relação explícita com a quotidianidade (e com o *Man*) enquanto tal e que constitui, por isto mesmo, um dos factores que mais contribuem para a manutenção da existência sob o domínio exclusivo da quotidianidade (e do *Man*).

Por outras palavras: porque essa exigência se encontra satisfeita e o *Dasein* se julga original (diferente dos outros no seu modo de ser e agir), o *Dasein* mantém-se nas formas de comportamento espontâneas (imediatas) que, como vimos, instituem e alimentam a quotidianidade — como se nessas formas de comportamento a sua originalidade (o seu modo de ser mais próprio) não estivesse em risco, como que “alienada”; o *Dasein* mantém, por isso, essas formas de comportamento e são elas que continuam a ser “projectadas” no futuro constituindo o horizonte da actividade possível do *Dasein*.³²⁷

³²⁶ Até mesmo quando se trata de uma tendência para a igualização (para a constituição da *Durchschnittlichkeit* e da *Einebnung*) parece haver um resíduo de pretensão de diferença em relação aos outros por parte do *Dasein*; pode é ser considerada como uma diferença de “espécie” sob o “abrigo” de um mesmo “género” ou modo de ser e agir.

³²⁷ Poder-se-ia dizer que a quotidianidade não tem que ver, como estamos a sugerir que tem, com a originalidade (ou a impressão de originalidade) dos actos praticados, mas antes com a sua frequência ou repetição. Heidegger, no entanto, parece sustentar a tese (ou, pelo menos, essa tese parece estar implicada nos seus pronunciamentos) segundo a qual a quotidianidade tem formalmente o sentido de uma modalidade de ser ou agir na qual se repete um tipo de comportamento não-original ou

Mas, como vimos, este é só um dos dois movimentos (ou um dos dois sentidos do movimento) de desformalização da *Abständigkeit*. Para além do movimento de preservação do *Unterschied* ou do *Abstand*, com efeito, temos também o movimento que, sempre com referência a essa diferença ou distância, procura anulá-la.

Ora se, por uma parte, o primeiro movimento é relevante para a constituição e a compreensão da quotidianidade, por outra parte, o segundo movimento é decisivo não só para percebermos em que é que consiste a quotidianidade, mas também para entendermos o que é a “publicidade” (*Öffentlichkeit*) e que é que está envolvido na sua instituição.

E este movimento de anulação (ou procura de anulação) da diferença entre o *Dasein* e os outros é caracterizado por Heidegger com recurso a duas determinações para além da própria *Abständigkeit*, a “medianidade” (*Durchschnittlichkeit*) e o “nivelamento” (*Einebnung*).

Mas continuemos a ver de que modo a *Abständigkeit*, desformalizada como esforço de anulação da distância que separa o *Dasein* dos outros, é um elemento constituinte quer da quotidianidade quer da publicidade.

Para tal, consideremos o movimento de anulação da distância que Heidegger consigna no verbo *ausgleichen*:

não-singular: um tipo de comportamento que não só é igual ao tipo de comportamento de todos os outros, mas também ao tipo de comportamento que um mesmo *Dasein* repetidamente tem. Com efeito, se olharmos para os próprios fenómenos, não nos parece difícil de perceber que se diga que uma determinada acção repetida várias vezes (diária até) seja também referida como não-original, não-singular, pois a própria noção de repetição (de algo que se sente ou vive como repetido) exclui *eo ipso* a ideia de originalidade sc. singularidade. Uma acção dita original sc. singular, mesmo que repetida várias vezes, não é vivida como tal e tem como que a “frescura” de uma acção executada pela primeira vez.

“Im Besorgen dessen, was man mit, für und gegen die Anderen ergriffen hat, ruht ständig die Sorge um einen Unterschied gegen die Anderen, sei es auch nur, um den Unterschied gegen sie auszugleichen (...).”³²⁸

Assim, segundo Heidegger, o movimento de compensação da diferença em relação aos outros, por parte do *Dasein*, tem (continua a ter, como já havíamos sugerido) como fundamento o distanciamento originário consignado no termo *Abständigkeit*. Mais precisamente, porque há uma diferença constitutiva entre o *Dasein* e os outros, qualquer movimento de aproximação a eles, de compensação ou amortização dessa diferença constitutiva se joga no quadro dessa diferença, depende dela. Por outro lado, como o distanciamento constitutivo em relação aos outros que caracteriza o *Dasein* corresponde a um existencial (a um transcendental) e se desformaliza em diferenças concretas que — por dizerem respeito ao âmbito do *Besorgen* — se exprimem como determinadas diferenças nas acções que se praticam, a anulação da diferença em relação aos outros por parte do *Dasein* manifesta-se concretamente na anulação dessas diferenças respeitantes à acção, ao comportamento, àquilo que se faz; numa palavra, a anulação concreta da diferença entre o *Dasein* e os outros traduz-se precisamente no movimento segundo o qual se faz o que os outros fazem, se faz o que *se* faz.

Por aqui já podemos compreender um pouco melhor como é que este movimento de quase-imitação contribui para instituir a quotidianidade enquanto tal.

³²⁸ SZ 126.

Com efeito, não é só o movimento de preservação da distância que contribui para a instituição da quotidianidade, pois (além da pretensão de originalidade) é preciso também que uma componente de efectiva supressão dessa pretensa originalidade tenha lugar. Não é que a componente de pretensão de originalidade deixe de ter um papel no seio da própria constituição e da própria preservação da quotidianidade; simplesmente, é necessária a co-presença de um elemento de “homogeneização” em relação aos outros e àquilo que eles fazem para que a quotidianidade seja vivida ou experimentada enquanto tal: enquanto a própria forma de acontecimento daquilo que se repete quotidianamente como algo quotidianamente repetido.

Neste sentido, o *Dasein* tem a pretensão de corresponder a um ente original no seu modo de ser e agir; e isso contribui para a preservação da quotidianidade em virtude de um pretenso preenchimento espontâneo da “cláusula” de originalidade que o *Dasein* parece ter de satisfazer.

Mas isto é apenas uma parte do todo, a parte que corresponde à preservação e à manutenção em funcionamento de algo que, na verdade, tem as características opostas e é vivido como o oposto do que é original ou singular; vendo bem, aquilo que constitui o sentido que está implicado no termo quotidianidade tem que ver com a própria forma da repetição de algo que é “sempre” igual, homogéneo em relação ao que “sempre” tem acontecido. Esta homogeneidade, no entanto, não se acha apenas relacionada com a repetição das acções do *Dasein* próprio; porque o *Dasein* é constitutivamente *Mitsein* e tem como si próprio o *Man*, as acções que se repetem e têm a forma da quotidianidade (ou dão forma à quotidianidade) são as acções que os outros executam; de tal maneira que, para que as acções do *Dasein* apareçam (sejam vividas) como quotidianas, a quotidianidade delas tem de provir da quotidianidade

das acções dos outros: das acções dos outros — que o *Dasein* procura adoptar como suas segundo o próprio movimento de anulação da diferença em relação aos outros — vividas como quotidianas, repetidas.

Faz, portanto, parte intrínseca da própria composição essencial da quotidianidade a homogeneidade ou a homogeneização das acções e do modo de ser do *Dasein* próprio e dos outros. A quotidianidade é, por conseguinte, a forma das acções do *Dasein* próprio vividas como repetidas, homogéneas em relação às acções dos outros; por isso mesmo é que o movimento de anulação da diferença entre o *Dasein* próprio e os outros (quer dizer, a própria homogeneização de ambos) é uma componente fundamental da vivência da quotidianidade enquanto tal.

A tensão e o equilíbrio entre a pretensão de originalidade e a vivência de uma homogeneidade (ou o movimento de homogeneização) entre o *Dasein* próprio e os outros representam, assim, os pilares da quotidianidade enquanto a forma do que se repete e a forma que determina os limites do que pode acontecer como algo que acontece como o “mesmo” que já aconteceu ou tem acontecido.

Dito isto a respeito do papel da *Abständigkeit* na instituição da quotidianidade, temos de ver que função é que a *Abständigkeit* desempenha na constituição da “publicidade” (*Öffentlichkeit*).

Porque a relação entre as determinações que constituem a *Öffentlichkeit* (*Abständigkeit*, *Durchschnittlichkeit* e *Einebnung*) não é de mera justaposição, o trajecto que vamos seguir até à exposição da *Öffentlichkeit* propriamente dita passa pelo esclarecimento prévio das determinações que a constituem na conexão que têm entre si.

Comecemos pela relação que se estabelece entre o “distanciamento” (*Abständigkeit*) e a “medianidade” (*Durchschnittlichkeit*). E, antes do mais, escutemos as palavras de Heidegger a esse propósito:

“Die genannte Tendenz des Mitseins, die wir die Abständigkeit nannten, gründet darin, daß das Miteinandersein als solches die *Durchschnittlichkeit* besorgt.”³²⁹

A relação entre ambas é, pois, uma relação de fundação: é a relação entre o que é fundado e o seu fundamento. E, mais precisamente, a *Abständigkeit* é apresentada por Heidegger como algo que se acha fundado na *Durchschnittlichkeit* (ou melhor, no facto de o *Dasein* enquanto *Miteinandersein* tratar da medianidade).

Tentemos perceber que é que pode significar a medianidade.

A medianidade significa algo que já referimos várias vezes³³⁰: aquilo que o *Dasein* próprio e os outros fazem é aquilo que *se faz*³³¹. Mais do que isso, significa que aquilo que *se faz* é feito no quadro de uma homogeneização do *Dasein* próprio e dos outros³³².

³²⁹ SZ 127.

³³⁰ Designadamente, quando tratámos da constituição do *Man* (no ponto anterior) e da quotidianidade (neste ponto).

³³¹ SZ 126-127.

³³² Como vimos a propósito de um dos movimentos que se acham fundados na *Abständigkeit*: o movimento que se exprime pelo verbo *ausgleichen*.

A medianidade tem, portanto, uma estreita relação com uma série de determinações, pois constitui antes do mais uma característica existencial do *Man*³³³, bem como parece ser algo que está implicado na noção de quotidianidade tal como a expusemos acima.

A sua conexão com a *Abständigkeit* começa também a clarificar-se pelo pouco que acabámos de indicar, uma vez que se faz o que *se* faz em virtude de uma preocupação ínsita no *Dasein* de ser “semelhante” aos outros e de não se “afastar” muito deles no que diz respeito ao modo de ser e agir.

Vendo bem, quer se trate de uma expressa “aproximação” ao modo de ser dos outros, quer se trate de um “afastamento” a esse mesmo respeito — e, com isto, cobrimos todo o âmbito da *Abständigkeit* —, ambos os movimentos em causa (“aproximação” e “afastamento”) se acham compreendidos por uma “homogeneidade” fundamental que reforça o carácter de “aproximação” de todo o comportamento do *Dasein* e *eo ipso* enfraquece o carácter de “afastamento” do mesmo: pois o “afastamento” possível na esfera do *Man* está inteiramente regido por aquilo que este “permite”, isto é, por determinados modos de ser e agir fundamentais em relação aos quais todo o “afastamento” possível não é senão uma modalidade.

Mas isto não é senão um caso extremo que revela o *Man* (e a medianidade que o caracteriza) na sua imensa abrangência e flexibilidade; na verdade, habitualmente o *Man* (a medianidade) exerce um efeito mais “indiferenciador” (e, por isso, mais despercebido) sobre o comportamento do *Dasein*, de tal sorte que exerce um extremo poder de “atração mútua” dos modos de agir do *Dasein* próprio e dos outros, ao

³³³ SZ 127: “Sie [die Durchschnittlichkeit] ist ein existenzialer Charakter des Man.” Sobre a noção de existencial no contexto da caracterização do *Man*, *vide* o ponto anterior.

ponto até de “reprimir” inexplicitamente toda e qualquer saída para fora da normalidade, toda e qualquer forma de excentricidade (mesmo que absorvida pelo *Man*).

Estas duas características da medianidade manifestam-se com toda a clareza quando Heidegger diz:

“Die genannte Tendenz des Mitseins, die wir die Abständigkeit nannten, gründet darin, daß das Miteinandersein als solches die *Durchschnittlichkeit* besorgt. Sie ist ein existenzialer Charakter des Man. Dem Man geht es in seinem Sein wesentlich um sie. Deshalb hält es sich faktisch in der Durchschnittlichkeit dessen, was sich gehört, was man gelten läßt und was nicht, dem man Erfolgt zubilligt, dem man ihn versagt. Diese Durchschnittlichkeit in der Vorzeichnung dessen, was gewagt werden kann und darf, wacht über jede sich vordrängende Ausnahme. Jeder Vorrang wird geräuschlos niedergehalten. Alles Ursprüngliche ist über Nacht als längst bekannt geglättet. Jedes Geheimnis verliert seine Kraft.”³³⁴

Assim, a medianidade consiste na forma de agir segundo a qual se faz aquilo que *se* faz e no facto de o *Dasein* estar sempre já a agir a partir de uma “homogeneidade” em relação aos outros e em vista de uma “homogeneização” em

³³⁴ SZ 127. A força do *Man* e da *Durchschnittlichkeit* é tal que parece ir além daquilo que, segundo os Antigos, regia em grande parte a vida dos seres humanos uns com os outros: a τιμή. O *Man* e a *Durchschnittlichkeit* determinam aquilo que corresponde à própria honra na vida pública da cidade.

relação a eles. Ser mediano — agir segundo a regra e os limites “impostos” pela medianidade — é, portanto, estar inteiramente sob o domínio do que já se faz, ao ponto de não se constituir qualquer exceção. A medianidade gera, com efeito, uma uniformização dos comportamentos, uma igualização do modo de ser e agir tal que é possível circunscrever dentro de limites esse modo de ser e agir, bem como dominá-lo anonimamente. A medianidade (ser mediano, agir medianamente) é, ao mesmo tempo, falta de intensidade, ausência de uma relação originária com o modo como se é e com o princípio das acções que se praticam.

Por tudo isto se pode ver de que modo é que a medianidade é o fundamento do distanciamento constitutivo do *Dasein* em relação aos outros, uma vez que é a “homogeneidade” sempre já constituída e a tendência sempre já constituída para a “homogeneização” que alimentam a própria apercepção do distanciamento em relação aos outros que está pressuposta no modo de ser e em cada acção do *Dasein*.

Mais precisamente, só é possível agir no âmbito de uma tendência para nos “afastarmos” ou nos “aproximarmos” dos outros (os dois movimentos da *Abständigkeit*) se se agir sempre já com base numa uniformização em relação a eles:

- 1) uma uniformização que é como que o “género” da “espécie” afastamento (a determinação que compreende o afastamento como uma das suas modalidades);
- 2) uma uniformização que é como que o *terminus ad quem* do movimento de aproximação.

Mais do que isso, a medianidade parece ser, como Heidegger sustenta, o fundamento da *Abständigkeit* ainda num outro sentido, a saber: no sentido em que o distanciamento do *Dasein* pode servir para exprimir uma tendência constitutiva para a diferenciação em relação aos outros, a qual só é possível a partir de uma uniformidade ou homogeneidade prévia e a qual o *Dasein* procura contrariar segundo lhe dita o *Man*.

Vejamos, então, que relação têm entre si as determinações da “medianidade” (*Durchschnittlichkeit*) e do “nivelamento” (*Einebnung*).

Heidegger diz o seguinte:

“Die Sorge der Durchschnittlichkeit enthüllt wieder eine wesenhafte Tendenz des Daseins, die wir die *Einebnung* aller Seinsmöglichkeiten nennen.”

A relação entre ambas as determinações é, portanto, de desocultação: a medianidade “descobre” (*enthüllt*) o nivelamento. Ou seja: o próprio facto de o *Dasein* ser e agir medianamente mostra que há um nivelamento de todas as possibilidades de ser, de todas as possibilidades de determinar o que se é e como se é a partir do que se faz.

Por “nivelamento de todas as possibilidades de ser” (*Einebnung aller Seinsmöglichkeiten*) Heidegger parece entender, desde logo, algo a que aqui temos feito referência, a saber: a homogeneidade ou a uniformização do modo de ser e agir. Por outras palavras, nivelamento significa, antes do mais, que as acções praticadas pelo *Dasein* (bem como o modo de ser que daí advém) são postas, se assim se pode

dizer, num mesmo nível: estão presididas por um mesmo modo de ser fundamental — o *Man*.

Mais do que isso, o nivelamento de todas as possibilidades (de ser e agir) do *Dasein* indica um abaixamento da intensidade, da singularidade ou originalidade de cada acção e modo de ser, de tal sorte que o modo de ser e agir do *Dasein* não se destaca (não se diferencia) dos modos de ser e agir dos outros.

Portanto, o mesmo nível ou modo de ser fundamental que se exprime com o termo nivelamento tem o carácter de um abaixamento (rebatimento) e de uma indiferenciação (confluência, igualização) dos modos de agir do *Dasein* próprio e dos outros; o que aproxima visivelmente a noção de nivelamento das noções de *Man* e de medianidade. Com efeito, o nivelamento é aquilo que se mostra a partir da medianidade entendida como característica fundamental do *Man*.

Quando se diz que a medianidade mostra o nivelamento como uma tendência essencial do *Dasein*, o que se pretende indicar é que o fazer aquilo que *se* faz, enquanto fazer aquilo que *se* faz equivale a não ultrapassar certos “limites”, é *eo ipso* agir de acordo com um mesmo modo de ser fundamental — “partilhado” por todos — e de acordo com uma tendência para nos “abrigarmos” sob a “protecção” do que é comum e para nos afastarmos do que é diferente, do que ganha destaque.

Heidegger fala, a este propósito, de *enthüllen* — e não de *gründen*, como há pouco a respeito da relação entre a *Abständigkeit* e a *Durchschnittlichkeit* — porque a *Einebnung* não pressupõe a *Durchschnittlichkeit* como a *Abständigkeit* a pressupõe, mas é a tendência que se encontra a operar na *Durchschnittlichkeit* e a alimentá-la enquanto forma de ser e agir no *Man*; a *Einebnung* é aquilo que se descobre — que se mostra ou revela — quando procuramos compreender a medianidade.

Uma vez compreendidas, em traços gerais, a *Abständigkeit*, a *Durchschnittlichkeit* e a *Einebnung*, enquanto tais e nas suas principais conexões entre si, passemos a considerar de que modo é que estas três determinações podem constituir a *Öffentlichkeit*.

A indicação de que as três determinações referidas entram na composição da *Öffentlichkeit* é fornecida pelo próprio Heidegger:

“Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinsweisen des Man das, was wir als »die Öffentlichkeit« kennen.”³³⁵

Aquilo a que Heidegger se refere como a *Öffentlichkeit* equivale, em parte, àquilo a que chamamos opinião pública; ou, pelo menos, parece ter aí a sua origem.

E tanto assim é que Heidegger, fazendo referência a uma característica fundamental da *Öffentlichkeit*, aponta para o seguinte facto:

“Sie [sc. die Öffentlichkeit] regelt zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung und behält in allem Recht.”³³⁶

Ou seja: a *Öffentlichkeit* (a “publicidade”, o “carácter público” do *Dasein* no *Man*) tem que ver directamente com o modo como se interpreta o mundo e a vida, isto

³³⁵ SZ 127.

³³⁶ SZ 127.

é, com as perspectivas que temos e desenvolvemos sobre a forma como o mundo e a vida são e devem ser.

Ora, isto corresponde, em certa medida, àquilo a que chamamos (e, nos dias que correm, tanto gosto fazemos em chamar) opinião pública. Com efeito, opinião pública é uma expressão que, em português, serve (e, nos debates públicos, tem servido) para designar aquilo que *se* pensa, aquilo que *a maioria* dos portugueses pensa sobre o mundo e a vida.

Parece claro, por conseguinte, que a *Öffentlichkeit* (entendida como opinião pública) tem uma estreita relação com o *Man* e com a medianidade do ponto de vista da interpretação ou da compreensão; numa palavra, a *Öffentlichkeit*, como Heidegger a caracteriza, parece exprimir a interpretação mediana promovida pelo *Man*.

Com efeito, tal como no âmbito dos modos de ser e agir, assim também no âmbito da interpretação do mundo e da vida parece haver uma instância prévia de interpretação ou interpretabilidade que sempre já faz que o *Dasein* compreenda o mundo e a vida de um determinado modo. Esse modo determinado de compreender, por seu turno, não está completamente em aberto, antes está “limitado” segundo as “regras” do *Man* — tanto quer dizer: executa-se sempre já num plano de interpretação “comum” ao *Dasein* e aos outros; e quer dizer também: executa-se em tensão para uma confluência das possibilidades de interpretação (de tal sorte que procura compreender como os outros já compreendem).

Podemos ver, portanto, de que modo é que a medianidade e o nivelamento entram na composição da *Öffentlichkeit*: esta exprime uma tendência, do ponto de vista da interpretação do mundo e da vida, para a adopção de interpretações já disponíveis, as quais são comummente partilhadas e promovem uma espécie de

apagamento ou esbatimento da possibilidade da diferenciação das interpretações. Mas também a *Abständigkeit*, em ambos os movimentos por que se exprime, desempenha um papel importante na constituição da *Öffentlichkeit*, uma vez que esta se caracteriza ou por uma tendência para a homogeneização das interpretações ou por uma tendência para a divergência das interpretações presidida pela comunidade dos temas para discussão.³³⁷

³³⁷ É pertinente discutir aqui um aspecto que há pouco ficou por assinalar quando se falou da *Öffentlichkeit* como opinião pública. Na verdade, como então se apontou, a opinião pública tem que ver com a existência de uma compreensão do mundo e da vida que é partilhada por um determinado número de pessoas e que consiste na base a partir da qual e nos limites dentro dos quais se geram certas compreensões, as que são dominantes. Todavia, não se trata aqui necessariamente da constituição explícita de uma determinada compreensão, da relação temática com a compreensão que se possui. Para que a expressão opinião pública sirva para designar o mesmo que *Öffentlichkeit*, tem de incluir ambas as possibilidades: a) a possibilidade de uma relação explícita com a compreensão que se tem ou a criação de uma nova compreensão no quadro da compreensão geral vigente, b) a possibilidade de uma relação implícita com a compreensão que se tem. Esta é a ocasião para desfazermos um outro equívoco que subsiste nas considerações que produzimos acima. De acordo com o que dissemos, ficou a impressão de que há uma diferença entre os modos de ser e de agir, por um lado, e entre estes e a compreensão que se tem do mundo e da vida, por outro. Mas, vendo bem, essas diferenças não existem, de sorte que o nosso modo de expressão não foi rigoroso: pois não só o modo de agir exerce influência e é influenciado pelo modo de ser (ao ponto de se ser aquilo que se faz e de se agir de acordo com o que se é), como também o modo como se é e age está determinado pelo modo como compreendemos o mundo em que vivemos, a vida que nos pertence enquanto cada um de nós é um *Dasein*. As categorias ser, agir e compreender estão relacionadas de tal maneira que o modo como se é e age está determinado por uma compreensão prévia, quer seja explícita quer seja implícita, daquilo que somos e devemos ser, de como se pode ser aquilo que se deve ser no mundo em que se vive. Este ponto não pode ser desenvolvido neste lugar; apenas nos interessa, por ora, indicar — com base na noção mais abrangente de compreensão que acabámos de referir — de que forma é que não se pode confundir a opinião pública enquanto *Öffentlichkeit* (como Heidegger a entende) com a noção de opinião pública de que ouvimos falar nos jornais e nos telejornais, ainda que aquela noção tenha algo que ver com esta. Com efeito, quando — nos meios de comunicação — ouvimos falar de opinião pública ou quando — por meio de inquéritos — se tenta apurar qual é a opinião pública, nessa utilização da noção de opinião pública destacam-se duas características que nos podem ajudar a distinguir a utilização referida da utilização que Heidegger faz da mesma noção: a) uma relação explícita com a opinião pública, b) a intervenção explícita na opinião pública com vista a modificá-la (bastante evidente quando, por

A opinião pública (*Öffentlichkeit*) tem, por conseguinte, que ver com a constituição de interpretações do mundo e da vida (com interpretações sempre já constituídas e que dominam o nosso modo de ver na sua totalidade) e com a

exemplo, se discute o problema da criação de uma opinião pública). Como já sugerimos, também esta componente, relativa à constituição de uma relação explícita com a existência ou a possibilidade de uma opinião pública, faz parte ou está abrangida pela noção de opinião pública (*Öffentlichkeit*) de que Heidegger se serve. No entanto, representa só uma parte desta última. Mais do que isso, não só não representa a parte mais efectiva e mais difícil de detectar, como também passa ao lado da própria relação de forças e da hierarquia entre as duas componentes na constituição global da noção de opinião pública tal como é concebida por Heidegger. Assim, a componente não-explícita da noção (ou melhor, o facto de haver sempre já constituída uma opinião pública, mesmo que não se dê conta disso), em virtude desse seu carácter inexplícito (atemático), é uma componente de que dificilmente se dá conta, mas que tem tanto mais efeito sobre nós — sobre o modo como somos e agimos, sobre o modo como nos compreendemos a nós próprios e ao mundo em que vivemos, etc. — quanto mais passa despercebida. Mais: não só o facto de vivermos e compreendermos as coisas segundo uma opinião pública passa, o mais das vezes, despercebido, como também este carácter atemático do funcionamento e do efeito da opinião pública sobre nós mostra que viver e compreender as coisas de acordo com uma opinião pública é algo sempre já em execução no modo como somos; e mostra, além disso, que a opinião pública, enquanto relação explícita consigo mesma e enquanto interesse na sua elaboração ou modificação, não é possível senão porque vivemos e compreendemos as coisas sempre já de acordo com uma opinião pública mais profunda e enraizada no nosso próprio modo de ser. A opinião pública (*Öffentlichkeit*) exprime a necessidade constitutiva do *Dasein* de existir a partir de uma determinada compreensão (decifração ou interpretação) daquilo que se é e de onde se é — mas de acordo com o *Man*, ou seja: de acordo com um modo de ser, agir e compreender que põe o *terminus a quo* da sua actividade fora do *Dasein* próprio, alienando-o a uma instância de tal modo anónima que nem sequer pode ser identificada com os outros. Porque a compreensão do que somos — que é fundamental no modo como vivemos — está de raiz alienada ao *Man* — posta, se assim se pode dizer, nas “mãos” do *Man* — e se acha sempre já constituída a partir do “exterior”, tem um carácter público. Mas ter um carácter público, no sentido que pretendemos destacar, não quer dizer ter um carácter tal que a sua origem se deva às opiniões dos outros e à sua comparação ou ao seu confronto (àquilo que constitui a opinião pública no sentido mais comum); quer dizer antes, ao limite, que todos (o *Dasein* próprio e os outros) se regem sempre já por uma determinada interpretação dominante da vida e do mundo, em virtude de uma alienação da interpretação própria à instância anónima do *Man*. A opinião pública entendida no seu sentido comum, aquela que todos nós discutimos como se fôssemos seus reais autores, só é possível como desformalização da tendência interpretativa do *Man* — e só interessa apurá-la, discuti-la e/ou modificá-la porque há uma relação constitutiva e indispensável com ela (quer se perceba isso quer não).

circunstância de a origem, se assim se pode dizer, dessas interpretações ser extrínseca ao *Dasein* próprio que de cada vez inexplicitamente as adopta e se acha dominado por elas.

Heidegger, porém, vai mais longe na sua caracterização da *Öffentlichkeit*:

“Sie [sc. die Öffentlichkeit] regelt zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung und behält in allem Recht. Und das nicht auf Grund eines ausgezeichneten und primären Seinsverhältnisses zu den »Dingen«, nicht weil sie über eine ausdrücklich zugeeignete Durchsichtigkeit des Daseins verfügt, sondern auf Grund des Nichteingehens »auf die Sachen«, weil sie unempfindlich ist gegen alle Unterschiede des Niveaus und der Echtheit. Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus.”³³⁸

Neste passo, estão referidos alguns aspectos que temos discutido até aqui:

- 1) a *Öffentlichkeit* diz respeito à interpretação da vida (do *Dasein*: *Daseinsauslegung*) e do mundo (*Weltauslegung*);

³³⁸ SZ 127.

2) ela é insensível (*unempfindlich*) em relação a quaisquer diferenças de nível e de genuinidade³³⁹ (*gegen alle Unterschiede des Niveaus und der Echtheit*).

Mas Heidegger não se limita a fazer referência a estes dois aspectos. Procura, além disso, desenvolver as características da *Öffentlichkeit* na sua relação com a *Abständigkeit*, a *Durchschnittlichkeit* e a *Einebnung*; desta feita destaca uma componente que é decisiva para compreendermos de que modo é que o *Man* (por via da *Öffentlichkeit*) representa uma espécie de “travão” no que diz respeito à constituição da perspectiva filosófica.³⁴⁰

Segundo Heidegger, a *Öffentlichkeit* regula, como vimos, toda a interpretação do mundo e do *Dasein*. Mas, especifica Heidegger, não porque desenvolva uma relação extraordinária com as coisas (com tudo aquilo de que é compreensão), nem porque disponha de qualquer tipo de evidência (de qualquer tipo de perspectiva adequada) sobre o próprio *Dasein*.

Pelo contrário, o modo como o *Man* (a *Öffentlichkeit*) rege a interpretação que sempre já temos constituída sobre nós próprios e sobre o mundo que habitamos tem que ver com a circunstância de não se aprofundar a compreensão das coisas (de tudo quanto se acha implicado na nossa compreensão do que há) e com a circunstância de não se ser sensível às diferenças de graus nas coisas, de não se adoptar uma atitude ou um comportamento verdadeiramente genuíno face ao que já se compreende.

³³⁹ Scil. intensidade.

³⁴⁰ Mais precisamente, no que diz respeito à constituição de toda e qualquer perspectiva que “rompa” com o modo de ver do *Man* e que represente, assim, uma alternativa a esse modo de ver e um “atentado” ou uma ameaça ao seu domínio.

Para entendermos isto melhor, vejamos que é que está implicado em cada um destes aspectos.

Desde logo, é necessário perceber como se mantém ou conserva a *Öffentlichkeit* na regulação que exerce sobre toda a interpretação do mundo e da vida sc. do *Dasein*.

O que Heidegger diz, como vimos, é que isso se deve a um *Nichteingehen* »auf die Sachen«. Isto significa, antes do mais, que a interpretação do mundo e do *Dasein*, por que a *Öffentlichkeit* é responsável, não aprofunda as coisas de que é interpretação, não está fundada sobre uma relação temática, adequada e originária com aquilo de que é interpretação.

Mais do que isso — e como já indicámos: a interpretação da *Öffentlichkeit* sc. do *Man* é, para utilizar as palavras exactas de Heidegger *unempfindlich gegen alle Unterschiede des Niveaus und der Echtheit*.

Se pretendermos reconstruir o *puzzle* deste conjunto de informações que Heidegger nos disponibiliza — as quais, à primeira vista, não se dão a compreender no seu nexos fundamental —, temos de perguntar a) qual é a razão pela qual a interpretação da *Öffentlichkeit* (a interpretação pública) se mantém na sua *superficialidade* e b) qual é a razão pela qual *se mantém* sem sofrer qualquer alteração e sem se perceber a si mesma como uma interpretação insuficiente.

Ora, no texto de Heidegger, uma das chaves para se entenderem mais claramente estes dois problemas é o passo que se segue:

“Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als Bekannte und jedem Zugängliche aus.”³⁴¹

Por meio deste passo, já se pode ver melhor a) que a superficialidade da interpretação pública do mundo e do *Dasein* tem que ver com a ocultação de algo que se apresenta ou se dá como evidente (de algo que é conhecido por todos ou é acessível a todos) e b) que a preservação dessa superficialidade — que constitui o núcleo da própria interpretação em análise — diz respeito ao facto de tal pretensa evidência dispensar quem toma parte nela de um exame daquilo em que a mesma consiste.

Dito de outro modo, o *Dasein* está, como referimos atrás, sempre já numa determinada interpretação de si mesmo e do mundo em que vive, do que deve fazer na vida que é a sua, do modo como deve orientar-se no mundo em que habita; e, em virtude do seu carácter público (em virtude de se achar constituído de antemão ao modo do *Man*), a interpretação em que sempre já se encontra e de que precisa para se orientar tem um carácter público, isto é, está sempre já disponível para a sua adopção e provém de uma instância anónima (do próprio *Man*).

Contudo — e agora entram em jogo os aspectos que procuramos acentuar —, enquanto interpretação, a interpretação do mundo e do *Dasein* tem implicada em si mesma uma exigência de adequação e de evidência. Pois não se trata apenas de ter uma interpretação do que se é e de onde se é — essa interpretação tem de

³⁴¹ SZ 127.

corresponder ao que efectivamente se passa; numa palavra: tem de ser verdadeira.³⁴²

De sorte que, ao que parece, só é possível manter uma determinada interpretação, pô-la ao abrigo de qualquer revisão ou modificação do seu teor, se se apresentar como verdadeira, adequada, evidente para o *Dasein* a que diz respeito.

Ora, a tese de Heidegger é a de que a interpretação da *Öffentlichkeit*, do *Man*, é superficial, não é adequada, não é evidente. Mais: Heidegger diz que ela apresenta o que não é evidente (o que é obscuro) como se fosse evidente e acessível a todos.

O que acabámos de ver constitui como que o pressuposto fundamental que se acha implicado na tese de Heidegger — pressuposto sem o qual dificilmente poderíamos compreender a tese em questão. Com efeito, é a exigência de uma “versão” verdadeira (de uma “versão” adequada) do que se é e de onde se é que permite compreender que a interpretação pública do mundo e do *Dasein* necessite de uma ocultação (de apresentar como conhecido ou acessível algo que o não é) para preservar a sua superficialidade. Noutros termos: se se apresentar como adequada e perfeitamente examinada ou testada a interpretação (a “versão”) que se tem das coisas — do mundo e da vida sc. do *Dasein* —, não se faz sentir qualquer necessidade de examinar mais a fundo a interpretação em causa, qualquer necessidade de pôr em questão a sua evidência.

Todavia se, por um lado, a exigência de uma “versão” verdadeira do que se é e de onde se é parece bastar para se compreender o que mantém a superficialidade da interpretação pública, por outro lado, isso já não parece bastar para se entender com

³⁴² Independentemente de haver uma verdade ou não — independentemente de essa verdade ser alcançável ou não —, a exigência que se acha de raiz inscrita no *Dasein* próprio é a que acabamos de ver.

clareza porque é que a interpretação pública é de raiz superficial e não se alicerça desde logo num exame profundo do mundo e do *Dasein*.

Heidegger, porém, dá-nos algumas pistas para perceber melhor o problema, quando se refere às “consequências”³⁴³ da ausência de responsabilidade³⁴⁴ por que se caracteriza o *Man*:

“Das Man *entlastet* so das jeweilige Dasein in seiner Alltäglichkeit. Nicht nur das; mit dieser Seinsentlastung kommt das Man dem Dasein entgegen, sofern in diesem die Tendenz zum Leichtnehmen und Leichtmachen liegt. Und weil das Man mit der Seinsentlastung dem jeweiligen Dasein ständig entgegenkommt, behält es und verfestigt es seine hartnäckige Herrschaft.”³⁴⁵

Antes de analisarmos o passo agora citado, importa rever brevemente a noção de *Verantwortlichkeit* a partir do que considerámos neste ponto.

Assim, quando no ponto anterior falámos de responsabilidade, considerámos apenas a questão da indefinição do ponto de partida a partir do qual se age no contexto do *Besorgen*. Isso, porém, saltava por cima de um aspecto fundamental da própria acção ou actividade do *Dasein* no *Besorgen*, a saber: o *Dasein* não age sem

³⁴³ Mais do que de consequências, trata-se de algo que está implicado na própria ausência de responsabilidade, como veremos neste ponto.

³⁴⁴ Já considerámos as noções de “responsabilidade” (*Verantwortlichkeit*) e de ausência de responsabilidade (*vide* o ponto anterior).

³⁴⁵ SZ 127-128.

qualquer relação com a compreensão ou interpretação daquilo que faz — a qual compreensão ou interpretação é justamente aquilo que situa isso que se faz no âmbito de uma compreensão ou interpretação mais abrangente daquilo que deve ser feito, como e onde deve ser feito.

Portanto, o *Besorgen* (o modo de ser e agir habitual) implica uma compreensão e está sempre já guiado por uma determinada interpretação do que se é, de onde se está e do que se deve fazer. Ora, se aquilo que se faz e o modo como se é se encontram alienados ao *Man* (a uma esfera anónima que excede o *Dasein* próprio e os outros), isso significa que é o *Man* que detém a interpretação ou a compreensão por que o *Dasein* sempre já se guia — de tal modo que a alienação ao *Man* que se exprime pela circunstância de se fazer o que sempre já *se* faz corresponde a uma alienação à interpretação que o *Man* sempre já disponibiliza.

Numa palavra: na esfera do *Man*, faz-se o que sempre já *se* faz porque se compreende ou interpreta o que se é e o que se deve fazer como sempre já *se* compreende ou interpreta isso mesmo. De sorte que a ausência de responsabilidade que se verifica no *Man* — enquanto alienação do princípio a partir do qual se age e enquanto impossibilidade de identificação desse princípio — consiste numa ausência de responsabilidade que se deve à alienação a uma interpretação posta à disposição do *Dasein* pelo *Man*.

Em suma: o *Dasein* não é responsável (aliena a sua responsabilidade e não pode ser considerado responsável) porque a compreensão ou a interpretação a partir da qual age (pela qual guia ou orienta a sua acção e o seu modo de ser) não provém de si mesmo, mas antes de uma instância ou de um princípio anónimo, não-identificável — e, por isso, não-imputável: o *Man* sc. a *Öffentlichkeit*.

É justamente por este motivo que Heidegger, depois de ter posto em evidência o carácter da *Öffentlichkeit* como interpretação superficial do mundo e do *Dasein*, diz o seguinte:

“Weil das Man jedoch alles Urteilen und Entscheiden vorgibt, nimmt es dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab.”³⁴⁶

Esclarecido este ponto fundamental a respeito da noção de responsabilidade, ficamos em condições de perceber melhor de que modo é que a compreensão que o *Dasein* tem sempre já de si mesmo e do mundo em que existe é de raiz superficial.

Com efeito, a ausência de responsabilidade — o facto de o *Dasein* não ser o princípio ou a verdadeira causa das acções que põe em prática — exonera-o, isto é: livra-o de ser imputado como responsável do que já “fez” e, além disso, de ter de “ponderar” bem aquilo que de cada vez é chamado a fazer (de ter de se constituir explicitamente como o princípio ou a causa de todas as acções futuras). Como Heidegger diz:

“Das Man ist überall dabei, doch so, daß es sich auch schon immer davongeschlichen hat, wo das Dasein auf Entscheidung drängt. Weil das Man jedoch alles Urteilen und Entscheiden vorgibt, nimmt es dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab. Das Man kann es sich gleichsam leisten, daß »man« sich ständig auf es beruft. Es kann am

³⁴⁶ SZ 127.

leichtesten alles verantworten, weil keiner es ist, der für etwas einzustehen braucht. Das Man »war« es immer und doch kann gesagt werden, »keiner« ist es gewesen. In der Alltäglichkeit des Daseins wird das meiste durch das, von dem wir sagen müssen, keiner war es. Das Man *entlastet* so das jeweilige Dasein in seiner Alltäglichkeit. Nicht nur das; mit dieser Seinsentlastung kommt das Man dem Dasein entgegen, sofern in diesem die Tendenz zum Leichtmachen liegt. Und weil das Man mit der Seinsentlastung dem jeweiligen Dasein ständig entgegenkommt, behält es und verfestigt es seine hartnäckige Herrschaft.”³⁴⁷

De acordo com o trecho agora citado, a exoneração do *Dasein* (a sua *Entlastung* sc. *Seinsentlastung*) não é apenas uma consequência da ausência de responsabilidade, no sentido em que o *Dasein* se vê exonerado porque não é responsável. Heidegger sugere, além disso, que a exoneração tem que ver, mais fundamentalmente, com uma tendência de fundo do próprio ser do *Dasein*, designadamente: uma tendência para a facilidade — para tomar as coisas de ânimo leve (*Leichtnehmen*) e para tornar as coisas fáceis (*Leichtmachen*).

Por outras palavras, Heidegger parece estar assim a apontar para uma interpretação mais radical da exoneração, pois — mais do que ser uma consequência da ausência de responsabilidade — ela parece ser o próprio *terminus a quo* da ausência de responsabilidade. Ou, inversamente: a ausência de responsabilidade, em vez de causa ou fundamento da exoneração, parece ser, isso sim, algo que resulta

³⁴⁷ SZ 127-128.

desta última — no sentido em que é a tendência constitutiva do ser do *Dasein* para a facilidade (para o facilitismo) que motiva a própria alienação da responsabilidade ao *Man*.

Por conseguinte, esta *Tendenz zum Leichtnehmen und zum Leichtmachen* parece ser uma componente constitutiva fundamental do *Man* — a tal ponto, na verdade, que é ela que parece motivar a própria alienação ao *Man* (a esse algo de anónimo e de totalmente outro em relação ao *Dasein* próprio e aos outros) e à acção e compreensão que o *Man* sempre já põe à disposição do *Dasein*.

Mas o que acabamos de ver parece estar em contradição com algo que já vimos anteriormente, a saber: com a circunstância de o *Dasein* implicar a exigência de uma versão verdadeira das coisas.

Com efeito, tender para o mais fácil (para a facilidade) pode entrar em colisão com a obtenção de uma versão verdadeira das coisas (do que se é e de como se deve agir). Embora haja a possibilidade de ambas as tendências se conciliarem — caso a versão verdadeira seja fácil de obter —, Heidegger parece estar a procurar apontar para a sua distinção, no caso extremo em que ambas divergem radicalmente, ou seja: no caso em que a versão verdadeira (a tensão para a obter) implica um grande esforço de exame das compreensões primárias sempre já adoptadas pelo *Dasein*.

Heidegger, porém, não se refere simplesmente ao facto de ambas as noções divergirem uma da outra, mas sobretudo à circunstância de a situação concreta em que o *Dasein* primariamente e o mais das vezes se encontra (isto é: a situação em que se acha dominado pelo *Man* e pela *Öffentlichkeit*) ser de facto a dessa divergência entre as duas tendências em questão.

Mas, antes de considerarmos de que modo se pode resolver esta incompatibilidade entre as duas formas de tensão em causa, vejamos como é que a tendência para a facilidade (para o *Leichtnehmen* e para o *Leichtmachen*) está na origem da própria superficialidade.

Ora, não é difícil de compreender que a tendência para a facilidade faz que se adoptem as compreensões (de que o *Dasein* precisa para se orientar) já disponíveis — isto é: as compreensões do próprio *Man* ou da própria *Öffentlichkeit*. De facto, não há nada mais fácil (mais exonerador) do que a adopção de perspectivas já constituídas, de uma orientação já disponível, em vez de se procurar produzir a partir de si mesmo um exame (difícil e moroso) das compreensões de que já se dispõe — e em vez de se procurar produzir, caso essas compreensões primárias se revelem desadequadas, outras compreensões mais adequadas e mais eficazes do ponto de vista da orientação da vida no mundo.

Importa, no entanto, perguntar de que modo é que a tendência para a facilidade se consegue conciliar com a tendência para a clarificação (com a tendência para a aquisição de uma perspectiva adequada, verdadeira) que também se acha presente no *Dasein*.

E a pergunta relativa à conciliação de ambas as tendências é pertinente neste momento porque aparece como algo estranho que a tendência para a constituição de uma interpretação adequada do mundo e do *Dasein* ceda tão facilmente à tendência para o facilitismo.

A pergunta que desde logo se tende a fazer, uma vez diante desta cedência aparente, tem que ver com a possibilidade de a tendência para a clarificação do

mundo e da vida ceder face a uma outra tendência cujo resultado é a adoção de uma perspectiva sem qualquer adequação.

Contudo, não é assim que as coisas se passam, pois a forma como a tendência para o esclarecimento cede à tendência para facilitar ou exonerar o *Dasein* não é por anulação de si mesma, mas por uma modificação de si ou por uma adaptação de si à tendência para o *Leichtnehmen* e para o *Leichtmachen*.

Por outras palavras, a tendência de esclarecimento cede à tendência para a facilidade porque esta última tende para a apresentação da interpretação que se adota como uma interpretação verdadeira ou adequada (ou seja: tende para a fácil obtenção de uma tal interpretação ou para a apresentação da perspectiva verdadeira como uma perspectiva fácil).

Quer dizer: a tendência para o esclarecimento não deixa de estar presente; nem propriamente se trata aqui de uma cedência da sua parte ou de um domínio por parte da tendência para a exoneração; trata-se, isso sim, de um “mecanismo” por meio do qual esta última tendência (em virtude de uma “infiltração” constitutiva na tendência para o esclarecimento) consegue “relaxar” a exigência de esclarecimento do *Dasein* e “iludi-la” ao ponto de a fazer tomar por adequado algo que pode não o ser — e que, na verdade, se vem a verificar (uma vez feito o devido exame) que só ilusoriamente o é.

Em suma: trata-se de uma versão pseudo-verdadeira ou pseudo-adequada do mundo e do *Dasein*.

Ora, é este “mecanismo” que acabámos de indicar, em traços largos, que contribui decisivamente para a persistência do *Man* e da *Öffentlichkeit*, no que diz respeito ao modo como o *Dasein* se orienta na existência que é a sua. Pois — uma vez

que se adoptam as perspectivas que o *Man* e a *Öffentlichkeit* de raiz disponibilizam e uma vez que se tomam essas perspectivas como verdadeiras (como adequadas e suficientes para se compreender o que se trata de compreender) — não se acham quaisquer motivos para se proceder a um exame dessas perspectivas, nem *a fortiori* para se procurarem constituir outras perspectivas diferentes.

A aparente adequação e a aparente suficiência (ou eficácia) das compreensões do mundo e do *Dasein* que o *Man* e a *Öffentlichkeit* disponibilizam é, vendo bem, a mais forte razão da própria persistência dessas compreensões e da persistência do *Man* e da *Öffentlichkeit* no papel que ambos desempenham na orientação da vida do *Dasein*.

Essa pretensa adequação e essa pretensa suficiência das compreensões do *Man* e da *Öffentlichkeit* são, pois, o motivo fundamental pelo qual o *Dasein*, primariamente e o mais das vezes, se acha longe da filosofia.

c

CONSTITUIÇÃO E DETERMINAÇÕES DO MAN COMO O QUEM (*DAS WER*) DO *DASEIN* QUOTIDIANO

O *Man* como ninguém (*Niemand*), constância (*Ständigkeit*) e dispersão (*Zerstreuung*) do *Dasein* no *Man*, o *Man-Selbst* como o por mor do qual (*das Worumwillen*) do *Dasein* quotidiano, a prioridade do *Man* na abertura (*Erschließen*) do *Dasein* e o si próprio autêntico como modificação existencial (*existenzielle Modifikation*) do *Man*.

Como vimos acima³⁴⁸, no §27 de *Sein und Zeit* está em causa a determinação do si próprio do *Dasein*; mais do que isso, nesse § trata-se de identificar que “entidade” corresponde ao si próprio do *Dasein* quotidiano: do *Dasein* tal como este se exprime e se vive naquilo a que Heidegger chama a quotidianidade³⁴⁹. Vimos também que Heidegger recorre à noção de *das Man* para poder dar conta mais adequadamente desta questão, uma vez que identifica o si próprio da quotidianidade com *das Man*. Na mesma altura, considerámos ainda o modo como este *Man* (enquanto si próprio da quotidianidade) se caracteriza pela sua indefinição e pela dificuldade que sentimos em localizá-lo; estreitamente ligado a este problema da dificuldade em verificar a ocorrência do *Man* e em definir os seus contornos está — como também já analisámos — o facto de o *Dasein* não se ter a si próprio como o princípio fundamental do seu modo de ser e agir; por outras palavras: o facto de o *Dasein* (enquanto vive no *Man*) ter sempre já “entregado” a algo de outro a “decisão” sobre o modo como é e age.³⁵⁰

³⁴⁸ Vide *supra* o ponto a.

³⁴⁹ Sobre esta noção, vide *supra* o ponto b.

³⁵⁰ Quando se fala aqui de “ter entregado” e de “decisão”, não se está a fazer uso do significado normal destas formulações; com efeito, não se trata de “acções” executadas conscientemente, nem sequer se trata de acções propriamente ditas: este “ter entregado” e esta “decisão” de que falamos exprimem um facto sempre já constituído como tal, bem como a sua reiteração a cada instante; segundo Heidegger, não se pode evitar o encontro com a facticidade deste facto (ela é original), mas em cada momento — porque o *Dasein* se caracteriza pela reversibilidade do seu modo fundamental de ser e agir — o *Dasein* tem a possibilidade de inverter o estado-de-coisas em questão: é neste sentido que há uma componente activa na “entrega” e na “decisão” referidas. Essa “entrega” e essa “decisão” são operações que dizem respeito à própria esfera da constituição de sentido do *Dasein*, a qual molda de cada vez o seu modo de ser e a forma como a totalidade da vida (e tudo quanto cabe nela) a cada instante se apresenta ao *Dasein*. Como também já averiguámos, o algo de outro a que o *Dasein* “entrega” a “decisão” sobre como ser e agir não são os outros como nós, mas uma “entidade” que transcende totalmente o plano da alteridade humana (embora se faça mediar por ela); é

Porque o *Man*, na qualidade de si próprio do *Dasein* quotidiano, não é susceptível de se identificar exactamente com nada — disso parece provir, pelo menos em parte, a escolha do termo *das Man* para caracterizar o plano em causa — e porque a definição do si próprio habitualmente se produz por referência a um núcleo pessoal (do ponto de vista linguístico: por referência a um pronome pessoal, por exemplo), uma outra forma de exprimir a indefinição do *Man* é utilizar a negação do pronome pessoal indefinido “ninguém” transformando-a no substantivo *das Niemand*.

Heidegger exprime a articulação fundamental de todo este problema resumindo-a no seguinte parágrafo textual:

“Jeder ist der Andere und Keiner er selbst. Das *Man*, mit dem sich die Frage nach dem *Wer* des alltäglichen Daseins beantwortet, ist das *Niemand*, dem alles Dasein im Untereinandersein sich je schon ausgeliefert hat.”³⁵¹

Numa palavra, caracterizar o si próprio do *Dasein* quotidiano como *das Man* é dizer que esse mesmo *Dasein* não é o princípio fundamental a partir do qual ele define o modo como é e age, ou seja: é dizer que o *Dasein* (enquanto vive ou existe na forma da quotidianidade) não é si próprio; ele é e age a partir de um princípio que se acha “localizado” no exterior de si — fora de si.

esse algo de outro que — na sua não-identificabilidade e na sua não-verificabilidade — constitui propriamente o *Man*.

³⁵¹ SZ 128.

Dito isto, é preciso analisar agora as determinações que constituem esta forma peculiar de (não) se ser si próprio — e que são, ao mesmo tempo, as operações (ou as “acções”) pelas quais o *Dasein* se mantém na forma referida de (não) ser si próprio.

Para começar, recordemos que já averiguámos com algum pormenor³⁵² as noções de *Alltäglichkeit*, *Abständigkeit*, *Durchschnittlichkeit*, *Einebnung*, *Seinsentlastung* e *Entgegenkommen* (bem como o modo como estas noções se articulam entre si). Ora, o que Heidegger diz — numa espécie de resumo das suas anteriores análises e em trânsito para outras averiguações — é que em todas estas noções, na sua articulação e no seu funcionamento conjunto, reside aquilo a que chama a “constância primária” (*nächste Ständigkeit*) do *Dasein*:

“In den herausgestellten Seinscharakteren des alltäglichen Untereinanderseins, Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung, Öffentlichkeit, Seinsentlastung und Entgegenkommen liegt die nächste »Ständigkeit« des Daseins.”³⁵³

Esta constância primária do *Dasein*, enquanto modalidade ou expressão de *das Man*, tem como este um carácter existencial³⁵⁴, ou seja: não consiste numa propriedade identificável no objecto *Dasein* (a partir de um ponto de vista extrínseco e puramente considerativo), mas numa característica que é relativa ao modo de ser do *Dasein* próprio (isto é: ao *Dasein* enquanto algo que é vivido na primeira pessoa).

³⁵² Vide *supra* o ponto a.

³⁵³ SZ 128.

³⁵⁴ Vide *supra* o ponto a.

É isto mesmo que Heidegger exprime quando diz:

“Diese Ständigkeit betrifft nicht das fortwährende Vorhandensein von etwas, sondern die Seinsart des Daseins als Mitsein.”³⁵⁵

Heidegger diz, além disso, que a constância primária do *Dasein* — que, como veremos, se exprime sob a forma de inconstância — não se traduz num enfraquecimento da presença e da efectividade de *das Man* na vida do *Dasein*:

“Im Gegenteil in dieser Seinsart ist das Dasein ein ens realissimum, falls »Realität« als daseinsmäßiges Sein verstanden wird. (...) Dem unvoreingenommenen ontisch-ontologischen »Sehen« enthüllt es sich als das »realste Subjekt« der Alltäglichkeit.”³⁵⁶

Por outras palavras, estes últimos pronunciamentos de Heidegger vêm confirmar o carácter existencial da constância primária do *Dasein*, uma vez que mostram que — por mais inconspícua que seja para um ponto de vista considerativo — a constância primária está presente e encontra expressão efectiva no próprio modo de ser do *Dasein*. Mais do que isso, como teremos de ver com clareza, tal constância

³⁵⁵ SZ 128. A respeito da noção de *Vorhandenheit*, vide *supra* Primeira parte, Terceiro capítulo, §§ 2, 3 e 4. No passo citado, Heidegger fala da *Seinsart des Daseins als Mitsein*; o termo *Mitsein* deve ser aqui entendido como o modo fáctico em que o *Man* sempre já se acha desformalizado (vide *supra* o ponto a).

³⁵⁶ SZ 128.

diz respeito ao próprio sujeito (ao próprio si) da quotidianidade: o *Man* sc. o *Man-Selbst*.

Temos, portanto, de averiguar que constância é esta em que se exprime efectivamente o modo de ser do si próprio do *Dasein* na quotidianidade (sc. no *Man*).

Se prestarmos um pouco de atenção ao termo, só por si, *Ständigkeit* exprime a qualidade de algo que se caracteriza pela sua continuidade, pela sua permanência ou constância ao longo do tempo: e pode dizer respeito ao carácter de uma pessoa, à persistência de determinadas acções, a certos objectos e às suas características, etc.

É, com efeito, este núcleo fundamental da noção que está em causa quando Heidegger refere:

“In den herausgestellten Seinscharakteren des alltäglichen Untereinanderseins, Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung, Öffentlichkeit, Seinsentlastung und Entgegenkommen liegt die nächste »Ständigkeit« des Daseins.”³⁵⁷

Ou seja, a quotidianidade sc. o *Man* exprime-se (e exprime-se permanentemente: ao ponto de ser essa forma de expressão que constitui a quotidianidade sc. o *Man*) por meio das características ou dos modos de ser referidos neste passo; e tanto quer dizer, na medida em que o *Man* constitui o si próprio do *Mitsein*: é por meio desses mesmos modos de ser que o si próprio do *Mitsein* sc. o

³⁵⁷ SZ 128.

Man (ou melhor, o *Man-Selbst*) permanentemente se exprime. Em suma, o si próprio do *Mitsein* sc. o *Man* é essa mesma permanência de expressão.

Temos, no entanto, de perguntar: porque é que Heidegger usa de aspas quando, no passo citado, se refere à constância primária do *Dasein*?

Vendo bem, isso não se deve apenas ao facto de estar em jogo um *terminus*, mas também — e sobretudo — ao facto de o termo em questão não estar a ser usado sem ambiguidade; de sorte que a pergunta tem de ser: trata-se aqui de facto de uma constância do *Dasein* ou será que o fenómeno que Heidegger tem sob foco não se exprime com mais propriedade justamente pelo termo contrário (sc. inconstância)?

O próprio Heidegger parece justificar esta formulação quando, pouco depois de ter introduzido o conceito de constância, se pronuncia do seguinte modo:

“Man ist in der Weise der Unselbständigkeit und Uneigentlichkeit.”³⁵⁸

O que pode parecer um paradoxo na verdade não é. E para perceber como não se trata de um paradoxo, temos de considerar a ambiguidade do termo — quer no que diz respeito àquilo a que se aplica, quer no que diz respeito às perspectivas a partir das quais se produz essa aplicação.

Já vimos, de algum modo, um primeiro sentido em que se pode dizer que há uma constância do *Dasein* — um sentido que tem que ver com o funcionamento

³⁵⁸ SZ 128.

permanente (no âmbito do *Man*) das determinações oportunamente referidas³⁵⁹ e com uma certa expressão (ou um certo regime de expressão) do si próprio do *Dasein*. É a esta constância ou permanência do *Dasein* no *Man* que Heidegger chama “constância ou permanência primária” (*nächste Ständigkeit*). Trata-se, pois, de uma constância (de uma homogeneidade, se quisermos) já dada à partida, que não se constitui por reflexão ou consciência por parte do *Dasein*. Não se trata, porém, de uma constância meramente formal — nos termos da qual se pode dizer que o *Dasein*, a despeito de toda a sua dispersão por uma multiplicidade de conteúdos, mantém uma identidade formal: é sempre o mesmo *Dasein* —, uma vez que o funcionamento do *Man*, como observámos, tem uma consistência própria e uma presença efectiva na existência do *Dasein* (ou seja, reflecte-se no seu próprio modo de ser e de se compreender a si mesmo).

Ora, se procurarmos identificar a perspectiva a partir da qual esta caracterização é produzida, verificamos que não é a perspectiva da própria quotidianidade (a própria perspectiva que tal caracterização tem como objecto).

Isso está bem patente, por exemplo, no uso que Heidegger faz dos termos “primário” (*nächst*), “inconstância” (*Unselbständigkeit*) e “inautenticidade” (*Uneigentlichkeit*). Nestes termos, com efeito, está reflectida a perspectiva da própria analítica existencial (sc. a perspectiva da própria filosofia), a partir da qual se pode descrever como primário algo que não se vive como tal — mas como absoluto, para além do qual não parece haver mais nada — e classificar como inconstante e

³⁵⁹ Scil. *Alltäglichkeit*, *Abständigkeit*, *Durchschnittlichkeit*, *Einebnung*, *Seinsentlastung* e *Entgegenkommen*.

inautêntico algo que, na verdade, se pode compreender como constante e autêntico (ou então fora do horizonte dessas categorias).³⁶⁰

Não podemos descrever, neste momento, as características daquilo a que Heidegger chama a autenticidade (a autêntica constância do *Dasein*). A compreensão da noção de *Ständigkeit*, porém, exige que façamos algum uso da noção de *Eigentlichkeit*³⁶¹ — como se pode ver pela própria sequência da exposição de Heidegger³⁶².

Digamos, para já, que a noção de autenticidade tem que ver com um determinado modo de dar forma à totalidade da existência do *Dasein*: aquele que dá forma a essa totalidade a partir do próprio *Dasein* a que a totalidade em causa diz respeito. Mais do que isso, esse modo de dar forma à totalidade é incompatível com

³⁶⁰ Numa palavra, como veremos melhor já de seguida, os termos “primário” (*nächst*), “inconstância” (*Unselbständigkeit*) e “inautenticidade” (*Eigentlichkeit*) são termos cunhados por uma perspectiva que não é a que está a ser descrita por intermédio deles — uma perspectiva exterior (para lá daquilo que eles descrevem): a perspectiva da autenticidade.

³⁶¹ Sobre a noção de “autenticidade” (*Eigentlichkeit*) não podemos dar, pelo menos para já, senão as indicações que se vão seguir; e, na verdade, só as damos nesta altura porque são indispensáveis para se perceber que é que Heidegger pretende indicar quando fala de “constância” (*Ständigkeit*) no âmbito do *Man*.

³⁶² A sequência da p. 128 de *SZ* que aqui se acha em questão é a seguinte: “In den herausgestellten Seinscharakteren des alltäglichen Untereinanderseins, Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung, Öffentlichkeit, Seinsentlastung und Entgegenkommen liegt die nächste »Ständigkeit« des Daseins. Diese Ständigkeit betrifft nicht das fortwährende Vorhandensein von etwas, sondern die Seinsart des Daseins als Mitsein. In den genannten Modi seiend hat das Selbst des eigenen Daseins und das Selbst des Anderen sich noch nicht gefunden bzw. verloren. Man ist in der Weise der Unselbständigkeit und Uneigentlichkeit.” É bem patente, pois, que Heidegger usa o termo *Ständigkeit* primeiro com aspas, depois sem elas e depois ainda o termo *Unselbständigkeit*. A nossa tese, a este respeito, é a de que não se trata de um paradoxo, mas de uma ambiguidade que tem que ver com a dualidade de perspectivas em causa. O que está em jogo, neste momento, é compreender que é que isso significa.

outros modos de o fazer — e, designadamente, com aquele segundo o qual essa formação está já disponível: o *Man*. Por causa dessa incompatibilidade com o *Man*, a autenticidade afirma-se como ruptura com o *Man*.

Isto vem a propósito na medida em que a autenticidade é a perspectiva a partir da qual se olha para a constância primária do *Dasein* como tal. Porque a perspectiva da autenticidade constitui uma perspectiva total exclusiva, tende a considerar a perspectiva do *Man* enquanto perspectiva total — embora esta não se veja como tal — que se trata de neutralizar ou anular o mais possível nos seus efeitos sobre nós. Por outras palavras, é a perspectiva da autenticidade, enquanto perspectiva advertida para o problema da própria formação ou transformação da execução da existência humana, que percebe que há um projecto de totalidade no próprio *Man* — isto é: um funcionamento das suas determinações constitutivas que se procura afirmar como constante e modulador da totalidade da vida —, mesmo que a imersão no *Man* impeça a própria perspectiva que se acha imersa de se ver como tal. Mais do que isso, uma vez que a perspectiva da autenticidade se acha já advertida para a possibilidade de duas modalidades fundamentais de execução da vida no seu todo (ou seja: para o facto de ela própria consistir numa forma de relação explícita com a totalidade da vida, por contraste com a relação implícita do *Man*), a constância do *Dasein* no *Man* pode ser caracterizada como uma constância primária (espontânea ou irreflectida). Com efeito, do próprio ponto de vista que se acha imerso no *Man*, aquilo que parece prevalecer é a dispersão numa multiplicidade de conteúdos ou tarefas que se apresentam de cada vez ao *Dasein*.³⁶³

³⁶³ Para o caso de não ter ficado claro (pois a exposição adequada deste aspecto tornaria demasiado longo um ponto que já o é), é preciso vincar que a separação entre autenticidade e inautenticidade não é uma separação absoluta. Com efeito, não só a disposição da autenticidade (por

Mas vejamos melhor de que modo é que Heidegger caracteriza aquilo a que chama a “dispersão” (*Zerstreuung*) do *Dasein*. Assim, a dispersão caracteriza o *Dasein* enquanto este se acha dominado pelo *Man*:

“Als Man-selbst ist das jeweilige Dasein in das Man *zerstreut* und muß sich erst finden.”³⁶⁴

Como já referimos, a dispersão em causa corresponde a uma determinação do próprio “sujeito” ou do próprio si do *Dasein*. Mais do que isso, trata-se de uma determinação que diz respeito ao si próprio do *Dasein* enquanto este se acha imerso ou absorvido em tarefas mundanas:

mais purificada de inautenticidade que esteja) parece encerrar inevitavelmente momentos de inautenticidade, como também a disposição da inautenticidade (por mais irreflectida que seja) parece lidar de algum modo sempre com uma determinada consciência do seu próprio modo de ser enquanto inautêntico. De tal modo que, quando aqui se fala de autenticidade, é necessário não esquecer que está em causa uma tensão ou um esforço para estabelecer uma perspectiva consciente em relação à totalidade da vida e para resistir à incessante tentativa de imposição de modos inautênticos de relação com o todo da vida. Não só a inautenticidade tem a possibilidade de se transformar em autenticidade, mas também esta última — porque conserva em si momentos de inautenticidade e consiste no esforço permanente de transição da inautenticidade para a autenticidade — tem a pretensa possibilidade e a pretensa legitimidade de ajuizar com propriedade aquilo que se passa no próprio terreno da inautenticidade. O que verificamos na analítica existencial é, portanto, uma tentativa, por parte de Heidegger, de considerar a perspectiva correspondente à autenticidade como aquela que possui o critério que está apto para avaliar em próprio a inautenticidade. Esta tese não nos parece, no entanto, pacífica: precisa de ser demonstrada — e, tanto quanto conseguimos ver, Heidegger não o procurou fazer.

³⁶⁴ SZ 129.

“Diese Zerstreuung charakterisiert das »Subjekt« der Seinsart, die wir als das besorgende Aufgehen in der nächst begegnenden Welt kennen.”³⁶⁵

A bem dizer, são justamente tais tarefas que — na sua multiplicidade e na variedade dos conteúdos em que sucessivamente depõem — produzem a dispersão do *Dasein*. Por outras palavras: se quisermos falar de uma dispersão do *Dasein* (tal como Heidegger o faz), temos de nos referir ao âmbito do *Besorgen* no sentido em que esse âmbito se caracteriza pela multiplicidade das tarefas que inclui e pela multiplicidade dos conteúdos que cada tarefa de cada vez encerra³⁶⁶.

Isto, porém, não basta para se perceber plenamente que é que está em jogo na noção de *Zerstreuung*. Com efeito, o *Dasein* podia estar numa situação tal que tivesse de executar sucessivamente uma multiplicidade de tarefas (com tudo o que isso implica de lida com uma grande variedade de conteúdos que se acham associados a essas tarefas) — e, todavia, não se encontrar disperso pela multiplicidade e pela variedade em questão.

Por conseguinte, para que o *Dasein* — que executa um determinado número de tarefas e que lida com uma enorme variedade de conteúdos — possa estar disperso,

³⁶⁵ SZ 129.

³⁶⁶ Como é evidente, o âmbito do *Besorgen* não constitui um âmbito cujas diferentes tarefas estejam separadas entre si, mas antes um âmbito que se encontra marcado pela estrutura da “remissão” (*Verweisung*). Esta noção permite, assim, acentuar o carácter dinâmico do *Besorgen* e dá uma ideia mais clara do carácter incessante da própria sucessão e da própria imposição de tarefas e conteúdos com que o *Dasein* está de cada vez confrontado no *Besorgen*. A impossibilidade de parar ou suspender a lida com tarefas ou conteúdos torna muito difícil, para o *Dasein*, não se viver a si mesmo como dispersão pelos referidos conteúdos e tarefas.

tem de se achar numa perspectiva na qual a multiplicidade das tarefas e dos conteúdos (os *termini ad quos* da própria execução de tarefas) prevaleçam sobre o *terminus a quo* dessa mesma execução: o próprio *Dasein* enquanto tal.

A dispersão consiste, portanto, na própria perspectiva imanente à imersão — perspectiva na qual a multiplicidade parece ter predominância na própria determinação do modo como a perspectiva em causa se vive a si mesma: como perspectiva imersa, dispersa.

Mas põe-se o problema: será que a perspectiva do *Man* se vive exactamente assim — como pura dispersão? Ou antes: não será que há uma qualquer forma de unificação inerente à própria perspectiva do *Man* que a salva de uma perda completa na dispersão?

Heidegger, vendo bem, parece dar indicações disso mesmo, ao usar de algumas determinações que claramente fazem referência às noções de unidade e de totalidade do *Dasein*.

Segundo Heidegger, a dispersão diz respeito à imersão do *Dasein* no terreno do *Besorgen* enquanto terreno que se caracteriza por uma enorme multiplicidade de tarefas e conteúdos. Na medida em que diz respeito ao *Besorgen*, a dispersão supõe sempre já uma relação com a totalidade — a totalidade que corresponde ao projecto existencial concreto do *Dasein* e por mor da qual o *Dasein* executa as tarefas que executa:

“Das Man-selbst, worum-willen das Dasein alltäglich ist, artikuliert den Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit.”³⁶⁷

Para Heidegger, intimamente associado a esta relação com a totalidade está o facto de o *Dasein*, no regime do *Man*, ser portador de uma determinada perspectiva sobre essa mesma totalidade:

“Wenn das Dasein ihm selbst als Man-selbst vertraut ist, dann besagt das zugleich, daß das Man die nächste Auslegung der Welt und des In-der-Welt-seins vorzeichnet.”³⁶⁸

Noutros termos: o *Dasein*, mesmo na esfera do *Man*, tem uma perspectiva sobre a totalidade da sua existência — perspectiva por mor da qual faz o que faz. Essa perspectiva, porém, não está dada pelos factos, mas resulta de uma interpretação posta à disposição do *Dasein* pelo *Man*. Trata-se de uma interpretação que põe o *Dasein* numa relação de familiaridade com o próprio conteúdo dessa interpretação, de tal modo que o dispensa de uma reflexão sobre como se deve existir. Esta interpretação, facultada ao *Dasein* pelo *Man*, torna o *Dasein* (pelas razões associadas ao carácter “pronto a adoptar” da interpretação em causa) pretensamente familiar a si mesmo;

³⁶⁷ SZ 129. Sobre as noções de “por mor do qual” (*Worumwillen*), “por mor de si próprio” (*Umwillen seiner selbst*), “remissão” (*Verweisung*), “conexão de remissão” (*Verweisungszusammenhang*) e “significância” (*Bedeutsamkeit*), vide *supra* o Terceiro capítulo da Primeira parte.

³⁶⁸ SZ 129. Sobre as noções de “mundo” (*Welt*) e “ser-no-mundo” (*In-der-Welt-sein*), vide *supra* o Terceiro capítulo da Primeira parte.

torna-o um ente que, pelas mesmas razões, põe a ser a totalidade da existência (sc. o mundo) e tudo quanto cabe no horizonte da existência como algo familiar — regulado, limitado pela medianidade do *Man*:

“Die Welt des Daseins gibt das begegnende Seiende auf eine Bewandnisganzheit frei, die dem Man vertraut ist, und in den Grenzen, die mit der Durchschnittlichkeit des Man festgelegt sind.”³⁶⁹

Ainda que breves e incompletas, estas considerações são decisivas para percebermos que não há uma pura dispersão do *Dasein* enquanto se acha no regime do *Man*. O que parece haver é, antes, uma forma de sentido total que situa cada momento da existência do *Dasein* — uma forma que, aliás, nada parece ter de vazio, pois corresponde a um modo efectivo de conformação de como o *Dasein* se vive a si mesmo e às coisas.

A dispersão — tal como a caracterizámos — parece dizer apenas respeito à imersão do *Dasein* na multiplicidade das tarefas do *Besorgen*, ou seja: parece deixar de fora o âmbito do *Besorgen* enquanto tal (sc. o *Man* enquanto tal). Tal âmbito parece, assim, não ser afectável pela noção de dispersão; parece, antes, tratar-se de um âmbito unitário e global em virtude da própria conformação global que produz.

Mas será que o facto de a própria perspectiva imanente ao *Man* ter uma qualquer forma de relação com a vida na sua totalidade anula toda a diferença entre o *Man* e aquilo que sucintamente vimos que caracteriza a autenticidade?

³⁶⁹ SZ 129. Sobre as noções de *Bewandtnis* e de *Bewandtnisganzheit*, vide *supra* o Terceiro capítulo da Primeira parte.

Não nos parece. O que nos parece é, uma vez mais, que a perspectiva a partir da qual Heidegger procura diferenciar o *Man* e a autenticidade corresponde à perspectiva desta última — na medida em que, como observámos, só a perspectiva da autenticidade parece ter clara consciência da alternativa entre as duas formas de relação com a totalidade da existência.

E aquilo que ressalta dessa perspectivação a partir da perspectiva da autenticidade é que o *Man* (no próprio núcleo da sua acção de conformação da totalidade da vida) deixa vestígios de uma certa fracturação da unidade em que parece consistir. Tal fracturação tem que ver com o facto de o *Dasein*, enquanto se acha dominado pelo *Man*, a despeito do carácter total do projecto concreto que tem de cada vez “abraçado”, não constituir a partir de si mesmo (e de uma relação expressa com a questão da existência enquanto tal) esse projecto. Por outras palavras, o projecto em causa não resulta da sua “decisão”, antes se caracteriza por uma “cedência” original à interpretação da existência “imposta” pelo *Man*, isto é: a um *Worumwillen* que está previamente determinado pelo *Man*. Em suma: no *Man*, o *Dasein* não vive, se assim se pode dizer, por si mesmo, mas por aquilo que se lhe dá a viver, ou seja, pelo *Man*.

Mas em que é que isto constitui uma fractura de carácter constitutivo no seio do próprio *Man*?

Se prestarmos atenção, verificamos que a “cedência” (a “alienação”) que acabamos de recapitular expõe o *Dasein*, por princípio, à possibilidade de um constante abandono (de uma constante alteração) dos projectos totais concretos que de cada vez “assume” a partir do *Man*. Noutros termos: há constitutivamente no *Man* uma possível fractura no plano do próprio *terminus ad quem* da desformalização da tensão existencial — uma possível fractura que se acha fundada na própria “cedência”

(ou “alienação”) do *Dasein* ao *Man* como a instância que dita o que se deve fazer (como se deve ser) e aquilo por que se deve existir.

Neste sentido, o *Man* tem uma unidade, sim — mas essa unidade é a unidade da dispersão; ou seja: no limite, há unidade porque há a possibilidade da dispersão (da variação) na adopção de projectos de vida. Dito de outro modo: o *Man*, em virtude da sua constituição e do domínio que exerce sobre o *Dasein*, não garante a sua fixação num único projecto total concreto para a existência. Cada projecto “assumido” pelo *Dasein* está, de modo constitutivo, sujeito à fragilidade de poder mudar por não se achar constituído a partir de um “ponto” seguro. Para que um determinado projecto mude (*nota bene*: um projecto que conforme a totalidade da existência do *Dasein*), basta que mude a determinação concreta do *Man* sobre como se deve ser.

Podemos dizer, no entanto, que é possível que o *Dasein* viva toda a sua vida com um mesmo projecto global — sem que, com isso, deixe de estar a viver segundo a “ditadura” do *Man*. Nesse sentido, parece haver uma enorme fixidez na desformalização do *Man*. Não podemos, todavia, esquecer um pormenor muito importante: é que, por mais fixo e estável que se ache um determinado projecto no âmbito do *Man*, esse projecto está exposto à possibilidade da sua alteração; e, mesmo que nunca venha a mudar (mesmo que alguém viva e morra por esse único projecto), a possibilidade de alteração não deixa de estar presente e de determinar essencialmente a natureza do projecto em causa enquanto desformalização por via do *Man*.

Mas podemos objectar dizendo, além disso, que também no plano da autenticidade o *Dasein* pode variar constantemente de projecto. Pois, se negarmos a possibilidade dessa variação, estaremos a sustentar indirectamente que a autenticidade

depende de uma determinada desformalização — o que, ao que tudo indica, é contrário ao que Heidegger defende.

Esta questão é complexa e só pode ser devidamente esclarecida no âmbito de uma discussão adequada da noção de “autenticidade” (*Eigentlichkeit*). Contudo, é possível sustentar, para já, que não é assim tão claro que não haja uma qualquer ligação entre a autenticidade e a desformalização da tensão existencial num determinado sentido.

Com efeito, parece haver, segundo Heidegger, uma certa incompatibilidade entre a autenticidade do *Dasein* e a (constante) variação do teor concreto dos projectos que se adoptam. No entanto, isso não sucede porque um determinado projecto seja o autêntico; sucede, antes, como reflexo da “fixidez” (ou “consistência”) da própria relação com o ponto de partida da “decisão” autêntica por um determinado projecto; pois trata-se de algo que não depende dos factores “externos” (ou “extrínsecos”) do *Man* — mas da resolução “íntima” do *Dasein*.

Mas há ainda um outro sentido, mais fundamental, em que se pode dizer que o *Man* está constitutivamente marcado por uma fractura no seu próprio núcleo. Desta feita, a fractura tem que ver com o próprio *terminus a quo* da tensão de desformalização existencial do *Dasein* no regime do *Man* (uma vez mais, no que diz respeito à “cedência” ou “alienação” de que temos falado).

Assim, se considerarmos o movimento pelo qual o *Dasein*, no *Man*, concretiza a sua tensão de realização existencial, verificamos que também no que diz respeito ao plano do *Man* enquanto tal — enquanto ainda não se acha desformalizado em nenhum projecto concreto — há uma fractura essencial que contribui para quebrar a unidade

desse plano. Tal fractura está localizada no próprio acto de “cedência” ou “alienação” em que o *Man* enquanto tal consiste.

Estamos, com efeito, num plano que a perspectiva que se acha imersa no *Man* tem perdido de vista. De tal sorte que se, por um lado, no que diz respeito ao teor do projecto global de cada vez em curso, essa perspectiva se vive por meio da unidade relativa ao projecto de cada vez em questão, por outro lado, no que diz respeito à própria “cedência” ou “alienação”, parece que só mesmo a perspectiva correspondente à autenticidade está em condições de se aperceber da unidade do *Man* como unidade fracturada. E a fractura dessa unidade (a sua fracturação) reside no facto de a constituição do *Man* se produzir por via do próprio acto em que o *Dasein* se põe a si mesmo — e à sua existência como um todo — nas “mãos” de algo inteiramente outro.

Em suma: a unidade do *Man* é, sobretudo, a unidade do acto de “cedência dos direitos” do *Dasein* sobre si mesmo — a unidade do acto permanente da sua total e absoluta “alienação”.

De acordo com o que acabámos de ver, também o *Man* tem um “si próprio” (*Selbst*). Heidegger chama a esse si próprio do *Man* o *Man-selbst*. Já considerámos algumas das suas características fundamentais. Desde logo, esse *Man-selbst* constitui o núcleo do *Man* a que é atribuível a “responsabilidade” das acções do *Dasein*. Além disso, vimos que — em conformidade com a noção de si próprio — esse mesmo *Man-selbst* tem uma relação consigo que se exprime no modo como põe em execução o seu modo de existir. Numa palavra, também o *Man* tem um “por mor do qual” (*Worumwillen*) — um por mor do qual cujo correlato é si próprio —; também o *Man* existe “por mor de si próprio” (*Umwillen seiner selbst*): por mor do seu próprio modo de existir.

Como temos considerado, é a esta modalidade do si próprio que, segundo Heidegger, se opõe o “si próprio autêntico” (*eigentliches Selbst*):

“Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das *Man-selbst*, das wir von dem *eigentlichen*, das heißt eigens ergriffenen *Selbst* unterscheiden.”³⁷⁰

Como este passo de *Sein und Zeit* sugere, a concepção heideggeriana do si próprio do *Man* está marcada por um contraste com aquilo a que Heidegger chama *eigentliches Selbst* — cuja característica formal, de acordo com o passo citado, é a da expressa captação de si próprio.

Não podemos analisar, pelo menos por ora, todas as determinações que estão em jogo na noção de si próprio autêntico. Temos, pois, de nos restringir às determinações que o próprio Heidegger avança ao caracterizar, por contraste com o si próprio autêntico, o si próprio do *Man*.

E as determinações que Heidegger avança vêm expressas no seguinte passo:

“Wenn das Dasein die Welt eigens entdeckt und sich nahebringt, wenn es ihm selbst sein eigentliches Sein erschließt, dann vollzieht sich dieses Entdecken von »Welt« und Erschließen von Dasein immer als Wegräumen der Verdeckungen und Verdunkelungen, als Zerschneiden

³⁷⁰ SZ 129.

der Verstellungen, mit denen sich das Dasein gegen es selbst abriegelt.”³⁷¹

O si próprio autêntico corresponde, como podemos verificar, a algo que contrasta com o si próprio do *Man*, ou melhor: a algo que se constitui, do ponto de vista “existencial” (*existenziell*), por via de uma actividade que procura contrariar a tendência espontânea do *Man*.³⁷²

Ora, tal como já se passava com o *Man-selbst*, também o si próprio autêntico tem que ver com o modo como se produz a abertura do *Dasein* ao mundo — com o modo como o mundo é compreendido ou interpretado pelo *Dasein*. Noutros termos: tal como o *Man*, assim também o regime da autenticidade (o regime em que se constitui e em que predomina um si próprio autêntico) produz uma conformação total da vida, cuja determinação depende de uma relação expressa com o mundo e com o próprio *Dasein* enquanto tais; mas uma relação expressa com o mundo e com o *Dasein* cujo resultado é uma procura constante de ruptura e de libertação da relação com o mundo e com o *Dasein* — da compreensão ou da interpretação do mundo e do *Dasein* — que se produz no *Man*.

É por isso que Heidegger fala de um “remover das ocultações e das obscuridades” (*Wegräumen der Verdeckungen und Verdunkelungen*) — de um

³⁷¹ SZ 129.

³⁷² Se o contraste que mencionámos há pouco, quando dissemos que a perspectiva do *Man* só podia ser percebida enquanto tal a partir da perspectiva da autenticidade, tem que ver com um contraste do ponto de vista ontológico ou “existencial” (*existenzial*), o contraste agora referido, segundo o qual o si próprio autêntico se constitui por um movimento que contraria o *Man*, tem um carácter ôntico ou “existencial” (*existenziell*).

“quebrar das dissimulações” (*Zerbrechen der Verstellungen*), a saber: das dissimulações com que o *Dasein* se impede o acesso a si próprio.

Na constituição de um si próprio autêntico está em causa, por conseguinte, uma apropriação de si por via de um trabalho sobre a interpretação do mundo e do *Dasein* que se acha no centro da própria determinação concreta do modo como de cada vez se existe. Esse trabalho de interpretação procura uma compreensão mais adequada do mundo e do modo como o *Dasein* deve ser nele. Trata-se, por outras palavras, de uma acção de franqueamento do acesso a si próprio e ao mundo, uma vez que se tenha percebido a tendência que vigora no *Man* para a disponibilização de formas de interpretação que correspondem, na verdade, a ocultações que não fazem mais do que impedir o encontro do *Dasein* consigo próprio, a apropriação do *Dasein* por si próprio.

Que o si próprio autêntico se constitui a partir do *Man*, isso é expresso por Heidegger quando diz:

“Das *eigentliche Selbstsein* beruht nicht auf einem vom *Man* abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern *ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials*.”³⁷³

Isto significa, com efeito, que o *Dasein* se constitui com base no funcionamento prévio do *Man*. Ou seja, é preciso que o *Man* esteja sempre já em

³⁷³ SZ 130.

funcionamento para que, do ponto de vista ôntico-existencial, se possa constituir o regime da autenticidade ou do si próprio autêntico. O que não quer dizer, no entanto, que, uma vez que se constitua uma relação autêntica do *Dasein* consigo próprio, o *Man* desapareça; pois, na verdade, as relações entre a autenticidade e o *Man* são complexas. Como veremos melhor oportunamente, porque a relação autêntica do *Dasein* consigo próprio está sujeita a equívocos e parece admitir um sem-número de etapas de desconfinamento — isto é: parece ter um *terminus ad quem* de carácter formal —, o *Dasein* não se livra definitivamente do *Man*; de tal sorte que subsiste uma relação de simultaneidade entre o regime da autenticidade e o do *Man*.

Mas o que Heidegger diz, além disto, é que o si próprio autêntico é uma modificação ôntico-existencial do *Man*; ou seja: é um modo de ser que não só co-existe com o *Man*, mas depende também — na sua própria constituição e enquanto seu fundamento ôntico-existencial — do *Man* como aquilo em ruptura com o qual se afirma. Porque o regime da autenticidade não se pode constituir (ôntico-existencialmente) sem uma base com a qual entre em ruptura e porque essa base (constante) corresponde ao *Man*, este pode ser caracterizado por Heidegger como um “existencial essencial” (*wesenhaftes Existenzial*); trata-se de uma determinação que caracteriza permanentemente — na qualidade de determinação de carácter transcendental — o modo como o *Dasein* existe.

Pelo que temos visto, contudo, parece que a relação entre o regime da autenticidade e o do *Man* não se reduz a uma relação de carácter ôntico; pois, como observámos, do ponto de vista ontológico (do ponto de vista da própria captação das determinações existenciais fundamentais do *Dasein*) a perspectiva da autenticidade parece ser a mais lúcida — aquela que é capaz de se captar a si e ao regime do *Man* (ou da inautenticidade) enquanto tais. Isto significa que, do ponto de vista ontológico,

o contraste tem um sentido inverso; tal como é inversa a relação de dependência: ontologicamente, a perspectiva da autenticidade não depende senão de si para a sua própria captação — ao passo que a perspectiva do *Man* (*qua* perspectiva do *Man*) só pode ser captada a partir da perspectiva da autenticidade.

Ainda que Heidegger, no §27 de *Sein und Zeit*, não considere expressamente este problema, parece ser isto aquilo que, em última instância, resulta das suas averiguações.

Em resumo: só se se estiver já na perspectiva da autenticidade — numa perspectiva que tenda já para a constituição da autenticidade — é que se pode compreender o *Man* enquanto tal e o conflito (total) entre este e o regime da autenticidade de cada vez a constituir.

§ 2

A QUEDA (*VERFALLEN*) E A ALIENAÇÃO (*ENTFREMDUNG*) DO *DASEIN*

a

**A QUEDA (*VERFALLEN*) COMO MODALIDADE EXISTENCIAL
(*EXISTENZIALER MODUS*) DO *IN-DER-WELT-SEIN***

A queda como modo de ser fundamental da quotidianidade (*Gerede*, *Neugier* e *Zweideutigkeit*), o mundo do *Besorgen* como *terminus ad quem* da queda, o *Man* e a *Öffentlichkeit* como o quem da queda, a inautenticidade (*Uneigentlichkeit*) da queda, o carácter positivo e fáctico da queda.

Segundo Heidegger, a análise do fenómeno a que chama “queda” (*Verfallen*) insere-se no âmbito das considerações já produzidas sobre os modos de ser da “quotidianidade” (*Alltäglichkeit*) e do *Man*. Isso mesmo se manifesta na forma como Heidegger introduz a sua análise do fenómeno em questão:

“Im Rückgang auf die existenzialen Strukturen der Erschlossenheit des In-der-Welt-seins hat die Interpretation in gewisser Weise die Alltäglichkeit des Daseins aus dem Auge verloren. Die Analyse muß diesen thematisch angesetzten phänomenalen Horizont wieder zurückgewinnen. Die Frage erhebt sich jetzt: welches sind die existenzialen Charaktere der Erschlossenheit des In-der-Welt-seins, sofern dieses sich als alltägliches in der Seinsart des Man hält? Eignet diesem eine spezifische Befindlichkeit, ein besonderes Verstehen, Reden und Auslegen? Die Beantwortung dieser Fragen wird um so dringlicher, wenn wir daran erinnern, daß das Dasein zunächst und zumeist im Man aufgeht und von ihm gemeistert wird. Ist das Dasein als geworfenes In-der-Welt-sein nicht gerade zunächst in die Öffentlichkeit des Man geworfen? Und was bedeutet diese Öffentlichkeit anderes als die spezifische Erschlossenheit des Man?”³⁷⁴

De acordo com este passo, parece que a queda representa um fenómeno cujo horizonte mais abrangente de consideração é a quotidianidade enquanto modalidade do *Man*, sim — mas de tal sorte que se acha conectada com a componente de

³⁷⁴ SZ 167.

“abertura” (*Erschlossenheit*) que está em funcionamento no âmbito desse mesmo horizonte. Por outras palavras, a queda parece dizer respeito à abertura primária do *Dasein*: à forma de abertura por que é responsável a “publicidade” (*Öffentlichkeit*) enquanto abertura específica do *Man*.

Ora, a ligação entre a queda e os fenómenos da publicidade, da quotidianidade e do *Man* permite-nos perceber que a queda constitui uma determinação fundamental do *In-der-Welt-sein*, ou melhor: uma “modalidade existencial” deste.

Isto significa que o *In-der-Welt-sein*, sendo uma estrutura formal (neutra em relação à possibilidade da autenticidade e da inautenticidade) segundo a qual o *Dasein* está em causa para si mesmo na totalidade da sua existência a partir de uma determinada interpretação de como importa existir concretamente (de como importa desformalizar o em-causa fundamental em que consiste), comporta sempre já a exigência ou petição formal de uma determinada versão adequada — verdadeira — de si próprio e de como tem de existir.

Mais do que isso: porque o *Dasein*, enquanto *In-der-Welt-sein*, existe sempre já numa determinada desformalização do seu em-causa — do seu *Umwillen seiner selbst* —, está *eo ipso* sempre já numa determinada abertura, tem sempre já uma determinada interpretação ou uma determinada versão (pretensamente adequada) daquilo em que consiste e do modo como deve existir.

Quando se diz que a queda constitui uma modalidade “existencial” (*existenziell*) do *In-der-Welt-sein*, isso significa que a queda corresponde a uma determinada desformalização do *In-der-Welt-sein* (enquanto exigência formal para a constituição de uma perspectiva que oriente a realização existencial para que tende). Dito de outro modo, a queda consiste — pelo menos em grande parte — no

movimento de constituição de uma perspectiva concreta que oriente a existência do *Dasein*, ou seja: consiste precisamente numa certa desformalização do *In-der-Welt-sein*.

Numa palavra: a queda é um determinado *In-der-Welt-sein* — uma determinada conformação ou um determinado aspecto deste.

Não é, todavia, uma desformalização qualquer. Com efeito, a queda representa a desformalização do *In-der-Welt-sein* ao modo da publicidade, da quotidianidade e do *Man*. Isso quer dizer que a exigência de uma versão adequada da realidade, na modalidade do *In-der-Welt-sein* que corresponde à queda, é satisfeita por uma versão (pretensamente adequada) já disponibilizada e posta a vigorar pela forma de constituição de interpretações — do mundo e da existência — própria do *Man*: a *Öffentlichkeit*.

A queda tende, assim, para a constituição de uma versão imediata e habitual da realidade.

Podemos compreender melhor, a partir daqui, porque é que Heidegger chama a este fenómeno “queda” (*Verfallen*); pois assistimos, com o que acabámos de ver, a um movimento de adopção de uma determinada versão da realidade, sim — mas de tal forma que essa adopção tem um carácter irreflectido e adopta o que já se acha adoptado.

Trata-se, desde logo, de queda porque há um movimento descendente nos termos do qual a exigência formal de constituição de uma versão da realidade é desformalizada. Mas, além disso, também se pode falar de queda na medida em que a constituição dessa versão da realidade é passiva e irreflectida, isto é: não se tem a si mesma como tal.

Se virmos bem, há imensas semelhanças entre isto e aquilo que descrevemos (no ponto anterior) como uma “cedência” ou “alienação” ao *Man*.

Com efeito, a queda consiste, em rigor, no movimento pelo qual se “cai” do plano do próprio *Dasein*, enquanto plano da pura formalidade ou potencialidade da existência, para o plano do *Man* enquanto plano em que se tem “cedido” ou “alienado” a algo de outro o poder de constituição da versão da realidade a adoptar. A queda é, por isso, o movimento pelo qual se “abdica” do poder de averiguar sobre a verdade de si próprio — sem que, no entanto, se esteja ciente dessa “abdicção”; o *terminus ad quem* da “abdicção” é vivido por quem “abdica” como o mais próprio de si.

Este é, portanto, o momento fundamental do movimento da queda: o *Dasein* “entrega-se” ou “aliena-se” ao *Man* — e passa a viver-se como *Man*. Desse momento dependem, então, todos os restantes movimentos de queda; ou seja: disso depende a constituição de versões concretas da realidade decorrentes da “alienação”, no plano da própria articulação das categorias existenciais, à instância de constituição da interpretação quotidiana do *Man* — a *Öffentlichkeit*.

Numa palavra, embora Heidegger não se exprima exactamente assim, há um duplo movimento de queda:

- 1) aquele que diz respeito à própria constituição do *Man* (sc. à própria “alienação” ao *Man*) e
- 2) aquele que corresponde a uma modalidade do *Man* (sc. à adopção das perspectivas sempre já em vigor no domínio público).

Com isto se percebe, também, que a queda não é um fenómeno de consequências avulsas ou regionais, um fenómeno que afecta, apenas, um domínio particular da realidade. A queda representa, antes, um fenómeno de carácter global, cujos resultados exercem influência sobre o modo como o *Dasein* se olha e se vive a si mesmo, olha e vive a realidade em que é.

Por conseguinte, a sua pertença ao *Man* (a sua relativa identificação com o *Man*) confere-lhe este carácter global: a queda institui e alimenta a própria interpretação primária e quotidiana da realidade com base na qual o *Dasein* conduz de um determinado modo (de um modo inautêntico) a existência no seu todo. A queda produz, à semelhança do *Man*, uma conformação global da vida e do seu aspecto; e, à semelhança do *Man*, representa o ponto de contraste total e absoluto da resistência que permanentemente tem de lhe mover a perspectiva da autenticidade (a filosofia).

A queda consiste, portanto, numa determinada modalidade da “abertura” (*Erschlossenheit*) do *Dasein*, mais exactamente, do *Dasein* enquanto se acha dominado pelo *Man*. Ora, na qualidade de modo da *Erschlossenheit*, a queda diz respeito às duas componentes que constituem a *Erschlossenheit*, a saber, o “compreender” (*Verstehen*) e a “disposicionalidade” (*Befindlichkeit*).

A queda corresponde a uma determinada conformação do compreender e da disposicionalidade — conformação segundo a qual estes se encontram sujeitos à ditadura do *Man*. Numa palavra, existir ao modo da queda é compreender e estar disposto segundo o *Man*.

É esta estrutura geral do problema da queda — estrutura nos termos da qual a queda se manifesta nas duas componentes fundamentais da abertura do *Dasein* — que

Heidegger apresenta antes de passar à análise concreta dos fenómenos em que a queda mais claramente se manifesta no quotidiano do *Dasein*:

“Wenn das Verstehen primär als das Seinkönnen des Daseins begriffen werden muß, dann wird einer Analyse des dem Man zugehörigen Verstehens und Auslegens zu entnehmen sein, welche Möglichkeiten seines Seins das Dasein als Man erschlossen und sich zugeeignet hat. Diese Möglichkeiten selbst offenbaren dann aber eine wesenhafte Seinstendenz der Alltäglichkeit. Und diese muß schließlich, ontologisch zureichend expliziert, eine ursprüngliche Seinsart des Daseins enthüllen, so zwar, daß von ihr aus das angezeigte Phänomen der Geworfenheit in seiner existenzialen Konkretion aufweisbar wird.”³⁷⁵

Heidegger propõe-se começar por averiguar as determinações da queda que têm que ver com a componente do *Verstehen* e da *Auslegung*:

“Zunächst ist gefordert, die Erschlossenheit des Man, das heißt die alltägliche Seinsart von Rede, Sicht und Auslegung, an bestimmten Phänomenen sichtbar zu machen.”³⁷⁶

³⁷⁵ SZ 167.

³⁷⁶ SZ 167.

Mas Heidegger não passa à análise dos fenómenos em questão sem antes fazer uma observação fundamental quanto ao estatuto das suas considerações e da própria determinação da queda:

“Mit Bezug auf diese [sc. aos fenómenos que vai passar a considerar enquanto manifestações da queda] mag die Bemerkung nicht überflüssig sein, daß die Interpretation eine rein ontologische Absicht hat und von einer moralisierenden Kritik des alltäglichen Daseins und von »kulturphilosophischen« Aspirationen weit entfernt ist.”³⁷⁷

Não podemos, por isso, deixar de considerar o sentido fundamental desta anotação de Heidegger, pois do seu correcto entendimento depende, ao que tudo indica, a compreensão adequada daquilo que está em jogo na determinação do *Verfallen* e de todos os fenómenos que lhe estão associados.

Que é que pode significar, então, dizer que a interpretação a realizar é uma interpretação com um propósito puramente ontológico?

Significa, desde logo, que não se trata de uma crítica moralizante ou de uma interpretação com aspirações à constituição de uma filosofia da cultura. Assim, Heidegger indica o carácter das suas averiguações de modo negativo — referindo o

³⁷⁷ SZ 167.

carácter que as suas averiguações não têm; elas não representam uma crítica moralizante, nem aspiram a uma filosofia da cultura.³⁷⁸

Não nos podemos deter durante muito tempo na análise destas duas “frentes de combate” de Heidegger; temos de nos restringir ao essencial para o presente propósito.

Neste sentido, quando contrasta a interpretação puramente ontológica com as duas outras formas de interpretação possíveis do fenómeno da queda, Heidegger procura sobretudo apontar para a circunstância de a interpretação que propõe não pretender tratar do problema da queda como algo que há que considerar a partir de uma perspectiva exterior ao âmbito da vida — a partir de uma perspectiva pretensamente objectiva com base na qual se condenem os comportamentos (o modo de ser) relativos à queda. Não se trata, por outras palavras, de uma tentativa de consideração da queda como algo que, sobre o fundamento de valores pretensamente objectivos (relativos à mundividência de uma determinada época histórica), tem de ser erradicado.³⁷⁹

³⁷⁸ As duas determinações estão associadas; pois, como sabemos, a filosofia da cultura de finais do século XIX debruçou-se sobre a questão dos valores. (A crítica heideggeriana à filosofia da cultura ou dos valores está presente um pouco por toda a parte nos textos do primeiro Heidegger; mas o debate entre Heidegger e os representantes dessa corrente tem o seu auge nos dois primeiros cursos de Friburgo: cf. *GA 56/57 passim*.) Heidegger, no entanto, parece estar a fazer referência a duas frentes distintas de discussão: 1) aquela que diz respeito à filosofia dos valores e 2) aquela que tem que ver com a filosofia de Agostinho, tal como se acha expressa nas *Confissões* — obra a partir da qual Heidegger começa por desenvolver as primeiras versões da noção de *Verfallen* e a produzir as primeiras análises dos fenómenos associados a essa noção (cf. *GA 60 passim*).

³⁷⁹ Tendemos a dizer, além disso, que a interpretação de Heidegger é puramente ontológica porque não procura produzir nenhuma modificação do modo como se existe; esta tendência acha-se motivada pela compreensão segundo a qual aquilo que diz respeito à modificação do modo como se existe consiste numa intervenção de carácter ôntico — e não ontológico. Uma interpretação puramente

Trata-se, antes, de uma interpretação que aspira à manifestação do(s) próprio(s) fenómeno(s) da queda enquanto tal(is). Trata-se, além disso, de uma interpretação que, na qualidade de interpretação filosófica (e enquanto a filosofia exprime um movimento que se opõe à queda), procura sobretudo compreender a

ontológica, de acordo com esta compreensão, é aquela que procura não intervir no fenómeno a analisar e cuja preocupação é a manifestação pura desse fenómeno enquanto tal. Ora, esta compreensão não está incorrecta no ponto agora considerado; é, todavia, incorrecta no que se refere ao carácter não-interventivo da interpretação puramente ontológica. Desde logo, admitindo que esta forma de interpretação aspira à manifestação pura dos fenómenos de cada vez a tratar, é necessário levar em conta que a manifestação de um fenómeno, segundo Heidegger, é a manifestação desse fenómeno para alguém. Isso significa, primeiro, que esse alguém é alguém a quem o fenómeno que se manifesta diz respeito e alguém que esse mesmo fenómeno não deixa indiferente; e significa, em segundo lugar, que o interesse que aquele a quem o fenómeno em causa se manifesta tem na manifestação plena e adequada de tal fenómeno corresponde a um interesse na modificação do seu próprio modo de existir motivada por essa mais plena e adequada manifestação do fenómeno em questão. Vendo bem, a diferença entre a interpretação ontológica (*existenzial*) e a compreensão ôntica (*existenziell*) dos fenómenos tem que ver com o plano a partir do qual estes são considerados — ou, se quisermos: com a ordem ou com a orientação em que os mesmos são averiguados. Assim se, por um lado, a interpretação ontológica parte do plano das determinações existenciais e procura compreender a ordem descendente da sua concretização, por outro lado, a revelação ôntica dos fenómenos consiste nos momentos de franqueamento do acesso nos quais o *Dasein* passa a ter perspectiva para a própria constituição dos fenómenos em questão. Dizemos, aqui, que a tendência para considerarmos a interpretação puramente ontológica como uma interpretação que não aspira a uma modificação da existência é uma tendência incorrecta; porque isso significaria retirar a perspectiva ontológica (a perspectiva filosófica) do plano da própria existência, do plano do próprio interesse da existência por uma aproximação a si mesma — à verdade de si mesma. Esta tendência para a consideração da perspectiva ontológica como uma perspectiva afastada ou retirada do próprio âmbito que está a ser analisado é uma tendência que, em parte, se encontra motivada pelas análises que encontramos em *Sein und Zeit*; sobretudo porque a componente relativa ao auto-esclarecimento da analítica existencial (da filosofia) não é omnipresente na obra, embora haja momentos fundamentais em que aparece (ainda que sem se fazer menção à noção de filosofia, mas apenas à de analítica existencial do *Dasein*). Um dos momentos fundamentais da presença dessa componente em *Sein und Zeit* é a consideração do primado ôntico-ontológico da analítica existencial (cf. SZ 11-15). Sobre a analítica existencial como desformalização da ideia de filosofia e sobre a filosofia como tensão da existência para o auto-esclarecimento, *vide supra* o Primeiro capítulo da Primeira parte.

própria constituição da queda — para melhor poder contrariar a sua tendência peculiar.

Esta motivação da análise ontológica (sc. filosófica) para contrariar a tendência da queda não corresponde, todavia, a uma motivação cujo critério seja um conjunto de valores objectivamente válidos — um conjunto de valores ideais e transcendentais em relação à existência (no sentido em que são exteriores a esta).

Está em causa, pelo contrário, o reconhecimento ou a apercepção, por parte da própria análise ontológica (sc. filosófica), de que há na existência humana uma tensão para a captação mais adequada de si mesma — e de que na filosofia se está precisamente numa tal tensão. Dito de outro modo, há na própria existência humana uma espécie de “regra” ou “lei” imanente de organização, nos termos da qual a própria existência se pode perceber a si mesma numa tensão para a constituição de transparência em relação a si — e nos termos da qual a existência se pode reconhecer numa situação de obscuridade, de inautenticidade; numa palavra: numa situação de queda.

É, pois, como uma interpretação que se reconhece e se desenvolve na tensão agora descrita que se deve compreender a interpretação ontológica da queda — e dos fenómenos em que se manifesta —, tal como essa interpretação é caracterizada por Heidegger.

1. Vejamos o fenómeno, associado à queda, que Heidegger analisa em primeiro lugar: o *Gerede*.

Gerede é um termo difícil de traduzir para português, pois tanto serve para designar aquilo a que chamamos “tagarelice”, quanto aquilo a que chamamos o “boato”, etc.

Já vamos considerar a que fenómeno fundamental é que Heidegger procura fazer referência por via do termo *Gerede*. Para já, notemos que Heidegger, logo de entrada, faz questão de vincar que se trata de um fenómeno de carácter positivo que constitui o modo de ser do compreender e do interpretar do *Dasein* quotidiano:

“Der Ausdruck »Gerede« soll hier nicht in einer herabziehenden Bedeutung gebraucht werden. Er bedeutet terminologisch ein positives Phänomen, das die Seinsart des Verstehens und Auslegens des alltäglichen Daseins konstituiert.”³⁸⁰

Ao dizer isto, Heidegger pretende pôr em evidência que o fenómeno do *Gerede* corresponde a algo que exerce uma influência decisiva sobre o modo de existir do *Dasein*, a algo que molda positivamente a sua perspectiva.

Para percebermos adequadamente o fenómeno do *Gerede*, não basta que estejamos cientes da sua localização no âmbito da componente da *Erschlossenheit* equivalente ao *Verstehen* e ao *Auslegen*; pois o *Gerede* representa, vendo bem, um fenómeno que se acha associado a um dos modos do compreender e do interpretar — aquele que diz respeito ao “discurso” (*Rede*), isto é: à modalidade do compreender e do interpretar em que está em causa a sua expressão verbal num contexto intersubjectivo (no contexto do *Mitsein*).

Com efeito, o *Gerede* é uma modalidade da *Rede*; enquanto modalidade da *Rede*, o *Gerede* encerra (tal como aquela) sempre já uma determinada compreensão e

³⁸⁰ SZ 167.

uma determinada interpretação do próprio *Dasein* que o pratica, dos outros com quem o *Dasein* próprio o pratica e do mundo em que o pratica. Porque é uma modalidade da *Rede* e porque esta é uma modalidade do *Verstehen* — que, por seu turno, é uma componente da *Erschlossenheit* —, o *Gerede* exerce uma influência determinante sobre a perspectiva que o *Dasein* tem sobre si próprio, sobre os outros e sobre o mundo. Mais do que isso: porque constitui uma modalidade da *Rede* que se encontra sob o domínio do *Man* (por outras palavras: porque consiste num modo da *Rede* que exprime o próprio movimento do *Verfallen*), o *Gerede* concede ao *Dasein* uma determinada perspectiva sobre a totalidade da sua existência e sobre a totalidade das realidades que se lhe apresentam no curso da sua existência; trata-se de uma perspectiva que (quanto às possibilidades de concepção que admite e para que abre) se mantém dentro de certos limites — que são os do *Man*, os da quotidianidade.

É, pois, para esta articulação fundamental do *Gerede* enquanto modalidade da *Rede* e do *Verstehen* (enquanto algo que se encontra estreitamente conectado com a própria determinação da perspectiva que temos quando estamos dominados pelo *Man* e pela *Alltäglichkeit*) que Heidegger aponta no início da sua análise do fenómeno:

“Die Rede spricht sich zumeist aus und hat sich schon immer ausgesprochen. Sie ist Sprache. Im Ausgesprochenen liegen aber dann je schon Verständnis und Auslegung. Die Sprache als die Ausgesprochenheit birgt eine Ausgelegtheit des Daseinsverständnisses in sich. Diese Ausgelegtheit ist so wenig wie die Sprache nur noch vorhanden, sondern ihr Sein ist selbst daseinsmäßiges. Ihr ist das Dasein zunächst und in gewissen Grenzen ständig überantwortet, sie regelt und verteilt die Möglichkeiten des durchschnittlichen Verstehens

und der zugehörigen Befindlichkeit. Die Ausgesprochenheit verwahrt im Ganzen ihrer gegliederten Bedeutungszusammenhänge ein Verstehen der erschlossenen Welt und gleichursprünglich damit ein Verstehen des Mitdaseins Anderer und des je eigenen In-Seins. Das so in der Ausgesprochenheit schon hinterlegte Verständnis betrifft sowohl die jeweils erreichte und überkommene Entdecktheit des Seienden als auch das jeweilige Verständnis von Sein und die verfügbaren Möglichkeiten und Horizonte für neuansetzende Auslegung und begriffliche Artikulation.”³⁸¹

A primeira característica do *Gerede* que Heidegger procura destacar diz respeito à própria relação que o *Dasein* estabelece com aquilo de que se fala, com aquilo a que Heidegger chama *das Worüber der Rede*. O que Heidegger refere é, mais precisamente, que no *Gerede* não se compreende tanto o ente de que se está a falar quanto se escuta apenas a própria coisa que se diz (*das Geredete*) enquanto tal:

“Man versteht nicht so sehr das beredete Seiende, sondern man hört schon nur auf das Geredete als solches. Dieses wird verstanden, das Worüber nur ungefähr, obenhin; man meint *dasselbe*, weil man das Gesagte gemeinsam in *derselben* Durchschnittlichkeit versteht.”³⁸²

³⁸¹ SZ 167-168.

³⁸² SZ 168.

A partir daqui, percebe-se como primeira característica do *Gerede* a circunstância de este consistir numa relação superficial com aquilo de que se fala.

Com efeito, Heidegger não nega que, no âmbito do *Gerede*, haja uma qualquer relação com aquilo sobre o qual se faz conversa; o que ele diz é, antes, que essa relação não vai ao fundo da coisa em questão, não se deixa envolver com aquilo a que então há uma relação discursiva.

Mais do que isso, paralelamente a esta espécie de desprendimento em relação ao tema de cada vez em causa, dá-se um fenómeno de prendimento àquilo que é dito no *Gerede*. Noutros termos, há uma espécie de “encantamento” ou “feitiço” em virtude do qual o *Dasein*, quando dominado pelo *Gerede*, se deixa ficar “preso” nas “malhas” das próprias formulações — nas “malhas” do próprio modo de dizer.

É necessário, no entanto, que isto fique bem esclarecido; pois podemos ser levados a compreender o que se acabou de dizer como se aquilo a que se fica preso no *Gerede* fosse a própria linguagem enquanto tal e não algo para que a linguagem remete.

Ora, importa não esquecer que Heidegger afirma que há uma qualquer relação com aquilo de que se fala; o que não há é uma relação profunda com isso. De sorte que temos de entender o fenómeno do *Gerede* (de prisão em *das Geredete*) como um fenómeno de remissão embargada da própria linguagem; um fenómeno de remissão embargada tal que, apesar de fazer que o *Dasein* pare e permaneça a meio da remissão, tem ainda assim a capacidade de produzir uma ilusão de esclarecimento efectivo daquilo de que se trata.

Ao dar conta deste fenómeno peculiar, Heidegger põe em evidência a própria medianidade do *Gerede* (no sentido em que o fenómeno em questão permite explicar

porque é que sempre se visa o mesmo e porque é que esse mesmo que se visa corresponde a algo mediano). Com efeito, porque no *Gerede* a relação com aquilo de que se fala é superficial, é possível que não se façam sentir diferenças na compreensão individual de cada *Dasein* — quer dizer: é possível que se estabeleça um plano de sentido acessível a todos; se quisermos: é possível que se estabeleça um horizonte de comunicabilidade, em que não se vai além de algo que se capta na própria confluência das intenções de captação de cada *Dasein* envolvido no processo do *Gerede*.

Como Heidegger diz:

“Das Hören und Verstehen hat sich vorgängig an das Geredete als solches geklammert. Die Mitteilung »teilt« nicht den primären Seinsbezug zum beredeten Seienden, sondern das Miteinandersein bewegt sich im Miteinanderreden und Besorgen des Geredeten. Ihm liegt daran, daß geredet wird.”³⁸³

Observemos, agora, a segunda característica do *Gerede* que Heidegger põe em destaque, a saber: aquilo a que chama *Weiter- und Nachreden*.

Trata-se do fenómeno segundo o qual aquilo que se diz sobre algo “passa de boca em boca” (no caso da linguagem falada) ou “passa de mão em mão” (no caso da linguagem escrita) e segundo o qual o próprio facto desta proliferação — ou

³⁸³ SZ 168.

divulgação daquilo que se diz — produz um progressivo distanciamento daquilo de que se fala quando se diz o que se diz.

Este fenómeno não se justapõe à característica do *Gerede* de que tratámos em primeiro lugar, mas tem uma relação essencial com ela, ou melhor, constitui pelo menos um dos motivos pelos quais a relação que se estabelece com aquilo de que se fala é superficial. Noutros termos, o fenómeno em questão consiste numa das razões pelas quais a remissão para o próprio *terminus ad quem* do discurso se mantém embargada, a meio caminho disso mesmo que então pretensamente se considera.

Mesmo se se admitir que alguma vez houve uma relação autêntica com aquilo de que se fala (de tal modo que aquilo que se exprime sobre algo resulta da própria experiência que quem fala tem disso mesmo), o fenómeno do *Weiter- und Nachreden* dá origem ao — e alimenta o — próprio fenómeno da superficialidade do discurso que Heidegger destaca como propriedade do *Gerede*:

“Das Gesagtsein, das Diktum, der Ausspruch stehen jetzt ein für die Echtheit und Sachgemäßheit der Rede und ihres Verständnisses. Und weil das Reden den primären Seinsbezug zum beredeten Seienden verloren bzw. nie gewonnen hat, teilt es sich nicht mit in der Weise der ursprünglichen Zueignung dieses Seienden, sondern auf dem Wege des *Weiter- und Nachredens*.³⁸⁴”

³⁸⁴ SZ 168.

Quer dizer: há, no *Gerede*, uma peculiar “necessidade” ou tendência para a propagação, para a transferência do discurso, a qual ganha ascendente sobre a própria relação individual com o discurso em questão e com aquilo de que tal discurso trata. Numa palavra, a propagação ou transferência em causa ganha ascendente sobre a apropriação do tema do discurso.

No que diz respeito a esta propagação, Heidegger sugere duas circunstâncias distintas em que ela pode ocorrer:

- 1) aquela na qual começa por haver uma relação autêntica ou originária com o tema do discurso e só depois — em virtude da propagação em causa — se dá uma superficialização do discurso enquanto superficialização da própria relação com aquilo de que o discurso é discurso;
- 2) aquela na qual a superficialização já se deu — e é como que o ponto de partida do processo — e em relação à qual o processo do *Weiter- und Nachreden* constitui uma intensificação que conduz àquilo a que Heidegger chama *die völle Bodenlosigkeit*.

Para Heidegger, se a remissão embargada constitui uma característica necessária do *Gerede*, por outro lado, não constitui uma característica suficiente para que o *Gerede* se institua enquanto tal. Pois, segundo Heidegger, o *Gerede* parece corresponder à remissão embargada para aquilo de que se fala, sim — mas desde que essa remissão embargada esteja possibilitada pela própria propagação do discurso:

“In solchem Nach- und Weiterreden, dadurch sich das schon anfängliche Fehlen der Bodenständigkeit zur völligen Bodenlosigkeit steigert, konstituiert sich das Gerede.”³⁸⁵

Heidegger destaca, como consequência deste processo, a circunstância de o dito adquirir o carácter de uma autoridade — isto é: o carácter de algo que aparece como tendo valor por si mesmo e não por aquilo para que remete:

“Das Gerede zieht weitere Kreise und übernimmt autoritativen Charakter.”³⁸⁶

³⁸⁵ SZ 168.

³⁸⁶ SZ 168. Este parece-nos ser um momento oportuno para tecer algumas considerações sobre algo que apenas se acha sugerido nas análises de Heidegger. Como é evidente pelo próprio texto, quando se refere ao problema do *Gerede* (da propagação do discurso que torna superficial a relação do *Dasein* com aquilo de que se fala), Heidegger não está a levar em conta apenas o discurso oral, mas também o discurso escrito; ou seja, também o discurso escrito está sujeito ao fenómeno do *Gerede* e está sujeito a esse fenómeno no mesmo grau que o discurso oral: “Und zwar bleibt dieses nicht eingeschränkt auf das lautliche Nachreden, sondern breitet sich aus im Geschriebenen als das »Geschreibe«. Das Nachreden gründet hier nicht so sehr in einem Hörensagen. Es speist sich aus dem Angelesenen. Das durchschnittliche Verständnis des Lesers wird *nie* entscheiden können, was ursprünglich geschöpft und errungen und was nachgeredet ist. Noch mehr, durchschnittliches Verständnis wird ein solches Unterscheiden gar nicht wollen, seiner nicht bedürfen, weil es ja alles versteht.” (SZ 168-169) Porque a partir daqui se pode ver que Heidegger, quando se refere ao “discurso” (*Rede*) enquanto tal, não está apenas a apontar para o discurso oral, parece-nos não totalmente conseguida a tentativa de I. M. FEHÉR, “Mündlichkeit und Schriftlichkeit aus hermeneutischer Sicht”, *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 8 (2009), pp. 117-145 — segundo o qual há um predomínio da oralidade na concepção heideggeriana da *Rede*. O passo de Heidegger citado nesta nota permite-nos, além disso, perceber em que é que se pode fundar a relação que tendemos a ter com a nossa própria história sc. com a nossa própria tradição *sensu lato*. Ou seja, no passo citado, está de algum modo em causa que somos herdeiros de um passado (quer por via da transmissão oral, quer por via da transmissão de textos escritos) e que a relação com esse passado, que nos constitui, tende a

Há, porém, um outro aspecto essencial no que diz respeito ao *Gerede*, o qual, embora não possa ser reduzido ao *Gerede*, tem com este uma estreita e importante relação.

O aspecto em causa tem que ver com o facto de, no *Gerede*, dominar a pretensão de que aquilo que se recebe, no quadro do processo de propagação do discurso, é evidente e basta para o esclarecimento das coisas de que o discurso é discurso.

Como Heidegger escreve:

“Das Gerede ist die Möglichkeit, alles zu verstehen ohne vorgängige
Zueignung der Sache.”³⁸⁷

ser uma relação com algo evidente — que dispensa qualquer processo de “crítica” e de redescoberta ou reencontro. Na medida em que a filosofia representa uma determinada tradição (uma determinada herança que recebemos do passado), podemos perceber que também ela está (tende a estar) sujeita ao *Gerede* — o que quer dizer que, também em relação a ela, podemos não fazer senão uma reprodução de enunciados de autoridade na evidência de que propagamos as próprias coisas que estão verdadeiramente em jogo na filosofia. Por este motivo, quer se trate da divulgação oral, quer se trate da divulgação escrita da filosofia e dos seus enunciados, o passo de Heidegger que citámos tem uma estreita relação com aquilo que se acha expresso no *Fedro* de Platão, quando nessa obra se diz que o escrito, uma vez publicado, fica acessível a quem quer que saiba ler e pode cair, assim, nas mãos de quem tome o que nele vem escrito como o próprio conhecimento — e não como ponto de partida para uma tensão para o conhecimento sc. para a rememoração do conhecimento que já se tem.

As afinidades entre a obra de Platão e a de Heidegger, a respeito do fenómeno do *Gerede*, são múltiplas; não podemos, como é natural, produzir a identificação dessas numerosas afinidades, nem tampouco podemos proceder ao estudo do significado das afinidades em questão. No entanto, para se ter noção de até que ponto Platão estava ciente daquilo a que Heidegger chama *Gerede*, veja-se o trabalho de Marcel Detienne sobre a importância do rumor em Platão — cf. M. DETIENNE, *L'invention de la mythologie*, Paris, Éditions Gallimard, 1981, pp. 51-86 (cap. II: “Par la bouche et par l'oreille”), 155-189 (cap. V: “La cité défendue par ses mythologues”).

³⁸⁷ SZ 169.

Ao limite, a facilidade com que o *Dasein* cede à própria força com que as interpretações ou as explicações da realidade se impõem como evidentes e suficientes tem que ver, entre outras coisas, com factores relacionados com o próprio quesito de segurança que se acha inscrito no ser do *Dasein*. O que Heidegger procura fazer, no § sobre o *Gerede* em *Sein und Zeit*, é ver até que ponto o fenómeno do *Gerede* pode contribuir (como um dos seus diversos factores) para a constituição da evidência e da suficiência do discurso no esclarecimento da realidade em que se existe e no esclarecimento do modo como se deve existir nessa realidade.

E a tese de Heidegger é a de que o próprio processo de constituição do *Gerede* contribui decisivamente para isso, na medida em que o fenómeno da propagação do discurso, ao esgotar-se na propagação enquanto tal, desvia a atenção do *Dasein* da própria insuficiência do discurso para captar a realidade. Ou seja, o fenómeno da propagação produz a ilusão de que a realidade se acha já captada e de que aquilo que importa é a propagação dessa captação.

Dito assim, parece, no entanto, que o processo é o inverso daquele que se está a procurar indicar; pois, dito desse modo, dá a impressão de que há, primeiro, a pretensão de já se ter captado e, só depois, um esforço de propagação de tal captação.

Este fenómeno é complexo e de modo algum se trata de dizer aqui que as coisas não se passam também dessa forma. Mas o que Heidegger está a procurar indicar é, ao que parece, o aspecto menos óbvio: o de que o *Gerede* contribui, pelo menos em parte, para a constituição da evidência e da segurança daquilo que por meio dele se propaga.

E Heidegger procura mostrar isso mesmo, ao dizer que há uma tendência constitutiva no *Dasein* — a par de outras tendências co-constitutivas — nos termos da

qual o *Dasein* tende para a transferência do discurso; e nos termos da qual essa transferência — e a concentração da actividade do *Dasein* no movimento que corresponde à transferência em causa — produz uma espécie de plano de superficialidade ou de ausência de detenção na própria remissão do discurso.

A ausência de contacto com a própria coisa de que se fala, ausência que resulta do ascendente do processo de transferência do discurso sobre o *terminus ad quem* da remissão desse mesmo discurso, acaba por produzir uma espécie de “apagamento” da existência de um pólo último de remissão que se acha para lá do discurso. Há, com efeito, uma qualquer remissão; mas, como vimos, trata-se de uma remissão embargada, que não é perseguida até ao fim (e nem sequer se a procura acompanhar até camadas de sentido muito profundas). Ora, aquilo que de algum modo já se capta e é transferido, com um cada vez maior grau de superficialidade, porque é a única coisa a que se tem acesso no *Gerede*, a única coisa que se acha no horizonte de compreensão do *Gerede*, adquire o valor da própria realidade captada que já só se trata de propagar.

Heidegger designa a constituição desta pseudo-evidência e desta pseudo-segurança no processo do *Gerede* por “fechamento” (*Verschließen*):

“Das Gerede behütet schon vor der Gefahr, bei einer solchen Zueignung zu scheitern. Das Gerede, das jeder aufrufen kann, entbindet nicht nur von der Aufgabe echten Verstehens, sondern bildet eine indifferente Verständlichkeit aus, der nichts mehr verschlossen ist. (...) Das Gerede ist sonach von Hause aus, gemäß der ihm eigenen

Unterlassung des Rückgangs auf den Boden des Beredeten, ein Verschließen.”³⁸⁸

Além disso, de acordo com a caracterização de Heidegger, este processo, mediante o qual se forma aquilo a que Heidegger chama o *Verschließen*, não se produz de modo consciente, mas de tal maneira que o *Dasein* tem a pretensão de estar a captar adequadamente a realidade:

“Die Rede, die zur wesenhaften Seinsverfassung des Daseins gehört und dessen Erschlossenheit mit ausmacht, hat die Möglichkeit, zum Gerede zu werden und als dieses das In-der-Welt-sein nicht so sehr in einem gegliederten Verständnis offenzuhalten, sondern zu verschließen und das innerweltlich Seiende zu verdecken. Hierzu bedarf es nicht einer Absicht auf Täuschung. Das Gerede hat nicht die Seinsart des *bewußten Ausgebens* von etwas als etwas. Das bodenlose Gesagtsein und Weitergesagtwerden wird zunächst immer verstanden als »sagendes«, das ist entdeckendes. (...) Dieses [sc. das Verschließen] wird erneut dadurch gesteigert, daß das Gerede, darin vermeintlich das Verständnis des Beredeten erreicht ist, auf Grund dieser Vermeintlichkeit jedes neue Fragen und alle Auseinandersetzung hintanhält und in eigentümlicher Weise niederhält und retardiert.”³⁸⁹

³⁸⁸ SZ 169.

³⁸⁹ SZ 169.

Assim, o que resulta do processo do *Gerede* é a pretensão do *Dasein* de se encontrar numa situação de evidência sobre — e numa captação adequada de — aquilo de que o discurso de cada vez trata. Mais do que isso: resulta do processo do *Gerede* que essa pretensa captação e essa pretensa evidência fazem que não haja precisão alguma de questionamento e de discussão das próprias compreensões de que o *Dasein* dispõe — e que “herdou” ou “adoptou” do *Gerede*.

Aquilo que Heidegger destaca é algo que, de algum modo, já aqui vimos:

- 1) o *Gerede* é o processo pelo qual o *Dasein* tem acesso à sua própria tradição e
- 2) esse *Gerede* é também o processo que impede de cada vez que o *Dasein* desenvolva uma relação autêntica (de questionamento e discussão) com a sua própria tradição — a tradição filosófica, por exemplo.

Como também já aqui referimos, o fenómeno do *Gerede* não é um fenómeno qualquer no contexto da existência do *Dasein*; corresponde, antes, a um fenómeno que determina essencialmente a forma da existência do *Dasein*, no sentido em que influi no processo de definição da perspectiva (ou da interpretação) que constitui a própria existência do *Dasein* enquanto tal.

No *Gerede*, não se trata, portanto, de um fenómeno negativo, segundo o qual o *Dasein* fica privado de uma parte da perspectiva que inteiramente lhe pertenceria se

não estivesse constitutivamente exposto ao fenómeno do *Gerede*. De sorte que, mantendo-se dominado pelo fenómeno do *Gerede*, o *Dasein* vê positivamente determinada a sua perspectiva existencial. Ou seja, a perspectiva existencial do *Dasein*, quando se acha sob o domínio do *Gerede*, é qualitativamente diferente de uma perspectiva não dominada pelo *Gerede*.

Heidegger faz justamente referência a este aspecto, no momento em que procura caracterizar os efeitos daquilo a que chama o “desenraizamento” (*Entwurzelung*) produzido pelo *Gerede*:

“Nur Seiendes, dessen Erschlossenheit durch die befindlich-verstehende Rede konstituiert ist, das heißt in dieser ontologischen Verfassung sein Da, das »In-der-Welt-sein« ist, hat die Seinsmöglichkeit solcher Entwurzelung, die so wenig ein Nichtsein des Daseins ausmacht als vielmehr seine alltäglichste und hartnäckigste »Realität«.”³⁹⁰

Ora, a compreensão daquilo a que Heidegger chama *Entwurzelung* não é de somenos importância para o entendimento adequado do que se acha em questão no fenómeno do *Gerede*. Com efeito, a *Entwurzelung* equivale a algo que resulta do processo do *Gerede*; é, se assim se pode dizer, o estado em que o *Gerede* põe o *Dasein*. Mais: a *Entwurzelung* representa um resultado do *Gerede* enquanto este produz aquilo a que Heidegger chama o *Verschließen*: o fechamento em relação ao

³⁹⁰ SZ 170.

âmbito originário de onde provém o discurso; trata-se de um fechamento que não se vive como tal, antes se dá como acesso adequado àquilo sobre o qual o discurso versa.

A posição em que o *Gerede* deixa o *Dasein* — enquanto posição desenraizada — consiste na peculiar posição nos termos da qual a forma como o *Dasein* compreende a realidade não provém de uma experiência própria, mas da experiência feita por outrem (por exemplo: no passado). É neste sentido que se pode sustentar que o *Gerede* diz respeito não apenas a um processo que se verifica numa determinada época ou sociedade, mas também ao próprio processo de constituição de uma dada tradição (por exemplo: a tradição ocidental).

Em qualquer dos casos, o desenraizamento que o *Gerede* produz põe o *Dasein* na posição de um peculiar “em suspenso” em relação a algo que efectivamente fundaria as compreensões de que o *Dasein* se serve e em que assenta a sua captação de si e da sua existência. A situação em que o *Dasein* se acha, em virtude do *Gerede*, é a de alguém que se encontra “deslocado” do sítio em que julga estar.

A expressão que Heidegger utiliza, para designar este peculiar fenómeno, é *Unheimlichkeit der Schwebe*. *Unheimlichkeit* é, como veremos oportunamente³⁹¹, um dos termos que Heidegger usa quando se refere ao fenómeno da autenticidade do *Dasein*. No entanto, não é estranho que o use também agora, ao caracterizar a situação do *Dasein* no *Gerede*; pois o *Gerede*, segundo Heidegger, é um fenómeno permanente do *Dasein*. Vendo bem, não há — como Heidegger indica — nenhum momento em que o *Dasein* esteja inteiramente fora do *Gerede*; isso não sucede no fenómeno da autenticidade — nem sequer naquela modalidade peculiar da autenticidade que é a filosofia.

³⁹¹ Vide *infra* §3, a, 4.

A omnipresença do *Gerede* (o seu carácter constitutivo ou transcendental)

Heidegger deixa-a bem clara quando diz o seguinte:

“Im Dasein hat sich je schon diese Ausgelegtheit des Geredes festgesetzt. Vieles lernen wir zunächst in dieser Weise kennen, nicht wenig kommt über ein solches durchschnittliches Verständnis nie hinaus. Dieser alltäglichen Ausgelegtheit, in die das Dasein zunächst hineinwächst, vermag es sich nie zu entziehen. In ihr und aus ihr und gegen sie vollzieht sich alles echte Verstehen, Auslegen und Mitteilen, Wiederentdecken und neu Zueignen. Es ist nicht so, daß je ein Dasein unberührt und unverführt durch diese Ausgelegtheit vor das freie Land einer »Welt« an sich gestellt würde, um nur zu schauen, was ihm begegnet. Die Herrschaft der öffentlichen Ausgelegtheit hat sogar schon über die Möglichkeiten des Gestimmtseins entschieden, das heißt über die Grundart, in der sich das Dasein von der Welt angehen läßt. Das Man zeichnet die Befindlichkeit vor, es bestimmt, was man und wie man »sieht«.

Das Gerede, das in der gekennzeichneten Weise verschließt, ist die Seinsart des entwurzelten Daseinsverständnisses. Es kommt jedoch nicht als vorhandener Zustand an einem Vorhandenen vor, sondern existenzial entwurzelt ist es selbst in der Weise der ständigen Entwurzelung. Das besagt ontologisch: Das im Gerede sich haltende Dasein ist als In-der-Welt-sein von den primären und ursprünglich-echten Seinsbezügen zur Welt, zum Mitdasein, zum In-Sein selbst

abgeschnitten. Es hält sich in einer Schweben und ist in dieser Weise doch immer bei der »Welt«, mit den Anderen und zu ihm selbst. (...)

In der Selbstverständlichkeit und Selbstsicherheit der durchschnittlichen Ausgelegtheit jedoch liegt es, daß unter ihrem Schutz dem jeweiligen Dasein selbst die Unheimlichkeit der Schweben, in der es einer wachsenden Bodenlosigkeit zutreiben kann, verborgen bleibt.”³⁹²

Como se pode perceber por estas indicações de Heidegger, tal como o *Gerede* — e porque caracteriza a situação de quem se acha no *Gerede* — também a *Unheimlichkeit der Schweben* parece ser uma componente permanente (constitutiva ou transcendental) do *Dasein*. É apenas o modo de relação com essa *Unheimlichkeit* (a tomada de consciência dela ou o fechamento em relação a ela) — e não a sua anulação ou a sua presença — que decide da autenticidade ou da inautenticidade (e também da filosofia ou da não-filosofia) como forma da existência do *Dasein*.

2. Importa, em seguida, pôr em relevo as características essenciais da “curiosidade” (*Neugier*).

Segundo Heidegger, a curiosidade equivale a uma peculiar modalidade daquilo a que chama *Sicht*, ou seja, da perspectiva inerente ao próprio *Dasein* enquanto se define por meio do *Verstehen*.

Essa modalidade da *Sicht* que se manifesta na curiosidade equivale a uma tendência da quotidianidade:

³⁹² SZ 169-170.

“Die Grundverfassung der Sicht zeigt sich an einer eigentümlichen Seinstendenz der Alltäglichkeit zum »Sehen«.”³⁹³

No início do §36 de *Sein und Zeit*, que trata justamente da questão da curiosidade, Heidegger retoma as determinações do *Verstehen* que são relevantes para se perceber a análise da *Neugier*.

Assim, o *Verstehen* constitui uma componente fundamental da *Erschlossenheit* do *Dasein* ou do próprio *Da* enquanto tal. Por outras palavras, caracteriza o *Dasein* e o *In-Sein* (o estar em causa para si mesmo) que o define a circunstância de implicarem essencialmente uma perspectiva: uma componente de lucidez ou de “iluminação” (*Lichtung*). Tal componente, como já vimos, diz respeito à totalidade da existência e a tudo quanto aparece numa existência; mas, enquanto diz respeito ao *Verstehen*, corresponde a uma perspectiva (lucidez ou iluminação) quanto ao futuro. Trata-se aqui de uma perspectiva (lucidez ou iluminação) fundamental, pois, como anteriormente observámos, a relação com o futuro representa a relação fundadora de todo o horizonte de lucidez do *Dasein* (sc. do próprio *Da*). A relação com o futuro é a tal ponto fundamental que a relação que o *Dasein* estabelece com o passado e com o presente depende da forma como se acha constituída a relação com o futuro. Esta relação fundamental com o futuro é a forma de abertura originária do *Dasein* (sc. do *Da*): é a forma como o *Dasein* se relaciona consigo próprio e se deixa definir como possibilidade — como algo que tem no seu centro um si que se caracteriza pela propriedade de corresponder a um si a haver (a um si que tem o mais próprio de si no futuro que limita o horizonte temporal da existência).

³⁹³ SZ 170.

Quando fala de *Lichtung*, Heidegger tem em mente a perspectiva ou lucidez que se refere à existência no seu todo (à existência enquanto tal); mas, quando fala de *Sicht*, passa a estar em causa algo mais restrito, a saber: a perspectiva ou lucidez que se refere aos entes com que o *Dasein* de cada vez lida e cujo sentido depende de cada vez da relação do *Dasein* com o seu próprio futuro.

Parece ser toda esta constituição complexa que Heidegger procura sintetizar logo no início do §36 de *Sein und Zeit*:

“Bei der Analyse des Verstehens und der Erschlossenheit des Da überhaupt wurde auf das lumen naturale hingewiesen und die Erschlossenheit des In-Seins die *Lichtung* des Daseins genannt, in der erst so etwas wie Sicht möglich wird. Sicht wurde im Hinblick auf die Grundart alles daseinsmäßigen Erschließens, das Verstehen, im Sinne der genuinen Zueignung von Seiendem begriffen, zu dem sich Dasein gemäß seiner wesenhaften Seinsmöglichkeiten verhalten kann.”³⁹⁴

A *Sicht* é, portanto, uma modalidade do *Verstehen* (da *Lichtung*, da *Erschlossenheit*). Enquanto modalidade da *Sicht* a curiosidade é, então, uma modalidade de uma modalidade do *Verstehen* (da *Lichtung*, da *Erschlossenheit*). Isso significa que a curiosidade é uma determinada forma de relação com o presente e com os objectos que se apresentam ao *Dasein* no horizonte do seu estar-em-causa-para-si-mesmo. Dito de outro modo, a curiosidade é uma forma de relação com o presente —

³⁹⁴ SZ 170.

e com o que se apresenta nele — a partir de uma relação fundamental com o futuro do próprio *Dasein*. Trata-se de uma relação com o presente orientada por esse a-haver.³⁹⁵

Este é um enquadramento da análise da curiosidade sem o qual essa análise não pode ser compreendida de forma adequada.

Mas há ainda uma outra observação relevante, feita por Heidegger antes de começar a analisar o fenómeno da *Neugier*.

De acordo com essa observação (que tem como propósito uma demarcação relativamente ao modo como o fenómeno foi tratado na tradição), a curiosidade vai ser considerada do ponto de vista ontológico-existencial — e não do ponto de vista restrito da filosofia do conhecimento:

“Wir interpretieren dieses Phänomen in grundsätzlicher existenzial-ontologischer Absicht, nicht in der verengten Orientierung am Erkennen, das schon früh und in der griechischen Philosophie nicht zufällig aus der »Lust zu sehen« begriffen wird.”³⁹⁶

³⁹⁵ Heidegger observa — e bem — que no fenómeno da curiosidade não está em causa apenas o “ver” (*Sehen*), algo que a utilização do termo *Sicht* poderia levar a crer; em vez disso, está em jogo o próprio “fazer encontrar” daquilo que se encontra no mundo: “Wir bezeichnen sie mit dem Terminus *Neugier*, der charakteristischerweise nicht auf das Sehen eingeschränkt ist und die Tendenz zu einem eigentümlichen vernehmenden Begegnenlassen der Welt ausdrückt.” (SZ 170)

³⁹⁶ SZ 170.

Não podemos averiguar aqui até que ponto Heidegger tem ou não razão na interpretação que faz da curiosidade tal como foi considerada na filosofia grega³⁹⁷; nem podemos avaliar até que ponto Heidegger tem ou não razão quando diz que o ponto de vista da filosofia do conhecimento é parcial ou restrito³⁹⁸.

Cabe-nos apenas considerar — e de modo muito sucinto — que é que Heidegger pode estar a querer indicar ao dizer que vai explorar o fenómeno da curiosidade com um propósito ontológico-existencial e ao dizer que a orientação a partir do fenómeno do conhecimento é limitada.

A este respeito, interessa-nos referir apenas duas coisas:

- 1) Heidegger, na sua análise da curiosidade, procura mostrar que se trata de um fenómeno em que se exprimem determinações

³⁹⁷ A respeito da curiosidade, Heidegger assinala quatro momentos fundamentais na história da concepção desse fenómeno ou na história da influência exercida por ele no pensamento ocidental: 1) Parménides, 2) Aristóteles, 3) Agostinho e 4) Hegel — cf. SZ 171: “Die Abhandlung, die in der Sammlung der Abhandlungen des *Aristoteles* zur Ontologie an erster Stelle steht, beginnt mit dem Satze: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (Metaphysik A 1, 980 a 21). Im Sein des Menschen liegt wesentlich die Sorge des Sehens. Damit wird eine Untersuchung eingeleitet, die den Ursprung der wissenschaftlichen Erforschung des Seienden und seines Seins aus der genannten Seinsart des Daseins aufzudecken sucht. Diese griechische Interpretation der existenzialen Genesis der Wissenschaft ist nicht zufällig. In ihr kommt zum expliziten Verständnis, was im Satz des *Parmenides* vorgezeichnet ist: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Sein ist, was im reinen anschauenden Vernehmen sich zeigt, und nur dieses Sehen entdeckt das Sein. Ursprüngliche und echte Wahrheit liegt in der reinen Anschauung. Diese These bleibt fortan das Fundament der abendländischen Philosophie. In ihr hat die Hegelsche Dialektik das Motiv, und nur auf ihrem Grunde ist sie möglich. Den merkwürdigen Vorrang des »Sehens« hat vor allem *Augustinus* bemerkt im Zusammenhang der Interpretation der concupiscentia (Confessiones lib. X, cap. 35).”

³⁹⁸ Sobre o modo como Heidegger procura demarcar-se da filosofia do conhecimento, vide *supra* Primeira parte, Terceiro capítulo, §3.

relevantes da própria constituição de ser do *Dasein* enquanto tal — e designadamente: determinações que referem um certo modo de o *Dasein* executar o seu estar-em-causa-para-si-mesmo —;

- 2) a orientação pelo fenómeno do *Erkennen* é parcial ou limitada porque o conhecimento corresponde a um fenómeno que não só não reconhece a importância do fenómeno do em-causa, como pressupõe a constituição do próprio *Dasein* — ou seja: justamente aquilo que se trata de captar a partir da análise da curiosidade.

Antes de apresentar as propriedades por que a curiosidade se caracteriza, Heidegger procura dar conta do processo da sua constituição enquanto peculiar modalidade do *Besorgen*.

Já vimos acima que a curiosidade consiste numa modalidade peculiar da *Sicht* (da *Erschlossenheit* em sentido lato); devemos ter em mente, no entanto, que essa *Sicht* (essa *Erschlossenheit*) diz respeito ao *Besorgen*. Ora, Heidegger refere-se à perspectiva que é própria do *Besorgen* como *Umsicht*, isto é, como uma perspectiva cujo correlato primário é o ente *qua Zuhandenes* — o ente enquanto se acha compreendido a partir da tensão de não-indiferença (do estar-em-causa-para-si-mesmo) do *Dasein*:

“Das In-der-Welt-sein geht zunächst in der besorgten Welt auf. Das Besorgen ist geführt von der Umsicht, die das Zuhandene entdeckt und in seiner Entdecktheit verwahrt. Die Umsicht gibt allem Beibringen,

Verrichten die Bahn des Vorgehens, die Mittel der Ausführung, die rechte Gelegenheit, den geeigneten Augenblick.”³⁹⁹

Heidegger situa a origem da curiosidade — a origem do movimento peculiar que a constitui — na transformação da *Umsicht* do *Besorgen* a partir de uma interrupção da execução de uma tarefa ou a partir do ter cumprido uma tarefa; trata-se de uma transformação que põe o *Dasein* numa situação de repouso ou relaxamento do *Besorgen*:

“Das Besorgen kann zur Ruhe kommen im Sinne der ausruhenden Unterbrechung des Verrichtens oder als Fertigwerden.”⁴⁰⁰

O momento de constituição da curiosidade não é, porém, um momento de total transformação; corresponde, antes, a um momento de transformação que assenta na manutenção de determinadas constantes que constituem o *Dasein* enquanto tal. Neste sentido, a despeito de toda a aparência em contrário, o repouso ou o relaxamento do *Besorgen* não equivale à sua anulação, de sorte que Heidegger continua a descrever a curiosidade como uma modalidade do *Besorgen* e chama inclusivamente a atenção para a permanência deste:

³⁹⁹ SZ 172.

⁴⁰⁰ SZ 172.

“In der Ruhe verschwindet das Besorgen nicht, wohl aber wird die Umsicht frei, sie ist nicht mehr an die Werkwelt gebunden. Im Ausruhen legt sich die Sorge in die freigewordene Umsicht.”⁴⁰¹

Na curiosidade está em causa, portanto, um desprendimento daquilo a que Heidegger chama o “mundo oficial” (*Werkwelt*), ou seja: está em causa uma liberação da *Umsicht* — uma *friegewordene Umsicht*. Por conseguinte, nem o *Besorgen* desaparece, nem desaparece a *Umsicht* que o acompanha; sucede, apenas, que ambos sofrem uma transformação; quer dizer: ambos são postos em funcionamento por via de diferentes modalidades suas.

Assim, aquilo que se suspende no repouso do *Besorgen* (na liberação da *Umsicht*) é a própria execução de tarefas: aquilo a que Heidegger chama o trabalho e o mundo que se constitui por meio do trabalho. O *Dasein* deixa, pois, de estar em tensão para a execução de uma determinada tarefa, de uma determinada possibilidade; há, se assim se pode dizer, uma suspensão ou um relaxamento da sua tensão existencial para isto ou para aquilo; de tal sorte que há simultaneamente uma alteração do modo como o ente se apresenta de cada vez ao *Dasein*; pois, sem que o ente perca o seu carácter de *Zuhandenes*, o facto de uma determinada tarefa estar interrompida ou terminada faz que o ente veja enfraquecida a sua relevância e faz também que o *Dasein* “transfira” o seu “interesse” do ente mais imediatamente disponível para um mundo distante e desconhecido:

⁴⁰¹ SZ 172.

“Das umsichtige Entdecken der Werkwelt hat den Seinscharakter des Ent-fernens. Die freigewordene Umsicht hat nichts mehr zuhanden, dessen Näherung zu besorgen ist. Als wesentlich ent-fernende verschafft sie sich neue Möglichkeiten des Ent-fernens; das besagt, sie tendiert aus dem nächst Zuhandenen weg in die ferne und fremde Welt.”⁴⁰²

De acordo com o passo citado, não é só o *Besorgen* e a *Umsicht* que se mantêm na transformação que corresponde à curiosidade; há, ainda, uma outra característica do *Besorgen* e da *Umsicht* — enquanto estes se executam em ligação com a *Werkwelt* — que se mantêm, a saber: aquilo a que Heidegger chama o *Ent-fernen*. Também o *Ent-fernen*, no entanto, acompanha as modificações que o *Besorgen* e a *Umsicht* sofrem por causa do seu desprendimento do mundo oficial.

Por outras palavras: apesar de toda a transformação que corresponde a este desprendimento da *Werkwelt* (ou justamente por causa dessa transformação), há uma das tendências do *Besorgen* e da *Umsicht* que ganha preponderância no momento em que a curiosidade se constitui — a tendência para a anulação da distância do que é longínquo (a tendência para a apropriação disso, para o domínio disso).

Mas a par de alterações como o relaxamento do *Besorgen*, a liberação da *Umsicht* e a “transferência” do “interesse” para o que é longínquo ou não se acha dominado, há uma outra transformação fundamental que já aqui sugerimos e que diz respeito à própria conformação dos entes — ao próprio aspecto com que os entes nos aparecem.

⁴⁰² SZ 172.

Com efeito, aquilo para que o *Dasein* dirige o seu “interesse” na curiosidade são entes destituídos da determinação da *nächste Zuhandenheit*; no sentido em que, embora não deixem de corresponder a entes que se caracterizam pela *Zuhandenheit* (a correlatos da perspectiva própria do *Besorgen*), não constituem objectos de uma lida prática (relativa à execução de uma tarefa no sentido estrito do termo), mas sim objectos da perspectiva da curiosidade.

É esta perspectiva que, ao mesmo tempo que equivale a uma determinada forma de *Besorgen* (a uma determinada forma de empenho: a do *Ent-fernen*), se “interessa” pelos entes no seu puro “aspecto” (*Aussehen*).

Importa não perder de vista, no entanto, que a transformação da conformação dos entes provém de uma transformação mais fundamental, cujas consequências — por serem globais — se fazem sentir sobre a determinação dos entes sobre os quais incide o “interesse” do *Dasein* enquanto está dominado pela curiosidade. Dito de outro modo, também o *In-der-Welt-sein* (sc. o estar-em-causa-para-si-mesmo) é objecto de uma transformação no momento da constituição da curiosidade, a saber: a transformação que diz respeito a um desprendimento da sua esfera de aplicação mais imediata — os entes mais imediatamente disponíveis no quotidiano, que são aqueles que compõem o mundo oficial (o mundo do trabalho ou das tarefas).

Quando vai para férias e quando parte para a exploração de mundos desconhecidos (para aventuras), o *Dasein* não deixa de ter como determinação fundamental o *In-der-Welt-sein*; o que sucede é que essa determinação sofre uma modificação: a modificação que corresponde a uma outra aplicação sua, à constituição de um outro âmbito de incidência da tensão de não-indiferença que o define.

Tendo em conta uma compreensão global da analítica existencial do *Dasein*, só o que acabamos de ver parece poder resultar do conjunto de enunciados de Heidegger no passo que a seguir se transcreve:

“Die Sorge wird zum Besorgen der Möglichkeiten, ausruhend verweilend die »Welt« nur in ihrem *Aussehen* zu sehen. Das Dasein sucht das Ferne, lediglich um es sich in seinem Aussehen nahe zu bringen. Das Dasein läßt sich einzig vom Aussehen der Welt mitnehmen, eine Seinsart, in der es besorgt, seiner selbst als In-der-Welt-seins ledig zu werden, ledig des Seins beim nächst alltäglichen Zuhandenen.”⁴⁰³

A tensão de não-indiferença, porém, sofre enquanto tal uma alteração. Com efeito, não se trata só de uma alteração que decorre da mudança do seu foco de incidência, como acabámos de verificar — mas também de uma alteração que tem que ver com o próprio núcleo da tensão de não-indiferença, com o próprio núcleo do *In-der-Welt-sein*. Pois, uma vez liberada da sua aplicação mais imediata nas tarefas e nas possibilidades do quotidiano, a tensão de não-indiferença em causa passa a constituir uma tensão para o próprio ver e não para o visto:

⁴⁰³ SZ 172.

“Das freigewordene Neugier besorgt aber zu sehen, nicht um das Gesehene zu verstehen, das heißt in ein Sein zu ihm zu kommen, sondern *nur* um zu sehen.”⁴⁰⁴

A partir daqui, podemos perceber já, sem grandes dificuldades, as semelhanças que há entre o processo do *Gerede* e a curiosidade, na medida em que ambos tendem para a constituição de um cuidado ou de uma dedicação ao próprio movimento de transição ininterrupta de algo para algo, à própria actividade de cada vez em causa e não àquilo de que a actividade de cada vez se ocupa.

Assim, se no caso do *Gerede* essa dedicação recai sobre a proliferação dos discursos, no caso da curiosidade a dedicação recai sobre o próprio movimento de transição ininterrupta de visto para visto por mor do próprio ver.

Importa precisar, no entanto, que está em causa um movimento de anulação da distância de entes longínquos, que o *Dasein* pretende apropriar e dominar. Enquanto entes desconhecidos, é sua característica fundamental a novidade (o facto de corresponderem a algo de novo para o *Dasein*). Ora, esta característica é tanto mais fundamental quanto mais a curiosidade — a tensão de apropriação que lhe corresponde — só se constitui na relação com entes que sejam novidades.

A determinação da novidade é indispensável para entendermos porque é que na curiosidade não se desenvolve uma relação duradoura com os entes e porque é que há nela uma permanente tensão de novidade para novidade, de entes desconhecidos para entes desconhecidos.

⁴⁰⁴ SZ 172.

Segundo Heidegger, a tensão correspondente à curiosidade não procura estabelecer uma relação duradoura com o ente a que de cada vez diz respeito, com vista a uma compreensão do mesmo (isto é: a uma captação da sua constituição ou do seu modo de ser — da sua verdade), com vista à obtenção de um saber sobre o ente em questão. E isto sucede justamente porque a curiosidade só tem como propósito a apropriação dos entes de cada vez em causa enquanto novidades; numa palavra: só tem como propósito o ver e não o compreender.

Ou seja: a apropriação dos entes enquanto novidades não requer uma lida demorada com eles — requer apenas o contacto com eles por meio do ver⁴⁰⁵ —; pois isso é o bastante para a sua apropriação do ponto de vista da sua novidade; por outras palavras: é o bastante para a anulação da sua novidade (do seu desconhecimento por

⁴⁰⁵ Temos usado aqui o termo “ver” em sentido lato, tal como Heidegger o faz. Heidegger indica a amplitude do termo “ver” (*Sehen*) a partir das *Confissões* de Agostinho — cf. SZ 171: “Den merkwürdigen Vorrang des »Sehens« hat vor allem *Augustinus* bemerkt im Zusammenhang der Interpretation der concupiscentia (Confessiones lib. X, cap. 35). Ad oculos enim videre proprie pertinet, das Sehen gehört eigentlich den Augen. Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum intendimus. Wir gebrauchen aber dieses Wort »sehen« auch für die anderen Sinne, wenn wir uns in sie legen — um zu erkennen. Neque enim dicimus: audi quid rutillet; aut, olefac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia. Wir sagen nämlich nicht: höre, wie das schimmert, oder rieche, wie das glänzt, oder schmecke, wie das leuchtet, oder fühle, wie das strahlt; sondern wir sagen bei all dem: *sieh*, wir sagen, daß all das gesehen wird. Dicimus autem non solum, vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt, wir sagen auch nicht allein: sieh, wie das leuchtet, was die Augen allein vernehmen können, sed etiam, vide quid sonet; vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit. Wir sagen auch: sieh, wie das klingt, sieh, wie es duftet, sieh, wie das schmeckt, sieh, wie hart das ist. Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videndi officium in quo primum aliquid cognitionis explorant. Daher wird die Erfahrung der Sinne überhaupt als »Augenlust« bezeichnet, weil auch die anderen Sinne aus einer gewissen Ähnlichkeit her sich die Leistung des Sehens aneignen, wenn es um ein Erkennen geht, in welcher Leistung die Augen den Vorrang haben.” Sendo assim, aquilo que está em causa na curiosidade — o ver em sentido lato, o ver por mor do ver — inclui todos os cinco sentidos enquanto modos de conhecer, de tomar conhecimento dos entes.

contraste com a sua tomada de conhecimento por meio do ver); e tanto quer dizer: é o bastante para a constituição de uma tensão para lá dos entes em causa em direcção à novidade seguinte.

É esta conexão entre a novidade e a instituição do movimento próprio da curiosidade que se acha implicada no seguinte passo de *Sein und Zeit*:

“Sie [die Neugier] sucht das Neue nur, um von ihm erneut zu Neuem abzuspringen. Nicht um zu erfassen und um wissend in der Wahrheit zu sein, geht es der Sorge dieses Sehens, sondern um Möglichkeiten des Sichüberlassens an die Welt. Daher ist die Neugier durch ein spezifisches *Unverweilen* beim Nächsten charakterisiert. Sie sucht daher auch nicht die Muße des betrachtenden Verweilens, sondern Unruhe und Aufregung durch das immer Neue und den Wechsel des Begegnenden.”⁴⁰⁶

A curiosidade consiste, portanto, numa transição constante de novidade para novidade. Porque o *Dasein* não se demora junto de nenhum ente — pois nenhum ente pode preservar durante muito tempo a sua curiosidade enquanto curiosidade que se satisfaz com o mero ver ou com a mera tomada de conhecimento —, Heidegger caracteriza a curiosidade por meio da categoria do *Unverweilen*. Mais do que isso: porque o movimento da curiosidade (enquanto *Unverweilen*) não é um movimento

⁴⁰⁶ SZ 172.

avulso — mas ocorre de modo ininterrupto —, o *Unverweilen* que caracteriza a curiosidade torna-se naquilo a que Heidegger chama “dispersão” (*Zerstreuung*).

Como Heidegger refere:

“In ihrem Unverweilen besorgt die Neugier die ständige Möglichkeit der *Zerstreuung*.”⁴⁰⁷

Em certo sentido, a dispersão — no que diz respeito à curiosidade — designa o movimento de contínua transição de novidade para novidade, de entes para entes. Mas, como já aqui considerámos⁴⁰⁸, a dispersão é uma categoria que diz respeito ao próprio *Man* enquanto tal.

Não podemos identificar as duas categorias da dispersão (aquela que diz respeito à curiosidade e aquela que diz respeito ao *Man*), pois ambas têm âmbitos de aplicação diferentes. Todavia, elas têm um núcleo formal comum; e por meio desse núcleo formal comum podemos começar a perceber mais claramente em que medida é que a curiosidade constitui uma modalidade do *Man*.

Assim, a categoria da dispersão exprime, formalmente, o movimento pelo qual o *Dasein*, em diversos patamares da sua conformação transcendental, se constitui por meio de uma fixação em algo de outro em sentido lato. Mais, não só o *Dasein*, enquanto se caracteriza pela dispersão, se constitui pela cisão em que se entrega a domínios que estão para lá de si, como esta entrega, para corresponder a uma

⁴⁰⁷ SZ 172.

⁴⁰⁸ Vide *supra* Segunda parte, Segundo capítulo, §1, c.

dispersão, imerge o *Dasein* no próprio âmbito a que se entrega ao ponto de ele ficar tomado por esse âmbito. Além disto, a dispersão — sobretudo no que diz respeito à curiosidade — alcança um elevado nível de perfeição da sua execução pelo facto de a entrega do *Dasein* não ocorrer apenas uma vez mas ter lugar incessantemente.

Ao considerarmos a dispersão, porém, não esgotamos as determinações que, segundo Heidegger, caracterizam a curiosidade.

Como Heidegger refere:

“Die beiden für die Neugier konstitutiven Momente des *Unverweilens* in der besorgten Umwelt und der *Zerstreuung* in eine neue Möglichkeit fundieren den dritten Wesenscharakter dieses Phänomen, den wir die *Aufenthaltslosigkeit* nennen.”⁴⁰⁹

Há, portanto, uma outra característica fundamental da curiosidade, a que Heidegger chama *Aufenthaltslosigkeit*; trata-se do fenómeno que corresponde à ausência de morada. Heidegger diz que a *Aufenthaltslosigkeit* resulta da conjugação das duas determinações anteriormente destacadas (o *Unverweilen* e a *Zerstreuung*).

Este fenómeno da *Aufenthaltslosigkeit* procura, como já sugerimos, exprimir o facto de o *Dasein*, ao estar dominado pela curiosidade, se encontrar sem morada ou domicílio. Perceberemos melhor o fenómeno em causa se, ao seguirmos as indicações de Heidegger no passo citado, procurarmos ver como é que a *Aufenthaltslosigkeit* resulta das determinações do *Unverweilen* e da *Zerstreuung*.

⁴⁰⁹ SZ 172-173.

Assim se, por um lado, o *Unverweilen* exprime a circunstância de o *Dasein* estar em constante mutação da esfera a que se aplica a sua preocupação ou “atenção”, por outro lado, a *Zerstreuung* exprime essa mesma mutação do ponto de vista da imersão na esfera a que de cada vez a preocupação ou a “atenção” da curiosidade se aplica.

Isto significa que há dois momentos que são fundamentais para a constituição da *Aufenthaltslosigkeit*:

- 1) o momento que corresponde ao movimento da mutação enquanto tal
e
- 2) o momento que corresponde à mutação da própria esfera de aplicação da curiosidade.

Na *Aufenthaltslosigkeit*, está em causa precisamente o facto de a mutação equivalente à curiosidade produzir uma não-fixação numa determinada esfera de aplicação. Na *Aufenthaltslosigkeit* o *Dasein* fica, portanto, sem morada fixa, sem um ponto de aplicação em que se possa fixar de modo duradouro. A permanente mutação de novidade em novidade produz uma espécie de “flutuação” — de “voo” sobre os entes: algo desprovido de qualquer fixação numa possibilidade.

Isto não traria qualquer problema — não levaria Heidegger a falar de uma *Aufenthaltslosigkeit* — se o *Dasein* de algum modo não tivesse uma pretensão de

constituição de um domicílio: se não houvesse um certo mal-estar na variação correspondente à curiosidade.

Vendo bem, a pretensão ou a petição de obtenção de um domicílio (ou de uma morada) é algo que já se acha implicado na própria *Zerstreuung*; na *Zerstreuung*, não só o *Dasein* muda de foco de “atenção”, como o foco de “atenção” é sobretudo algo que o *Dasein* de cada vez procura constituir enquanto domicílio, enquanto foco de “atenção” que o prenda e o satisfaça. Aliás, a própria mutação de esfera de aplicação da curiosidade (o *Unverweilen*) parece resultar da insuficiência da esfera de aplicação em que o *Dasein* está de cada vez disperso para se constituir enquanto esfera de aplicação duradoura ou até mesmo definitiva.

Logo depois de introduzir a noção de *Aufenthaltslosigkeit*, Heidegger diz algo que nos parece digno de menção:

“Die Neugier ist überall und nirgends.”⁴¹⁰

Este passo é fundamental desde logo para se perceber como é que, sobretudo por via da *Aufenthaltslosigkeit*, a curiosidade constitui uma clara modalidade do *Man*. Com efeito, Heidegger põe em evidência isso mesmo por meio do paralelismo da formulação *überall und nirgends* com a formulação que já havia usado para caracterizar o si próprio do *Man*: *das Niemand*⁴¹¹. Tal como o si próprio do *Man* é

⁴¹⁰ SZ 173.

⁴¹¹ Vide *supra* Segunda parte, Segundo capítulo, §1, c. Vide também *infra* §3, a, 2 e 4 (onde se analisam alguns passos em que Heidegger se exprime com categorias idênticas a respeito do fenómeno da angústia).

toda a gente e ninguém, assim também o domicílio ou a morada do *Dasein* na curiosidade é todo o lado e parte nenhuma.

Mas deixemos por ora a relação entre o *Man* e a curiosidade. Interessa-nos de momento considerar um outro aspecto que em *Sein und Zeit* se acha expresso do seguinte modo:

“Dieser Modus des In-der-Welt-seins enthüllt eine neue Seinsart des alltäglichen Daseins, in der es sich ständig entwurzelt.”⁴¹²

Este passo apresenta a curiosidade como uma modalidade do *Dasein* quotidiano. De acordo com isso, a curiosidade não constitui um fenómeno de excepção. Com efeito, não podemos confundir a determinação da curiosidade enquanto algo que resulta de uma liberação da *Umsicht* do *Besorgen* — aspecto a que nos referimos acima neste ponto — com a raridade da sua ocorrência. Pois, em condições normais, a *Umsicht* do *Besorgen* é liberada todos os dias. E, ainda que o fenómeno correspondente à curiosidade se manifeste com mais clareza quando vamos de férias, por exemplo — na verdade, todos os dias temos a possibilidade de entrar no movimento em que a curiosidade consiste: ou em casa (com os nossos livros, com a internet, etc.) ou fora de casa (no cinema, num museu, etc.).

Assim, a curiosidade é uma variação do *Besorgen* habitual, da forma dominante da quotidianidade; é, portanto, algo que — ainda que de modo diverso do habitual — mantém as estruturas fundamentais do *Besorgen* e da quotidianidade. A

⁴¹² SZ 173.

curiosidade tem a possibilidade de revelar, de uma forma clara em virtude da sua relativa excepcionalidade e da sua radicalidade, determinações que pertencem — e que pertencem essencialmente — ao *Besorgen* e à quotidianidade, bem como ao *Man*.

Por conseguinte, a curiosidade é — como Heidegger diz — *eine neue Seinsart des alltäglichen Daseins*, na medida em que é uma modalidade diversa da quotidianidade habitual. A curiosidade, porém, revela estruturas decisivas do *Dasein* quotidiano; e o passo que citámos chama a atenção para uma delas (as restantes são as que temos visto até aqui a respeito da curiosidade), a saber: aquela a que Heidegger chama o “desenraizamento” (*Entwurzelung*).

Heidegger diz, mais exactamente, que na curiosidade o *Dasein* se desenraiza de modo constante. Que na curiosidade se produz um fenómeno de constante movimento do mais próximo para o mais longínquo, do familiar para o desconhecido — isso já o vimos. Esse movimento provém de um desenraizamento porque, como observámos, o *Dasein* não acha o lugar de repouso que parece procurar. O que este fenómeno do desenraizamento mostra é que o *Man*, o *Besorgen* e a quotidianidade se acham na peculiar condição que é a do desenraizamento; ou seja: o desenraizamento não é algo que caracteriza só a curiosidade, mas o *Dasein* enquanto *In-der-Welt-sein*.

Para compreendermos isto melhor, importa apontar para o facto de a curiosidade — a despeito da sua caracterização como modificação da *Umsicht* que orienta a nossa existência no mundo do trabalho — não deixar de se constituir como modo do *Besorgen*, como modo do *In-der-Welt-sein*, isto é: como uma forma de tensão ou movimentação que aspira a um determinado preenchimento; um preenchimento que, na verdade, não obtém.

O que na curiosidade se revela com bastante clareza — o desenraizamento do *Dasein* enquanto ausência de repouso numa esfera que preencha ou satisfaça a tensão em que se acha — é aquilo que, embora de forma menos óbvia, se acha em causa em todo o *In-der-Welt-sein*, mesmo no mais habitual. Com efeito, também as possibilidades que são executadas no *Besorgen*, enquanto preocupação aplicada ao mundo do trabalho, correspondem a possibilidades cujo sentido provém da tensão existencial de realização do *Dasein* como *In-der-Welt-sein* — como alguém que está em causa para si mesmo —; e, enquanto tais, essas possibilidades ou não são totais (e estão encadeadas com outras — ao serviço de uma possibilidade de carácter total) ou são totais mas estão sujeitas à possibilidade de modificação do projecto global da existência do *Dasein*; de sorte que se pode dizer que, na qualidade de desformalizações da tensão de preenchimento total do *Dasein*, até mesmo a possibilidade que em concreto dá rumo a uma determinada existência se acha exposta a modificação.

Vendo bem, o que isto parece revelar é que, tal como na curiosidade há uma permanente insatisfação com o que de cada vez se apresenta, assim também no mundo do trabalho parece haver, mesmo que de modo latente, uma insatisfação que a cada instante pode rebentar até no que diz respeito à possibilidade concreta que orienta a existência no seu todo.

Ainda que Heidegger não refira isso explicitamente no passo citado — nem no § de *Sein und Zeit* que versa sobre a curiosidade —, a análise do fenómeno da curiosidade que temos estado a acompanhar parece apontar já para algo que vai ser de grande importância na consideração da autenticidade, a saber: o *In-der-Welt-sein*, enquanto tal, acha-se numa posição de desenraizamento ou ausência de domicílio; é

isso, aliás, que constitui o seu ser mais próprio e aquilo que (de cada vez e em todas as modalidades do *In-der-Welt-sein*) sempre já motiva a mobilidade própria dele.

Mas Heidegger não termina a análise da curiosidade sem antes procurar estabelecer uma conexão entre ela e o *Gerede* enquanto modalidades do *Man*:

“Das Gerede regiert auch die Wege der Neugier, es sagt, was man gelesen und gesehen haben muß. Das Überall-und-nirgends-sein der Neugier ist dem Gerede überantwortet.”⁴¹³

Quer dizer: a conexão que Heidegger estabelece entre os dois fenómenos (a *Neugier* e o *Gerede*) começa por privilegiar este último em relação ao primeiro, no sentido em que é o *Gerede* que “põe a circular” os discursos sobre aquilo que importa fazer. Por outras palavras: é o *Gerede* que se encarrega da activação do *Man* e dos seus efeitos; pois, para se fazer o que *se faz*, é preciso que aquilo que *se faz* e importa fazer seja “sabido por todos”.

Não é difícil de perceber que a curiosidade se aplica — como sugerimos há pouco — não só àquilo a que podemos chamar “mundos distantes” do ponto de vista geográfico, mas também a “mundos” ou entes que geograficamente estão próximos de nós sem que constituam o ponto de aplicação da nossa actividade. Na curiosidade, está em causa — como já vimos — a aplicação do foco de “atenção” a entes desconhecidos, a entes que são novidade para o *Dasein*; e esses entes, que passam a ficar sob foco em virtude do relaxamento da *Umsicht* do *Besorgen* que orienta a

⁴¹³ SZ 173.

relação com o mundo do trabalho, podem ser os livros que nunca lemos, os museus que nunca visitámos, etc. Ora, é justamente todo este tipo de entes — entes cuja determinação fundamental é corresponderem a novidades (a entes ainda desconhecidos) — que o *Gerede* se encarrega de “divulgar” enquanto aquilo que se trata de constituir como objecto da preocupação.

O *Gerede* exerce, assim, forte influência na constituição da esfera de aplicação específica da curiosidade. Como referimos, a conexão entre a curiosidade e o *Gerede* está assente no facto de ambos os fenómenos equivalerem a modalidades do *Man*. Se, como acabámos de verificar, o *Gerede* manifesta a sua fundação no *Man* pela circunstância de propagar — por via do discurso — aquilo que *se* faz, a curiosidade está assente no *Man* pela circunstância de o seu domicílio ou a sua morada ser em todo o lado e em parte nenhuma.

Ambos os fenómenos têm, pois, por base o *Man*: o *Gerede* consiste na intensificação da disseminação do “sujeito” (sc. do si próprio) do *Man* por toda a parte e na sua fixação em nenhum “sujeito” (sc. si próprio) concreto ou determinado; ao passo que a curiosidade contribui para a disseminação ou dispersão da esfera de aplicação concreta da “atenção”; de tal modo que os dois fenómenos em questão (o *Gerede* e a curiosidade), na sua conexão enquanto modalidades do *Man*, exprimem — e ao mesmo tempo contribuem para — a indeterminação completa (radical) do próprio *Man*.

Heidegger insiste na conexão entre a curiosidade e o *Gerede* de um modo que torna patente a fundação de ambos no *Man* e o facto de ambos exprimirem e intensificarem o desenraizamento completo do *Man*:

“Diese beiden alltäglichen Seinsmodi der Rede und der Sicht [sc. das *Gerede* und die *Neugier*] sind in ihrer Entwurzelungstendenz nicht lediglich nebeneinander vorhanden, sondern *eine* Weise zu sein reißt die *andere* mit sich. Die *Neugier*, der nichts verschlossen, das *Gerede*, dem nichts unverstanden bleibt, geben sich, das heißt dem so seienden Dasein, die Bürgerschaft eines vermeintlich echten »lebendigen Lebens«.”⁴¹⁴

Neste passo, Heidegger parece “corrigir” uma tendência que estava presente no passo que citámos anteriormente. A curiosidade e o *Gerede* não são — é o que diz o passo agora citado — fenómenos desligados um do outro, mas fenómenos que se arrastam mutuamente. Ou seja, não há nenhum privilégio absoluto do *Gerede* em relação à curiosidade; o que se verifica é, antes, uma influência recíproca entre os dois fenómenos. Se o *Gerede* divulga, pelo discurso, aquilo a que a curiosidade deve ser aplicada, a curiosidade, por seu turno, contribui para um maior desenraizamento do *Gerede*.

A influência recíproca de ambos os fenómenos centra-se, portanto, no modo como a curiosidade e o *Gerede* exprimem e intensificam o *Man*, no modo como o tornam cada vez mais desenraizado, até ao ponto do seu desenraizamento absoluto, da sua absoluta falta de domicílio.

O passo que acabámos de citar, porém, põe-nos na pista de uma determinação fundamental que resulta da conexão da curiosidade e do *Gerede* a partir do *Man*, a saber: a determinação da “pretensão” (*Vermeintlichkeit*).

⁴¹⁴ SZ 173.

Para percebermos o lugar que esta determinação ocupa no quadro da caracterização do *Man* e do *Verfallen*, bem como a sua compatibilidade com a determinação do “desenraizamento” (*Entwurzelung*), é necessário referir o seguinte.

Quando se fala de desenraizamento no quadro da caracterização em causa, não se está a falar do ponto de vista do próprio *Man* ou do próprio *Verfallen*, isto é: de uma perspectiva imanente ou completamente absorvida e dominada por essas estruturas. Com efeito, a consideração do *Man* e do *Verfallen* como modos de ser absolutamente desenraizados é uma consideração feita do ponto de vista da própria analítica existencial e não do ponto de vista do *Man* e do *Verfallen*; pois — parece claro —, quando se acha sob o domínio destes dois modos de ser, o *Dasein* não se vive como desenraizado, como alguém que se encontra sem morada.

Isso mesmo se torna evidente quando Heidegger se refere à *Vermeintlichkeit*, isto é, à pretensão de que viver de acordo com a curiosidade e o *Gerede* é viver uma vida genuína. Segundo Heidegger, por conseguinte, o *Man* sc. a queda (enquanto modos de ser que se exprimem e intensificam por meio da conexão entre a curiosidade e o *Gerede*) têm no seu próprio centro uma pretensão — ou melhor, uma conjugação de duas pretensões:

- 1) a pretensão que corresponde ao facto de o *Dasein* julgar que nada está fechado para o ponto de vista que tem (é a pretensão que diz respeito à curiosidade) e

- 2) a pretensão que consiste no facto de o *Dasein* julgar que nada permanece por compreender (o que equivale à pretensão do *Gerede*).

Esta pretensão — na sua complexidade ou duplicidade — é a pretensão de que nada é inacessível ao *Dasein* e de que nada se acha por compreender pelo *Dasein*. Assim, se nada é inacessível e se tudo aquilo a que se acede está compreendido, então o *Man* e a queda não se acham expostos a qualquer espécie de limitação ou fechamento de perspectiva constitutivo. Quer dizer: a vida — ao estar sob o domínio do *Man* e ao ser vivida na modalidade da queda — é perfeitamente realizável, não se encontra fragilizada por nenhum tipo de paradoxo ou absurdo estrutural.

Isto, no entanto, parece não ser compatível com a perspectiva da analítica segundo a qual o *Man* e a queda estão inteiramente desenraizados; e se tentarmos ultrapassar essa incompatibilidade dizendo que aqui estão em jogo dois pontos de vista diferentes, estaremos assim implicitamente a negar o carácter auto-referencial da analítica, bem como o facto de a analítica — enquanto desformalização do projecto da filosofia — ter de se constituir de cada vez como contra-movimento em relação ao *Man* e à queda.

O que está em causa nesta incompatibilidade, vendo bem, é a própria co-existência de duas perspectivas diversas no *Man* e na queda. Trata-se, pois, de duas perspectivas que não se acham separadas uma da outra — mas que, mesmo que cada uma tenda para a anulação da outra, se acham unidas enquanto o *Dasein* existir no modo do *Man* e do *Verfallen*. Por outras palavras, está em causa uma mesma perspectiva que se acha cindida no seu próprio centro, que se acha desencontrada

consigo mesma; de tal sorte que, ao mesmo tempo que julga estar sem limitações de qualquer ordem, não é essa a sua situação de facto; e de tal sorte que, sempre exposta à possibilidade do *Man* e da queda, tem também a possibilidade de se aperceber do seu desencontro consigo mesma e de tender para a anulação desse desencontro — ou seja: para o encontro consigo mesma (quer na forma de uma adequada apercepção da situação em que está, quer na forma de uma obtenção daquilo que procura).

Noutros termos: no desencontro que acabamos de indicar, está já de algum modo em causa aquilo que poderíamos designar como a reversibilidade do *Dasein* na forma como tem evidência de si próprio e da situação em que se encontra. Essa reversibilidade está, de alguma maneira, já presente no fenómeno que Heidegger analisa em seguida: o fenómeno da “ambiguidade” (*Zweideutigkeit*).

3. Heidegger introduz a análise do fenómeno da ambiguidade fazendo referência ao facto de a aparente acessibilidade total e a aparente compreensibilidade total — que resultam da conjugação da curiosidade e do *Gerede* — não permitirem decidir sobre se aquilo que desse modo é aberto o é por meio de uma genuína compreensão:

“Wenn im alltäglichen Miteinandersein dergleichen begegnet, was jedem zugänglich ist und worüber jeder jedes sagen kann, wird bald nicht mehr entscheidbar, was in echtem Verstehen erschlossen ist und was nicht.”⁴¹⁵

⁴¹⁵ SZ 173.

De facto, é nisto mesmo que consiste o fenómeno da ambiguidade: não se saber se uma determinada compreensão é ou não uma compreensão genuína. Esta caracterização, que Heidegger nos fornece, está em perfeita consonância com o que dissemos há pouco: a ambiguidade tem que ver com a circunstância de a pretensão de acessibilidade total e de compreensibilidade total poder ser afectada por formas de apercepção da sua real falta de enraizamento; ou, para utilizar os termos que Heidegger emprega no passo agora citado: por formas de apercepção da não-genuinidade da compreensão que se tem daquilo a que se acede.

Ora, Heidegger estende o âmbito de aplicação do fenómeno da ambiguidade a todos os domínios da realidade com que o *Dasein* tem contacto:

“Diese Zweideutigkeit erstreckt sich nicht allein auf die Welt, sondern ebensosehr auf das Miteinandersein als solches, sogar auf das Sein des Daseins zu ihm selbst.”⁴¹⁶

Há, portanto, ambiguidade na relação que o *Dasein* tem com o mundo, com os outros e consigo mesmo. Heidegger, porém, não se fica apenas pela mera enunciação dos domínios a que a ambiguidade se aplica, sobre os quais tem efeito; procura, além disso, mostrar quão fundo o fenómeno da ambiguidade se acha domiciliado ou enraizado no modo como o próprio *Dasein* enquanto tal espontaneamente está constituído; de tal sorte que aquilo que dessa apresentação resulta é uma clara

⁴¹⁶ SZ 173.

evidenciação de como a ambiguidade se encontra no centro da própria constituição espontânea do *Dasein* enquanto *In-der-Welt-sein* (sc. enquanto *In-Sein* e *Mitsein*):

“Alles sieht so aus wie echt verstanden, ergriffen und gesprochen und ist es im Grunde doch nicht, oder es sieht nicht so aus und ist es im Grunde doch. Die Zweideutigkeit betrifft nicht allein das Verfügen über und das Schalten mit dem in Gebrauch und Genuß Zugänglichen, sondern sie hat sich schon im Verstehen als Seinkönnen, in der Art des Entwurfs und der Vorgabe von Möglichkeiten des Daseins festgesetzt. Nicht nur kennt und bespricht jeder, was vorliegt und vorkommt, sondern jeder weiß auch schon darüber zu reden, was erst geschehen soll, was noch nicht vorliegt, aber »eigentlich« gemacht werden müßte. Jeder hat schon immer im voraus geahnt und gespürt, was andere auch ahnen und spüren. Dieses Auf-der-Spur-sein, und zwar vom Hörensagen her — wer in echter Weise einer Sache »auf der Spur ist«, spricht nicht darüber —, ist die verhänglichste Weise, in der die Zweideutigkeit Möglichkeiten des Daseins vorgibt, um sie auch schon in ihrer Kraft zu ersticken.”⁴¹⁷

Resulta claro deste passo, uma vez mais, que a ambiguidade tem que ver com um desencontro entre a pretensão e a condição real da compreensão e do acesso que se possui. Não se trata, na verdade, só da situação em que se julga compreender algo não se compreendendo de facto, mas também da situação em que se julga não

⁴¹⁷ SZ 173.

compreender bem quando de facto se compreende. Numa palavra: no fenómeno da ambiguidade, está em causa não termos uma evidência completa da situação em que nos encontramos — ora porque julgamos saber não sabendo, ora porque não escutamos as pequenas indicações que a existência por vezes dá sobre a sua real condição.

Mas o passo citado — como dissemos — põe em evidência o facto de este fenómeno da ambiguidade estar presente e a moldar o próprio *Seinkönnen*, o próprio *Entwurf* do *Dasein*: o próprio modo como as suas possibilidades são por si antecipadas. Com efeito, o *Dasein* não só julga conhecer e discute sobre aquilo que aí há e ocorre, mas também julga saber aquilo que deve acontecer, que ainda não sucedeu, que teria de ser feito, que teria de ser concretizado. Noutros termos, Heidegger põe em evidência que o *Dasein* tem, espontaneamente, a pretensão de saber qual é a sua situação de facto (a situação em que já se encontra) e aquilo que deve ser feito para que a existência se execute autenticamente (de acordo com a sua vocação própria).

A sua pretensão, porém, não tem a esfera de aplicação restringida ao domínio estrito do *Entwurf* próprio: estende-se ao âmbito dos projectos executados pelos outros — àquilo que os outros também compreendem e àquilo a que os outros também podem aceder. Pois, vendo bem, em virtude da sua constituição como *Mitsein*, o *Dasein* tem a pretensão de compreender o outro como *In-der-Welt-sein*. Ora, não sucede só que o *Dasein* se compreende a si próprio a partir do *Man* (a partir do que *se faz* — a partir do outro *sensu lato*); sucede também que o modo como o *Dasein* compreende o outro se baseia igualmente no *Man* (naquilo que *se faz*, *se pensa*, etc.).

Podemos compreender assim que o fenómeno da ambiguidade se alastra ao *In-der-Welt-sein* do outro a partir do seu efeito sobre o núcleo da constituição do *In-der-Welt-sein* próprio.

Se, por um lado, a ambiguidade afecta o *In-der-Welt-sein* próprio (a forma como o *Dasein* projecta as possibilidades da sua existência: no sentido em que as julga compreender irrestritamente), por outro lado, essa mesma ambiguidade afecta também a pretensão que o *Dasein* tem — a partir do que julga estar a fazer e do que julga poder ou dever ser feito na existência — de saber que é que o outro compreende e que é que o outro persegue na existência que é a dele.

Essa pretensão é tal que não começa a surtir o seu efeito só a partir de um determinado momento, mas é algo que está em funcionamento desde sempre: é algo que se acha no centro da própria constituição do *Dasein* como *Mitsein*. O *mit-* de *Mitsein* aponta, entre outras coisas, para essa comunidade entre o *Dasein* e o outro, a qual se exprime na circunstância de ambos estarem constituídos não só como *In-der-Welt-sein*, mas também como entes cujo “mundo” (quer dizer: as possibilidades concretas e o modo como são concebidas) é o “mesmo” — é “comum”, “partilhado”⁴¹⁸.

O *Dasein* julga saber que é que o outro procura, que é que o outro pode conceber; pois o *Dasein* — enquanto *Mitsein* — está espontaneamente em execução ao modo do *Man*, isto é: sob o domínio de um modo de ser que restringe as possibilidades de existir e o significado que lhes pode ser atribuído.

O *Dasein* compreende assim o outro a partir de si próprio: o outro só é tal porque o seu “centro” não está constituído “aqui”; de resto é totalmente como o

⁴¹⁸ *Vide supra* Primeiro capítulo da Segunda parte.

Dasein próprio: concebe, no fundamental, o “mesmo” que o *Dasein* próprio e executa possibilidades cujo significado é o “mesmo” que o significado das possibilidades executadas pelo *Dasein* próprio.

Não é que o *Dasein* próprio, constituído deste modo, esteja forçosamente errado, enganado quanto ao outro — quanto ao que ele pensa e ao significado das suas acções. Está em causa, em vez disso, mostrar que o *Dasein* não tem meios para garantir que seja efectivamente assim — razão pela qual a sua pretensão se acha exposta à possibilidade da revelação de que não é assim.

Tal como sucede na análise da curiosidade, também a respeito da ambiguidade Heidegger procura mostrar de que modo é que o *Gerede* está em estreita relação com ela, ao ponto de ser um factor determinante no efeito que a ambiguidade produz sobre o próprio *Entwurf* das possibilidades da existência.

Segundo Heidegger, a procura de algo (o “estar-no-encalço” de algo: *das Auf-der-Spur-sein*), quando se acha sob o domínio do *Man* sc. do *Verfallen*, tem uma estreita relação com o *Gerede*. Para percebermos isto de forma adequada, devemos levar em conta as duas modalidades do *Auf-der-Spur-sein*.

Assim, Heidegger faz uso desta determinação para se referir quer àquilo de que o *Dasein* próprio está no encalço, quer àquilo que o outro persegue. Ora, o que Heidegger diz é que, quer num caso quer noutro, o *Auf-der-Spur-sein* se encontra determinado pelo “ouvir dizer” (*Hörensagen*)⁴¹⁹. Por outras palavras: quer aquilo que o *Dasein* próprio persegue — e que depende da perspectiva que tem sobre a existência e do que está fundamentalmente em causa obter nela —, quer aquilo que o

⁴¹⁹ É mais do que evidente que este *Hörensagen* se refere às análises de Heidegger sobre o fenómeno do *Gerede*, as quais já passámos aqui em revista sucintamente.

Dasein próprio julga saber que o outro persegue — o que implica a pretensão de uma comunidade de sentido fundamental entre o *Dasein* próprio e o outro —: tudo isso toma a sua determinação do que *se* ouve dizer, do que *se* diz que é a existência, do que assim *se* “impõe” como o que deve ser feito nela.

O que Heidegger procura mostrar, ao introduzir esta conexão entre a ambiguidade e o *Gerede*, é que a ambiguidade tem a sua origem no momento em que o discurso sobre aquilo que se persegue enfraquece a própria perseguição disso, o estar verdadeiramente numa perseguição daquilo que se persegue. A ambiguidade — como já se sugere — surge, segundo Heidegger, porque se gera um simultâneo estar e não-estar na perseguição daquilo que se diz que se persegue: um simultâneo estar e não-estar na possibilidade que corresponde a essa perseguição ou procura.

Como Heidegger acentua, trata-se de um aspecto que se acha presente na própria forma como as possibilidades se apresentam ao *Dasein*, na própria forma como as possibilidades da existência do *Dasein* se constituem enquanto tais. Isso quer dizer, por conseguinte, que — no contexto do *Entwurf* produzido no modo do *Man* sc. do *Verfallen* — a constituição das possibilidades da existência do *Dasein* enquanto tais está “ferida” de ambiguidade.

Note-se que Heidegger não está a insinuar, de modo algum, que há uma intenção explícita, por parte do *Dasein*, para se fazer passar por aquilo que não é e que o *Dasein* sabe que não é. Não. O que está em causa é algo que se passa inexplicitamente, no próprio núcleo da constituição do *Dasein* enquanto tal, isto é: no próprio núcleo da existência do *Dasein* enquanto se define pela sua relação com o futuro de si.

Isto quer dizer o seguinte: se há um engano, esse engano engana o próprio *Dasein*; e, na medida em que é um engano que está enraizado no próprio núcleo da constituição do *Dasein*, trata-se de um auto-engano: de um engano por meio do qual o *Dasein* apresenta a si mesmo as suas possibilidades como algo que elas na verdade não são — possibilidades suas.

Ora, essas possibilidades não são do *Dasein* precisamente porque não provêm de si mesmo (de uma relação autêntica — transparente — consigo mesmo): mas antes de um *Hörensagen* sc. do *Gerede* enquanto expressão do *Man*.

O que, na análise da ambiguidade, se acha antecipado por Heidegger é, na verdade, o facto de a comunidade do *Dasein* (enquanto *Mitsein*) com o outro ser uma comunidade frágil e exposta à sua própria revelação como o contrário do que julga ser. Noutros termos, a comunidade do *Dasein* com o outro aparece, assim, como uma comunidade ambígua, que resulta de uma pretensão e de um ouvir-dizer. No que diz respeito à comunidade do *Dasein* com o outro, há, portanto, uma ambiguidade: a comunidade — a própria categoria existencial do *Mitsein* na forma como se acha em funcionamento habitualmente — está exposta à possibilidade do seu colapso, da sua ruptura (da sua revelação como categoria inapropriada para caracterizar autenticamente o *Dasein*).

Até aqui, no que diz respeito à ambiguidade, temos acentuado que constitui uma antecipação daquilo que designámos como a reversibilidade do *Dasein*, na medida em que a ambiguidade chama a atenção para um desencontro do *Dasein* consigo mesmo e para a possibilidade de se descobrir a existir a partir de algo que não é si mesmo. Todavia, as duas categorias não podem ser confundidas; nem pode ser esquecido que a ambiguidade é uma determinação que Heidegger apresenta como fazendo parte do *Man* e do *Verfallen*. Isto quer dizer o seguinte: se a ambiguidade

antecipa a reversibilidade do *Dasein*, enquanto modalidade do *Man* e da queda não tende para a conversão do *Dasein* — mas justamente para a sua própria manutenção, isto é: para que o *Dasein* não quebre ou entre em ruptura com o *Man* sc. com a queda.

Heidegger deixa este aspecto muito claro quando diz:

“Gesetzt nämlich, das, was *man* ahnte und spürte, sei eines Tages wirklich in die Tat umgesetzt, dann hat gerade die Zweideutigkeit schon dafür gesorgt, daß allsogleich das Interesse für die realisierte Sache abstirbt. Dieses Interesse besteht ja nur in der Weise der Neugier und des Geredes, solange als die Möglichkeit des unverbindlichen Nur-mit-ahnens gegeben ist. Das Mitdabei-sein, wenn man und solange man auf der Spur ist, versagt die Gefolgschaft, wenn die Durchführung des Geahnten einsetzt. Denn mit dieser wird das *Dasein* je auf sich selbst zurückgezwungen. Gerede und Neugier verlieren ihre Macht. Und sie rächen sich auch schon. Angesichts der Durchführung dessen, was man mit-ahnte, ist das Gerede leicht bei der Hand mit der Feststellung: das hätte man auch machen können, denn — man hat es ja doch mitgeahnt. Das Gerede ist am Ende sogar ungehalten, daß das von ihm Geahnte und ständig Geforderte nun *wirklich* geschieht. Ist ihm ja doch damit die Gelegenheit entrissen, weiter zu ahnen.”⁴²⁰

⁴²⁰ SZ 173-174.

Diversos aspectos presentes neste passo parecem-nos relevantes para aquilo que estamos a procurar destacar no que diz respeito à ambiguidade. Desde logo, é relevante a circunstância de Heidegger introduzir a determinação da curiosidade em conexão com a ambiguidade.

Com efeito, não é só o *Gerede* que tem uma estreita relação com o fenómeno da ambiguidade; também a curiosidade — na conexão em que se acha com o *Gerede* enquanto ambos são expressões do *Man* — desempenha um papel fundamental na constituição da ambiguidade como tal. E a curiosidade, enquanto movimento constante de esfera de aplicação para nova esfera de aplicação, exerce influência na própria constituição da ambiguidade na medida em que não permite que a execução de uma determinada possibilidade seja objecto de um interesse autêntico por parte do *Dasein*. Dito de outro modo: se, por um lado, o *Gerede* faz que aquilo cuja realização se persegue seja determinado por uma instância alheia ao *Dasein*, por outro, a curiosidade zela por que aquilo que assim se adopta como o que deve ser feito não seja algo a que se fique preso duradoura ou definitivamente.

Na ambiguidade, porém, não está em funcionamento a curiosidade — por um lado — e o *Gerede*, por outro; sucede, antes, que o seu funcionamento (a sua contribuição para a constituição da ambiguidade enquanto tal) é comum, simultâneo, quer dizer: produz-se a partir da própria conjugação de ambos.

Há, no entanto, um outro ponto para que o passo citado chama a atenção; um ponto que é fundamental, uma vez que diz respeito ao próprio núcleo de actividade e manutenção da ambiguidade. Referimo-nos ao facto de o *Dasein*, dominado por uma relação de ambiguidade com as próprias possibilidades da sua existência, viver numa recusa da efectiva consecução ou realização daquilo que ele próprio sustenta que deve ser feito.

Aquilo que Heidegger diz é que, na ambiguidade, o *Dasein* evita inexplicitamente a efectiva persecução das possibilidades em cuja execução se acha ou pensa dever encontrar-se. Fazer o contrário disso significaria ficar posto numa relação mais autêntica consigo mesmo, uma vez que implicaria uma ruptura com o próprio *Man*, quer dizer: implicaria a procura de execução das possibilidades da sua existência de um modo que sai para fora dos limites que o *Man a priori* prescreve.

Ora, esses limites são, entre outras coisas, os limites da ambiguidade, isto é, os limites correspondentes a não se levar efectivamente a cabo uma determinada possibilidade da existência; de tal sorte que a ruptura com os limites do *Man* — no caso de o *Dasein* se decidir pela efectiva persecução de algo — equivale a uma ruptura com a própria ambiguidade: no sentido em que já não se verifica uma pretensa execução de uma determinada possibilidade (quando na verdade não se está a fazer tal), mas sim uma autêntica tensão para a execução das possibilidades de cada vez em causa.

Isto é decisivo para se compreender o modo de funcionamento da ambiguidade; pois esta — como já referimos — não consiste apenas na condição de desencontro entre o *Dasein* e si mesmo (entre as suas possibilidades e a efectiva persecução delas), mas consiste também num zelar pela própria manutenção do *Dasein* nessa forma ambígua de existir.

Heidegger refere, de modo bastante ilustrativo, que espécie de compreensão (ou de discurso) está implicada na ambiguidade. Assim, a forma como a ambiguidade “convence” o *Dasein* a permanecer sob o seu domínio passa pela compreensão (pelo discurso) segundo a qual se o *Dasein* quisesse podia fazer isso que não faz.

Nesta forma peculiar de “persuasão”, podemos identificar, uma vez mais, elementos que, entrando na composição da ambiguidade, pertencem em sentido estrito ao *Gerede* e à *Neugier*. De facto, se o *Gerede* é responsável pela satisfação do *Dasein* com o mero discurso (pela irrelevância da própria execução das possibilidades de cada vez em causa), a *Neugier* encarrega-se de produzir a ilusão de que o *Dasein* pode fazer qualquer coisa em qualquer lugar e em qualquer momento. Deste modo, resulta bastante claro que a manutenção da ambiguidade — que constitui um dos traços fundamentais do fenómeno — se produz por via do *Gerede* e da *Neugier*, ou melhor: por via da manutenção de ambos.

Não é difícil de perceber que a manutenção da ambiguidade — a manutenção do *Dasein* na execução (ou na pretensão de execução) de possibilidades que não são autenticamente executadas (ou procuradas) por ele — resulta na (ou provém da) manutenção de um discurso que não penetra a fundo nas coisas e que permanentemente concebe novas possibilidades que não chegam a ser executadas pelo menos de forma plena. Pois, vendo bem, se a eliminação da ambiguidade resultaria na eliminação do *Gerede* e da *Neugier*, por outro lado, a anulação do efeito do *Gerede* e/ou da *Neugier* levaria — tanto quanto se pode concluir das indicações de Heidegger — à anulação da ambiguidade.

Mas há ainda um ponto em que Heidegger insiste, a saber: sob o domínio da ambiguidade o *Dasein* perde-se a si mesmo de vista no que diz respeito à própria projecção das suas possibilidades mais genuínas:

“Das Verstehen des Daseins im Man *versieht* sich daher in seinen Entwürfen ständig hinsichtlich der echten Seinsmöglichkeiten.”⁴²¹

Heidegger põe em evidência, além disto, que há uma espécie de “atraso” da execução autêntica das possibilidades da existência, por contraste com a execução ambígua das mesmas. Trata-se de um “atraso” de que, na verdade, a ambiguidade se serve para reforçar o seu domínio sobre o *Dasein* e para desacreditar, aos olhos do *Dasein*, a verdadeira persecução das possibilidades de vida de cada vez em questão. É assim a tal ponto que a ambiguidade reduz a persecução autêntica das possibilidades da existência a um nível de falta de importância:

“Sofern nun aber die Zeit des sich einsetzenden Daseins in der Verschwiegenheit der Durchführung und des echten Scheiterns eine andere ist, öffentlich gesehen eine wesentlich langsamere, als die des Geredes, das »schneller lebt«, ist das Gerede längst bei einem anderen, dem jeweilig Neuesten angekommen. Das früher Geahnte und einmal Durchgeführte kam im Hinblick auf das Neueste zu spät. Gerede und Neugier sorgen in ihrer Zweideutigkeit dafür, daß das echt und neu Geschaffene bei seinem Hervortreten für die Öffentlichkeit veraltet ist. (...) Die Zweideutigkeit der öffentlichen Ausgelegtheit gibt das Vorweg-bereden und neugierige Ahnen für das eigentliche Geschehen

⁴²¹ SZ 174.

aus und stempelt Durchführen und Handeln zu einem Nachträglichen und Belanglosen.”⁴²²

Heidegger, entretanto, dá já algumas indicações sobre aquilo que significa uma ruptura com a ambiguidade (enquanto se acha em conexão com o *Gerede* e a *Neugier* e é — em conexão com o *Gerede* e a *Neugier* — expressão do *Man*) a partir da execução autêntica das possibilidades da existência; Heidegger diz o seguinte:

“Es vermag erst dann in seinen positiven Möglichkeiten frei zu werden, wenn das verdeckende *Gerede* unwirksam geworden und das »gemeine« Interesse erstorben ist.”⁴²³

Todavia, como o passo citado sugere, a possibilidade de uma relação autêntica com a existência própria não passa, pelo menos segundo *Sein und Zeit*, apenas por uma modificação da relação do *Dasein* consigo mesmo; essa modificação tem de incidir também sobre a relação constitutiva que o *Dasein*, enquanto *Mitsein*, desenvolve com os outros.

De acordo com o passo citado, a modificação em causa parece ter que ver com uma eliminação do interesse “comum” a ambas as partes (ao *Dasein* e aos outros) — de tal sorte que esse interesse “comum” desaparece ou se torna verdadeiramente comum.

⁴²² SZ 174.

⁴²³ SZ 174.

Assim, o que esta indicação de Heidegger parece sugerir — trata-se de um aspecto que já afluímos acima — é que a relação habitual do *Dasein* com os outros, enquanto essa relação se desenvolve sob o domínio do *Man* (do *Gerede* e da *Neugier*), também é uma relação que padece de ambiguidade. E, vendo bem, tal ambiguidade está no centro da própria noção de “comunidade” que Heidegger introduz no passo que acabámos de transcrever. Por outras palavras: no centro da “comunidade” entre o *Dasein* e os outros, enquanto tal “comunidade” se executa ao modo do *Man*, reside uma fundamental ambiguidade — no sentido em que se trata de uma pseudo-comunidade. E trata-se de uma pseudo-comunidade justamente porque não se baseia no “encontro” autêntico do *Dasein* com os outros a partir da execução de possibilidades verdadeiramente pertencentes a ambas as partes (verdadeiramente levadas a cabo por ambas as partes). Pois, vendo bem, as possibilidades que se acham em execução (as possibilidades ditas “comuns”) provêm de uma instância que não pode ser identificada com nenhuma das partes envolvidas nessa pretensa “comunidade”; numa palavra: provêm do *Man* — da multiplicidade dos seus mecanismos e modos de expressão (o *Gerede* e a *Neugier*).

De facto, a “comunidade” que se estabelece entre o *Dasein* e os outros não tem que ver — como se sugere por meio do passo citado — com uma autêntica conjugação de esforços, com a existência de um autêntico fito comum; trata-se antes da presença e da efectividade de um determinado padrão, estabelecido a partir do *Man*; estabelecido, portanto, a partir de uma instância que não é o *Dasein* próprio nem os outros e com base na qual o *Dasein* e os outros se procuram superiorizar reciprocamente.

Em vez de existirem uns para os outros, o *Dasein* e os outros existem — isso sim — uns contra os outros. Como Heidegger diz, sob a máscara do *Füreinander* está em funcionamento um *Gegeneinander*:

“Das Miteinandersein im Man ist ganz und gar nicht ein abgeschlossenes, gleichgültiges Nebeneinander, sondern ein gespanntes, zweideutiges Aufeinander-aufpassen, ein heimliches Sich-gegenseitig-abhören. Unter der Maske des Füreinander spielt ein Gegeneinander.”⁴²⁴

Terminamos, assim, a análise dos fenómenos do *Gerede*, da *Neugier* e da *Zweideutigkeit*. O nosso objectivo — ao procurarmos acompanhar a análise destes três fenómenos feita por Heidegger em *Sein und Zeit* — foi, como desde o início declarámos, o de apresentar as três formas de manifestação da queda que Heidegger privilegia; essas formas de manifestação mostram-nos a complexidade e o desdobramento interno da própria queda. Ao longo das nossas considerações dos três fenómenos em questão, tentámos apresentar algumas das conexões essenciais entre todos eles; trata-se de conexões cuja condição de possibilidade reside na própria queda enquanto tal.

Como referimos no início da nossa análise da queda, esta é entendida por Heidegger como o modo de ser fundamental da quotidianidade. Se, por um lado, foi necessário introduzir (antes da análise do *Gerede*, da *Neugier* e da *Zweideutigkeit*)

⁴²⁴ SZ 175.

uma primeira determinação formal do fenómeno do *Verfallen* — para que desse modo o *Gerede*, a *Neugier* e a *Zweideutigkeit* pudessem desde o início aparecer devidamente enquadradas —, por outro lado, é necessário desenvolver e aprofundar um pouco mais a análise do *Verfallen* com base nas análises que acabámos de produzir. Temos, nesse sentido, de considerar de que forma é que a conexão entre os três fenómenos analisados nos faz ver mais claramente a constituição ontológico-existencial do *Verfallen* enquanto modo de ser fundamental da *Alltäglichkeit*. Esse é, aliás, o caminho seguido por Heidegger, que aqui procuraremos acompanhar nos seus traços fundamentais:

“Die Phänomene des Geredes, der Neugier und der Zweideutigkeit wurden in der Weise herausgestellt, daß sich unter ihnen selbst schon ein Seinszusammenhang anzeigt. Die Seinsart dieses Zusammenhanges gilt es jetzt existenzial-ontologisch zu fassen. Die Grundart des Seins der Alltäglichkeit soll im Horizont der bisher gewonnenen Seinsstrukturen des Daseins verstanden werden.”⁴²⁵

Ora, Heidegger começa por pôr em evidência a conexão existente entre os três fenómenos que acabámos de analisar chamando a atenção para o facto de os fenómenos em questão, como aliás de algum modo já mostrámos, dizerem respeito ao próprio núcleo do *Da*: à própria *Erschlossenheit* enquanto tal. Mais do que expressões do *Verfallen* entre outras, o *Gerede*, a *Neugier* e a *Zweideutigkeit* parecem corresponder, segundo Heidegger, aos próprios elementos que constituem o *Verfallen*.

⁴²⁵ SZ 175.

Por outras palavras, o *Gerede*, a *Neugier* e a *Zweideutigkeit* não são fenómenos que podem ou não estar em funcionamento quando se existe no modo do *Verfallen*, mas sim os elementos que parecem ter de estar presentes para que se exista no modo do *Verfallen*: de sorte que consistem nas determinações transcendentais do *Verfallen*. Assim, os três fenómenos em causa não só equivalem a fenómenos que influem determinantemente no modo como a lucidez do *Dasein* está constituída, como também representam os fenómenos em que a lucidez do *Dasein* tem de se exprimir (os fenómenos a que a lucidez do *Dasein* tem de estar sujeita) sempre que o *Dasein* existe no modo da quotidianidade:

“Gerede, Neugier und Zweideutigkeit charakterisieren die Weise, in der das Dasein alltäglich sein »Da«, die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins ist. Diese Charaktere sind als existenziale Bestimmtheiten am Dasein nicht vorhanden, sie machen dessen Sein mit aus. In ihnen und in ihrem seinsmäßigen Zusammenhang enthüllt sich eine Grundart des Seins der Alltäglichkeit, die wir das *Verfallen* des Daseins nennen.”⁴²⁶

Neste passo, Heidegger dá-nos uma indicação fundamental sobre a forma como vai ser conduzida a análise que se segue de algumas das determinações que exprimem o modo de funcionamento do *Verfallen*, a saber: o *Gerede*, a *Neugier* e a *Zweideutigkeit* — o *Verfallen* enquanto tal — não são determinações do *Dasein*

⁴²⁶ SZ 175.

enquanto ente perante, mas sim determinações que exprimem o próprio modo como o *Dasein* existe (o próprio modo como o *Dasein* executa a sua existência).

Com efeito, o *Verfallen* — que se exprime por meio dos três fenómenos que há pouco analisámos — é um modo de o *Dasein* executar a sua própria existência; mais do que isso: é o modo como o *Dasein* executa a sua própria existência o mais das vezes, quotidianamente.

Heidegger procura pôr em destaque justamente que o *Verfallen* não corresponde a uma determinação negativa, no sentido em que não consiste em algo que exprime um menor grau de intensidade de ser ou a circunstância de o *Dasein* estar privado de uma componente fundamental do seu ser — circunstância que de algum modo o minoriza. Pelo contrário, o *Verfallen* equivale a um modo de ser que tem uma perspectiva própria, uma perspectiva que faz ver a realidade de um determinado modo — que não é menor, mas apenas diferente de outros modos de ver. Ao ter uma perspectiva própria (e uma perspectiva própria que tem um carácter prático), o *Verfallen* faz ser de um determinado modo, que tem consequências na própria forma como o *Dasein* se vive a si mesmo, olha o mundo e os outros.

Ora, a forma como o *Dasein* existe de acordo com o *Verfallen* está directamente ligada à circunstância de o *Dasein* se achar, o mais das vezes, posto no mundo do *Besorgen*. Ao estar posto no mundo do *Besorgen*, o *Dasein* vive-se a si mesmo a partir desse mundo: identifica-se com esse mundo.

Em estreita conexão com este facto, está aquilo que já vimos — neste ponto e no ponto anterior — sobre a “cedência” ou a “alienação” ao *Man*. Assim, porque “cede” ou “aliena” (melhor: porque tem já “cedida” ou “alienada”) a sua identidade — aquilo que lhe é próprio — ao *Man*, o *Dasein* é o que faz, a(s) possibilidade(s) a

que se encontra dedicado; e vive-a(s) como estando ele próprio em causa nela(s). Mais do que isso: o *Dasein* está, desse modo, “entregue” à *Öffentlichkeit* do *Man*; isto é: está “entregue” à instância que lhe põe à disposição a interpretação da realidade que ele deve adoptar; de tal modo que aquilo que o *Dasein* é (aquilo que *se faz*) está determinado por aquilo que *se diz*:

“Der Titel [sc. das Verfallen], der keine negative Bewertung ausdrückt, soll bedeuten: das Dasein ist zunächst und zumeist *bei* der besorgten »Welt«. Dieses Aufgehen bei... hat meistens den Charakter des Verlorenseins in die Öffentlichkeit des Man.”⁴²⁷

Neste passo, acha-se bem patente a dupla direcção do movimento da queda: no sentido em que a queda corresponde à imersão do *Dasein* 1) no mundo do *Besorgen* e 2) no *Miteinandersein*. Na medida em que os dois *termini ad quos* da queda correspondem a um desdobramento interno ao *Man*, o movimento da queda que se exprime no passo citado diz respeito à própria queda no *Man*. O *Man* — pois o *Dasein* “aliena-se” à esfera de alteridade que corresponde ao *Man* — é, do ponto de vista da inautenticidade, a esfera que corresponde ao quem do *Dasein*. Uma vez que o *Man* se concretiza na esfera da *Öffentlichkeit*, é esta a entidade em que está sediada a identidade do *Dasein* — é este o núcleo a partir do qual o *Dasein* se define quanto àquilo que é e quanto ao modo como vê a realidade. Ora, porque esta concretização do *Man* na *Öffentlichkeit* é um movimento de queda e porque a sua constante reiteração consiste na manutenção do modo de ser que corresponde à queda, a

⁴²⁷ SZ 175.

Öffentlichkeit é o quem da queda, ou melhor: é o quem do *Dasein* enquanto este existe no modo da queda.

O que Heidegger procura pôr em evidência, de seguida, é que o movimento que faz o *Dasein* “alienar-se” a si mesmo ao *Man* sc. à *Öffentlichkeit* — e que tem como resultado a imersão ou a perda do *Dasein* na esfera do *Man* sc. da *Öffentlichkeit* — é o próprio movimento que instaura o regime da inautenticidade, uma vez que consiste na própria queda do *Dasein*, que cai no mundo a partir do seu poder ser autêntico:

“Dieses Aufgehen bei... hat meist den Charakter des Verlorenseins in die Öffentlichkeit des Man. Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die »Welt« verfallen. Die Verfallenheit an die »Welt« meint das Aufgehen im Miteinandersein, sofern dieses durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit geführt wird.”⁴²⁸

Mesmo que ainda não estejamos nas melhores condições para perceber que é que pode querer dizer este *eigentliches Selbstseinkönnen* e o modo como constitui o ponto de partida do movimento da queda no mundo, importa avançar desde já algumas determinações formais a seu respeito.

Assim, quando Heidegger fala de um *eigentliches Selbstseinkönnen*, está em causa a determinação segundo a qual o *Dasein* se acha constituído por meio de uma

⁴²⁸ SZ 175.

relação fundamental com o futuro enquanto futuro de si mesmo; e, mais do que isso, a determinação nos termos da qual a desformalização dessa relação formal com o futuro de si ainda não foi totalmente produzida — de tal sorte que subsiste um conjunto de possibilidades mais ou menos alargado em que essa relação formal se pode desformalizar.

Por outras palavras, o *eigentliches Selbstseinkönnen* exprime a esfera própria do *Dasein*, de acordo com a qual este se afirma ou pode afirmar como um ente inteiramente independente e isolado do mundo em que cai, a que se entrega: no sentido em que a queda ou a entrega ao mundo não resulta de uma essencial identificação com este, mas de um acto de alienação por parte do próprio *Dasein* — acto que produz uma pretensa identificação entre o *Dasein* e o mundo.

Que o *Dasein* se caracteriza por um *eigentliches Selbstseinkönnen* também se verifica no caso do *Verfallen*, desde que não percamos de vista o movimento que está na origem deste último, nem a instância de que provém esse movimento.

Assim, enquanto *eigentliches Selbstseinkönnen* o *Dasein* tem em si mesmo o princípio de definição e de escolha das possibilidades em que a sua tensão formal de preenchimento se vai desformalizar. Enquanto *eigentliches Selbstseinkönnen*, o *Dasein* está ciente da diferença ou do hiato que se verifica entre a tensão formal de preenchimento em que ele propriamente consiste e aquilo em que o *Dasein* decide desformalizar-se: é esta diferença ou este hiato que corresponde ao seu isolamento peculiar e ao espaço de liberdade que lhe é próprio.

Ora, o que sucede no movimento da queda é que o *Dasein* abdica desta sua liberdade e “cola-se” ao — ou põe-se na dependência do — mundo. Pode-se dizer que o *Dasein* cai no mundo justamente porque “põe nas mãos” do mundo (ou melhor: do

Man sc. da *Öffentlichkeit*) a responsabilidade de decidir em que possibilidades é que a sua tensão formal de preenchimento se desformaliza — de que modo concreto existe.

É, pois, a esta forma de existência — segundo a qual o *Dasein* não existe a partir de si mesmo, mas a partir do mundo — que Heidegger chama inautenticidade. E, de acordo com Heidegger, é na queda e no movimento que a constitui que o regime da autenticidade adquire uma determinação mais precisa:

“Was wir die Uneigentlichkeit des Daseins nannten (vgl. §9, S. 42 ff.), erfährt jetzt durch die Interpretation des Verfallens eine schärfere Bestimmung.”⁴²⁹

Importa, no entanto, referir que a cedência que o *Dasein* faz ao mundo — e que também temos designado por alienação — não constitui, pelo menos necessariamente, um processo consciente. E, vendo bem, não constitui um processo consciente no que diz respeito ao movimento inaugural dessa cedência ou dessa alienação.

Temos, na verdade, de distinguir uma vez mais o duplo registo em que também aqui se move a análise de Heidegger. Também a respeito da análise da queda, com efeito, Heidegger conduz as suas averiguações do ponto de vista puramente ontológico ou transcendental (descendente ou construtivo) e, por outro lado, do ponto de vista da própria facticidade.

⁴²⁹ SZ 175-176.

Assim se, num primeiro momento, Heidegger fala de uma queda no mundo a partir do *eigentliches Selbstseinkönnen* — discurso que é produzido do ponto de vista puramente ontológico —, num segundo momento, passa a falar da *Verfallenheit*, isto é: da situação fáctica nos termos da qual o *Dasein* se descobre sempre já caído no mundo (caído do seu *eigentliches Selbstseinkönnen*).

Ora, é esta peculiar determinação da *Verfallenheit* que nos permite perceber que o processo implicado na queda não é consciente: não resulta de uma vontade explícita do *Dasein* — mas corresponde a algo de que o *Dasein* se apercebe sempre já tarde de mais para o evitar. De tal sorte que a cedência ou a alienação do *Dasein* está sempre já a ter lugar e só se pode produzir um movimento contrário ao da queda pressupondo a queda.

O facto de esta situação de *Verfallenheit* resultar de um processo inconsciente permite-nos perceber um pouco melhor o regime de funcionamento da inautenticidade.

Heidegger diz, com efeito, que no regime da inautenticidade não sucede que o *Dasein* esteja privado da consciência de ser — ou que o *Dasein* se sinta, de algum modo, a ser com um grau de intensidade menor do que se existisse autenticamente:

“Un- und nichteigentlich bedeutet aber keineswegs »eigentlich nicht«, als ginge das Dasein mit diesem Seinsmodus überhaupt seines Seins verlustig.”⁴³⁰

⁴³⁰ SZ 176.

E, como já aqui referimos, viver sob o regime da inautenticidade não significa, segundo Heidegger, não estar em relação com o mundo; significa, antes, estar numa relação com o mundo e com os outros tal que se fica tomado por eles:

“Uneigentlich meint so wenig dergleichen wie Nicht-mehr-in-der-Welt-sein, als sie gerade ein ausgezeichnetes In-der-Welt-sein ausmacht, das von der »Welt« und dem Mitdasein Anderer im Man völlig benommen ist.”⁴³¹

O regime da autenticidade consiste, pelo contrário, num regime em que o *Dasein* se vive a si mesmo como estando em causa para si mesmo na própria relação constitutiva que tem com o mundo e com os outros. De facto, no regime da inautenticidade está em causa uma possibilidade positiva do *Dasein*, enquanto ente que se acha imerso ou absorvido no mundo do *Besorgen*:

“Das Nicht-es-selbst-sein fungiert als *positive* Möglichkeit des Seienden, das wesenhaft besorgend in einer Welt aufgeht.”⁴³²

Dizer que a inautenticidade — o *Nicht-es-selbst-sein* que lhe corresponde — é uma possibilidade positiva do *Dasein* significa o seguinte: a inautenticidade é uma forma de concretização (inautêntica) do *Selbstseinkönnen* do *Dasein*; essa mesma

⁴³¹ SZ 176.

⁴³² SZ 176.

inautenticidade constitui, para o *Dasein*, uma determinada perspectiva (inautêntica) sobre si mesmo e a sua existência — sobre o que o próprio *Dasein* é e como a sua existência deve ser executada —: tal perspectiva tem origem no *Man* (na *Öffentlichkeit*).

Mas isto não é suficiente para compreendermos que é que está em jogo na inautenticidade, tanto quanto esta pode ser determinada a partir do fenómeno do *Verfallen*.

Para compreendermos minimamente o regime de funcionamento da inautenticidade, não podemos deixar de lado a circunstância de o *Dasein* se viver a si mesmo na queda como estando a ser si mesmo; de sorte que, quando se fala de *Nicht-es-selbst-sein*, a perspectiva que se está a adoptar não é a da imersão na queda, mas uma perspectiva que se encontra constituída num esforço de transparência em relação a si mesma e de resistência em relação à queda.

O *Dasein* vive de tal modo na pretensão de estar a ser si mesmo que o facto de existir no modo do *Verfallen* (da *Uneigentlichkeit*) não produz — o mais das vezes — nenhuma reacção, nenhuma permanente e efectiva consciência de se estar de cada vez a alienar a si mesmo:

“Dieses *Nicht-sein* muß als die nächste Seinsart des Daseins begriffen werden, in der es sich zumeist hält.”⁴³³

⁴³³ SZ 176.

Ora, o facto de o *Dasein* se viver a si mesmo como se estivesse a ser autenticamente si mesmo mostra bem a que ponto aquilo que se acha em causa no regime da inautenticidade (do *Verfallen*) corresponde a um modo de ser em execução. Mas, mais do que isso, o regime da inautenticidade, como se exprime por meio do *Verfallen*, mostra claramente o seu carácter existencial — o facto de dizer respeito a um modo de ser em execução e não a uma propriedade objectiva verificável por um ponto de vista considerativo — se levarmos em conta que o *Verfallen* (o regime de inautenticidade que o *Verfallen* introduz) não supõe a constituição prévia do *Dasein* e do mundo, de sorte que corresponderia a um acontecimento de natureza ôntica. O *Verfallen* consiste, antes, numa determinação ontológica do *Dasein* enquanto tal, isto é: equivale a algo que tem a sua origem e se situa no âmago da própria constituição do *Dasein* e do mundo — do *Dasein* enquanto *In-der-Welt-sein*. Isto significa, do ponto de vista ontológico, que o *Verfallen* tem como ponto de partida o próprio *Dasein* e como ponto de chegada o próprio *Dasein* (o mundo enquanto pertence ao ser mais próprio do *Dasein*):

“*Von ihm selbst als faktischem In-der-Welt-sein ist das Dasein als verfallendes schon abgefallen; und verfallen ist es nicht an etwas Seiendes, darauf es erst im Fortgang seines Seins stößt oder auch nicht, sondern an die Welt, die selbst zu seinem Sein gehört.*”⁴³⁴

Ou seja: o *Verfallen* tem lugar no próprio núcleo do “saimento” para fora de si que caracteriza o *Dasein* enquanto tal — no próprio “saimento” original que põe o

⁴³⁴ SZ 176.

Dasein numa relação constitutiva e “interessada” com o mundo (e que define essencialmente o *Dasein* como *In-der-Welt-sein*). Numa palavra, o *Verfallen* — porque se inaugura no momento em que se constitui o próprio *Dasein* como *In-der-Welt-sein* — diz respeito à totalidade da esfera do *Dasein* (abrange e exerce a sua influência sobre a relação do *Dasein* consigo mesmo, com as coisas e com os outros), isto é: diz respeito ao mundo enquanto tal.

É preciso notar, no entanto, que esta forma de concretização do *Dasein* como *In-der-Welt-sein* — como totalidade da existência desperta e interessada do *Dasein*, em que este se acha em causa para si mesmo — não é necessária.

Do ponto de vista puramente ontológico, com efeito, Heidegger — embora, muitas vezes, pareça sustentar o carácter originalmente autêntico do *Dasein* — dá a entender que o *Dasein* se caracteriza por uma neutralidade formal fundamental, que ora se pode desformalizar no modo do *Verfallen* (da *Uneigentlichkeit*), ora se pode desformalizar no modo da *Eigentlichkeit*. Além disso, do ponto de vista fáctico, apesar de o *Dasein* se achar sempre já numa situação de *Verfallenheit* (isto é: numa situação em que o *In-der-Welt-sein* sempre já se encontra a ser executado no modo do *Verfallen*), há a possibilidade — que pressupõe a neutralidade formal do *Seinkönnen* do *Dasein* — de a execução em curso ser contrariada: de o *Verfallen* perder para a autenticidade a relação de forças de cada vez em disputa na existência.

Porque a neutralidade formal do *In-der-Welt-sein* se pode desformalizar no modo da queda — e, na verdade, está sempre já desformalizada desse modo —, mas pode também desformalizar-se de forma autêntica, Heidegger diz que a queda consiste (apenas) numa modalidade existencial do *In-der-Welt-sein*:

“Ein *existenzialer Modus* des In-der-Welt-seins dokumentiert sich im Phänomen des Verfallens.”⁴³⁵

De facto, trata-se de uma modalidade existencial, pois 1) diz respeito ao próprio plano em que se constitui o ser do *Dasein* e 2) corresponde a uma das alternativas de o *Dasein* se viver a si mesmo — uma alternativa que conforma a totalidade do horizonte em que o *Dasein* consiste: a totalidade equivalente ao mundo.

⁴³⁵ SZ 176.

b

O MOVIMENTO (*BEWEGTHEIT*) DA QUEDA

O *Gerede* e o carácter tentador (*versucherisch*) da queda (a interpretação pública do *Dasein*), pretensão (*Vermeintlichkeit*) e aquietação (*Beruhigung*), alienação (*Entfremdung*) e *Verfängnis*, *Absturz* e *Wirbel*.

Depois de analisar a categoria existencial do *Verfallen* enquanto tal, Heidegger passa a analisar a estrutura da “mobilidade” (*Bewegtheit*) que corresponde ao *Verfallen*.

A pergunta de Heidegger é a seguinte:

“Welche Struktur zeigt die »Bewegtheit« des Verfallens?”⁴³⁶

Porque Heidegger usa o termo *Bewegtheit* para caracterizar a mobilidade própria do *Verfallen* — portanto, um substantivo formado a partir da forma do perfeito do verbo *bewegen* (=bewegt) —, é manifesto que se trata de uma determinação da facticidade, isto é: de uma determinação que se acha sempre já em funcionamento na existência do *Dasein*. Isto significa que o *Verfallen* se caracteriza por uma peculiar forma de mobilidade — uma forma de mobilidade que se acha sempre já em curso na existência.

Mas que é que quer dizer aqui mobilidade? Porque é que Heidegger define o *Verfallen* como uma forma peculiar de mobilidade?

Antes do mais, a noção de mobilidade, no contexto da analítica existencial, exprime formalmente a circunstância de o *Dasein* equivaler a um ente que tem como uma das suas características fundamentais a de corresponder a um ente dinâmico, não-estático. Segundo Heidegger, com efeito, quer se trate de modos de ser inautênticos, quer se trate de modos de ser autênticos, o *Dasein* tem uma característica fundamental

⁴³⁶ SZ 177.

inscrita no seu ser: a de estar “saído” de si — para “fora” de si — em trânsito para algo de outro.

Ora, esta mobilidade essencial do *Dasein* exprime-se dos mais diversos modos e nas mais diversas camadas da sua constituição transcendental. Para já, no entanto, interessa-nos apenas aquilo que está relacionado com o *Verfallen*.

No ponto anterior, fizemos uso (várias vezes) do termo movimento — termo que se encontra relacionado com a noção de *Bewegtheit* agora em questão. Na altura, porém, o termo movimento serviu sobretudo para fazer referência ao “saimento” do *Dasein* no que diz respeito:

- 1) à própria constituição do *Man* (sc. à cedência ou alienação que está na origem do *Man*);
- 2) à própria constituição do *Verfallen* em sentido estrito (sc. à cedência ou alienação que está implicada na imersão numa determinada forma de mundo: o mundo da *Öffentlichkeit*).

Aqui, todavia, a noção de movimento ou mobilidade (*Bewegtheit*) serve para exprimir, não tanto o “saimento” em direcção ao *Man* e ao *Verfallen*, mas sim o “saimento” ou o “trânsito” sempre já em curso na vida fáctica do *Dasein* e a manutenção (ou melhor: a auto-manutenção) da forma concreta desse “saimento” ou desse “trânsito” que corresponde ao *Verfallen*.

Numa palavra, o termo *Bewegtheit* refere-se não à origem do *Verfallen*, mas antes à sua facticidade e à sua permanência.

A primeira determinação que Heidegger põe em evidência na sua caracterização da mobilidade da queda é a *Versuchung*:

“Das In-der-Welt-sein ist an ihm selbst *versucherisch*.”⁴³⁷

Antes de avançarmos na análise da *Versuchung*, importa precisar que nesta determinação não está em causa a tentação no sentido habitual do termo, embora o termo *Versuchung* possa ser traduzido por tentação e ter esse significado noutros contextos. Heidegger, no entanto, não pretende atribuir, pelo menos declaradamente, nenhum significado religioso (teológico) ou moral ao termo em questão.

Não se trata, portanto, de nenhuma tentação — no sentido em que não está em causa nenhum pendor para quaisquer acções ou objectos moralmente condenáveis. Está em causa, em vez disso, uma tendência bastante arraigada para a absorção no mundo em que se vive — uma absorção que se encontra intimamente relacionada com as formas de expressão do *Man* que nos detivemos a analisar no ponto anterior e com as suas consequências:

“Wenn aber das Dasein selbst im Gerede und der öffentlichen
Ausgelegtheit ihm selbst die Möglichkeit vorgibt, sich im Man zu

⁴³⁷ SZ 177.

verlieren, der Bodenlosigkeit zu verfallen, dann sagt das: das Dasein bereitet ihm selbst die ständige Versuchung zum Verfallen.”⁴³⁸

Em parte, o passo citado faz referência a aspectos que já vimos no ponto anterior. Com efeito, é referido nesse passo que — do ponto de vista fáctico — o *Gerede* e a interpretação pública que lhe está associada dão ao *Dasein* de antemão a possibilidade de se perder no *Man*: de cair numa completa ausência de fundamento.

Interessa-nos agora considerar aquilo que, segundo Heidegger, resulta do que acabámos de recapitular, a saber: que e como é que o *Gerede* e a interpretação pública preparam uma constante *Versuchung* para o *Verfallen*.

O facto de se tratar de uma *ständige Versuchung* dá-nos desde logo a entender que está em jogo a manutenção fáctica do *Verfallen* por via de uma tendência constante para ele. A questão está pois em saber como é que o *Gerede* e a *öffentliche Ausgelegtheit* produzem essa *ständige Versuchung zum Verfallen*.

Ora, isso percebe-se facilmente se levarmos em conta que, no *Gerede* e na interpretação pública, se encontra em funcionamento a disponibilização (o pronto-a-adoptar) de uma versão da realidade que conforma e orienta a existência concreta do *Dasein* como *In-der-Welt-sein*.

Assim, a circunstância de o *Dasein* se achar permanentemente exposto ao *Gerede* e à *öffentliche Ausgelegtheit* não faz só que o *Dasein* não tenda para a constituição de uma versão própria da realidade em que vive — mas faz também que o *Dasein* tenda para o contrário disso, isto é: para a adopção de perspectivas já

⁴³⁸ SZ 177.

constituídas. Tal sucede — ao que parece — porque o *Gerede* e a interpretação pública detêm não só um discurso sobre aquilo que deve ser feito, mas também um discurso sobre a própria legitimidade da adoção de perspectivas já constituídas a esse respeito.

O que quer dizer que o *Gerede* e a interpretação pública (enquanto modalidades do *Man*) possuem um mecanismo peculiar e bastante poderoso de sobrevivência, de preservação. E tal mecanismo passa pela existência de um discurso (mesmo que apenas implícito) sobre a forma como deve ser feita a adoção de perspectivas. Segundo esse discurso, a adoção de perspectivas sobre a realidade em que se vive deve ser feita a partir do que já está disponível, ou melhor, a partir do que *se* adopta de entre as perspectivas já disponíveis.

Está, portanto, em causa um duplo factor que impede o *Dasein* de contrariar a tendência para o *Verfallen*: as perspectivas a adoptar 1) não podem ser apropriadas pelo *Dasein* e 2) têm de ser aquelas que a média determina.

Em seguida, Heidegger destaca uma outra característica da mobilidade do *Verfallen* que nos permite perceber melhor a constante tendência para este: a forma como o *Verfallen* se alimenta e preserva a si mesmo. Trata-se da *Beruhigung*.

Para expor mais adequadamente esta determinação, Heidegger recorre sobretudo a uma outra determinação — designadamente, à *Vermeintlichkeit*:

“Gerede und Zweideutigkeit, das Alles-gesehen- und Alles-verstanden-haben bilden die Vermeintlichkeit aus, die so verfügbare und herrschende Erschlossenheit des Daseins vermöchte ihm die

Sicherheit, Echtheit und Fülle aller Möglichkeiten seines Seins zu verbürgen.”⁴³⁹

O termo *Beruhigung* pode ser traduzido por aquietação, tranquilização; procura exprimir o fenómeno segundo o qual o *Verfallen*, por meio da *Vermeintlichkeit* que lhe é própria, resulta numa aquietação ou tranquilização do *Dasein* no que diz respeito ao preenchimento adequado da sua existência.

Como vimos no ponto anterior, o *Verfallen* — por meio das determinações do *Gerede*, da *Neugier* e da *Zweideutigkeit* — torna efectiva uma forma de existência na qual há a pretensão de que se sabe que é que deve ser procurado e de que se está a viver de modo adequado. Isto corresponde, vendo bem, à noção de *Vermeintlichkeit*, que já analisámos anteriormente.

Com efeito, porque se julga estar a par de todas as possibilidades de concepção da vida, de qual a concepção a adoptar e do modo como essa concepção deve ser posta em prática — numa palavra: porque tudo isso está acessível, está ao alcance da abertura ou da lucidez que o *Dasein* possui —, o *Dasein* beneficia da segurança, da genuinidade e da plenitude de todas as possibilidades do seu ser.

Neste regime existencial, o *Dasein* não se acha fragilizado por qualquer insegurança fundamental — pois, segundo Heidegger, o único motivo capaz de abalar significativamente a segurança e a estabilidade do *Dasein* parece ser a descoberta da pretensão de que falámos como uma pseudo-pretensão.

⁴³⁹ SZ 177.

É, na verdade, tal pretensão — e a validação permanente dela — que faz que o *Verfallen* constitua (o mais das vezes) um regime existencial em que o *Dasein* parece estar a existir verdadeiramente, satisfazendo as reais aspirações do seu ser.

O *Dasein* está, pois, certo daquilo que há a fazer, do modo como se deve ser — e sempre já se decidiu a fazer isso: a ser do modo como julga que se deve ser. Porque julga ou tem a pretensão de estar já numa execução adequada da sua existência, o *Dasein* não precisa de (não sente a falta de) ou não está em tensão para uma compreensão autêntica da existência.

O *Dasein* está, assim, de costas voltadas para isso, distraído disso. Na medida em que a aspiração fundamental do seu ser (a realização da tensão formal de preenchimento total da existência) se encontra de cada vez satisfeita, o *Dasein* vê a sua inquietação central aquietada. Mesmo que o *Dasein* admita que as suas aspirações ainda não foram satisfeitas definitivamente, essa admissão é (o mais das vezes) feita na evidência de que isso está perfeitamente ao seu alcance — na evidência de que isso está (aliás) já à sua disposição:

“Die Selbstgewißheit und Entschiedenheit des Man verbreitet eine wachsende Unbedürftigkeit hinsichtlich des eigentlichen befindlichen Verstehens. Die Vermeintlichkeit des Man, das volle und echte »Leben« zu nähren und zu führen, bringt eine *Beruhigung* in das Dasein, für die alles »in bester Ordnung« ist, und der alle Türen offenstehen.”⁴⁴⁰

⁴⁴⁰ SZ 177.

Ora, esta *Beruhigung* — produzida, sobretudo, pela *Vermeintlichkeit* — tem um carácter dinâmico. Trata-se de algo que está de cada vez a ter lugar e a zelar pela sua própria manutenção em actividade. É esse carácter dinâmico ou activo que se acha expresso no termo *Beruhigung* — que deve ser entendido como *nomen actionis* e não como *nomen rei actae*. Por isso, propomos traduzir o termo em causa por aquietação ou tranquilização e não por quietude ou tranquilidade. Heidegger exprime o carácter activo ou dinâmico do fenómeno da *Beruhigung* também por meio do particípio presente *beruhigend*:

“Das verfallende In-der-Welt-sein ist sich selbst versuchend zugleich *beruhigend*.”⁴⁴¹

Assim, o *Verfallen* produz a aquietação, a tranquilização ou a pacificação do *Dasein* em relação ao modo de existir que tem sempre já de cada vez adoptado. Tal *Beruhigung*, além disso, caracteriza-se por aquietar e manter aquietado o *Dasein*, ou seja: é uma forma de aquietação que se acha intimamente associada ao carácter *versuchend* do *verfallendes In-der-Welt-sein*. É por isso que Heidegger diz que o *verfallendes In-der-Welt-sein* é *beruhigend* ao mesmo tempo que é *versuchend*.

Ao aquietar permanentemente o *Dasein* — ao dar-lhe a pretensa segurança de que o modo de existir adequado para si está sempre já a ser executado ou sempre já disponível para ser executado —, o *Verfallen* conforma todo o horizonte existencial do *Dasein*: todo o seu ser enquanto *In-der-Welt-sein*. Por meio dessa acção de

⁴⁴¹ SZ 177.

conformação, o *Verfallen* mantém o *Dasein* na pretensão de estar numa adequada relação consigo próprio, com o mundo e com os outros. Numa palavra: no *Verfallen*, o *Dasein* julga estar a executar a sua existência de modo adequado, no “lugar” adequado e numa autêntica comunidade com os outros.

O que acabámos de dizer sobre o fenómeno da *Beruhigung* pode, porém, induzir em erro — pois dá a entender que o *Dasein* julga, o mais das vezes, estar já na posse da solução definitiva do problema da existência.

Ora, não é isso que sucede. E o próprio Heidegger percebe que a sua análise da *Beruhigung* se encontra sujeita a tal equívoco, de sorte que adverte o leitor para o perigo em causa:

“Diese Beruhigung im uneigentlichen Sein verführt jedoch nicht zu Stillstand und Tatenlosigkeit, sondern treibt in die Hemmungslosigkeit des »Betriebs«. Das Verfallensein an die »Welt« kommt jetzt nicht etwa zur Ruhe. Die versucherische Beruhigung *steigert* das Verfallen. In der besonderen Rücksicht auf die Daseinsauslegung kann jetzt die Meinung aufkommen, das Verstehen der fremdesten Kulturen und die »Synthese« dieser mit der eigenen führe zur restlosen und erst echten Aufklärung des Daseins über sich selbst.”⁴⁴²

⁴⁴² SZ 177-178.

Resulta claro deste passo que a *Beruhigung* não corresponde a ter resolvido o problema da existência — antes do mais porque isso levaria ao repouso e não apenas a uma aquietação.

Mas, mesmo que façamos a objecção legítima segundo a qual a resolução daquilo a que chamámos o problema da existência se vê de cada vez confrontada com a necessidade da sua reiteração, continua-se assim a supor que a *Beruhigung* implica ter resolvido o problema da existência e que o único movimento que então se mantém é o da reiteração — o da aplicação da solução global do problema da existência a cada problema concreto que vai aparecendo no curso do tempo.

Todavia, também não é isso que está em jogo na noção de *Beruhigung* enquanto modalidade do *Verfallen*. No fenómeno da *Beruhigung*, está em jogo (como de algum modo já sugerimos acima) que — mesmo que a solução para o problema da existência não tenha sido encontrada — essa solução é encontrável; parece, aliás, estar à disposição do *Dasein*: em qualquer momento, num “lugar” e com um sentido perfeitamente acessíveis.

É, vendo bem, essa total e irrestrita acessibilidade — essa ausência de qualquer impedimento a que o *Dasein* aceda a tal solução e a que o *Dasein* a compreenda — que leva Heidegger a fazer referência ao facto de o *Dasein* julgar que a síntese das concepções presentes na sua cultura com as concepções presentes nas culturas alheias é capaz de produzir o esclarecimento completo do *Dasein* sobre si mesmo.

Este facto exprime exemplarmente o modo como todas as determinações do *Verfallen* que vimos até ao momento estão presentes na actividade que corresponde à *Beruhigung*.

Particular destaque é dado à curiosidade. Com efeito, Heidegger procura mostrar que a *Beruhigung* não consiste numa forma de repouso por meio da intensificação do *Verfallen* por que é responsável a curiosidade. Trata-se, neste caso, da curiosidade em relação às formas de concepção e de expressão da vida que se acham em execução nas culturas alheias ao *Dasein* próprio.

Nos termos em que Heidegger descreve a actividade da curiosidade no que diz respeito à sua tentativa de acompanhamento de todas as possibilidades de clarificação do *Dasein*, resulta claro que no *Verfallen* vigora uma tese ou uma concepção segundo a qual todas as formas de existir e de conceber a existência possíveis para o *Dasein* se encontram já actualizadas, disponíveis e acessíveis; basta que o *Dasein* entre em contacto com elas.

Mas, vendo bem, esta tese ou concepção central do *Verfallen* não é legítima — pois, desde logo, é possível que haja formas de existir ou conceber a existência que estejam por actualizar ou até mesmo por determinar (é, aliás, muito provável que assim seja). E, na verdade, o *Verfallen* não contempla esta possibilidade: está de costas voltadas para ela.

Há, porém, um outro problema, que Heidegger logo de seguida põe em destaque: mesmo que todas as possibilidades de existir ou conceber a existência estivessem já detectadas (coisa bastante difícil de acontecer), o *Verfallen* permaneceria distraído do fundamental: da relação que tais possibilidades têm com o *Dasein* próprio — do facto de tais possibilidades terem de ser compreendidas em sede própria e postas em relação com o problema da existência própria.

É isso que Heidegger parece ter em vista quando diz o seguinte:

“Neugier und ruheloses Alles-kennen täuschen ein universales Daseinsverständnis vor. Im Grunde bleibt aber unbestimmt und ungefragt, *was* denn eigentlich zu verstehen sei; es bleibt unverstanden, daß Verstehen selbst ein Seinkönnen ist, das einzig im *eigensten* Dasein frei werden muß.”⁴⁴³

Heidegger acrescenta que a procura curiosa de identificação de todas as possibilidades de concepção e de execução da existência que já estão disponíveis ou em curso equivale a uma forma de alienação do *Dasein*:

“In diesem beruhigten, alles »verstehenden« Sichvergleichen mit allem treibt das Dasein einer Entfremdung zu, in der sich ihm das eigenste Seinkönnen verbirgt.”⁴⁴⁴

Vimos antes que na raiz da constituição do *Man* e do *Verfallen*, enquanto tais, se acha um fenómeno de *Entfremdung*, que corresponde respectivamente

1) à cedência da responsabilidade das acções do *Dasein* a algo de outro

e

⁴⁴³ SZ 178.

⁴⁴⁴ SZ 178.

2) à imersão do *Dasein* no mundo concreto em que existe e com que o mais das vezes se identifica.

Desta vez, o conceito de *Entfremdung* pressupõe estes dois fenómenos de alienação agora recapitulados, de sorte que ocupa um lugar inferior na hierarquia das categorias existenciais da constituição do *Dasein*. Há uma noção formal comum de *Entfremdung*, a partir da qual podem ser compreendidos todos os diferentes fenómenos de alienação em causa; mas não é dessa questão que devemos tratar no que se segue.

O fenómeno de alienação que agora se trata de expor tem lugar no âmbito de uma das determinações do *Verfallen*, a *Beruhigung*; corresponde, portanto, a um fenómeno de alienação que alimenta e mantém em actividade o *Verfallen*; por outras palavras, consiste num fenómeno em que se manifestam as três componentes da mobilidade do *Verfallen* consideradas até aqui — uma vez que a *Entfremdung* se produz com o concurso da *Versuchung* e da *Beruhigung*, embora possua uma determinação que não é redutível a nenhuma delas, nem à sua acção conjunta.

Assim, se a *Versuchung* faz tender o *Dasein* para a adopção das perspectivas já constituídas e se a *Beruhigung* lhe dá a tranquilidade que provém da pretensão de haver solução para o problema da existência — a *Entfremdung* resulta, por seu turno, da procura de determinação da perspectiva mais adequada a adoptar para resolver esse problema.

Mas, como dissemos, a *Entfremdung* tem características próprias e irreduzíveis àquelas duas. Para percebermos isso de modo adequado, vejamos então que é que há de alienante nesta alienação relativa à procura de esclarecimento total do *Dasein*.

Como já referimos, a questão não está no facto de o *Dasein* querer apurar as possibilidades de conceber a existência e de a executar. A questão está, antes, na circunstância de não se reconhecer um para-lá de tudo quanto já foi apurado e se acha em execução em todas as culturas — e, também, na circunstância de não se porem essas possibilidades em relação com o próprio (de não se perspectivarem essas possibilidades como possibilidades do *Dasein* próprio).

A alienação — o acto de entrega de si e das suas possibilidades a algo de “outro”, a algo de “alheio” a si — reside, por conseguinte, no facto de que o *Dasein* põe ou tem postas “fora” de si as possibilidades de conceber a existência e de a executar: num domínio que lhe é “exterior”. Com efeito, quem define e executa a existência não é o *Dasein* próprio, mas sim a *Öffentlichkeit* (sc. a *öffentliche Ausgelegtheit*) e as culturas alheias (se se partir do pressuposto de que não se encontram feridas de ambiguidade).

A peculiaridade da *Entfremdung* — em relação à *Versuchung* e à *Beruhigung* — está, portanto, na circunstância de fazer que o *Dasein* se identifique com um domínio que não é o do si mesmo e no facto de o fazer procurar aí as possibilidades cuja execução mais satisfatoriamente realizam a existência.

Mas não sucede apenas que a *Versuchung* e a *Beruhigung* concorrem para a actividade da *Entfremdung*. Vendo bem, também sucede o inverso. Porque a *Entfremdung* contribui para a manutenção do *Verfallen* e equivale a uma componente da sua *Bewegtheit*, também ela desempenha um papel importante na actividade da *Versuchung* e da *Beruhigung* — quer dizer: também ela é um elemento relevante que se acha na base do prendimento ao *Verfallen* como execução própria do *Dasein* e na base da aquietação que provém de o *Dasein* só ter de encontrar a possibilidade já disponível que mais propriamente lhe diz respeito.

Há, em suma, uma simultânea actividade da *Versuchung*, da *Beruhigung* e da *Entfremdung* na *Bewegtheit* do *Verfallen*:

“Das verfallende In-der-Welt-sein ist als versuchend-beruhigendes zugleich *entfremdend*.”⁴⁴⁵

Este passo torna claro, além do mais, que a *Entfremdung* (e as restantes componentes da *Bewegtheit* do *Verfallen* enquanto actuam em conjunto e em simultâneo com a *Entfremdung*) é uma característica do próprio *In-der-Welt-sein*. Por outras palavras, o *In-der-Welt-sein* — o *Dasein* enquanto está em causa para si mesmo e tende para a realização plena da totalidade de si mesmo a partir das suas possibilidades — está determinado pela forma de alienação que acabámos de descrever.

Mas importa-nos aprofundar aqui um pouco mais a determinação da *Entfremdung*, na sua ligação à *Bewegtheit* do *Verfallen* — pois esse aprofundamento levar-nos-á a uma outra determinação fundamental da mobilidade da queda: o *Verfängnis*.

Assim, segundo Heidegger, falar de alienação não é dizer que o *Dasein* fica privado de si mesmo ou posto num domínio totalmente alheio a si mesmo, que nada tem que ver consigo mesmo. Pelo contrário, como já aqui foi dito, na alienação o que sucede é que o *Dasein* passa a identificar-se com um domínio que não coincide

⁴⁴⁵ SZ 178.

autenticamente consigo mesmo — mas que, no entanto, é visto como algo que corresponde a si mesmo.

Está em causa, portanto, não um efectivo deixar de ser si mesmo — mas uma forma de relação inautêntica consigo mesmo. Noutros termos, está em jogo não a diferença entre ser e não ser si mesmo — mas a diferença entre duas formas de ser si mesmo: uma que se executa sob o domínio de esferas “alheias” ao si mesmo; outra que se executa a partir de uma relação com o si mesmo do *Dasein* enquanto *Seinkönnen*.

Heidegger expõe o que acabámos de descrever nos termos que se seguem:

“Diese Entfremdung wiederum kann aber nicht besagen, das Dasein werde ihm selbst faktisch entrissen; im Gegenteil, sie treibt das Dasein in eine Seinsart, der an der übertriebensten »Selbstzergliederung« liegt, die sich in allen Deutungsmöglichkeiten versucht, so daß die von ihr gezeigten »Charakterologien« und »Typologien« selbst schon unübersehbar werden.”⁴⁴⁶

Com efeito, o *Dasein* não é arrancado a si mesmo — ele continua, antes, a viver-se a si mesmo: a existir de cada vez por si mesmo. Identifica-se, é certo, com a esfera do *Man* ou do *Verfallen* (da *Öffentlichkeit* ou da *öffentliche Ausgelegtheit*). É, de facto, a essa esfera que o *Dasein* se “aliena” — que ele identifica como o princípio ou a origem das suas escolhas e do seu modo de existir habituais.

⁴⁴⁶ SZ 178.

É neste sentido que, no que diz respeito ao apuramento de todas as possibilidades de concepção e de execução da existência, o *Dasein* se acha na mais extrema das formas de desarticulação de si mesmo. O *Dasein* encontra-se, assim, num esforço de apuramento de todas essas possibilidades, de classificação dos caracteres e dos tipos de personalidade a que elas correspondem. Mas, a despeito de toda essa exaustividade, o apuramento e a classificação em causa padecem de um defeito de raiz, que consiste no facto de deixarem por estabelecer a relação que tudo isso tem com o si mesmo e com aquilo a que este verdadeiramente aspira:

“Im Grunde bleibt aber unbestimmt und ungefragt, *was* denn eigentlich zu verstehen sei; es bleibt unverstanden, daß Verstehen selbst ein Seinkönnen ist, das einzig im *eigensten* Dasein frei werden muß.”⁴⁴⁷

As possibilidades são apuradas, mas sem se determinar previamente qual é de facto o problema, a que é que essas possibilidades vêm responder, de que é que na verdade são possibilidades.

De acordo com as palavras de Heidegger, esse apuramento é produzido sem que o *Dasein* esteja ciente de que o esforço de compreensão que preside a tal apuramento se encontra enraizado na própria constituição do *Dasein* como *Seinkönnen*, ou seja: sem que o *Dasein* esteja ciente de que o *Verstehen* é motivado pelo *Seinkönnen* ou se acha fundado no *Seinkönnen* — na própria tensão para a

⁴⁴⁷ SZ 178.

realização da existência a partir da concretização de determinadas possibilidades enquanto possibilidades de si.

Dito de outro modo, o *Dasein* procura compreender as possibilidades de execução da sua existência porque está na tensão existencial correspondente ao *Seinkönnen* e porque o *Seinkönnen* se executa como desformalização da tensão existencial em possibilidades concretas.

As indicações que Heidegger nos dá vão no seguinte sentido: para que a compreensão das possibilidades de execução da existência faça sentido e seja pertinente, tem de ser posta em relação com o problema da existência; e o problema autêntico da existência, segundo Heidegger, só pode ser percebido se o *Dasein* tomar consciência do âmbito que mais propriamente o constitui como um âmbito de pura possibilidade existencial: como um âmbito que se define pela sua diferença fundamental em relação a qualquer plano de execução concreta de possibilidades existenciais — mas que se acha em tensão para a sua desformalização nesse mesmo plano.

Daí que Heidegger dê a entender que a *Entfremdung* não tem que ver com a ausência de sucesso do *Dasein* no que diz respeito à execução da possibilidade concreta que efectivamente realize a existência no seu todo:

“Diese Entfremdung, die dem Dasein seine Eigentlichkeit und Möglichkeit, wenn auch nur als solche eines echten Scheiterns, verschließt, liefert es jedoch nicht an Seiendes aus, das es nicht selbst

ist, sondern drängt es in seine Uneigentlichkeit, in eine mögliche
Seinsart *seiner selbst*.”⁴⁴⁸

Como se vê pelo passo citado, a *Entfremdung* não diz respeito a um insucesso do *Dasein*, mas à ausência de relação entre a possibilidade da existência de cada vez em execução e o problema da existência do próprio *Dasein*. O que está alienado, portanto, é a decisão de adopção de uma determinada possibilidade, sim — mas também (e de modo mais fundamental) a definição do próprio problema em causa, que assim fica como que esquecido, passa como que despercebido. O *Dasein* vive-se a si mesmo como estando em causa para si mesmo; mas a relação explícita com esse problema do por mor de si, bem como o problema do verdadeiro estatuto do por mor de si (o que está efectivamente em causa nele) e das possibilidades de cada vez em execução, isso está sempre já perdido de vista.

Mas o passo que citámos fornece-nos indicações fundamentais para percebermos melhor que é que está em jogo quando se diz que a *Entfremdung* mantém o *Dasein* na sua própria esfera: quando se diz que a *Entfremdung* não “aliena” o *Dasein* a um domínio exterior a si mesmo.

Como já aqui referimos, para compreendermos isso temos de compreender primeiro que a questão não está, em absoluto, na diferença entre ser e não ser si mesmo, mas na diferença entre duas formas de relação do *Dasein* consigo mesmo.

Isto significa que também a *Entfremdung* (e a *Uneigentlichkeit* em que ela depõe) é uma modalidade da relação do *Dasein* consigo mesmo.

⁴⁴⁸ SZ 178.

Pode-se dizer não só que aquilo a que o *Dasein* se “aliena” é algo que faz parte da sua própria constituição em sentido lato, mas também que no centro de tal alienação se encontra a identificação do *Dasein* (do si mesmo que o constitui) com domínios que estritamente não correspondem a esse si mesmo (ao próprio *Seinkönnen* enquanto tal).

A *Entfremdung* — a *Uneigentlichkeit* que dela resulta — consiste numa peculiar forma de desdobramento interno ao próprio *Dasein*; ou, como Heidegger diz, consiste numa peculiar forma de o *Dasein* se achar “enredado” nas “malhas” de si mesmo:

“Die versuchend-beruhigende Entfremdung des Verfallens führt in ihrer eigenen Bewegtheit dazu, daß sich das Dasein in ihm selbst *verfängt*.”⁴⁴⁹

Como já indicámos, a alienação do *Dasein* — a identificação de si mesmo com um âmbito que estritamente não lhe pertence — passa sobretudo por uma determinada forma de relação consigo mesmo: corresponde a uma determinada modalidade de si mesmo, a um modo inautêntico de se relacionar consigo mesmo.

Quando Heidegger refere que o *Dasein* se acha “emaranhado” em si mesmo, está, antes do mais, a procurar apontar para este peculiar fenómeno nos termos do qual é a uma determinada relação consigo mesmo que se deve a inautenticidade que decorre da alienação do *Dasein*.

⁴⁴⁹ SZ 178.

Isto significa, mais precisamente, que a alienação tem no seu centro uma tese que a constitui — a tese segundo a qual a identidade do próprio se reconhece em algo de outro: o *Man*, o *Verfallen*, o mundo concreto que se constitui a partir destes e da *öffentliche Ausgelegtheit*.

Ora, Heidegger fala precisamente de um *Verfängnis* (de um *Sichverfangen*) não só porque a alienação em causa tem que ver com um desdobramento interno ao próprio *Dasein*, mas também e sobretudo porque o carácter interno desse desdobramento faz que a transparência em relação ao estado-de-coisas em questão — ao próprio facto do *Verfängnis* — esteja dificultada.

Com efeito, a circunstância de se tratar aqui de uma relação do *Dasein* a si mesmo — de se tratar de algo que tem lugar no próprio núcleo da ipseidade do *Dasein* — torna mais difícil: o reconhecimento de que há um problema de alienação, a localização desse problema, a identificação de formas possíveis de o resolver e a execução das soluções encontradas.

A tendência mais espontânea do *Dasein* é ter a perspectiva em que consiste sempre já dirigida para o exterior do núcleo estrito da ipseidade que o constitui. De facto, se há sempre já uma relação do *Dasein* consigo mesmo (autêntica ou inautêntica), por outro lado, essa relação não é o *terminus ad quem* em que explicitamente se acha posta a perspectiva do *Dasein*; ela equivale, antes, ao “meio” que o *Dasein* sempre já “atravessou” e que — ao conformar aquilo a que a perspectiva do *Dasein* se dirige — passa tanto mais despercebido ao *Dasein* quanto é o que mais propriamente constitui a perspectiva em que ele consiste.

E, com isto, tocamos um ponto muito importante para a presente análise de Heidegger; pois é justamente por esta razão que o *Verfängnis* corresponde a um

elemento fundamental na *Bewegtheit* do *Verfallen* (ou melhor: na própria auto-preservação do *Verfallen*).

Na medida em que é uma componente da mobilidade da queda, a peculiar forma de alienação que temos estado a analisar é também um dos elementos que contribui para a auto-preservação da queda. Neste aspecto particular, a queda mantém-se a si mesma servindo-se da própria dificuldade na identificação da inautenticidade que ela própria introduz. Essa dificuldade é instituída e alimentada por via do *Verfängnis* ou do *Sichverfangen*.

Numa palavra, a queda institui-se e mantém-se na sua mobilidade própria por via do *Verfängnis*. E isso precisamente porque o *Verfängnis* dificulta a identificação da queda como tal. Trata-se da identificação da inautenticidade por que se caracteriza a existência sob o domínio do *Verfängnis* ou da queda — da identificação do “lugar” em que se acha “sediado” o núcleo do problema e da sua resolução, a saber: o núcleo da ipseidade, da forma de relação do *Dasein* consigo mesmo (com aquilo que mais propriamente o constitui).

Depois da análise do *Verfängnis*, Heidegger apresenta um resumo das determinações que compõem o modo de ser peculiar do *Verfallen*:

“Die aufgezeigten Phänomene der Versuchung, Beruhigung, der Entfremdung und des Sichverfangens (das Verfängnis) charakterisieren die spezifisches Seinsart des Verfallens.”⁴⁵⁰

⁴⁵⁰ SZ 178.

Mas o resumo apresentado não tem a pretensão de corresponder a uma mera síntese ou a um mero apanhado daquilo que Heidegger acabou de dizer; pretende, em vez disso, preparar a introdução de uma nova determinação que caracteriza a mobilidade da queda no seu todo:

“Wir nennen diese »Bewegtheit« des Daseins in seinem eigenen Sein den *Absturz*.”⁴⁵¹

E a forma como Heidegger caracteriza este *Absturz* é a seguinte:

“Das Dasein stürzt aus ihm selbst in es selbst, in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit.”⁴⁵²

O primeiro aspecto que temos de esclarecer é aquele que diz respeito à distinção entre *Absturz* e *Verfallen*. Esta distinção é tanto mais necessária quanto mais ambas as determinações podem ser confundidas e quanto mais a distinção entre ambas constitui um bom ponto de partida para se perceber a que é que a noção de *Absturz* faz referência.

Assim, ambas as determinações têm o sentido de uma queda. No entanto, trata-se de duas quedas diferentes — ou melhor, de diferentes momentos da queda do *Dasein* (diferentes acentuações da mesma queda):

⁴⁵¹ SZ 178.

⁴⁵² SZ 178.

- Por um lado, a noção de *Verfallen* acentua a circunstância de a queda do *Dasein* ser progressiva (a circunstância de a queda do *Dasein* implicar a sua auto-preservação e a sua própria intensificação), bem como o facto de pôr o *Dasein* numa dependência em relação ao mundo concreto que por meio dela se constitui;
- Por outro lado, a noção de *Absturz* acentua o aspecto abrupto de uma queda, bem como o facto de essa queda ser uma queda nas profundezas de algo (portanto, a queda para dentro de um abismo, de algo sem “chão” ou “fundo”).

Ora, Heidegger — na sua análise da *Entfremdung* e do *Verfängnis* — já tinha começado a preparar a introdução da noção de *Absturz*, na medida em que aquelas determinações põem em evidência o carácter reflexivo da queda, ou seja: o facto de a queda ser uma queda interna, cujo *terminus a quo* e o *terminus ad quem* são o próprio *Dasein*.

Na noção de *Absturz* está em causa algo idêntico.

Como Heidegger refere:

“Das Dasein stürzt aus ihm selbst in es selbst.”⁴⁵³

⁴⁵³ SZ 178.

Quer dizer: o *Dasein* é o *terminus a quo* e o *terminus ad quem* do movimento correspondente ao *Absturz*.

Mas, além disso, esse *Absturz* — ao fazer cair do *Dasein* para o *Dasein* — faz cair para a *Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit*:

“Das Dasein stürzt aus ihm selbst in es selbst, in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit.”⁴⁵⁴

Isto significa, antes do mais, algo que já vimos anteriormente, quando aqui analisámos a noção de *Bodenlosigkeit* a propósito do *Gerede*⁴⁵⁵, a saber: o *Dasein*, enquanto possui uma perspectiva sobre si mesmo e como deve existir (a qual é tomada da quotidianidade inautêntica), revela-se sem fundamento — um ente que não se acha alicerçado em nada. De sorte que a queda que Heidegger designa por *Absturz* é a queda para o abismo da ausência de fundamento do *Dasein* enquanto se acha determinado pela quotidianidade inautêntica.

Por outras palavras: o *Absturz* do *Dasein*, que tem lugar no *Verfallen* e caracteriza a mobilidade do *Verfallen* no seu todo, é a queda correspondente ao acto único e vertiginoso em que o *Dasein* cai do âmbito do que lhe é mais próprio para o abismo profundo das perspectivas sobre si e o modo como deve existir — as quais não têm qualquer fundamento (não correspondem exactamente a nada).

⁴⁵⁴ SZ 178.

⁴⁵⁵ Vide *supra* Segunda parte, Segundo capítulo, §2, a.

Tal como em tudo o mais que o *Verfallen* abrange, assim também no caso do *Absturz* aquilo que acabámos de destacar a seu respeito se acha ocultado para si mesmo por via da interpretação pública. De facto, aquilo que a interpretação pública põe à disposição do *Dasein* como algo pronto a adoptar é a perspectiva segundo a qual a existência do *Dasein* (sob a forma do *Absturz*) se vive como o seu contrário — como ascensão e como vida concreta:

“Dieser Sturz aber bleibt ihm durch die öffentliche Ausgelegtheit verborgen, so zwar, daß er ausgelegt wird als »Aufstieg« und »konkretes Leben«.”⁴⁵⁶

Mas Heidegger acrescenta uma outra determinação, com o propósito de caracterizar a mobilidade do *Verfallen* de um ponto de vista algo diferente: essa determinação é o *Wirbel*.

Se o *Absturz* serviu para caracterizar a *Bewegtheit* do *Verfallen* do ponto de vista do próprio acto do cair do *Dasein* para as profundezas da sua *Bodenlosigkeit* e da sua *Nichtigkeit*, o *Wirbel* exprime a repetição desse movimento do próprio cair a partir da oportunidade que de cada vez é dada ao *Dasein* para se escolher a si mesmo ou para cair sempre de novo.

O *Wirbel* exprime de modo mais completo a mobilidade do *Verfallen* enquanto mobilidade fáctica, enquanto mobilidade que está sempre já em curso e se mantém em movimento a si mesma; e exprime de modo mais completo essa

⁴⁵⁶ SZ 178.

mobilidade justamente porque aponta para o funcionamento do mecanismo da sua própria execução e manutenção.

Tentemos explicar primeiro a noção formal de *Wirbel*. Esta noção serve para designar um movimento giratório, um movimento em espiral, um remoinho. Mais do que isso, a noção faz implicitamente referência às tonturas, à confusão que resulta desse tipo de movimento para alguém que esteja a tomar parte nele.

Ora, Heidegger joga com todos estes elementos que acabámos de pôr em evidência. Para percebermos isso, é preciso notar que o *Wirbel* — tal como Heidegger entende a noção e a aplica nas análises do *Verfallen* — comporta dois momentos distintos.

Comporta, em primeiro lugar, o momento que diz respeito ao *Absturz*. Assim, o *Absturz* constitui um dos momentos do efeito de *Wirbel* que resulta do próprio estar em funcionamento do *Verfallen*. De sorte que, neste primeiro momento, estão em jogo não só a alienação do âmbito do próprio, mas também a pretensão e a aquietação que provêm dessa alienação:

“Die Bewegungsart des Absturzes in die und in der Bodenlosigkeit des uneigentlichen Seins im Man reißt das Verstehen ständig los vom Entwerfen eigentlicher Möglichkeiten und reißt es hinein in die beruhigte Vermeintlichkeit, alles zu besitzen bzw. zu erreichen.”⁴⁵⁷

⁴⁵⁷ SZ 178.

O segundo momento que forma o *Wirbel* não é, porém, algo que se acha desligado do *Absturz*; é, antes, um momento que tem que ver com o carácter constante da ocorrência deste (coisa que não tinha sido posta em evidência por Heidegger quando havia tratado da noção de *Absturz*):

“Dieses ständige Losreißen von der Eigentlichkeit und doch immer Vortäuschen derselben, in eins mit dem Hineinreißen in das Man charakterisiert die Bewegtheit des Verfallens als Wirbel.”⁴⁵⁸

Vendo bem, é possível distinguir três aspectos relativos ao *Wirbel* no passo que acabamos de citar:

- 1) o movimento abrupto de “libertação” inconsciente do âmbito da autenticidade,
- 2) o movimento — também ele abrupto e imponderado — de imersão no *Man* e
- 3) o carácter constante dos dois primeiros aspectos.

⁴⁵⁸ SZ 178.

Na verdade, os dois primeiros aspectos estão já presentes no movimento correspondente ao *Absturz*; só o último aspecto é que confere alguma especificidade à determinação em que o *Wirbel* consiste.

No entanto, o que parece um mero aspecto de pormenor não o é; pois no carácter constante do *Absturz* encontra-se a possibilidade do remoinho e da espiral que definem a mobilidade do *Verfallen* no seu todo.

Se o *Absturz* é constante, isso quer dizer o seguinte: não sucede só que a renúncia à autenticidade e a imersão no *Man* têm lugar de modo constante, sucede também que a cada instante o *Dasein* tem a oportunidade de não renunciar à autenticidade e de não ficar imerso no *Man* — pois só é possível renunciar à autenticidade e ficar imerso no *Man* se de cada vez se partir (mesmo que inconscientemente) da esfera do próprio.

Assim, o movimento de remoinho consiste no constante ir-e-vir da esfera do próprio para a esfera do *Man* e da esfera do *Man* para a esfera do próprio. O que caracteriza a mobilidade do *Verfallen*, por oposição à mobilidade da existência autêntica, parece ser o facto de esse constante ir-e-vir sempre de novo se executar como renúncia ao próprio e alienação ao *Man* (sempre de novo confirmar o movimento do *Verfallen*).

Ora, essa confirmação ou essa reiteração que se acha implicada na *Bewegtheit* do *Verfallen* não é um aspecto de somenos importância em todo o processo que estamos a descrever. Vendo bem, a sua repetibilidade é a condição da própria constituição de um remoinho. E a intensificação que resulta dessa repetibilidade é o que, na verdade, produz o movimento de espiral implicado no *Verfallen*.

O movimento do *Verfallen* corresponde a um movimento em espiral, pois o efeito que resulta do seu processo mantém o *Verfallen* e prende cada vez mais o *Dasein* a ele (convence cada vez mais o *Dasein* de que tudo possui e de que tudo pode alcançar). Esta é uma característica fundamental do *Wirbel* enquanto define a mobilidade do *Verfallen* no seu todo: a repetição do movimento giratório cria raízes profundas no *Man* que são cada vez mais difíceis de arrancar por causa da pretensa e ilusória tranquilização que o *Man* produz.

Além disso, o movimento em espiral (em que o *Wirbel* consiste) resulta na dificuldade acrescida da falta de orientação em relação à situação em que se está, pois a tontura ou a confusão produzida pelo movimento circular do *Wirbel* torna cada vez mais difícil a saída desse movimento — isto é: a saída do *Verfallen* ou do *Man* — por via da apercepção daquilo que se passa nele.

Este não é um elemento da noção de *Wirbel* que Heidegger se esforce por explicitar, mas é — sem dúvida — um elemento que implicitamente contribui para a força da metáfora utilizada por Heidegger. O prendimento ao *Man*, que o *Wirbel* produz em virtude da confusão que gera na perspectiva do *Dasein*, é aliás algo que Heidegger já tinha tentado pôr em evidência no quadro da análise do *Verfängnis*.

c

A QUEDA E A EXISTENCIALIDADE (*EXISTENZIALITÄT*) DO *DASEIN*

A queda e a inautenticidade do *In-der-Welt-sein-können*, a existência autêntica (*eigentliche Existenz*) como modificação da queda.

Após a análise da mobilidade da queda, Heidegger passa à consideração do problema da existencialidade da mesma. O problema é saber se a queda, por causa das suas características, não vai de encontro à própria ideia de existência.

Heidegger suscita ele próprio a questão nos seguintes termos:

“Aber ist mit diesem Aufweis des Verfallens nicht ein Phänomen herausgestellt, das direkt *gegen* die Bestimmung spricht, mit der die formale Idee von Existenz angezeigt wurde? Kann das Dasein als Seiendes begriffen werden, in dessen Sein es *um* das Seinkönnen geht, wenn dieses Seiende gerade in seiner Alltäglichkeit *sich verloren hat* und im Verfallen *von sich weg* »lebt«?”⁴⁵⁹

Fica deste modo mais claro que é que Heidegger tem em mente quando suscita a questão da existencialidade da queda.

Assim, a noção formal de existência (a noção de existencialidade) conduz à identificação do *Dasein* com um ente em cujo ser está em causa o seu próprio poder ser.

Ora, este poder ser corresponde à ideia de que o *Dasein* é um ente que se define essencialmente pela circunstância de ainda não estar acabado, completo, realizado. O *Dasein* define-se essencialmente como *Seinkönnen* porque está numa tensão fundamental para o preenchimento ou para a realização de si mesmo, porque está a caminho de si mesmo, de tal sorte que essa tensão e esse a-caminho instituem o

⁴⁵⁹ SZ 179.

próprio acontecimento do *Dasein* como em causa para si mesmo, como *Umwillen seiner selbst*.

O *Dasein* pode ser, mas ainda não é: no sentido em que está lançado na realização possível de si mesmo, mas ainda não obteve completamente essa realização. A forma de acontecimento do *Dasein* é tal que ele se define fundamentalmente pela sua existência e esta se executa como permanente concretização do poder ser do *Dasein* enquanto tal em possibilidades concretas. E a existência do *Dasein* executa-se desta forma na medida em que o poder ser que o caracteriza requer a sua própria conversão em possibilidades concretas, ou seja: na medida em que parece que a existência do *Dasein* tem de se realizar numa possibilidade concreta.⁴⁶⁰

Dito isto, podemos perceber melhor porque é que o modo de ser da queda pode pôr um problema à própria noção de existência ou de existencialidade. É que — como Heidegger diz no passo citado — o *Dasein* (no modo de ser correspondente à quotidianidade) sempre já se perdeu; e, no modo de ser da queda, vive de cada vez alheado de si mesmo. Ora, isto parece constituir uma objecção à noção de existência ou de existencialidade, uma vez que essa noção exprime a ideia de uma tensão ou de um encaminhamento para si: ideia que fica naturalmente posta em causa se o si se perdeu algures na quotidianidade e se o si foi inteiramente deixado para trás.

Tudo parece indicar, portanto, que o *Verfallen* — bem como a *Alltäglichkeit* — não implica a ideia de existencialidade. Por outras palavras: tudo parece indicar que o *Verfallen* — bem como a *Alltäglichkeit* — não participa em nenhum

⁴⁶⁰ Sobre a noção de existencialidade, *vide supra* Primeira parte, Terceiro capítulo, §§ 5 e 6.

movimento de tensão para si, que a sua forma de execução nem sequer inclui qualquer espécie de relação a um si mesmo.

Heidegger, no entanto, nega que assim seja.

E nega-o do seguinte modo:

“Das Verfallen an die Welt ist aber nur dann ein phänomenaler »Beweis« *gegen* die Existenzialität des Daseins, wenn dieses als isoliertes Ich-Subjekt angesetzt wird, als ein Selbstpunkt, von dem es sich wegbewegt. Dann ist die Welt Objekt. Das Verfallen an sie wird dann ontologisch uminterpretiert zum Vorhandensein in der Weise eines innerweltlichen Seienden.”⁴⁶¹

Assim, Heidegger aponta para os prejuízos decorrentes da adopção de uma ontologia da pura perantidade para explicar porque é que se tende a pensar que a queda exclui a ideia da existencialidade. Segundo Heidegger, com efeito, a ontologia da pura perantidade — a ontologia nos termos da qual se pressupõe a constituição do *Dasein* e do mundo (bem como se privilegia o ponto de vista considerativo e o carácter objectivo dos seus correlatos) — cria diferenças artificiais e inadequadas entre o *Dasein* e o mundo: diferenças que nos fazem compreender o *Dasein* e o mundo como entes intramundanos e como pontos que ocupam lugares distintos no espaço.

⁴⁶¹ SZ 179.

Por conseguinte, se o *Dasein* se distingue do mundo e difere dele (entre outras coisas, também) pela posição que ocupa no espaço, então (e, para Heidegger, só então) o facto de o *Dasein* se relacionar com o mundo — deixando-se a si mesmo para trás — resulta numa perda total de relação com o domínio do si mesmo.

Contudo, isso só sucede se as coisas realmente se passarem assim; ou seja: se de facto o *Dasein* — na sua própria constituição — estiver privado de uma relação a si mesmo e se o *Dasein* e o mundo — na sua própria constituição — não estiverem numa relação intrínseca e inquebrável um com o outro.

Mas, vendo bem, não é isso que sucede.

E Heidegger dá-nos pistas fundamentais para percebermos porquê:

“Wenn wir jedoch das Sein des Daseins in der aufgezeigten Verfassung des *In-der-Welt-seins* festhalten, dann wird offenbar, daß das Verfallen als *Seinsart dieses In-Seins* vielmehr den elementarsten Beweis *für* die Existenzialität des Daseins darstellt.”⁴⁶²

De facto, para se perceber que também na queda se acha em funcionamento a existencialidade do *Dasein*, é preciso não esquecer que a queda é uma modalidade do *In-der-Welt-sein* — do *In-Sein* — que lhe é próprio.

Ora, isso significa precisamente o contrário do que vimos estar implicado no modo como se tende a entender o problema da existencialidade da queda por via da ontologia da pura perantidade.

⁴⁶² SZ 179.

Assim, nem a perspectiva do *Dasein* é a de um puro espectador, nem o mundo é um correlato objectivo dessa perspectiva desinteressada que pertenceria ao *Dasein*. Do mesmo modo, não se pressupõe a constituição do *Dasein*, nem a constituição do mundo. Nem o *Dasein* nem o mundo são entes intramundanos, distintos um do outro.

Pelo contrário, de acordo com a analítica existencial, a noção de *In-der-Welt-sein* — nos termos da qual o *In-Sein* é um *In-Sein in der Welt* (ou um *In-Sein in einer Welt*) — designa o facto de o *Dasein* e o mundo, na sua própria constituição, estarem mutuamente implicados: de tal sorte que o mundo consiste na totalidade do *Dasein* enquanto totalidade de um si a haver.

O *Dasein* é, portanto, um ente constitutivamente “interessado” em si mesmo. O mundo, por seu turno, é a totalidade do horizonte que se abre por meio do “interesse” do *Dasein* e que se acha todo ele determinado por esse mesmo “interesse”.

Um dado fundamental para se compreender que a queda implica a existencialidade é que a ipseidade do *Dasein* — a relação constitutiva do *Dasein* consigo mesmo — não se executa só (nem se executa o mais das vezes) quando o *Dasein* está numa relação explícita consigo mesmo. Aliás, a ipseidade do *Dasein*, mesmo quando se executa como atenção dedicada do *Dasein* a si próprio, nunca se executa como relação exclusiva do *Dasein* a si.

Por conseguinte, o mundo faz de tal modo parte do ser mais íntimo do *Dasein* que a relação do *Dasein* consigo próprio é sempre uma relação do *Dasein* com o mundo.

Ora, se tivermos presente o que vimos sobre a queda, tornar-se-á claro que ela implica uma relação com o mundo (uma imersão no mundo, uma determinada constituição do mundo na sua totalidade) e uma relação do *Dasein* consigo próprio.

Mais do que isso, na queda a relação constitutiva do *Dasein* com o mundo continua a ser uma relação “interessada”: o mundo continua a ser o horizonte total que se constitui pela própria tensão do *Dasein* para a realização de si mesmo.

Numa palavra, na queda está presente — como uma das suas determinações fundamentais — a existencialidade, que consiste (formalmente) no modo de relação consigo e de encaminhamento para si agora referido.

Mas, como Heidegger indica, na queda está em jogo uma determinada modalidade do *In-der-Welt-sein-können*:

“Im Verfallen geht es um nichts anderes als um das *In-der-Welt-sein-können*, wenngleich im Modus der Uneigentlichkeit.”⁴⁶³

De acordo com o passo citado, essa modalidade é a inautenticidade.

Que é que significa um *In-der-Welt-sein-können* inautêntico?

Para respondermos a esta pergunta, lembremos primeiro que é que quer dizer este *können* que Heidegger acrescenta à determinação *In-der-Welt-sein*, uma vez que se trata de um elemento fundamental para se perceber a modalidade correspondente à inautenticidade.

Assim, o *In-der-Welt-sein* caracteriza-se como um *In-der-Welt-sein-können* na medida em que o *Dasein* se define a partir da noção de possibilidade, ou seja, na medida em que o *Dasein* equivale essencialmente a um *Möglichsein*: a um ente que se

⁴⁶³ SZ 179.

distingue por aquilo que pode ser e pelo facto de estar em permanente tensão para a realização disso que pode ser.

Ora, como indicámos, o *Dasein* não é um ente isolado, mas tem uma relação essencial e constitutiva com o mundo; o mundo é, aliás, o horizonte total que se abre a partir da tensão fundamental em que o *Dasein* se encontra para a realização de si mesmo.

Dito de outro modo: o *Dasein* tem a constituição fundamental que corresponde ao *In-der-Welt-sein* porque a sua forma de execução institui um horizonte de apresentação total em que se joga a sua existência e a sua respectiva realização. Mais: o *Dasein* tem a constituição fundamental do *In-der-Welt-sein-können* porque o mundo que se institui pela sua tensão de preenchimento integral equivale à abertura de um horizonte total de possibilidades a adoptar.

O problema é, então, saber que é que corresponde a um *In-der-Welt-sein* inautêntico.

Ora, não perceberemos bem a que é que isso corresponde se não se introduzir uma nota adicional, a saber: o *Dasein*, enquanto ente que se caracteriza pela facticidade, está sempre já — dá sempre já consigo — a realizar uma determinada possibilidade que conforma a totalidade do horizonte (temporal) de apresentação que de cada vez se constitui. O mesmo é dizer: o *Dasein*, enquanto ente fáctico, encontra-se desde sempre num mundo determinado (que, vendo bem, é um entre uma multiplicidade de mundos possíveis, uma vez que consiste em apenas uma das concretizações possíveis do *In-der-Welt-sein-können*).

Na verdade, o *In-der-Welt-sein-können* pode ser considerado como algo cuja actividade equivale a uma permanente contracção do espectro total das possibilidades

para que abre, mais precisamente: a uma contracção em direcção a uma das possibilidades para que de cada vez a perspectiva do *Dasein* se acha aberta. Do ponto de vista fáctico, o *In-der-Welt-sein-können* é a possibilidade que há — no próprio curso de realização de uma determinada possibilidade (no próprio habitar um determinado mundo) — de o *Dasein* se aperceber de que essa possibilidade e esse mundo resultam precisamente de contracção a partir do núcleo fundamental de si mesmo como *Möglichsein*.

Na modalidade da inautenticidade, o *Dasein* fáctico acha-se sempre já numa determinada desformalização da tensão formal de preenchimento total de si (o mesmo é dizer que se encontra desde sempre a existir num determinado mundo: num determinado horizonte de expectativas).

Até aqui, contudo, não são identificáveis diferenças da modalidade da inautenticidade em relação a outras modalidades do *In-der-Welt-sein-können*. Essas diferenças começam, porém, a manifestar-se se tivermos em atenção que — no regime da inautenticidade — a constituição do *In-der-Welt-sein-können* fica (enquanto tal e apesar do seu constante funcionamento) perdida de vista. Isto é, o *Dasein* — no regime da inautenticidade — não se apercebe (pelo menos de forma clara e consequente) de que se acha a realizar uma das possibilidades que lhe estão dadas de raiz: uma possibilidade cuja realização resulta de cada vez da contracção (num determinado sentido) do núcleo de possibilidade que constitui o centro do próprio ser do *Dasein*.

Como vimos nos dois pontos anteriores, a inautenticidade tem que ver com este perder de vista o *In-der-Welt-sein-können* e com a permanência de tal perder de vista por meio de determinados mecanismos relacionados com a mobilidade do *Verfallen*. Mas, mais do que isso, no centro desta forma de ignorância ou de

negligência em relação ao *In-der-Welt-sein-können* está — como também vimos oportunamente — o facto de o *Dasein* julgar que o modo adequado de existir se acha já disponível e que (mesmo que ainda não o tenha obtido) de alguma maneira corresponderá a qualquer coisa que fundamentalmente se assemelha no seu ser àquilo que já se encontra adoptado.

Chegamos com isto ao núcleo da resposta à questão da existencialidade da queda enquanto existencialidade inautêntica.

Assim, o *Dasein* existe na pretensão de que o que já tem adoptado (o modo de ser fundamental a que isso pertence) é aquilo que o pode realizar, pois “alienou” a própria sede a partir da qual se define ao *Man*. Ser no modo da queda é ter a forma fundamental da existência determinada pelo *Man*, pela *öffentliche Ausgelegtheit*, isto é, por algo que não corresponde ao domínio do si próprio.

O que é importante notar, a este respeito, é que o *Dasein*, neste regime de inautenticidade, vive no modo da queda, de acordo com o *Man* e a adopção da interpretação pública que resulta da alienação ao *Man*, sim, mas como quem se vive a si mesmo nisso, como quem executa adequadamente a sua existência.

Isto significa que há uma existencialidade na queda: o *Dasein* não só se vive a si mesmo, como também *eo ipso* julga estar adequadamente a caminho de si mesmo — da verdadeira realização de si mesmo.

A inautenticidade da existencialidade da queda tem portanto a sua expressão na circunstância de o modo como se executa a existência do *Dasein* não se achar numa identificação adequada do núcleo do si próprio.

Ora, o *Dasein* fica desse modo impedido de existir a partir do verdadeiro núcleo que o constitui, do *In-der-Welt-sein-können* em que consiste, o qual se executa

enquanto tensão a partir de um núcleo de possibilidade que de cada vez tem de se concretizar e “cunha” a própria existência.

Mas, segundo Heidegger, a existencialidade da queda não se resume a uma pura cegueira para a possibilidade da autenticidade; não se resume, por outras palavras, a uma forma de inautenticidade absolutamente fechada em si mesma:

“Das Dasein *kann* nur verfallen, *weil* es ihm um das verstehend-befindliche In-der-Welt-sein geht.”⁴⁶⁴

O passo agora citado procura mostrar, com efeito, que a queda é uma possibilidade do *In-der-Welt-sein-können*, que a queda representa um dos modos possíveis de constituição de um mundo.

Quando Heidegger refere que o *Dasein* *pode* cair, está a chamar a atenção para o facto de a raiz da queda ser o próprio *Dasein* enquanto *Möglichsein*, para o facto de a queda ter origem na alienação enquanto “acto” do próprio *Dasein* (no momento em que o próprio *Dasein* “transfere” o núcleo do si mesmo para a esfera em que a queda o depõe).

Heidegger aponta, porém, para um outro aspecto fundamental, a saber, para a possibilidade de se falar em qualquer coisa como queda quando se existe no modo da queda (para a possibilidade de haver uma apercepção da queda no interior da própria queda). De facto, a existencialidade da queda é tal que, embora se execute no modo da inautenticidade, tem ainda assim a possibilidade de se aperceber de que se executa

⁴⁶⁴ SZ 179.

desse modo: de que o *Dasein* a que pertence não está a realizar adequadamente aquilo a que aspira.

No passo que citámos, Heidegger caracteriza o *In-der-Welt-sein* como um *verstehend-befindliches In-der-Welt-sein*. Ora, é a partir daí que vamos poder entender melhor que é que torna possível essa apercepção da inautenticidade da queda enquanto tal.

As indicações que temos dado sobre as noções de *In-der-Welt-sein-können* e de *Möglichsein* ajudam-nos a compreender mais facilmente em que sentido é que o *In-der-Welt-sein* é *verstehend*.

O *In-der-Welt-sein* é *verstehend* porque precisamente se acha numa tensão para o futuro de si e compreende tudo quanto se lhe apresenta a partir desse futuro: como algo cujo sentido fundamental é o da função para a qual serve.

Noutros termos, o *In-der-Welt-sein* é *verstehend* porque todo o horizonte de apresentação em que se acha tem como fundamento a tensão existencial do *Dasein* para a realização do futuro de si mesmo e porque tudo quanto aparece ao *Dasein* no âmbito desse horizonte está compreendido a partir da possibilidade que representa na execução da existência do *Dasein*.

Numa palavra, compreender é compreender para que é que algo serve: é compreender de que modo é que algo pode constituir uma qualquer forma de emprego da existência própria.

Há, portanto, na existencialidade da queda, enquanto *In-der-Welt-sein* inautêntico, uma relação com o futuro de si mesmo e uma relação com aquilo que aparece como função da tensão para o futuro de si. Assim, porque implica a

existencialidade, a queda tem uma componente compreensiva, ou seja, está sintonizada com o em aberto que constitui o futuro do *Dasein*.

Mas a existencialidade da queda (o seu *In-der-Welt-sein*) também se caracteriza — segundo as indicações de Heidegger — como *befindliches In-der-Welt-sein*, isto é: também se caracteriza pela disposicionalidade e pela circunstância de essa disposicionalidade tornar possível para o *Dasein* um encontro consigo próprio.

A disposicionalidade (a *Befindlichkeit* ou o carácter *befindlich* do *In-der-Welt-sein* enquanto tal) é uma determinação que constitui a facticidade do *Dasein*. Enquanto existe facticamente, o *Dasein* está sempre já numa certa relação disposicional consigo mesmo, quer dizer: está sempre já numa certa apercepção de como é consigo, de qual é a sua situação em vista da tensão existencial (da relação fundamental com o futuro de si a haver) em que se encontra. A disposicionalidade do *Dasein* (a sua facticidade) não é um horizonte fechado, justamente porque o *Dasein* pode — a qualquer momento e por meio da disposicionalidade que o constitui — vir a dar consigo (a aperceber-se de si mesmo) numa situação de inadequação, de incumprimento da sua tarefa existencial fundamental.

A apercepção da queda enquanto tal (do *In-der-Welt-sein* inautêntico) torna-se pois possível por via da própria inevitabilidade e da própria não antecipabilidade do encontro disposicional. Mesmo que isso nunca venha a acontecer, essa possibilidade está permanentemente aberta pela própria estrutura da *Befindlichkeit*.

Todavia, se a *Befindlichkeit* permite ao *Dasein* a identificação de um mal-estar existencial do tipo que indicámos, por outra parte, permite também que o *Dasein* caia, no sentido em que também ela orienta o *Dasein* para a supressão desse mal-estar e dá ela própria notícia do fim desse mal-estar. Isso pode significar, não que o *Dasein*

corrigiu a sua situação existencial e se pôs em melhor posição para realizar adequadamente as suas verdadeiras aspirações, mas antes que ele procurou e conseguiu a todo o custo (até mesmo pelo preço da renúncia às suas aspirações mais verdadeiras) “aliviar” o mal-estar em causa. A queda é, neste sentido, possibilitada também pelo facto de a disposicionalidade do *Dasein* ser “aliviável” de modo inautêntico.⁴⁶⁵

A partir do que acabámos de ver, podemos perceber melhor que a existencialidade da queda se caracteriza por uma reversibilidade; mas de tal sorte que, se nela há de cada vez a possibilidade de tomar consciência de si mesma e de iniciar um movimento que contrarie seriamente a tendência que lhe é mais própria, há também (inversamente) a tendência para que a queda se mantenha — a cada instante — em vigor.

Heidegger procura porém pôr em destaque o modo como se tem de processar a viragem correspondente à execução de uma existência autêntica:

“Umgekehrt ist die *eigentliche* Existenz nichts, was über der verfallenden Alltäglichkeit schwebt, sondern existenzial nur ein modifiziertes Ergreifen dieser.”⁴⁶⁶

⁴⁶⁵ Na verdade, como veremos melhor adiante (ao longo do §3), a execução autêntica da existência não corresponde — segundo Heidegger — a nenhuma forma de “aliviar” o mal-estar existencial que se pode exprimir por via de uma série de fenómenos como a angústia e a morte.

⁴⁶⁶ SZ 179.

E o primeiro aspecto que chama a atenção neste passo é a circunstância de a existência autêntica não equivaler a algo que se acha totalmente desligado da quotidianidade (que se executa no modo da queda). Por outras palavras, não sucede que a existência autêntica — considerada ainda como mera possibilidade formal — esteja desprovida de qualquer relação com a queda (como se se tratasse de uma possibilidade paralela que se viesse sobrepor à possibilidade da queda).

De acordo com as indicações que Heidegger nos fornece, a existência autêntica tem uma relação com a queda; e de tal sorte que, ao que parece, sem a existência prévia da queda não poderia haver existência autêntica.

Por conseguinte, a existência autêntica consiste numa modificação interna à própria queda: consiste numa outra forma de captação da própria queda (da própria *verfallende Alltäglichkeit*) enquanto tal.

Que é que isso propriamente significa é algo que procuraremos esclarecer no que se segue.

§ 3

**MODOS DE RUPTURA COM O *MAN* E DE RESTITUIÇÃO DO *DASEIN* A SI
PRÓPRIO: ANGÚSTIA (*ANGST*) E MORTE (*TOD*)**

a

**A DISPOSIÇÃO FUNDAMENTAL (*GRUNDBEFINDLICHKEIT*) DA
ANGÚSTIA**

A ANGÚSTIA COMO ABERTURA (*ERSCHLOSSENHEIT*) E FORMA DE DISPOSIÇÃO (*BEFINDLICHKEIT*)

A fuga (*Flucht*) do *Dasein* a si próprio, o fechamento (*Verschlossenheit*) do *Dasein* a si próprio, a abertura constitutiva do *Dasein* como pressuposto fundamental da fuga e do fechamento do *Dasein* a si próprio, o carácter fundamentalmente metódico da angústia.

As considerações feitas até aqui tiveram como objectivo principal preparar a exposição da noção de isolamento existencial em *Sein und Zeit*.

De um ponto de vista ainda meramente formal, podemos dizer que o entendimento adequado desta noção passa por perceber em que é que consiste um si próprio autêntico, um si próprio cuja forma de existência é a da autenticidade.

Seguindo as indicações do próprio Heidegger, em *Sein und Zeit*, a noção de autenticidade tem de ser entendida com base numa compreensão prévia das noções de *Man* e de *Verfallen*.

Feito isso, importa agora perceber como é que o si próprio autêntico e o isolamento existencial a que está votado se constituem a partir de uma tendência que contraria a tendência mais imediata do *Man* e do *Verfallen*.

Heidegger, em *Sein und Zeit*, analisa vários fenómenos cujo significado é, entre outras coisas, o de corresponderem a modos de ruptura com o *Man* e o

Verfallen, isto é: a modos de o si próprio autêntico e o isolamento existencial que o caracteriza se manifestarem.

Esses fenómenos são dois:

– o fenómeno da angústia

– o fenómeno da morte.

Tal como Heidegger, em *Sein und Zeit*, vamos começar pelo fenómeno da “angústia” (*Angst*).

Antes do mais, Heidegger procura perceber a angústia como uma forma de “abertura” (*Erschlossenheit*) e uma forma peculiar de disposição (*eine ausgezeichnete Befindlichkeit*).

Nesta procura de Heidegger, estão implicados alguns pressupostos que importa explicitar para se perceber o contexto das questões que Heidegger suscita desde o início da sua análise da angústia.

Assim, o fenómeno da angústia é entendido por Heidegger como um fenómeno de lucidez, de revelação, ou seja: como um fenómeno que, no seu acontecimento, dá algo a compreender ao *Dasein*.

Mais do que isso: parece que aquilo que a angústia dá a compreender ao *Dasein* não diz respeito a um ente qualquer, mas sim ao próprio *Dasein*, ou melhor, é o próprio *Dasein* quem é posto diante de si mesmo, quem passa a compreender algo sobre si mesmo.

É porque a angústia consiste num fenómeno de revelação para o *Dasein* sobre o próprio *Dasein* que Heidegger pode perguntar:

“Inwiefern ist die Angst eine ausgezeichnete Befindlichkeit? Wie wird in ihr das Dasein durch sein eigenes Sein vor es selbst gebracht, so daß phänomenologisch das in der Angst erschlossene Seiende als solches in seinem Sein bestimmt, bzw. diese Bestimmung zureichend vorbereitet werden kann?”⁴⁶⁷

As perguntas de Heidegger são perguntas que implicam os pressupostos que acabámos de evidenciar e que, ao mesmo tempo, procuram confirmar esses pressupostos.

Como Heidegger sugere, sustentar que a angústia é um fenómeno de revelação significa compreendê-la enquanto forma de *Erschlossenheit*:

“Eine Seinsmöglichkeit des Daseins soll ontischen »Aufschluß« geben über es selbst als Seiendes. Aufschluß ist nur möglich in der zum Dasein gehörenden Erschlossenheit, die in Befindlichkeit und Verstehen gründet.”⁴⁶⁸

⁴⁶⁷ SZ 184.

⁴⁶⁸ SZ 184.

A angústia consiste, portanto, numa forma de *Erschlossenheit*; mas, no quadro da *Erschlossenheit*, pertence mais propriamente à componente de *Befindlichkeit* — que (em conjunto com o *Verstehen*) constitui toda a *Erschlossenheit* do *Dasein*.

Ora, é na medida em que a angústia pertence ao domínio da *Befindlichkeit* (ou corresponde a uma forma de *Befindlichkeit*) que ela faz que o *Dasein* se encontre consigo mesmo: de tal sorte que lhe é revelado algo a respeito de si mesmo — do seu próprio ser.

Por outras palavras: a angústia é uma forma de *Befindlichkeit* na medida em que faz encontrar algo; a sua peculiaridade, porém, provém do facto de aquilo que faz encontrar equivaler à própria determinação de ser do *Dasein* enquanto tal.

É importante compreender de que modo é que a angústia constitui uma forma de *Erschlossenheit* ou de *Befindlichkeit*, pois isso permite perceber melhor porque é que Heidegger nos fala de uma “fuga do *Dasein* a si próprio” (*Flucht des Daseins vor ihm selbst*).

Com efeito, Heidegger fala-nos de uma fuga do *Dasein* a si próprio, a qual se manifesta no *Man* ou no *Verfallen*:

“Das Aufgehen im Man und bei der besorgten »Welt« offenbart so etwas wie eine *Flucht* des Daseins vor ihm selbst als eigentlichem Selbst-sein-können.”⁴⁶⁹

⁴⁶⁹ SZ 184.

Por aquilo que vimos anteriormente, quando considerámos os fenómenos do *Man* e do *Verfallen*, podemos perceber de que modo é que estes dois fenómenos manifestam uma fuga do *Dasein* a si próprio.

Por um lado, no que diz respeito ao *Man*, essa fuga ocorre porque o *Dasein* se “aliena” a algo de outro quanto à possibilidade da determinação de si próprio e da forma da sua existência.

Por outro lado, no que tem que ver com o *Verfallen*, há uma fuga do *Dasein* próprio na medida em que este se vive a si mesmo a partir do mundo determinado e sempre já constituído em que habita.

Podemos, assim, dizer que a noção formal de fuga do *Dasein* a si próprio reside no facto de o *Dasein*, espontaneamente, não promover o encontro consigo mesmo: um ponto de vista de transparência em relação a si mesmo.

Como vimos anteriormente, isso tem que ver com aspectos de auto-persuasão do *Dasein* (enquanto se acha sob o domínio do *Man* e do *Verfallen*) de que o *Man* e o *Verfallen* são modos de ele se viver autenticamente a si mesmo.

Parece haver, portanto, uma componente de lucidez na própria fuga — uma vez que o *Dasein* não foge cegamente de si, antes é persuadido a manter-se de cada vez no modo do *Man* ou do *Verfallen*.

Mas os problemas que a noção de fuga suscita, neste contexto, dizem respeito também à possibilidade de um discurso sobre a fuga.

Este problema e a sua resolução estão — como parece óbvio — relacionados com a questão anterior da existência de uma componente de lucidez na própria fuga.

Quando Heidegger fala de lucidez, está a falar do ponto de vista da própria analítica, isto é: de um ponto de vista para o qual a fuga já se revelou como tal. Todavia, isso não significa que o ponto de vista da analítica corresponda a um ponto de vista desligado de qualquer tendência para a fuga.

Como já aqui referimos, o ponto de vista filosófico (o ponto de vista da analítica existencial) é um ponto de vista que se obtém a partir de um contramovimento em relação ao *Man* e ao *Verfallen*, ou seja, é um ponto de vista que — segundo Heidegger — se acha ainda e sempre afectado pelo *Man* e pelo *Verfallen*: de tal sorte que tem de cada vez de resistir-lhes e procurar contrariá-los.

Ora, isto mostra-nos, com alguma clareza, que no *Man* e no *Verfallen* há uma componente de lucidez — e uma componente de lucidez tal que é capaz de resistir e contrariar o próprio *Man* e o próprio *Verfallen*.

Do mesmo modo, porque a fuga do *Dasein* a si mesmo tem lugar no *Man* e no *Verfallen* e é levada a cabo por ambos, também ela implica uma componente de lucidez — e uma componente de lucidez que permite percebê-la enquanto fuga e contrariá-la.

Quando Heidegger fala de fuga não está, por conseguinte, a falar de um ponto de vista totalmente desligado dessa fuga, mas antes de um ponto de vista que a percebeu enquanto tal e procura fazer-lhe frente. Se assim não fosse (se se negasse a possibilidade de apercepção da fuga na própria fuga), não haveria a possibilidade de uma transformação imanente de um ponto de vista em fuga a si mesmo para um ponto de vista transparente em relação a si. Ora, vendo bem, parece ser um ponto de vista capaz de se transformar aquele que está em causa na própria analítica e no conceito heideggeriano de filosofia.

Com isto, Heidegger não está a negar que, no *Verfallen* (na fuga do *Dasein* a si mesmo em que o *Verfallen* se exprime), haja um fechamento à relação transparente do *Dasein* consigo mesmo — à autenticidade — e uma “repressão” dessa relação ou dessa autenticidade.

O que Heidegger diz é, pelo contrário, que do ponto de vista fáctico — ôntico-existencial (*existenziell*) — esse fechamento e essa “repressão” ocorrem:

“Existenziell ist zwar im Verfallen die Eigentlichkeit des Selbstseins verschlossen und abgedrängt (...).”⁴⁷⁰

De facto, enquanto está imerso no mundo em resultado do *Verfallen* (enquanto está deposto no *terminus ad quem* do movimento em que a fuga consiste), o *Dasein* encontra-se o mais das vezes sem uma perspectiva declarada em relação a si mesmo: em relação ao problema da autenticidade e da transparência face a si mesmo. Mas, do ponto de vista ontológico (de um ponto de vista sobre a fuga enquanto tal), a fuga e o fechamento em que ela se exprime aparecem como privação de uma determinada forma de abertura.

Essa abertura, de que o *Dasein* está privado, manifesta-se — segundo Heidegger — no próprio facto de a fuga ser uma fuga do *Dasein* a si mesmo:

⁴⁷⁰ SZ 184.

“(…) aber diese Verslossenheit ist nur die *Privation* einer Erschlossenheit, die sich phänomenal darin offenbart, daß die Flucht des Daseins Flucht *vor* ihm selbst ist.”⁴⁷¹

A fuga, ao ser reconhecida enquanto tal, passa a ser considerada como privação de uma forma de abertura sempre já existente, a saber: a abertura do *Dasein* a si mesmo. Assim, porque consiste num movimento de “afastamento” do *Dasein* em relação a si mesmo (num movimento em que o *Dasein* se deixa a si mesmo “para trás”), a fuga pressupõe um momento prévio de lucidez ou de relação transparente do *Dasein* consigo mesmo — um momento a partir do qual a fuga se constitui enquanto “afastamento” ou enquanto “ruptura”.

Como Heidegger refere:

“Im Wovor der Flucht kommt das Dasein gerade »hinter« ihm her. Nur sofern Dasein ontologisch wesentlich durch die ihm zugehörnde Erschlossenheit überhaupt vor es selbst gebracht ist, *kann* es *vor* ihm fliehen.”⁴⁷²

Isto significa, vendo bem, que estamos na presença de dois conceitos diferentes de fuga; ou, pelo menos, na presença de uma inflexão do conceito de fuga que apresentámos há pouco. Pois, na verdade, o conceito de fuga que primeiramente

⁴⁷¹ SZ 184.

⁴⁷² SZ 184.

apresentámos implicava uma fuga sempre já em curso: uma fuga que se mantinha em actividade por via de uma persuasão do *Verfallen*. De acordo com aquilo que acabámos de considerar, no entanto, a fuga aparece-nos como um fenómeno de “afastamento” do *Dasein* em relação a si mesmo que não parece resultar de qualquer espécie de persuasão, mas de uma mera “recusa” em assumir o fardo da existência a partir de uma relação transparente consigo.

Heidegger, porém, não considera esta ambiguidade do termo fuga em *Sein und Zeit*, pelo que uma descrição deste conceito tal como se acha exposto em *Sein und Zeit* talvez o deva apresentar mantendo a sua ambiguidade e a sua tensão interna sem procurar a solução que Heidegger daria ao problema. Do ponto de vista fenomenológico, no entanto, só o caso em que há um mero “afastamento” (um “afastamento” espontâneo e não-persuadido) do *Dasein* face a si mesmo é que nos parece merecer o nome de fuga, pois não resulta de um discurso (de qualquer forma de dar sentido ao “afastamento” em causa), mas de uma inaguentabilidade do *Dasein* em carregar o fardo em que autenticamente consiste.

Em qualquer dos casos, na fuga parece haver uma forma de abertura. Mesmo que essa forma de abertura não seja a da persuasão, é por certo algo que faz que o *Dasein* tenda para a facilidade e a segurança na execução da existência.

Mais do que isso, a abertura para que Heidegger parece estar a apontar não é uma abertura apenas imanente e contemporânea da fuga, mas uma abertura que a excede no seu âmbito de aplicação e que ela pressupõe como sua condição de possibilidade. Trata-se, pois, daquela forma de abertura na qual o *Dasein* está diante de si mesmo, antes de ter fugido e de se ter deixado “para trás”.

Do ponto de vista ontológico, a fuga e o seu funcionamento permanente dependem, de cada vez, da presença do *Dasein* diante de si mesmo; trata-se da presença a partir da qual a fuga se constitui como “afastamento” e “recusa” da forma de abertura que de todo o modo lhe corresponde.

Mas essa forma de abertura não pode ser “recusada” totalmente — não pode haver em relação a ela uma privação total.

Sucedem antes — como Heidegger refere — que no “afastamento” em que a fuga consiste aquilo de que se foge não está captado ou constituído numa perspectiva explícita:

“In dieser verfallenden Abkehr ist freilich das Wovor der Flucht *nicht* *erfaßt*, ja sogar auch nicht in einer Hinkehr erfahren.”⁴⁷³

Isto significa que, na fuga, se mantém uma certa abertura: uma abertura que não se dirige expressamente àquilo de que se foge, mas que — no próprio “afastamento” que constitui a fuga — preserva um contacto com isso.

Na fuga há, portanto, um contacto permanente com aquilo de que se foge: uma remissão constante para isso — a qual, na verdade, determina o modo como a fuga se executa. Numa palavra: a fuga, enquanto tal, lida permanentemente com aquilo de que foge — isso é, vendo bem, pelo menos um dos pólos de remissão fundamentais do seu modo de ser peculiar.

⁴⁷³ SZ 185.

Tal como toda a fuga habitual, assim também a fuga do *Dasein* a si mesmo se caracteriza por ter incessantemente presente no seu horizonte de lucidez aquilo de que foge. Aquilo de que a fuga foge invade o seu horizonte de tal modo que este fica predominantemente ocupado por isso.

Em contraste com as formas habituais de fuga, todavia, a fuga do *Dasein* a si mesmo caracteriza-se — segundo Heidegger — pela circunstância de a ocupação e a orientação permanentes por aquilo de que se foge corresponderem a uma ocupação e a uma orientação que se fazem sentir no próprio movimento de “afastamento” do *Dasein* em relação a si mesmo:

“Wohl aber ist es in der Abkehr *von ihm* erschlossen »da«.”⁴⁷⁴

Ora, isto não significa que a fuga esteja em contacto com aquilo de que foge como algo que está em contacto com o exterior de si. Pelo contrário, aquilo de que a fuga foge (o contacto com isso ou a abertura a isso) constitui intrinsecamente a fuga no movimento de “afastamento” que lhe é próprio.

Trata-se, portanto, de uma forma de abertura ou lucidez imanente à fuga, embora a ultrapasse no sentido em que uma relação explícita com aquilo de que se foge anularia a fuga.

A fuga é, por conseguinte, também a “recusa” de uma captação explícita disso de que se foge no modo do não se “querer” captar: a “recusa” de uma “ampliação” da abertura ou lucidez que sempre já se tem a respeito da fuga.

⁴⁷⁴ SZ 185.

Mas — mesmo que não se consiga determinar exactamente quando é que isso se produz — é possível que (a partir da própria fuga e da abertura que a constitui) se dê uma mudança de rumo: uma mudança que, do interior da própria fuga, a anule e tenda para a instituição de uma relação explícita com aquilo de que se foge, com o próprio *Dasein* enquanto tal.

Heidegger parece apontar precisamente para esta possibilidade quando refere que é a partir da fuga e da abertura que lhe é própria que há a possibilidade de captar expressamente aquilo (de formar o conceito daquilo) de que se foge, quer dizer, do próprio *Dasein* enquanto tal:

“Die existenziell-ontische Abkehr gibt nur auf Grund ihres Erschlossenheitscharakters phänomenal die Möglichkeit, existenzial-ontologisch das Wovor der Flucht als solches zu fassen. Innerhalb des ontischen »weg von«, das in der Abkehr liegt, kann in phänomenologisch interpretierender »Hinkehr« das Wovor der Flucht verstanden und zu Begriff gebracht werden.”⁴⁷⁵

Isto significa o seguinte: se, do ponto de vista ontológico, a fuga depende de uma abertura prévia e permanente daquilo de que foge (do seu *Wovor*), do ponto de vista ôntico ou fáctico é a própria captação expressa desse *Wovor der Flucht* que parece depender da ocorrência prévia da fuga e da sua peculiar forma de *Erschlossenheit*.

⁴⁷⁵ SZ 185.

Por meio destas averiguações, podemos compreender de modo mais adequado que papel está destinado à angústia do ponto de vista da analítica existencial como um todo.

Com efeito, se — como defendemos desde o início — o objectivo fundamental da analítica é dar conta de como o acontecimento da filosofia é possível e se isso equivale a mostrar como é que o *Dasein* tem a possibilidade de existir de modo autêntico, então a angústia desempenha um papel extremamente relevante como uma das formas de ruptura com o *Man* e o *Verfallen*, isto é: como uma das formas de o *Dasein* ser posto diante de si próprio e como uma das oportunidades que o *Dasein* tem de assumir consequentemente uma relação transparente consigo mesmo.

Quando se considera a análise heideggeriana da angústia, tende-se a pensar que — por se tratar de um fenómeno a que Heidegger recorre para mostrar como é que o *Dasein* pode ser trazido diante de si mesmo — a existência autêntica do *Dasein* corresponde necessariamente a uma existência angustiante.

Mas, vendo bem, a questão está longe de se achar clarificada pelo próprio Heidegger.

Assim, de momento, parece evidente que Heidegger só está a atribuir um papel metódico ao fenómeno da angústia, no sentido em que este lhe serve para mostrar como é que é possível que o *Dasein* tenha oportunidades flagrantes para converter o seu modo de existir num modo de existir transparente e autêntico.

Senão vejamos.

O fenómeno da fuga do *Dasein* a si mesmo, entendido em sentido estrito — isto é, entendido no seu carácter de privação e de fechamento da *Erschlossenheit* —,

não estava, segundo Heidegger, em condições de servir de base fenomenal para a investigação sobre a totalidade originária do todo estrutural do *Dasein*⁴⁷⁶:

“Dieses Phänomen der Flucht des Daseins *vor ihm selbst* und seiner Eigentlichkeit scheint aber doch am wenigsten die Eignung zu haben, als phänomenaler Boden für die folgende Untersuchung zu dienen.”⁴⁷⁷

Mas, como Heidegger diz, o mesmo não se passa com o *Verfallen*, uma vez que este implica momentos de lucidez na sua própria esfera — de tal sorte que, sob o domínio do *Verfallen*, o *Dasein* pode experimentar determinadas formas de abertura e determinados pontos de partida para uma explicação ontológica de si mesmo:

“Sonach ist die Orientierung der Analyse am Phänomen des Verfallens grundsätzlich nicht nur zur Aussichtslosigkeit verurteilt, ontologisch etwas über das in ihm erschlossene Dasein zu erfahren.”⁴⁷⁸

Por aquilo que vimos a respeito da lucidez ou abertura sempre já presente no *Verfallen* (na fuga em sentido amplo), percebemos que Heidegger ponha em

⁴⁷⁶ Cf. o título do §39 de *Sein und Zeit*, em cujo programa se insere a análise da angústia: “Die Frage nach der ursprünglichen Ganzheit des Strukturganzen des Daseins” (SZ 180).

⁴⁷⁷ SZ 184.

⁴⁷⁸ SZ 185.

evidência a possibilidade de o próprio *Verfallen* constituir um ponto de partida da análise ontológica (o ponto de partida da sua própria conversão ou anulação).

Mas o recurso ao *Verfallen*, como ponto de apoio ou de orientação para a análise do todo do *Dasein*, faz sentido por um outro motivo, a saber: porque permite à analítica existencial a obtenção de um ponto de partida não-artificial (ou “não-construído”).

Com efeito, porque o *Verfallen* é a esfera na qual o *Dasein* sempre já existe e porque representa um domínio em que há um baixo grau de contacto explícito do *Dasein* consigo mesmo, constitui uma base “insuspeita” para captar o todo estrutural que se encontra espontaneamente em execução e a forma de lucidez que o orienta.

O *Verfallen* é a abertura ôntica que, se implica uma determinada estrutura ontológica que a torna possível, nada parece introduzir que altere a conformação dessa estrutura:

“Im Gegenteil — die Interpretation wird gerade hier am wenigsten einer künstlichen Selbsterfassung des Daseins ausgeliefert. Sie vollzieht nur die Explikation dessen, was das Dasein selbst ontisch erschließt.”⁴⁷⁹

A fecundidade do *Verfallen* tem que ver com o facto de haver nele uma determinada forma de lucidez — e com a circunstância de essa lucidez ser

⁴⁷⁹ SZ 185.

transformável. Dito de outro modo, quando o *Dasein* está sob o domínio do *Verfallen*, encontra-se exposto à possibilidade da angústia.

A possibilidade da angústia é, pois, a possibilidade de o *Dasein* ser involuntariamente levado diante de si mesmo — numa ruptura (que ultrapassa as suas expectativas e decisões) em relação ao movimento de fuga que o dominava. Pela sua exposição a acontecimentos do género da angústia — noutros termos: pela sua exposição a disposições fundamentais como a angústia —, o *Verfallen* pode constituir o ponto de partida de um aprofundamento da compreensão do *Dasein* por si próprio.

Como Heidegger indica, esse aprofundamento — esse acompanhamento da revelação profunda de que a angústia é capaz (em ruptura com o *Verfallen*) — é tanto mais profundo quanto mais fundamental ou originário for o fenómeno que espontaneamente funciona como disposição reveladora do próprio *Dasein* a si mesmo:

“Die Möglichkeit, im interpretierenden Mit- und Nachgehen innerhalb eines befindlichen Verstehens zum Sein des Daseins vorzudringen, erhöht sich, je ursprünglicher das Phänomen ist, das methodisch als erschließende Befindlichkeit fungiert. Daß die Angst dergleichen leistet, ist zunächst eine Behauptung.”⁴⁸⁰

A hipótese de Heidegger é a de que a angústia consiste num fenómeno deste género.

⁴⁸⁰ SZ 185.

No que se segue procuraremos ver se essa hipótese se verifica.

O *IN-DER-WELT-SEIN* COMO AQUILO DE QUE (*DAS WOVOR*) O *DASEIN* SE ANGUSTIA

O contraste estrutural fundamental entre a fuga (*Flucht*)/ o medo (*Furcht*)/ a angústia, o carácter indeterminado (*Unbestimmtheit*) daquilo de que o *Dasein* se angustia, o carácter irrelevante (*Unbedeutsamkeit*) do ente intramundano (*innerweltliches Seiendes*), o nada (*das Nichts*) da angústia e o mundo como o algo mais originário (*das ursprünglichste Etwas*).

Até aqui, considerámos o *Verfallen* enquanto fuga do *Dasein* a si mesmo. Nessa consideração estiveram, portanto, em causa o *Verfallen* e o seu correlato enquanto fuga. Esse correlato, como vimos, era o próprio *Dasein* enquanto aquilo de que se foge. Com efeito, uma das peculiaridades da fuga do *Dasein* a si mesmo é que o seu correlato fundamental não consiste naquilo para que a fuga foge, mas antes naquilo de que a fuga foge.

Quando se passa a analisar o fenómeno da angústia, embora esta se apresente como um modo de ruptura com o *Verfallen* e com a fuga, não ocorre qualquer mudança de correlato, mas sim uma mudança na forma de o *Dasein* se relacionar com esse correlato, isto é, consigo mesmo. A transformação do *Verfallen* (ou da fuga) na angústia equivale, portanto, a uma transformação interna ao domínio do *Dasein* e da relação constitutiva que ele tem consigo mesmo.

Assim, o correlato fundamental da angústia — noutros termos: aquilo diante do qual o seu acontecimento põe o *Dasein* — é o próprio *Dasein*. A angústia é, desde o início, definida por Heidegger como uma disposição fundamental, ou seja: como uma forma de acontecimento à revelia do *Dasein* que o põe diante de si mesmo e o mostra a si mesmo na sua nudez.

A análise da angústia — como indicámos no fim do ponto anterior — é a via pela qual Heidegger procura mostrar a totalidade do todo estrutural do *Dasein*, numa palavra: o *In-der-Welt-sein* enquanto tal. A angústia é, por conseguinte, o fenómeno nos termos do qual o *Dasein* é posto diante de si mesmo enquanto *In-der-Welt-sein*, enquanto todo complexo.

O fenómeno da angústia revela-se fundamental, pois permite mostrar que há momentos de evidência na própria existência segundo os quais o *Dasein* se percebe como *In-der-Welt-sein*. A angústia funciona, assim, como atestação da constituição fundamental do *Dasein*.

Quando Heidegger passa a contrastar a estrutura do “medo” (*Furcht*) com a estrutura da “angústia” (*Angst*), uma das diferenças fundamentais que sobressaem, em relação ao contraste da “fuga” (*Flucht*) com a angústia, é precisamente que, para além da diferença na forma de relação com os correlatos, estes são eles próprios diferentes.

Mas não são as diferenças entre o medo e a angústia que levam Heidegger a contrastar estes dois fenómenos em vista de uma mais clara definição da constituição da angústia. São, pelo contrário, as semelhanças entre ambos os fenómenos, tal como eles são entendidos na perspectiva e na linguagem comuns, que levam Heidegger a aproximá-los em vista de uma comparação. De facto, segundo Heidegger, é a comunidade de sentido que — para a perspectiva e para a linguagem comuns —

parece haver entre o medo e a angústia que torna mais fácil a tarefa de compreensão da estrutura fundamental da angústia.

Mesmo que não se saiba dizer bem que semelhanças é que, na verdade, há entre o medo e a angústia do ponto de vista ontológico, parece haver, segundo Heidegger, um parentesco do ponto de vista fenoménico. Esse parentesco fenoménico é indicado pelo facto de haver habitualmente uma confusão entre o medo e a angústia. Ora, é justamente esse parentesco aparente que permite ter acesso (pouco a pouco e a partir de uma análise do medo) ao fenómeno da angústia e à sua constituição fundamental:

“Für die Analyse der Angst sind wir nicht ganz unvorbereitet. Zwar bleibt noch dunkel, wie sie ontologisch mit der Furcht zusammenhängt. Offensichtlich besteht eine phänomenale Verwandschaft. Das Anzeichen dafür ist die Tatsache, daß beide Phänomene meist ungeschieden bleiben und als Angst bezeichnet wird, was Furcht ist, und Furcht genannt wird, was den Charakter der Angst hat. Wir versuchen, schrittweise zum Phänomen der Angst vorzudringen.”⁴⁸¹

Não podemos, no entanto, perder de vista que o objectivo principal desta aproximação inicial entre o medo e a angústia é uma futura comparação, um futuro contraste estrutural entre ambos os fenómenos.

⁴⁸¹ SZ 185.

E, para esse efeito, Heidegger começa por contrastar o fenómeno do medo com o fenómeno da fuga anteriormente analisado. Este primeiro contraste, antes do contraste directo do medo com a angústia, contribui para este último, na medida em que, tal como a angústia, assim também a fuga tem como seu correlato fundamental o próprio *Dasein*.

Há, porém, algo que aproxima o medo da fuga e que corresponde à base comum a partir da qual o contraste de ambos é possível. De facto, quer o medo quer a fuga resultam num movimento de afastamento disso de que se tem medo ou de que se foge:

“Das Verfallen des Daseins an das Man und die besorgte »Welt« nannten wir eine »Flucht« vor ihm selbst. Aber nicht jedes Zurückweichen vor..., nicht jede Abkehr von... ist notwendig Flucht. Das in der Furcht fundierte Zurückweichen vor dem, was Furcht erschließt, vor dem Bedrohlichen, hat den Charakter der Flucht.”⁴⁸²

O contraste, produzido por Heidegger, entre o medo e a fuga está, como referimos, assente na diferença de correlatos. O medo, de acordo com Heidegger, tem como correlato um ente intramundano, cuja presença não é desejada e que, para causar medo, pode ou não vir a estar realmente presente (basta que se ache nas imediações e pareça aproximar-se):

⁴⁸² SZ 185.

“Die Interpretation der Furcht als Befindlichkeit zeigte: das Wovor der Furcht ist je ein innerweltliches, aus bestimmter Gegend, in der Nähe sich näherndes, abträgliches Seiendes, das ausbleiben kann.”⁴⁸³

Há, portanto, uma semelhança entre o medo e a fuga, a saber, uma semelhança quanto à forma de relação com os correlatos: trata-se de um movimento de afastamento desses correlatos. O que Heidegger põe em evidência no passo agora citado é que — embora haja uma semelhança de forma — há uma diferença fundamental no género do correlato. No caso do medo, está em causa um correlato intramundano; no caso da fuga, está em causa o próprio *Dasein*:

“Im Verfallen [sc. in der Flucht] kehrt sich das Dasein von ihm selbst ab. Das Wovor dieses Zurückweichens muß überhaupt den Charakter des Bedrohens haben; es ist jedoch Seiendes von der Seinsart des zurückweichenden Seienden, es ist das Dasein selbst. Das Wovor dieses Zurückweichens kann nicht als »Furchtbares« gefaßt werden, weil dergleichen immer als innerweltliches Seiendes begegnet. Die Bedrohung, die einzig »furchtbar« sein kann und die in der Furcht entdeckt wird, kommt immer von innerweltlichem Seienden her.”⁴⁸⁴

⁴⁸³ SZ 185.

⁴⁸⁴ SZ 185-186.

Assim, se a fuga tem semelhanças com o medo do ponto de vista da relação (do ponto de vista da intencionalidade que lhe é própria), tem também diferenças fundamentais em relação ao medo (diferenças que, por sua vez, a aproximam da angústia).

Por outras palavras: a fuga aproxima-se da angústia naquilo em que se afasta do medo, de tal modo que o seu contraste com o medo serve bem o propósito de um contraste entre o medo e a angústia. De facto, tal como a fuga, assim também a angústia se diferencia do medo fundamentalmente pelo facto de ter como correlato o próprio *Dasein*.

Mas — mesmo do ponto de vista da intencionalidade — a fuga difere do medo num ponto muito importante. Assim, se a fuga se assemelha ao medo por corresponder a um movimento de afastamento em relação ao seu correlato, ao ter como correlato o próprio *Dasein* enquanto tal, a fuga vê modificado o carácter do movimento de afastamento em que consiste. De facto, o movimento de afastamento implicado na fuga equivale a um movimento de afastamento do próprio *Dasein* enquanto tal, ao passo que o medo afasta de um ente intramundano.

Há inegavelmente uma semelhança entre o medo e a fuga, uma vez que em ambos os casos ocorre um afastamento em relação a algo. Mas, por outro lado, essa semelhança é secundária, pois é posta em segundo plano pela circunstância de o algo em relação ao qual há afastamento ser em cada caso diferente — e diferente ao ponto de afectar o próprio núcleo fundamental de sentido do afastamento enquanto tal.

Do ponto de vista da intencionalidade, porém, há ainda uma outra diferença decisiva que esbate cada vez mais a semelhança entre a fuga e o medo:

“Die Abkehr des Verfallens ist deshalb auch kein Fliehen, das durch eine Furcht vor innerweltlichem Seienden fundiert wird. Ein so gegründeter Fluchtcharakter kommt der Abkehr um so weniger zu, als sie sich gerade *hinkehrt* zum innerweltlichen Seienden als Aufgehen in ihm.”⁴⁸⁵

O passo citado mostra, pois, que a fuga — por contraste com o medo — tem um duplo correlato. Ao contrário do medo — que afasta de um ente intramundano e se caracteriza por uma perturbação que impede a fixação da sua perspectiva no que quer que seja (em qualquer outro ente intramundano) —, a fuga, ao afastar do próprio *Dasein* enquanto tal, tem a sua perspectiva absorvida em entes intramundanos.

Na fuga há, assim, dois correlatos: correlatos com uma natureza distinta. No primeiro caso (no caso do correlato de que a fuga afasta), está em causa o próprio *Dasein*. No caso do correlato em que a perspectiva da fuga fica absorvida, está em causa um ente intramundano.

O movimento da fuga é, portanto, um duplo movimento: 1) de afastamento de algo e 2) de absorção em algo. Mas o algo é de cada vez diferente: a fuga a) afasta de algo como o próprio *Dasein* e b) absorve o *Dasein* na lida com entes intramundanos.

Tínhamos referido que a fuga se aproximava da angústia naquilo em que se distinguia do medo, isto é: no facto de ter como correlato o *Dasein* enquanto tal. Mas, depois de aprofundarmos as diferenças entre a fuga e o medo no plano da intencionalidade, temos de concluir o seguinte: à medida que se afasta cada vez mais

⁴⁸⁵ SZ 186.

do medo, a fuga afasta-se cada vez mais também da angústia (ainda que por razões distintas).

Assim, se a fuga e a angústia se assemelham pelo facto de terem como correlato o próprio *Dasein*, ambas se distinguem pela circunstância de o respectivo “comportamento” ser diferente. A angústia põe o *Dasein* diante de si mesmo na sua nudez, ao passo que a fuga afasta do *Dasein* enquanto tal.

Todavia, tal como o medo, assim também a angústia não absorve o *Dasein* em nenhuma forma de lida com entes intramundanos. Tal como o medo — embora por razões diferentes e de um modo diferente —, assim também a angústia desvincula o *Dasein* de qualquer relação de absorção em e por entes intramundanos.

Contudo, a angústia não tem o seu horizonte limitado aos entes intramundanos, nem consiste num movimento de afastamento de algo. Pelo contrário, a angústia leva e mantém o *Dasein* diante de algo: algo que corresponde ao próprio *Dasein*.

Neste sentido, a semelhança entre a angústia e o medo parece ser mínima: parece resumir-se ao facto de ambos estarem desvinculados de uma relação de absorção em entes intramundanos.

Ora, o modo como se executa essa desvinculação faz da diferença entre a angústia e o medo uma diferença avassaladora.

O medo, por um lado, desvincula o *Dasein* dos entes intramundanos por meio de um movimento de afastamento — e mantém essa desvinculação não porque não procure uma vinculação, mas porque a sua perspectiva não é capaz de se vincular a nada em virtude do “toldamento” e da insegurança a que fica exposta.

A angústia, por seu turno, produz um movimento de aproximação, a saber, do *Dasein* a si mesmo. É desse movimento de aproximação do *Dasein* a si mesmo que resulta a desvinculação dos entes intramundanos que caracteriza a angústia, pois o *Dasein* não é um ente intramundano.

A angústia não procura, portanto, entes intramundanos sem conseguir absorver-se neles. Pelo contrário, a assunção consequente da angústia como disposição fundamental procura mantê-la no seu efeito de revelação e de “detenção” do *Dasein* diante de si mesmo. A angústia é uma disposição que se caracteriza pela sua lucidez extrema: se levada a sério, resulta numa permanente “detenção” do *Dasein* diante de si mesmo — e à distância dos entes intramundanos em que o mais das vezes se acha absorvido.

A angústia permite, pois, perceber a distância constitutiva que separa o *Dasein* dos entes intramundanos; o que quer dizer que pode levar a compreender o acontecimento fundamental de desformalização existencial em que o *Dasein* consiste. Nesse sentido, a angústia faz perceber que o *Dasein*, enquanto tal, representa um plano em que se dá a formação da própria perspectiva existencial, que se caracteriza por constituir — em si mesma e a partir de si mesma — o próprio mundo.

Noutros termos: a angústia revela o plano do próprio *Dasein*, bem como a hierarquia ontológica em que esse plano está constituído e organizado. De tal sorte que — por meio da angústia e da diferença fundamental que ela estabelece entre o *Dasein* e os entes intramundanos — se pode vir a perceber que é o plano do próprio *Dasein* enquanto tal (o plano do próprio mundo enquanto tal) que torna possível o aparecimento e a constituição de entes intramundanos (bem como a lida com eles e a absorção neles).

A angústia põe, deste modo, em evidência a hierarquia em que está constituído o próprio plano do *Dasein* enquanto tal. Entre outras coisas, é essa relação hierárquica ou de dependência no plano do próprio *Dasein* que está em questão no passo de Heidegger que passamos a citar:

*“Die Abkehr des Verfallens gründet vielmehr in der Angst, die ihrerseits Furcht erst möglich macht.”*⁴⁸⁶

O que considerámos até aqui sobre a fuga, o medo e a angústia é um jogo complexo de processos de assemelhação e de diferenciação. Nele as diferenças ganharam notório ascendente em relação às semelhanças. Mas o seu principal objectivo é um esclarecimento cada vez maior do fenómeno da angústia.

Ora, não é por acaso que o fenómeno da angústia tem aqui uma posição de maior relevo. É que a angústia constitui uma disposição fundamental com um significado metódico incontornável na analítica existencial. De acordo com a analítica existencial, a angústia é um meio indispensável para se ter acesso ao plano do próprio *Dasein* enquanto tal e para se poder ter noção do modo como se acha estruturada a sua constituição.

Mas a hierarquia que se manifesta na angústia — na análise da angústia que acabámos de realizar — não se reduz a uma hierarquia no plano da própria constituição do *Dasein* (embora seja esse o aspecto mais importante que nos interessa aqui acentuar). De facto, de acordo com o passo agora citado, há também uma

⁴⁸⁶ SZ 186.

hierarquia na relação entre os três fenómenos que temos estado a comparar (entre a angústia, a fuga e o medo).

Trata-se, vendo bem, de uma hierarquia que está dependente, no seu significado, da hierarquia agora destacada. Merece, porém, um pouco da nossa atenção, porque em parte equivale a uma hierarquia no plano das disposições que permite evidenciar a angústia como disposição fundamental; e porque, além disso, começa já a mostrar que a importância da angústia em *Sein und Zeit* é porventura bem mais do que metódica (o que traz alguns problemas).

Há, portanto, um paralelo entre a hierarquia ontológica e a hierarquia disposicional, no sentido em que — tal como o *Dasein* e o mundo enquanto tais são mais fundamentais do que os entes intramundanos — a angústia é mais fundamental do que o medo e do que a fuga. E a angústia é mais fundamental do que estes dois outros fenómenos porque revela o plano fundamental em que o *Dasein* e o mundo se constituem, ao passo que o medo e a fuga revelam momentos derivados dessa constituição. Com efeito, se a angústia diz respeito ao próprio *Dasein* enquanto *In-der-Welt-sein*, a fuga (apesar de afastar do próprio *Dasein*) faz que este se absorva em entes intramundanos e o medo (apesar de não se conseguir fixar em nenhum ente intramundano) afasta o *Dasein* de um ente indesejado e ameaçador que é intramundano.

Por conseguinte, dá-se na angústia uma desvinculação total do plano dos entes intramundanos, ao passo que na fuga e no medo se verifica — de modos diferentes — uma dependência em relação a esse plano. Neste sentido, Heidegger diz que o afastamento por que se caracteriza o *Verfallen* (ou a fuga) está fundado na angústia porque o que a angústia revela — o próprio *Dasein* enquanto tal — é a condição de possibilidade daquilo em que a fuga absorve o *Dasein*, noutros termos: é a condição

de possibilidade dos entes intramundanos. Heidegger diz, além disso, que é a angústia que torna possível o medo. Ora, segundo a nossa interpretação do passo citado, a angústia torna possível o medo porque torna possível a fuga (ou o *Verfallen*), que é propriamente aquilo de que o medo directamente depende. O medo resulta, na verdade, da absorção nos entes intramundanos produzida pelo *Verfallen* (ou pela fuga).

Também aqui, numa primeira instância, está em causa a hierarquia daquilo que as diversas disposições em consideração revelam e não (ainda) a hierarquia das próprias disposições enquanto tais. Deste modo, a angústia é mais fundamental do que o medo e a fuga porque põe em contacto com o plano mais fundamental da própria constituição do *Dasein* e do mundo. Trata-se do plano que torna possível a ocorrência daquilo de que o medo e a fuga dependem, a saber: os entes intramundanos. Mas, como dissemos, a angústia torna possível o medo por intermédio da fuga — do *Verfallen* —, que faz que o *Dasein* fique absorvido na lida com os entes intramundanos (sem o que não seria de todo possível que o medo de determinados entes intramundanos ocorresse).

Ora, este é apenas um aspecto da hierarquia que resulta das análises que fizemos sobre a angústia, a fuga e o medo. Na verdade, como referimos, além da hierarquia ontológica que agora apresentámos na forma de um esboço, há também uma hierarquia das próprias disposições, a qual tem que ver com os movimentos ou as tensões que constituem cada uma das disposições em causa e com a dependência recíproca desses mesmos movimentos ou dessas mesmas tensões.

De modo sucinto, podemos dizer que a angústia — ao levar o *Dasein* diante de si mesmo — torna possível que o *Dasein* fuja de si e se absorva no plano dos entes intramundanos.

Não se está a dizer que só há fuga depois de um fenómeno de angústia declarado, pois — ao que parece — o fenómeno da fuga (do *Verfallen*) ocorre sempre já, isto é: equivale a uma determinação da própria facticidade do *Dasein*. O que Heidegger parece estar a dizer, vendo bem, é que — ocorra ou não um fenómeno de angústia declarado — há sempre já uma angústia latente que torna possível o movimento de afastamento que é próprio da fuga.

A angústia mostra já aqui o seu carácter não exclusivamente metódico, pois parece corresponder a um fenómeno que se acha sempre já a ocorrer (ainda que de modo latente) no curso normal da existência. Parece, na verdade, corresponder a um fenómeno de que o curso normal da existência depende.

Ora, Heidegger está assim a sustentar que a angústia é mais do que um fenómeno accidental. Pois, vendo bem, a angústia (explícita ou implicitamente) parece corresponder à forma da própria relação do si consigo mesmo, ou seja: à forma da ipseidade da existência. Porque o *Dasein* está, de algum modo, sempre já em contacto consigo mesmo e sente, de algum modo, sempre já o fardo que se acha implicado nesse contacto, o *Verfallen* (e *a fortiori* também a fuga) pode ser entendido como algo derivado da angústia constitutiva da existência.

Do ponto de vista da hierarquia das disposições enquanto tais, a angústia também torna possível o medo. E também a este respeito a fuga tem um papel (de intermediário) a desempenhar.

Com efeito, a angústia consiste na motivação fundamental do medo. Vendo bem, o *Dasein* tem medo de um determinado ente intramundano porque esse ente representa uma ameaça para a integridade de si mesmo enquanto *In-der-Welt-sein*. Um tal ente pode, na verdade, perturbar a execução normal da existência do *Dasein*:

pode pô-la radicalmente em causa, etc. O medo é a angústia em potência; pode tornar-se angústia se forem procuradas e detectadas as suas reais motivações.

Mas, como indicámos, a fuga (o *Verfallen*) tem aqui um papel a desempenhar. De algum modo, é a circunstância de o *Dasein* estar absorvido na lida com os entes intramundanos — e de identificar o mais próprio de si mesmo com essa lida — que faz que o *Dasein* confunda a angústia com o medo e que entes intramundanos possam constituir ameaças à sua própria execução enquanto *In-der-Welt-sein*.

Heidegger insiste no contraste entre o medo e a angústia, pois é esse contraste que lhe permite mostrar com mais clareza o carácter indeterminado daquilo de que o *Dasein* se angustia:

“Wie unterscheidet sich phänomenal das, wovor die Angst sich ängstet, von dem, wovor die Furcht sich fürchtet? Das Wovor der Angst ist kein innerweltliches Seiendes. Daher kann es damit wesentlich keine Bewandnis haben. Die Bedrohung hat nicht den Charakter einer bestimmten Abträglichkeit, die das Bedrohte in der bestimmten Hinsicht auf ein besonderes faktisches Seinkönnen trifft. Das Wovor der Angst ist völlig unbestimmt.”⁴⁸⁷

De acordo com o passo agora citado, a angústia difere do medo na medida em que o seu *Wovor* não consiste num ente intramundano.

Isto já tínhamos visto anteriormente.

⁴⁸⁷ SZ 186.

Mas o passo que citámos não se reduz a uma mera repetição do que já aqui considerámos.

Com efeito, Heidegger indica que a diferença entre a angústia e o medo está a ser analisada do ponto de vista fenoménico, isto é, da perspectiva de quem experimenta a angústia e o medo, ou ainda, de um ponto de vista imanente à angústia e ao medo.

Não se trata de uma indicação sem importância, pois é justamente a circunstância de a perspectiva em consideração ser aquela que experimenta a angústia ou o medo (enquanto experimenta a angústia ou o medo) que permite perceber o carácter totalmente indeterminado da angústia.

Por conseguinte, Heidegger, se começou por declarar que o *Wovor* da angústia é o próprio *In-der-Welt-sein* enquanto tal, regressa à experiência da angústia como experiência de indeterminação, quer dizer, regressa ao momento em que a angústia ainda não foi interpretada como angústia do próprio *In-der-Welt-sein*.

Estabelece-se, assim, uma diferença entre a experiência originária da angústia e a sua interpretação como experiência do próprio *In-der-Welt-sein*, a qual interpretação serve o propósito sistemático da analítica existencial.

Heidegger procura regressar à experiência originária da angústia para mostrar como nessa experiência há algo que permite interpretar o seu *Wovor* como o próprio *In-der-Welt-sein*; mas — ao fazer isso — abre a possibilidade de se seguir outro caminho interpretativo diferente do caminho que é seguido pela analítica existencial.

Não procuraremos aqui seguir esse caminho; mas não podemos deixar de apontar para a possibilidade de isso ser feito.

A riqueza da análise de Heidegger está, pois, no facto de dar indicações sobre a angústia que podem inclusivamente pôr em causa a sua interpretação dela.

Segundo a descrição heideggeriana da angústia, tal como a encontramos em *Sein und Zeit*, a angústia é a experiência de algo totalmente indeterminado; aquilo de que o *Dasein* se angustia é algo totalmente indeterminado.

De acordo com Heidegger, este algo indeterminado parece corresponder a qualquer coisa que não se identifica com nenhum ente intramundano; logo, pode muito bem equivaler ao *In-der-Welt-sein*.

Ora, ao entendermos as coisas deste modo, estamos a saltar pelo menos uma etapa, pois nem tudo o que não é um ente intramundano é necessariamente o próprio *In-der-Welt-sein* enquanto tal.

Com efeito, a determinação *In-der-Welt-sein* é apenas uma das possibilidades que se abrem no que diz respeito à procura de identificação do que não cai dentro da categoria dos entes intramundanos.

Vendo bem, a determinação *In-der-Welt-sein* parece ser algo bastante determinado: implica toda uma concepção de fundo no que diz respeito ao modo como o *Dasein* e todo o horizonte de apresentação em que se está se acham constituídos.

A determinação *In-der-Welt-sein* é algo bem determinado, sobretudo quando comparada com aquilo que se experimenta no momento em que se sente angústia.

Aquilo que se experimenta quando se sente angústia é angústia de algo totalmente indeterminado. Esse algo indeterminado, no momento em que se experimenta a angústia, não é experimentado como *In-der-Welt-sein*, mas

precisamente como algo indeterminado, que não se sabe exactamente o que é nem onde se acha.

Heidegger, porém, não refere apenas que o *Wovor* da angústia é algo totalmente indeterminado; procura, além disso, aprofundar o sentido daquilo que se experimenta na angústia, o sentido do algo totalmente indeterminado de que o *Dasein* se angustia quando experimenta angústia:

“Diese Unbestimmtheit läßt nicht nur faktisch unentschieden, welches innerweltliche Seiende droht, sondern besagt, daß überhaupt das innerweltliche Seiende nicht »relevant« ist. Nichts von dem, was innerhalb der Welt zuhanden und vorhanden ist, fungiert als das, wovor die Angst sich ängstet. Die innerweltlich entdeckte Bewandnisganzheit des Zuhandenen und Vorhandenen ist als solche überhaupt ohne Belang. Sie sinkt in sich zusammen. Die Welt hat den Charakter völliger Unbedeutsamkeit. In der Angst begegnet nicht dieses oder jenes, mit dem es als Bedrohlichem eine Bewandnis haben könnte.”⁴⁸⁸

O passo citado corresponde, de facto, a um aprofundamento do sentido de *völlig unbestimmt*. Não deixa, todavia, de transparecer a tendência interpretativa de que acima falámos.

⁴⁸⁸ SZ 186.

Aquilo de que o *Dasein* se angustia é, pois, totalmente indeterminado. Depois de indicar esta característica do *Wovor* da angústia, Heidegger tenta perceber que sentido é que isso pode ter do ponto de vista dos entes intramundanos com que — de acordo com a analítica — o *Dasein* sempre já se acha em contacto.

O que Heidegger diz a esse respeito é que os entes intramundanos se tornam irrelevantes. Ora, dizer que os entes intramundanos se tornam irrelevantes é dizer que deixam de ser algo com importância do ponto de vista da sua função existencial, do ponto de vista da “aplicação” ou do “investimento” existencial do *Dasein* neles. Ao passarem a ser irrelevantes, os entes intramundanos deixam de ter a importância que tinham para a tensão existencial do *Dasein*. Cria-se assim um fosso entre o plano do próprio *Dasein* e o plano dos entes intramundanos.

A tensão existencial do *Dasein*, porém, não se dissolve quando o *Dasein* se angustia. Aliás, essa tensão, no momento em que o *Dasein* sente angústia, sofre uma intensificação, precisamente porque os entes intramundanos deixam de ter, para o *Dasein*, o significado de algo com relevância do ponto de vista da desformalização da tensão existencial. A tensão existencial, enquanto tal, preserva o seu valor e a sua efectividade; é, inclusivamente, objecto de intensificação e de consciencialização por parte do *Dasein*. Os entes intramundanos é que deixam de ter relevância para a tensão existencial.

Ora, o facto de estes entes deixarem de ser relevantes não significa que tudo deixa de ser relevante. Com efeito, os entes intramundanos não eram a única coisa relevante antes de deixarem de o ser, nem a sua relevância lhes era conferida por eles próprios. De sorte que a sua irrelevância não anula a possibilidade de subsistir um núcleo fundamental de relevância (que aliás lhes conferia a relevância que tinham).

Há, portanto, um núcleo fundamental de relevância, que pode conferir relevância aos entes intramundanos e que, em virtude do seu carácter fundamental, subsiste mesmo quando os entes intramundanos deixam de ser relevantes. O “fosso” que, na experiência da angústia, se “cava” entre o próprio *Dasein* e os entes intramundanos consiste, na verdade, numa deslocação do plano de relevância do âmbito dos entes intramundanos para o plano do próprio *Dasein* enquanto *In-der-Welt-sein*.

Não é que — para Heidegger — o âmbito do *Dasein* (do *In-der-Welt-sein*) não fosse relevante enquanto os entes intramundanos o eram. Sucede, antes, que a deslocação da relevância é uma deslocação da relevância expressa ou declarada, que deixa de pertencer aos entes intramundanos para passar a ser “atribuída” explicitamente ao *Dasein* enquanto tal.

Relevante para o *Dasein* quando experimenta a angústia é — segundo a analítica — a própria existência enquanto tal: os entes intramundanos parecem não poder desempenhar já qualquer papel na determinação do modo como o *Dasein* tem de existir para existir autenticamente (verdadeiramente de acordo com a sua “condição”).

A experiência da angústia — enquanto experiência da irrelevância dos entes intramundanos — traduz-se numa modificação do aspecto dos entes intramundanos quanto ao modo como se acham estruturados e organizados. Há, segundo Heidegger, uma espécie de “derrocada” do seu sentido, da sua estrutura e da sua organização. Trata-se, porém, de uma “derrocada” que resulta de uma perturbação da atribuição (a partir do núcleo fundamental da tensão existencial do *Dasein*) de relevância aos entes intramundanos como entes capazes de realizar autenticamente a existência do *Dasein*.

Na experiência da angústia, os entes intramundanos e o mundo aparecem desestruturados — e a razão dessa desestruturação é a modificação da própria forma da sua compreensão: em vez de serem vistos pelo *Dasein* (na própria execução da sua existência) como algo de que pode provir o sentido da existência, os entes intramundanos (no seu todo) ganham o aspecto de algo completamente vazio.

Heidegger prossegue a sua análise da indeterminação que se experimenta na angústia, mas passa a focá-la do ponto de vista da localização daquilo de que o *Dasein* se angustia.

Essa indeterminação não se limita, segundo Heidegger, ao *Wovor* enquanto tal. Sucede, antes, que tal indeterminação caracteriza também a localização do *Wovor* da angústia.

Vendo bem, a indeterminação da localização deste *Wovor* não está desligada da indeterminação do próprio *Wovor*, antes resulta dessa indeterminação. Na verdade, porque o *Wovor* da angústia tem um carácter indeterminado, não se consegue saber onde se acha localizado. Todavia, não se pode separar a identidade do *Wovor* da angústia da localização desse *Wovor*, nem se pode fazer que a indeterminação da identidade do *Wovor* preceda a indeterminação da sua localização.

Na verdade, a indeterminação da identidade do *Wovor* da angústia parece provir também da indeterminação de onde se acha; pelo menos em parte, porque o *Dasein* — quando experimenta a angústia — não é capaz de indicar onde é que se acha aquilo de que se angustia: aquilo de que o *Dasein* se angustia acha-se “em parte incerta”.

Há, portanto, uma relação intrínseca entre o *Wovor* da angústia e a sua localização no espaço. Por outras palavras, o *Dasein* — quando sente angústia — está

numa relação fundamental com o espaço que o envolve, de tal modo que é remetido para esse espaço envolvente enquanto espaço não determinado:

“Daher »sieht« die Angst auch nicht ein bestimmtes »Hier« und »Dort«, aus dem her sich das Bedrohliche nähert.”⁴⁸⁹

O espaço para que o *Dasein* fica remetido na angústia não é o espaço dos entes intramundanos, o espaço que os permite identificar “aqui” ou “ali”, o espaço da orientação quotidiana.

Na angústia, o *Dasein* é ameaçado por algo — por isso mesmo que constitui o *Wovor der Angst*:

“Daß das Bedrohliche *nirgends* ist, charakterisiert das Wovor der Angst.”⁴⁹⁰

Na angústia, há uma ameaça — mas uma ameaça indeterminada (que não se sabe o que é nem de onde vem):

“Diese [sc. die Angst] »weiß nicht«, was es ist, davor sie sich ängstet.
»Nirgends« aber bedeutet nicht nichts, sondern darin liegt Gegend

⁴⁸⁹ SZ 186.

⁴⁹⁰ SZ 186.

überhaupt, Erschlossenheit von Welt überhaupt für das wesenhaft
räumliche In-Sein. Das Drohende kann sich deshalb auch nicht aus
einer bestimmten Richtung her innerhalb der Nähe nähern, es ist schon
»da« (...).»⁴⁹¹

Como Heidegger aqui indica, a indeterminação espacial relativa à localização
do *Wovor* da angústia tem que ver com uma remissão para um espaço diferente do da
orientação quotidiana. Trata-se da remissão para um espaço que não é o dos entes
intramundanos, nem o da sua aproximação.

Mas está em causa uma forma de espaço: um espaço “definido” por uma
ameaça. Esse espaço e essa ameaça caracterizam-se pela sua indeterminação.

O espaço com que o *Dasein* entra em contacto explícito, quando experimenta
a angústia, é algo habitualmente desconhecido, embora determine a cada instante —
de um modo inexpresso — o curso normal da existência. Trata-se de um espaço com
que habitualmente não temos um contacto expresso, mas que suporta o (e dá sentido
ao) espaço dos entes intramundanos.

Isto significa que, também em relação ao espaço, a angústia nos faculta um
acesso privilegiado. Trata-se do acesso a um espaço que, embora forme sempre já a
nossa perspectiva, o mais das vezes se acha oculto quanto ao facto e ao modo do seu
“funcionamento”.

⁴⁹¹ SZ 186.

O que a angústia faz é chamar a atenção — de forma algo enigmática — para essa outra dimensão mais fundamental do espaço que constitui a nossa perspectiva em todos os seus modos.

Dizemos que a angústia faz isso de uma forma algo enigmática porque, enquanto se está tomado pela asfixia que a caracteriza, não se está em situação de perceber exactamente para que é que se fica remetido, nem mesmo que aquilo para que se fica remetido tem que ver com a determinação “espaço”.

É a interpretação da experiência de indeterminação na angústia — e não a sua experiência só por si — que conduz Heidegger à tese segundo a qual o *Wovor* da angústia tem um carácter espacial e o espaço que o caracteriza é a *Gegend überhaupt*.

De acordo com a analítica, a experiência da angústia envolve uma relação expressa com o espaço enquanto tal, com o espaço originário, com o espaço fundamental que constitui a própria perspectiva do *Dasein* enquanto perspectiva existencial.

Dito de outro modo (mas seguindo as indicações de Heidegger no passo citado): a angústia põe o *Dasein* numa relação directa com a própria *Erschlossenheit*.

De alguma forma já tínhamos visto isso, quando nos referimos ao facto de o *Dasein* na angústia ser levado diante de si próprio.

O que não considerámos, no entanto, foi que o *Dasein* (a *Erschlossenheit* que o constitui, o *In-Sein* em que consiste) tem um carácter essencialmente espacial — de tal sorte que, ao ser levado diante de si próprio, o *Dasein* é posto perante o espaço enquanto tal: perante o espaço originário.

Heidegger insiste, porém, em manter-se perto da experiência da angústia na indefinição que a caracteriza e que é, de algum modo, suprimida quando interpretada nos termos da analítica.

Segundo Heidegger, a experiência da angústia é intensa e a sua intensidade resulta numa desorientação. Não se trata pois de sentir a ameaça que pode provir apenas de uma parte do espaço, para que se fica remetido sem no entanto se experimentar a totalidade do espaço (ou melhor: o espaço enquanto tal) como ameaçador. A intensidade da experiência da angústia — a desorientação que daí provém — é tal que aquilo que angustia o *Dasein* não o angustia de um espaço próximo a partir do qual isso que angustia se aproxima cada vez mais do *Dasein*.

Sucede, antes, que o *Dasein* se sente afectado por algo que está já presente onde o *Dasein* se acha: algo que se confunde consigo próprio, que se caracteriza por estar precisamente “aí”. O “aí” é o objecto indeterminado da angústia, o objecto indeterminado que causa angústia; é, numa palavra, o próprio *Dasein*, que — na angústia — se torna o objecto indeterminado e não localizável do seu próprio sufoco:

“(…) es ist schon »da« — und doch nirgends, es ist so nah, daß es
beengt und einem den Atem verschlägt — und doch nirgends.”⁴⁹²

De acordo com o que vimos até aqui, o *Wovor* da angústia tem um carácter totalmente indeterminado, quer no que diz respeito a si mesmo, quer no que diz respeito à sua localização.

⁴⁹² SZ 186.

Essa indeterminação é tal que Heidegger a exprime por meio de termos que, habitualmente, são usados para designar a pura e simples inexistência.

O *Wovor* da angústia — segundo Heidegger — não é nada nem está em parte nenhuma.

“Nada” e “nenhures” são as duas categorias com que se entra em contacto explícito na angústia:

“Im Wovor der Angst wird das »Nichts ist es und nirgends«
offenbar.”⁴⁹³

Este “nada” (*nichts*) e este “nenhures” (*nirgends*) não exprimem — na analítica existencial de Heidegger — categorias da pura e simples inexistência.

Trata-se, antes, de categorias que, na indefinição que permitem exprimir, denunciam a dificuldade do ponto de vista do *Dasein* no que diz respeito à identificação adequada do que está em causa no fenómeno da angústia.

Com efeito, o ponto de vista do *Dasein*, quando procura identificar que é que o angustia e onde “pára” exactamente isso que o angustia, está o mais das vezes “preso” no preconceito de que o *Wovor* da angústia é um ente intramundano e de que o espaço em que esse *Wovor* se situa é — em conformidade com isso — o espaço dos entes intramundanos.

⁴⁹³ SZ 186.

Segundo Heidegger, para se perceber a angústia, é preciso romper com tal preconceito e com as categorias a partir das quais compreendemos os entes intramundanos.

As categorias do nada e do nenhures, porém, mesmo quando aplicadas na caracterização do *Wovor* da angústia, mantêm uma referência à tentativa de identificação ôntica daquilo a que o *Wovor* da angústia se refere.

É, pois, um traço da analítica existencial — e, na verdade, da filosofia enquanto tal (como Heidegger a entende) — que as categorias nela usadas para captar as estruturas do *Dasein* que cada um de nós é correspondem a indicações formais, isto é: a categorias que se acham numa tensão para captar aquilo a que já se referem, sim, mas sem ainda terem captado isso mesmo plenamente.

Há, por um lado, uma ligação das categorias do nada e do nenhures ao plano dos entes intramundanos. Mas há, por outro lado, também uma ligação dessas categorias ao plano do próprio *Dasein* enquanto tal. Enquanto indicações formais, as categorias do nada e do nenhures estão numa posição intermédia: “a meio caminho” entre a identificação ôntica (ou intramundana) de algo e — se assim se pode dizer — a sua identificação ontológica.

Verifica-se, portanto, que nada e nenhures são, de algum modo, ainda categorias intramundanas. São, todavia, categorias-limite, pois põem em causa o carácter exclusivo das categorias intramundanas e — na indefinição em que põem o ponto de vista que procura identificar intramundaneamente o que está em causa na angústia — estão na fronteira entre o que é intramundano e o que pertence ao próprio *Dasein* enquanto tal.

Sem deixarem de fazer ainda referência à incapacidade de identificar e de localizar que ente intramundano provoca a angústia que se sente, nada e nenhures são, por outra parte, categorias que remetem já para aquilo que, segundo Heidegger na analítica, é o verdadeiro *Wovor* da angústia, a saber, o mundo enquanto tal:

“Die Aufsässigkeit des innerweltlichen Nichts und Nirgends besagt phänomenal: *das Wovor der Angst ist die Welt als solche*.”⁴⁹⁴

Como Heidegger diz, na angústia o *Dasein* não fica destituído de mundo, sem mundo, pois o mundo, tal como é definido na analítica existencial, não se confunde com os entes intramundanos, não é o conjunto dos entes que há no mundo.

Na angústia, o *Dasein* fica desvinculado dos entes intramundanos e é remetido para o plano do mundo enquanto tal. O que significa que o mundo e os entes intramundanos não são o mesmo, que ao desvincular-se dos entes intramundanos o *Dasein* não se desvincula do mundo, pois na angústia a vinculação ao mundo aparece enquanto tal e acaba por ser objecto de intensificação.

Mas é preciso notar que a desvinculação do *Dasein* em relação aos entes intramundanos não significa o desaparecimento destes, uma vez que tais entes se mantêm perante o *Dasein* numa viva presença (numa presença que é avivada pela própria desvinculação em relação a eles e à lida habitual com eles) e a sua presença contribui decisivamente para o *Dasein* ter de cada vez noção da diferença entre os entes intramundanos e o próprio mundo enquanto tal.

⁴⁹⁴ SZ 186-187.

A *Unbedeutsamkeit* que na angústia passa a caracterizar os entes intramundanos tem que ver — entre outras coisas — com a desvinculação que temos referido, pois os entes em causa deixam de absorver o *Dasein* na sua lida quotidiana, quer dizer: deixam de ter um papel relevante a desempenhar como índices de realização da existência do *Dasein*. A noção da distância a que ficam os entes intramundanos e a agressão que provoca o facto de não estarem a ser os pontos de aplicação da existência dependem, porém, da manutenção do próprio mundo, da própria relação com ele e da efectividade dessa relação sobre a tensão existencial em que o *Dasein* continua a estar.

Dito de outro modo, os entes intramundanos só se revelam na sua *Unbedeutsamkeit* — isto é: na sua incapacidade para realizarem a existência — na medida em que a tensão para a realização da existência — ou seja: a relação fundamental entre o *Dasein* e o mundo, a constituição da própria *Weltlichkeit* do mundo — se mantém (ou melhor: se impõe):

“Die völlige Unbedeutsamkeit, die sich im Nichts und Nirgends bekundet, bedeutet nicht Weltabwesenheit, sondern besagt, daß das innerweltlich Seiende an ihm selbst so völlig belanglos ist, daß auf dem Grunde dieser *Unbedeutsamkeit* des Innerweltlichen die Welt in ihrer Weltlichkeit sich einzig noch aufdrängt.”⁴⁹⁵

⁴⁹⁵ SZ 187.

De acordo com esta descrição, a angústia é um fenómeno em que se experimenta uma asfixia peculiar, aquela nos termos da qual se está numa tensão intensa para a realização da existência, mas nada há que a permita realizar autenticamente, de tal modo que a tensão em causa fica retida em si mesma enquanto tensão não realizada.

Segundo Heidegger, ao passo que os entes intramundanos ficam como que à distância do *Dasein* (e nada parecem ter que ver com ele), a própria mundanidade do mundo (a própria tensão existencial enquanto tal) impõe-se como esfera isolada em si mesma que reclama uma desformalização e um encontro com algo de outro.

Na continuação da análise da angústia, Heidegger dá-nos uma indicação decisiva para percebermos que é que significa o mundo como *Wovor* da angústia.

Heidegger diz o seguinte:

“Was beengt, ist nicht dieses oder jenes, aber auch nicht alles Vorhandene zusammen als Summe, sondern die *Möglichkeit* von Zuhandenem überhaupt, daß heißt die Welt selbst.”⁴⁹⁶

Segundo este passo, aquilo que provoca a angústia é a possibilidade de haver entes à mão; e essa possibilidade corresponde ao próprio mundo.

Esta caracterização da angústia, por parte de Heidegger, põe em evidência não só que o mundo, enquanto tal, equivale à possibilidade da apresentação de entes à

⁴⁹⁶ SZ 187.

mão, mas também que essa possibilidade é aquilo que se experimenta ou aquilo a que se é levado na angústia.

De acordo com a caracterização de Heidegger que considerámos anteriormente, nos termos da qual o *Wovor* da angústia é o próprio *Dasein*, o *Dasein* consiste na possibilidade de que agora estamos a falar.

Compreenderemos melhor a que é que Heidegger se refere, quando fala da possibilidade em questão, se começarmos por examinar aquilo que se experimenta na angústia e retomarmos em parte o que já aqui foi considerado.

Assim, como vimos antes, a angústia põe o *Dasein* numa situação de isolamento ou de afastamento em relação aos entes intramundanos, uma vez que estes deixam de ter relevância existencial, deixam expressamente de ter capacidade para motivar e realizar a existência, ao passo que a tensão existencial do *Dasein* se mantém e se intensifica. Essa intensificação resulta, vendo bem, do facto de a tensão existencial se achar então isolada, em tensão para a constituição de uma comunidade com as coisas, comunidade que não encontra ou não está capaz de estabelecer.

É neste sentido que se pode dizer que a tensão existencial fica dirigida para si mesma enquanto tal e não para os entes intramundanos em que se procurava concretizar. A imersão no plano dos entes intramundanos era tal — era tal a convicção de que esses entes podiam realizar a existência — que o *Dasein* se achava completamente distraído daquilo que propriamente constitui a tensão existencial em que consiste.

Heidegger diz que aquilo para que se fica dirigido na angústia é esta tensão existencial. E é esta tensão existencial que está implicada na noção de *Möglichkeit von Zuhandenem überhaupt*.

A noção de possibilidade em questão diz respeito à tensão para realizar algo que ainda não se acha realizado; esse algo a realizar é o próprio *Dasein*, o si próprio do *Dasein*.

A noção de possibilidade — enquanto noção de carácter existencial — serve aqui para designar a formalidade originária da existência do *Dasein*.

Heidegger não diz que o *Dasein* é pura possibilidade, pois — de acordo com a analítica — o *Dasein* é um ente que se caracteriza pela facticidade, por se encontrar sempre já numa determinada concretização da tensão formal que o define (por se achar sempre já numa lida com entes concretos); e, ao falar de possibilidade, Heidegger também não procura apontar para a circunstância de algo ter simplesmente a possibilidade de se tornar concreto ou real, sem no entanto ter o mínimo interesse nisso.

Quando, em *Sein und Zeit*, se fala de *Möglichkeit von Zuhandenem überhaupt*, está em causa uma possibilidade sempre já latente na facticidade do *Dasein* e sempre já a motivar essa facticidade, a torná-la possível no seu acontecimento. Mais do que isso, quando se fala de *Möglichkeit von Zuhandenem überhaupt*, está-se a falar da tensão para (ou do interesse por) se realizar a existência. Ora, essa tensão (ou esse interesse) não é facultativa; ela constitui, na verdade, o núcleo do próprio ser do *Dasein*, aquilo por meio do qual o *Dasein* é o que é — e sem o qual o *Dasein* simplesmente não seria como facticamente é.

Na noção de possibilidade, está implicada uma relação fundamental com o para lá do presente e da situação em que se está, isto é: com o futuro e com a situação em que a existência se achará realizada. É, pois, esta tensão para ou este interesse por tal realização futura de si que abre o horizonte existencial enquanto tal, bem como

tudo quanto se torna possível e se manifesta (de um modo ou de outro) no quadro desse horizonte.

Na angústia, o que acontece é que o *Dasein* experimenta essa possibilidade enquanto tal, uma vez que a realização da existência em curso é interrompida e destituída da sua validade (mesmo que só momentaneamente). Sucede, então, que o *Dasein* fica diante da própria possibilidade em que consiste, sem que a exigência da sua concretização deixe de se fazer sentir.

Essa possibilidade é a possibilidade de *Zuhandenem überhaupt* porque é dela que depende a apresentação de entes em geral — cuja característica fundamental, segundo *Sein und Zeit*, é a *Zuhandenheit* (a *Vorhandenheit* não passa de uma derivação desta).

Mais do que isso: trata-se de uma possibilidade de *Zuhandenem überhaupt* na medida em que a possibilidade em causa é a tensão (ou o interesse) a partir da qual se constitui ou não uma adesão aos entes intramundanos (aos entes à mão) como pontos de aplicação da realização da existência.

Dito de outro modo, se o núcleo fundamental do ser do *Dasein* e de tudo quanto se manifesta é uma tensão ou um interesse existencial, então aquilo que se manifesta manifesta-se como algo que constitui já ou pode vir a constituir uma função ou um meio de realização da existência.

Porque na angústia o *Dasein* fica posto perante a própria tensão existencial que o constitui e que projecta o horizonte total de manifestação dos entes *qua Zuhandene*, Heidegger pode dizer que o *Wovor* da angústia é o próprio *In-der-Welt-sein*:

“Das Nichts von Zuhandenheit gründet im ursprünglichsten »Etwas«, in der *Welt*. Diese jedoch gehört ontologisch wesentlich zum Sein des Daseins als In-der-Welt-sein. Wenn sich demnach als das Wovor der Angst das Nichts, daß heißt die Welt als solche herausstellt, dann besagt das: *wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst.*”⁴⁹⁷

Ao mesmo tempo que reforça a tese de Heidegger sobre o *Wovor* da angústia — tese que Heidegger já tinha enunciado antes e que considerámos atrás que é conforme com o propósito sistemático da analítica existencial —, este passo dá-nos uma indicação relevante do ponto de vista da própria experiência da angústia, que enquanto tal “abre espaço” a outras possibilidades de interpretação que não a de Heidegger.

Ora, também nesta ocasião, pretendemos deixar apenas registado esse facto e não nos interessa aqui explorar qualquer possibilidade concreta de interpretação do que se passa no fenómeno da angústia.

Assim, Heidegger chama ao mundo “o algo mais originário” (*das ursprünglichste Etwas*).

É facto que — neste contexto — a estratégia de Heidegger passa pela utilização de uma noção que seja contrária à de “nada” (*Nichts*), pois o seu objectivo é então mostrar que o nada da angústia não é “um nada total” (*ein totales Nichts*).

⁴⁹⁷ SZ 187.

A noção de “algo” (*Etwas*) tem, portanto, primariamente o sentido de uma noção que se opõe a “nada” (*Nichts*).

Ora, vendo bem, isso só é assim se a noção de nada for interpretada como tendo o significado de algo que de todo não existe.

Mas a noção de nada corresponde, na verdade, à noção de *das ursprünglichste Etwas*.

Acontece, porém, que também a noção de *Etwas* se presta a equívocos, pois — tal como a noção de *Nichts* quando é interpretada como *totales Nichts* — a noção de *Etwas* parece apontar para a esfera dos entes intramundanos, isto é: para algo que (neste caso) existe no modo dos entes intramundanos.

Porque todavia não é isso que tem em vista, Heidegger põe o termo *Etwas* entre aspas.

O que *Etwas*, como *Nichts*, significa neste contexto é o mesmo que “mundo” (*Welt*). Portanto, o que Heidegger procura exprimir, por meio destas duas noções, é que o *Wovor* da angústia não é nenhum ente intramundano (nenhum *Zuhandenes*), mas corresponde a algo “positivo”, ao próprio mundo enquanto tal (isto é: à tensão existencial do *Dasein* e ao horizonte de manifestação que essa tensão “abre” a partir de si).

Ora, de acordo com a exposição que temos estado a produzir até aqui, a utilização do termo *Etwas* está totalmente ao serviço da interpretação de Heidegger segundo a qual o *Wovor* da angústia é o *In-der-Welt-sein*.

Todavia, advertidamente ou não, Heidegger, ao utilizar o termo em causa, fornece-nos uma adequada descrição do fenómeno da angústia ou os meios indicados para a sua realização. Trata-se, pois, de uma descrição que, possa ou não servir os

propósitos sistemáticos da analítica, permite um acesso tanto mais fiel ao fenómeno da angústia quanto mais esse fenómeno consiste na experiência de algo totalmente indeterminado, de algo que se apresenta como inteiramente anónimo.

Legítimo ou não, o esforço interpretativo de Heidegger corresponde a uma contracção daquilo que efectivamente se experimenta na angústia.

Com efeito, *Etwas* é uma noção mais abrangente do que *Welt*, pois o mundo é algo, mas não esgota todo o algo possível.

Todavia, não é só como noção abstracta que *Etwas* é mais abrangente do que *Welt*, uma vez que *Etwas* tem aqui um significado eminentemente “existencial”, designa o próprio núcleo de possibilidade a partir do qual se forma o próprio mundo como algo que brota da própria tensão “existencial” do *Dasein* e é um desenvolvimento interno dessa tensão.

É neste sentido que se pode dizer que o algo que se experimenta na angústia é o algo “mais originário” (*ursprünglichst*).⁴⁹⁸ O algo mais originário que se

⁴⁹⁸ A noção de *ursprünglichstes Etwas*, que encontramos em *Sein und Zeit*, imediatamente nos faz lembrar uma outra noção, muito próxima desta no seu sentido, à qual Heidegger fez referência cerca de oito anos antes, no chamado *Kriegsnotsemester*, a saber, a noção de “algo originário” (*Ur-etwas*). A noção aparece num esquema dos apontamentos de Franz-Joseph Brecht relativos ao curso referido (cf. *GA 56/57* 219). T. KISIEL (*The Genesis of Being and Time*, Berkeley, University of California Press, 1995, pp. 21-22) chamou a atenção para a existência deste esquema nos apontamentos de Franz-Joseph Brecht, Gerda Walther e Oskar Becker. A *Gesamtausgabe* só publicou o esquema a partir da segunda edição do curso em questão. No esquema publicado, a noção de *Ur-etwas* aparece como sinónimo de *vorweltliches Etwas*. Estas expressões, de acordo com o mesmo esquema, pretendiam designar o “momento fundamental da vida em geral” (*Grundmoment des Lebens überhaupt*). Além de contrastar com um outro conjunto de noções relativo ao “algo teórico” (*theoretisches Etwas*), o conjunto de noções que enunciámos difere de um outro conjunto de noções que inclui aquilo que, no esquema em consideração, se designa por *welthaftes Etwas* e por *genuine Erlebnisswelt*, conjunto cujo propósito é exprimir o “momento fundamental das esferas determinadas da vivência” (*Grundmoment bestimmter Erlebnissphären*). Estes dois últimos conjuntos de noções estão,

experimenta na angústia é, pois, o algo por que se fica tomado e por que se é afectado: o algo totalmente anónimo e indefinido que, pela asfixia que provoca e pela aflição em que põe o *Dasein* que se é, pode ser interpretado como tensão existencial e núcleo de formação do mundo enquanto tal.

Deste modo, ao mesmo tempo que abre a possibilidade de uma apropriação por parte da analítica e do ponto de partida interpretativo desse empreendimento filosófico, o fenómeno da angústia e aquilo que se experimenta nele abrem também a possibilidade de outras formas de interpretação diferentes da interpretação produzida por Heidegger na analítica.

no esquema sob foco, presididos por uma noção comum: a noção de *vortheoretisches Etwas*. Assim, o contraste entre os dois grupos de noções designados é um contraste interno ao *vortheoretisches Etwas*, é um desdobramento interno deste. O que isto, na verdade, significa é que, desde o princípio no pensamento de Heidegger, há pelo menos uma referência que chama a nossa atenção para o facto de estar sempre já em causa, no acontecimento que nós somos, uma relação originária a algo indefinido e anónimo a partir do qual se formam a tensão em que se está como tensão existencial e o correlato dessa tensão como o mundo em que tal tensão se realiza. O fenómeno da angústia, tal como o temos estado a descrever com base em *Sein und Zeit*, parece constituir pelo menos um dos momentos em que há um contacto directo com o *vortheoretisches Etwas* na indefinição e no anonimato que o caracteriza. Tal como é experimentado na angústia, este algo pré-teórico é susceptível de ser interpretado como *Leben überhaupt* ou *In-der-Welt-sein als solches*. Uma tal interpretação resulta, como temos estado a sugerir, do próprio ponto de partida da analítica existencial. Não estamos, porém, a dizer que a analítica existencial pura e simplesmente inventa um ponto de partida, ao qual se mantém fiel até ao fim sem qualquer fundamento. Não se está, pois, a negar que a própria existência dê sinais de si mesma como estando numa tensão e como existindo numa relação com o mundo em que se executa. O que se está a indicar é que a situação em que se está pode estar assente num fenómeno de interpretação de si mesma como existência e como existência num mundo, que tem um tal efeito sobre essa situação que a faz viver-se a si própria como existência e como existência num mundo. Nesse caso, o que a angústia revela, ao pôr o *Dasein* em contacto com o algo originário, é a própria fonte de onde provém a interpretação referida. Ao abrir a esse âmbito originário, a angústia abre também à possibilidade de outras interpretações, o que quer dizer que abre à possibilidade de uma modificação total do sentido de onde se está. Aquilo a que tal modificação pode conduzir é algo de que não fazemos — pelo menos ainda — a mais remota ideia.

O fenómeno da angústia tem, assim, a capacidade de nos fazer compreender o empreendimento da analítica na sua raiz e no próprio procedimento da sua legitimação interna; mas tem também a capacidade de nos conduzir a um momento, no interior da própria analítica, em que é possível avaliar (corroborar ou pôr em causa) a “decisão” de Heidegger por uma analítica existencial do *Dasein*.

**O *IN-DER-WELT-SEIN* AUTÊNTICO (*EIGENTLICH*) COMO AQUILO POR
CAUSA DO QUAL (*DAS Worum*) O *DASEIN* SE ANGUSTIA**

O isolamento (*Vereinzelung*) do *Dasein* pela angústia, a angústia e a patenteação do *Dasein* como *Möglichsein*, a angústia e a possibilidade de ser livre (*Freisein*), o solipsismo existencial (*existenzialer Solipsismus*) provocado pela angústia e o encontro do *Dasein* consigo próprio.

Até aqui, considerámos aquilo de que o *Dasein* propriamente se angustia quando sente angústia.

As considerações de Heidegger, em *Sein und Zeit*, são objecto de maior aprofundamento e sofrem uma relativa inflexão no momento em que se põe em evidência que também há um “por causa do qual” (*Worum*) da angústia.

Para percebermos, de modo adequado, o significado desta determinação — na sua relação com o fenómeno da angústia — e aquilo que distingue esse *Worum* do *Wovor* que considerámos antes, vejamos primeiro que é que Heidegger diz a respeito da angústia como forma de disposição.

Precisamos de o fazer porque é enquanto disposição que a angústia implica um por causa do qual:

“Die Angst ist nicht nur Angst vor..., sondern als Befindlichkeit zugleich *Angst um...*”⁴⁹⁹

O que Heidegger pretende destacar, ao referir que é como disposição que a angústia envolve um *Worum*, é que na angústia a abertura do mundo enquanto tal não se faz de modo considerativo:

“Das Sichhängen erschließt ursprünglich und direkt die Welt als Welt. Nicht wird etwa zunächst durch Überlegung von innerweltlich Seiendem abgesehen und nur noch die Welt gedacht, vor der dann die Angst entsteht, sondern die Angst erschließt als Modus der Befindlichkeit allererst *die Welt als Welt*.”⁵⁰⁰

Na angústia, não está em causa um ponto de vista teórico ou considerativo — muito menos uma captação conceptual da mundanidade do mundo:

“Das bedeutet jedoch nicht, daß in der Angst die Weltlichkeit der Welt begriffen wird.”⁵⁰¹

⁴⁹⁹ SZ 187.

⁵⁰⁰ SZ 187.

⁵⁰¹ SZ 187.

Os passos que acabamos de citar procuram indicar que a experiência da angústia não é de natureza considerativa ou conceptual, mas de natureza existencial. Isto quer dizer que, na angústia, está principalmente em jogo a própria execução de um modo peculiar de se existir.

Antes do mais, importa perceber que este contraste que Heidegger está a marcar entre “reflexão” (*Überlegung*) e “disposicionalidade” (*Befindlichkeit*), a propósito da angústia, corresponde a uma forma de pôr em evidência o carácter involuntário do acontecimento da angústia.

Ou seja, a angústia não equivale a um fenómeno de natureza teórica, pois pode acontecer contra toda a expectativa e inteiramente à revelia do *Dasein*. Entre outras coisas, é isso que significa a angústia ser um “modo da disposicionalidade” (*Modus der Befindlichkeit*).

Quer dizer, a angústia é um fenómeno de encontro inesperado e incalculado do *Dasein* consigo mesmo; é um acontecimento em que o *Dasein* é posto perante si mesmo de um modo particular.

Ora, aqui faz sentido introduzir um outro aspecto da tese de Heidegger segundo a qual a angústia é uma modalidade da *Befindlichkeit*.

Assim, não é só na angústia que o *Dasein* se acha numa relação consigo mesmo. Segundo a analítica existencial, o *Dasein* está sempre já e continuamente numa tal relação.

Essa relação do *Dasein* consigo não consiste, por outra parte, necessariamente numa relação explícita, considerativa. Aliás, o mais das vezes, essa relação está apagada, passa despercebida ao próprio *Dasein*, embora não seja menos efectiva, nem menos determinante no modo de o *Dasein* existir.

É esta relação do *Dasein* consigo — de encontro do *Dasein* consigo (em que o *Dasein* está sempre já e permanentemente junto de si no modo como espontaneamente executa a sua existência e no modo como tem noção de como é consigo ou de como se encontra) — que Heidegger designa como a estrutura da *Befindlichkeit*.

Trata-se, pois, de uma estrutura permanente. De sorte que, quando se fala da angústia como disposição, não se pode perder de vista que a angústia é apenas uma das disposições (uma das modalidades da *Befindlichkeit*).

A angústia é, noutros termos, uma modificação peculiar da estrutura permanente da disposicionalidade do *Dasein*. Trata-se de uma modificação em que o encontro do *Dasein* consigo mesmo, em virtude da sua desvinculação dos entes intramundanos e do seu isolamento em relação aos mesmos, ganha intensidade ou notoriedade. Nessa modificação, o mundo experimenta-se enquanto tal; experimenta-se como núcleo da própria tensão existencial do *Dasein*.

O ponto decisivo em tudo isto é que a intensidade com que a tensão existencial se experimenta na angústia não tem um carácter considerativo, antes se exprime na própria execução da tensão em que então se está — no próprio facto de se ser essa tensão. A abertura do mundo como mundo na angústia é a experiência de se ser a própria tensão existencial que “anseia” intensamente por sair do seu isolamento — por se concretizar num projecto determinado.

Numa palavra, a angústia é a experiência inesperada do encontro do *Dasein* consigo enquanto tensão existencial — enquanto mundo. Não se trata de um fenómeno de natureza considerativa, pois o modo como o *Dasein* é de cada vez conduzido a si mesmo é o da tensão formal para a realização da existência própria.

Ora, a compreensão da angústia como *Befindlichkeit* permite-nos perceber melhor que é que Heidegger pode estar a querer dizer quando refere que é como modo da disposicionalidade que a angústia envolve um *Worum*.

De acordo com o que brevemente considerámos, tal significa que o *Dasein* se angustia por causa de algo no modo do próprio ser isso por causa do qual se angustia.

Dito de outro modo, aquilo por causa do qual o *Dasein* se angustia é o próprio *Dasein* enquanto *In-der-Welt-sein*:

“Worum sich die Angst ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst.”⁵⁰²

Vejamos mais detidamente que é que isto quer dizer.

Comecemos por recordar que a constituição de ser do *Dasein* tem, no seu centro e como sua determinação fundamental, a estrutura do *Umwillen seiner selbst*.

Não nos podemos demorar muito junto desta estrutura, mas não deixemos de referir que — como vimos anteriormente⁵⁰³ — o *Dasein* (nos mais diversos modos em que se exprime a sua existência) tem como propósito último si mesmo e a sua própria existência. Esse por causa do qual último constitui o núcleo do próprio ser do *Dasein* e a estrutura que determina o sentido do horizonte existencial enquanto tal (bem como o aspecto de tudo quanto se manifesta nele).

Numa palavra: o *Dasein* existe por causa de si mesmo e tudo toma o seu para quê do por causa do qual fundamental do próprio *Dasein* enquanto tal.

⁵⁰² SZ 187.

⁵⁰³ Vide *supra* Primeira parte, Terceiro capítulo, §§ 5 e 6.

Ao ter um por causa do qual a angústia tem uma estrutura semelhante à do próprio *Dasein*.

O que se percebe a partir da descrição de Heidegger, porém, é que esta semelhança não é casual. Nem se trata propriamente de uma semelhança, mas sim de uma identidade. Pois, vendo bem, o por causa do qual da angústia é o por causa do qual da existência; é — numa palavra — o próprio *Dasein* (o próprio *In-der-Welt-sein*).

Não se trata portanto de estruturas paralelas, mas da mesma estrutura fundamental.

A angústia, neste sentido, constitui um fenómeno de excepção, não porque manifesta um por causa do qual novo, que anteriormente não se achava presente e em execução, mas porque manifesta, de modo intenso e notório, o por causa do qual da existência (que sempre já e permanentemente se encontra em funcionamento latente ou expresso).

A angústia é — se quisermos — a conversão a si da existência: um momento em que a existência se volta para si mesma (se refugia em si mesma).

Mas esta conversão a si não corresponde — como referimos acima — a uma tematização da própria existência (do seu por causa do qual) a partir de um ponto de vista considerativo, desinteressado, descomprometido daquilo com que desenvolve uma relação de tematização.

Trata-se, antes, da circunstância em que o *Dasein* se percebe na inaniçável situação de ser o próprio por causa do qual da angústia (sc. da existência).

O *Dasein* sente angústia porque está numa situação em que tende fortemente para a realização de algo que ainda não está realizado: esse algo é a sua própria existência.

A angústia surge por causa desta irrealização que não se resigna mas continua a tender fortemente para se “superar”.

A angústia manifesta e restitui a si mesmo o seu próprio por causa do qual: o por causa do qual da existência. A angústia torna de tal modo intensa a relação da existência com o seu porquê último que abre a possibilidade do seu reconhecimento e a possibilidade de uma transformação da existência.

O porquê da angústia é o porquê da existência.

Por um lado.

Por outro lado: o porquê da existência é o porquê da angústia.

Ora, este é um aspecto interessante e decisivo para se entender o estatuto da angústia na analítica existencial, ou melhor: a ambiguidade desse estatuto e a sua metamorfose na evolução do empreendimento da analítica existencial.

Assim, se a angústia começou por ter um significado meramente metodológico, parece agora ter um significado bem mais marcante e permanente na conformação transcendental da existência.

Pelas nossas últimas considerações, parece que a forma da existência é a angústia: no sentido em que a angústia é a experiência do próprio “aperto” ou da própria “pressão” existencial no momento do seu isolamento (no momento em que está retida em si).

Se este é um aspecto novo no curso do desenvolvimento da analítica, não deixa de ser também um aspecto problemático, que vai estar presente na continuação da nossa análise e que é preciso avaliar melhor na sua legitimidade.

Até ao momento, falámos apenas do modo como na angústia se produz uma desvinculação dos entes intramundanos. Na angústia tal desvinculação estende-se, além disso, também aos outros como nós. E, também a respeito dos outros, a desvinculação em causa tem que ver com o facto de os outros deixarem de desempenhar um papel relevante como pontos de aplicação ou de desformalização da tensão de realização da existência.

Como Heidegger diz, os entes intramundanos (o mundo, no sentido habitual do termo), bem como os outros, nada têm já para “oferecer” do ponto de vista da realização da existência:

“Die »Welt« vermag nichts mehr zu bieten, ebensowenig das Mitdasein Anderer.”⁵⁰⁴

Isto significa, por um lado, que a realização da existência do *Dasein* não se produz por via da própria lida com os entes intramundanos enquanto tal. E significa, por outro lado, que também não é a comunidade com os outros que se acha capaz de produzir essa realização ou esse preenchimento da existência.

⁵⁰⁴ SZ 187.

Ao incluir os outros naquilo de que o *Dasein* se desvincula na experiência da angústia, Heidegger toca um ponto fundamental que está no centro de toda a desvinculação que a experiência da angústia produz.

Assim, a desvinculação do *Dasein* próprio em relação aos outros não se encontra “separada” da desvinculação do *Dasein* em relação aos entes intramundanos. É, vendo bem, porque a desvinculação que se dá na angústia consiste fundamentalmente numa desvinculação em relação aos outros que é possível que haja também uma desvinculação em relação aos entes intramundanos.

A desvinculação produzida na e pela angústia é portanto — antes do mais — uma desvinculação em relação aos outros. E, ao que parece, é só porque isso acontece que acontece também uma desvinculação em relação aos entes intramundanos. Com efeito, uma desvinculação apenas relativa aos entes intramundanos não tem necessariamente como consequência uma desvinculação em relação aos outros. A desvinculação em relação aos entes intramundanos pode, aliás, intensificar a vinculação que sempre já temos aos outros.

Podemos objectar, no entanto, que também não sucede necessariamente que uma desvinculação dos outros produza uma desvinculação dos entes com que lidamos no quotidiano. Sucede, aliás, muitas vezes que a ruptura momentânea ou permanente com o(s) outro(s) tem como consequência uma dedicação maior e mais duradoura à lida com determinados entes intramundanos.

Esta objecção, todavia, não é válida — porque faz uso de uma noção demasiado estrita de outro, isto é: faz uso de uma noção de outro que é a que habitualmente usamos na linguagem comum.

Ora, apesar de Heidegger utilizar primeiro a expressão *Mitdasein Anderer*, reformula em seguida o passo em que tal expressão aparece. Desse modo, fica-se a perceber que o que Heidegger pretende designar é algo com um sentido diferente da (e mais fundamental do que a) noção comum de outro:

“Die Angst benimmt so dem Dasein die Möglichkeit, verfallend sich aus der »Welt« und der öffentlichen Ausgelegtheit zu verstehen.”⁵⁰⁵

Podemos ver, assim, que a noção de outro remete, sobretudo, para a noção de *öffentliche Ausgelegtheit*. E percebemos, também, que a desvinculação que se produz na angústia — se considerarmos essa desvinculação no seu todo — equivale a uma desvinculação do *Verfallen*.

Como vimos atrás⁵⁰⁶, as noções de *Verfallen* e de *öffentliche Ausgelegtheit* estão intimamente ligadas, uma vez que a queda consiste na “alienação” ou na “cedência” do “poder” de interpretar e de decidir sobre o modo como a existência deve ser realizada.

Neste sentido, o *Verfallen* traduz-se no facto de o *Dasein* ver determinada a sua existência pela *Öffentlichkeit* e pelo modo como esta tem interpretado ou identificado aquilo que se deve fazer ou ser na existência.

Inversamente, a *öffentliche Ausgelegtheit* instaura e preserva o *Verfallen*, uma vez que — para além de fornecer a interpretação do mundo e da existência que

⁵⁰⁵ SZ 187.

⁵⁰⁶ Vide *supra* Segunda parte, Segundo capítulo, §2.

determina aquilo que se deve ser — legitima essa interpretação como a “correcta” interpretação do modo como se deve existir.

Resulta claro, portanto, que a acção da *öffentliche Ausgelegtheit* é determinante para a efectividade do *Verfallen*, ou seja, para a efectividade da própria vinculação aos entes intramundanos e aos outros como nós.

A noção de vinculação — que estamos aqui a utilizar apesar de não ser um termo que encontremos em Heidegger — coincide (pelo menos em parte) com a de *Verfallen*. Ela designa, pois, a ligação do *Dasein* aos entes intramundanos e aos outros. Trata-se de uma ligação que resulta de o *Dasein* ter a convicção de que a sua existência se realiza adequadamente por meio da lida quotidiana com os outros e da comunidade que pretensamente há entre o *Dasein* próprio e os outros a partir do mundo comum de tal lida quotidiana.

Ora, ao coincidir em parte com o *Verfallen*, a vinculação de que estamos a falar resulta da *öffentliche Ausgelegtheit* e tem, no seu centro, a própria convicção que esta última produz.

Se não esquecermos que a noção de *öffentliche Ausgelegtheit* implica a noção de outro no seu sentido mais lato, não é difícil de compreender que o outro implicado nessa noção é o “responsável” pela vinculação que se tem ao mundo no sentido comum.

Numa palavra: o outro constitui então o núcleo de tal vinculação ao mundo.

Mas — já o podemos ver com mais clareza — outro não significa aqui o mesmo que *der Andere*. Significa antes algo que está mais próximo do sentido de *das Man*.

Este outro — como vimos acima⁵⁰⁷ — é um outro cuja alteridade transcende qualquer outro como nós concreto; e transcende até a noção de outro como nós (embora resulte em parte do contacto entre o *Dasein* e *die Anderen* e exerça o seu efeito sobre tal contacto entre diferentes existentes).

Ao estar na raiz da própria vinculação aos entes intramundanos e aos outros como nós, este outro é precisamente aquilo que é afectado pela angústia.

A angústia produz assim uma desvinculação em relação aos entes intramundanos e aos outros por via de um “ataque” ou de um “assalto” a este outro. Trata-se de um “ataque” ou de um “assalto” cuja acção se traduz numa perturbação ou mesmo numa invalidação da convicção de que os entes intramundanos e os outros como nós são pontos de aplicação “adequados” para a realização da nossa existência e “fontes” de sentido a partir das quais nos podemos pôr e manter na via que verdadeiramente conduz à satisfação plena das aspirações da existência.

Por outras palavras: aquilo que é directa e fundamentalmente afectado na angústia são a própria *öffentliche Ausgelegtheit* e o próprio *Verfallen*.

A angústia revela — melhor: é produzida por ou consiste em — uma incapacidade por parte dos entes intramundanos e dos outros como nós para satisfazer e/ou orientar a nossa existência e as decisões que esta acarreta.

Mais do que isso: na angústia está em causa uma “desacreditação” espontânea — que resulta do próprio curso da existência e da ineficácia deste — da convicção de que a existência (para ser autenticamente realizada) se deve executar do modo como já se executa.

⁵⁰⁷ *Vide supra* Segunda parte, Segundo capítulo, §1.

Ora, é porque este núcleo de “adesão” aos entes intramundanos e aos outros como nós fica “desacreditado” pelo acontecimento da angústia que — como diz Heidegger — a *Welt* e o *Mitdasein Anderer* deixam de ter algum significado para a tensão existencial enquanto tal.⁵⁰⁸

Neste momento, podemos fazer a seguinte objecção à interpretação heideggeriana da angústia.

Porque é que Heidegger interpreta o acontecimento da angústia como uma forma de desvinculação que tem que ver com o facto de os entes intramundanos e os outros como nós deixarem de ser relevantes do ponto de vista da realização

⁵⁰⁸ A identificação que produzimos de qual é, segundo os enunciados de Heidegger, o verdadeiro núcleo de sentido afectado pelo fenómeno da angústia é coerente com a interpretação que fizemos do *Man* e do modo como este implica uma radical noção de alteridade (*vide supra* Segunda parte, Segundo capítulo, §1). Dissemos aqui, com efeito, que o núcleo fundamental de sentido que é perturbado pelo acontecimento da angústia é o da alteridade, o da convicção que provém da alteridade radical do *Man* enquanto *öffentliche Ausgelegtheit* e *Verfallen*. Ao fazer isso, tirámos partido da ambiguidade da noção de outro e do modo como Heidegger produz aquilo que parece ser uma identificação entre o *Mitdasein Anderer* e a *öffentliche Ausgelegtheit* nos dois passos sucessivos que citámos. Parece-nos, pois, que uma interpretação radical — que não se atenha apenas à intenção de Heidegger, mas procure discutir os próprios fenómenos em questão — deve identificar a alteridade implicada na noção de *öffentliche Ausgelegtheit* com uma alteridade que transcende o domínio do *Mitdasein Anderer*. Vistas assim as coisas, na passagem da noção de *Mitdasein Anderer* para a de *öffentliche Ausgelegtheit*, há um salto e não uma completa correspondência. Trata-se de um salto que, pela própria forma como Heidegger expressamente interpreta a alteridade que está envolvida na noção de *das Man*, parece passar-lhe despercebida. Deste modo, a noção de *Mitdasein Anderer* difere da de *öffentliche Ausgelegtheit* até mesmo quanto ao seu “sujeito” próprio. É a *öffentliche Ausgelegtheit* que, como vimos, produz uma “adesão” ou uma vinculação ao *Mitdasein Anderer*, de tal sorte que é a *öffentliche Ausgelegtheit* que funda essa “adesão” ou essa vinculação. Por isso, é também por via de uma desvinculação da *öffentliche Ausgelegtheit* que se produz uma desvinculação do *Mitdasein Anderer*. Porque a *öffentliche Ausgelegtheit* também é a responsável pela “adesão” ou pela vinculação aos entes intramundanos, é também por via de uma desvinculação dela que se produz uma desvinculação dos entes intramundanos. A desvinculação ou a “desacreditação” da *öffentliche Ausgelegtheit* é aquilo que conduz à desvinculação ou à “desacreditação” total que tem lugar na experiência da angústia.

existencial? Não constituem os entes intramundanos e os outros como nós instâncias de desformalização da tensão existencial? Não corresponde uma determinada existência que se orienta pelo mundo e pela interpretação pública a uma qualquer forma de satisfação da aspiração existencial do *Dasein*?

Sim — mas o problema é justamente que não é indiferente o modo como a existência se desformaliza; quer dizer: a real satisfação (ou o real preenchimento) da aspiração fundamental da existência não pode ser uma qualquer.

É para esse facto que Heidegger aponta quando refere que a angústia restitui o *Dasein* ao seu *In-der-Welt-sein* autêntico:

“Sie [sc. die Angst] wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein.”⁵⁰⁹

De acordo com o passo citado, a acção da angústia sobre o *Dasein* é a de um *zurückwerfen*: a de um fazer “recuar” — a de um fazer “remontar” o *Dasein* a si mesmo enquanto o próprio *Worum* da angústia que sente (enquanto *In-der-Welt-sein*).

A acção deste *zurückwerfen* — que não é mais do que a acção que restitui o *Dasein* a si mesmo e que o remete para a sua esfera mais própria — lembra imediatamente a questão da redução fenomenológica, ou seja: a questão do acesso e da restrição à esfera in anulável e inalienável do reduto último e originário do *Dasein* (ao qual tudo se refere e do qual tudo depende na sua manifestação e no seu sentido como um desenvolvimento interno a esse reduto).

⁵⁰⁹ SZ 187.

Ao contrário da redução fenomenológica tal como se acha compreendida e desenvolvida no pensamento de Husserl⁵¹⁰, o problema da redução fenomenológica em *Sein und Zeit* — que não é expressamente suscitado por Heidegger nessa obra (mas está inegavelmente presente nela) — não resulta de uma decisão do próprio ponto de vista em que essa redução sucede: mas sim de um acontecimento involuntário de que o fenómeno da angústia é apenas um dos possíveis modos de expressão.

Poderíamos dizer neste contexto que a redução fenomenológica em Heidegger é uma “redução em situação”: uma redução que acontece contra todas as expectativas e que conduz o *Dasein* a uma situação em que tem de lidar com o isolamento de si mesmo em relação ao mundo no sentido mais comum do termo.

Não se trata, porém, de uma redução que impeça o *Dasein* de uma relação com o mundo, uma vez que a constituição do *Dasein* implica em si mesma — segundo a analítica — uma relação constitutiva e in anulável com o mundo.

O *Dasein* é, numa palavra, o próprio *In-der-Welt-sein*.

Quer dizer, o *Dasein* é a própria relação originária com o mundo.

Trata-se de uma relação “interessada” com a totalidade do mundo — com esse mundo que é a totalidade do horizonte de manifestação em que se joga o “interesse” fundamental do *Dasein* por si mesmo e pela realização da sua existência.

⁵¹⁰ Veja-se E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2002 (Unveränderter Nachdruck der zweiten Auflage 1922), §31, p. 54: “Der universelle Zweifelsversuch gehört in das Reich unserer vollkommenen Freiheit”.

A redução operada pela angústia é, assim, uma redução que revela o *Dasein* como mundo. A distância ou a diferença fundamental que a angústia mostra é, desse modo, não a distância ou a diferença entre o *Dasein* e o mundo (nem a diferença ou a distância entre o *Dasein* e tudo o que é intramundano), mas sim a distância ou a diferença entre a esfera própria em que se determina que é que está em causa na existência e tudo o que pode ou não contribuir para a realização da existência na qualidade de algo cuja relevância se define a partir de uma esfera “anterior” quanto ao sentido de tudo o que se manifesta.

Ao empregar o termo *In-der-Welt-sein* no contexto desta redução operada pela angústia, Heidegger chama de algum modo a atenção para a circunstância de o reduto último da redução — esse reduto “inalienável” que é o pólo de referência e a “fonte” de sentido daquilo que aparece enquanto aparece — consistir num reduto de que não se pode separar o “interesse” constitutivo do *Dasein* por si mesmo (pelo preenchimento da sua intenção, pela satisfação da sua aspiração fundamental na existência).

Por outras palavras: o reduto último da redução operada pela angústia — isto é: o *Dasein* enquanto tem uma relação constitutiva com o mundo — é intrinsecamente existencial.

Neste sentido, a angústia revela não só a inanulabilidade do *Dasein*, mas também a impossibilidade de se alienar do *Dasein* a sua relação constitutiva com o mundo (bem como o carácter intrinsecamente existencial do *Dasein* e do mundo).

Numa palavra: a angústia revela como reduto último da redução que opera a coesão interna — a unidade que não é susceptível de ser “desmembrada” — de todas

as determinações envolvidas na estrutura complexa que é o *In-der-Welt-sein* enquanto tal.

Mas há ainda um outro aspecto que, na verdade, representa o que mais nos interessa pôr em evidência neste momento.

Na redução operada pela angústia, aquilo que se manifesta — segundo Heidegger — não é só a tensão existencial do *Dasein* no seu carácter intrinsecamente “formador” de mundo; é também o facto de essa tensão existencial — em virtude da natureza formal que possui — não aspirar a uma desformalização qualquer (a uma satisfação qualquer ou a um preenchimento qualquer de si mesma). Pois, vendo bem, na angústia está em causa — enquanto aquilo que revela e enquanto aquilo que a motiva — a “desadequação” da desformalização existencial em curso (a incapacidade dessa desformalização para realizar efectivamente a existência do *Dasein*).

Dito de outro modo: a angústia mostra que, para o *Dasein*, está (de cada vez e sempre já) em causa a autêntica realização da existência. É, aliás, este género de aspiração existencial — que intrinsecamente constitui o *Dasein* — que motiva o próprio acontecimento da angústia: no sentido em que a angústia resulta da apercepção de que a existência que se tem levado não realiza autenticamente a existência do *Dasein*.

Do ponto de vista da redução fenomenológica, a angústia revela assim que faz intrinsecamente parte do *Dasein* enquanto *In-der-Welt-sein* a tensão para a realização autêntica da existência própria. E, tal como as restantes componentes do *Dasein* (enquanto *In-der-Welt-sein*), assim também a componente da autenticidade parece ser “inalienável” da sua constituição originária. Ou seja: também a aspiração a uma existência autêntica parece ser uma componente cuja remoção nos impediria de

considerar o *Dasein* tal como facticamente é e o aspecto de tudo quanto se manifesta no seu horizonte de apresentação.

A angústia isola o *Dasein*.

Como Heidegger diz:

“Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, das als verstehendes wesenhaft auf Möglichkeiten sich entwirft.”⁵¹¹

Segundo este passo, o isolamento operado pela angústia consiste no facto de o *Dasein* ficar reduzido ao seu âmbito mais próprio, isto é, a si mesmo enquanto *In-der-Welt-sein*.

Para o compreendermos de modo adequado, importa esclarecer que *eigen* tem um significado ligeiramente diferente de *eigentlich*, ainda que ambos tenham pontos de intersecção.

Ora, *eigen* designa aquilo que mais propriamente constitui a esfera do *Dasein* por contraste com tudo quanto não pertence a essa esfera. Do ponto de vista conceptual, o que é mais próprio do *Dasein* pode não equivaler a uma tensão para a autenticidade, para a transparência e para a “verdade” da existência própria. É neste sentido que se pode dizer que as noções de *Eigenheit* e de *Eigentlichkeit* diferem do ponto de vista formal. No que diz respeito ao *Dasein*, porém, o que é mais próprio dele envolve, segundo o que temos visto, uma tensão para a autenticidade existencial, para a “verdadeira” realização da existência.

⁵¹¹ SZ 187.

De acordo com o passo citado, a esfera mais própria do *Dasein* é *verstehend*, quer dizer, implica uma projecção da realização da existência no futuro e uma compreensão da situação em que facticamente se está a partir de um “retorno” do sentido de tal realização futura de si.

Heidegger deixa bem claro — no passo citado — que a componente compreensiva do *Dasein* tem que ver essencialmente com a projecção de si em possibilidades.

Quando Heidegger se refere a *Möglichkeiten* neste contexto, não parece pretender apontar para as possibilidades concretas que de cada vez realizamos, mas para possibilidades mais abrangentes que orientam as possibilidades mais concretas da existência.

Dito de outro modo, a noção de possibilidade, em *Sein und Zeit*, é uma noção ambígua, que encerra múltiplos sentidos. E, neste caso particular, encerra uma escala descendente de desformalização.

O sentido da noção de possibilidade (no passo que citámos) é o de possibilidades com algum grau de desformalização — as quais podem orientar toda uma existência concreta.

Poderemos perceber melhor que é que estamos a procurar dizer com isto se considerarmos o passo que se segue:

“Mit dem Worum des Sichhängstens erschließt daher die Angst das Dasein *als Möglichsein* und zwar als das, das es einzig von ihm selbst her als vereinzelt in der Vereinzelung sein kann.”⁵¹²

De acordo com o que Heidegger aqui indica, a angústia torna manifesto o *Dasein* como *Möglichsein*. Ora, o *Möglichsein* é aquilo por causa do qual o *Dasein* se angustia.

Vejamos detidamente que é que isto significa.

O *Dasein* sente angústia porque consiste num ente que se define de raiz pela tensão formal que o constitui para se realizar como tal ou tal. A angústia acontece porque o *Dasein* — reduzido ao seu âmbito próprio como um âmbito de pura possibilidade ou formalidade — tende fortemente (sente uma fortíssima pressão) para “sair” da esfera da pura formalidade em direcção a uma esfera que o realize deste ou daquele modo. A angústia tem lugar justamente porque a tensão referida se faz sentir violentamente e as esferas de realização que se apresentam se revelam todas insuficientes (incapazes de “oferecer” ao *Dasein* uma existência em efectiva conformidade com as suas reais aspirações).

Ao ficar reduzido a si mesmo como uma esfera de pura formalidade ou possibilidade (ao ficar isolado em si mesmo como *Möglichsein*), o *Dasein* não pode ser identificado com nenhuma possibilidade concreta, com nenhum projecto concretamente definido *a priori*. Isso, na verdade, equivaleria a dizer que o *Dasein* é *a priori* isto ou aquilo, que só isto ou aquilo o pode realizar de facto, que o “isto” ou o

⁵¹² SZ 187-188.

“aquilo” que o pode realizar está sempre já inscrito na sua própria constituição. Vendo bem, se fosse assim, o *Dasein* jamais poderia ser caracterizado por Heidegger como *Möglichsein*, como um ente que pode existir a partir de si próprio.

O núcleo fundamental do *Dasein*, enquanto *Möglichsein*, equivale à tensão formal para a efectiva realização da existência; para uma realização que, enquanto tal, exige uma decisão por uma determinada possibilidade concreta. Do ponto de vista da possibilidade concreta a escolher, o *Möglichsein* corresponde — no limite — a um plano a partir do qual se pode escolher qualquer possibilidade. O âmbito a que o plano do *Dasein*, enquanto *Möglichsein*, se pode aplicar é de uma extensão ou amplitude a perder de vista. Trata-se de um âmbito que abrange, na verdade, todas as possibilidades de existência que se apresentam ou podem vir a apresentar ao *Dasein*. Pois, vendo bem, é o *Dasein* quem decide livremente que possibilidade vai adoptar e não se acha inscrito à partida na sua constituição de ser que possibilidade tem de ser escolhida por ele.

Este núcleo fundamental do *Möglichsein* — esta tensão existencial de carácter formal e cuja desformalização se acha inteiramente em aberto (diante de uma multiplicidade de possibilidades que podem ser adoptadas) — difere da noção de *Möglichkeit* que Heidegger apresentou no penúltimo passo que citámos.

Do ponto de vista da escala de desformalização da tensão existencial, o núcleo que corresponde ao *Möglichsein* é — digamos assim — o núcleo primeiro, formalíssimo. Esse núcleo é, aliás, o que motiva o próprio desenvolvimento (interno a si) da escala de desformalização da existência — justamente porque está constituído num “saimento” em direcção a “algo de outro” e equivale a qualquer coisa que parece só encontrar a sua plena realização no contacto com “algo de outro” em relação a si mesmo.

A primeira desformalização motivada pelo núcleo formal do *Möglichsein* é a que dá origem à determinação de possibilidades de vida, ou seja, àquilo que Heidegger designa como *Möglichkeiten*. A possibilidade de se ser filósofo, por exemplo, é uma dessas possibilidades. Trata-se de uma possibilidade — cuja adopção provém (de algum modo) sempre já de uma “decisão” do *Dasein* enquanto *Möglichsein* — que tem amplitude suficiente para orientar a existência do *Dasein* no seu todo. Tal possibilidade tem na sua dependência outras possibilidades menos abrangentes, cuja concretização e adopção resultam do facto de a possibilidade concreta orientadora o exigir por mor da sua própria realização efectiva. Assim, não é difícil perceber que para se realizar a possibilidade de se ser filósofo precisa de executar outras possibilidades como a da leitura, da escrita, etc.

Segundo Heidegger, quando se executa uma determinada possibilidade, está sempre já presente e “em funcionamento” (mesmo que de modo inexpresso) a escala que acabámos de traçar. Aquilo que a angústia produz é, nesse sentido, uma revelação de que essa escala se acha sempre já “em funcionamento”. E, vendo bem, a angústia revela-o precisamente no momento em que interrompe o “funcionamento” de tal escala numa das suas possíveis desformalizações.

Na angústia sucede, portanto, que o *Dasein* tem a oportunidade de se dar conta de que a possibilidade concreta sempre já realizada é uma entre outras (não é uma possibilidade necessária). E isso de tal modo que tem então a oportunidade de perceber também que a escolha é “sempre já” feita por si próprio. A angústia revela além disso (e sobretudo) que tal escolha pode ser feita de modo consciente — se se enfrentar a dimensão avassaladora do em aberto a que se fica exposto e se se contrariar a tendência para o “refúgio” na adopção da primeira possibilidade de existência que aparece.

É justamente essa tarefa que aponta para o isolamento como possibilidade existencial do *Dasein*.

O passo que temos estado a comentar abre uma série de referências ao problema do “isolamento” (*Vereinzelung*) do *Dasein*.

Importa-nos seguir essa série passo a passo.

Para entendermos melhor que é que está em jogo na referência à *Vereinzelung* que Heidegger faz no passo sob foco (segundo a qual a *Vereinzelung* corresponde ao próprio acontecimento da desvinculação dos entes intramundanos e dos outros como nós e à redução do *Dasein* à esfera do que mais propriamente o constitui), é necessário tecer algumas considerações preliminares sobre a noção em questão.

A noção de *Vereinzelung* é normalmente vertida por isolamento, na medida em que equivale ao processo e ao estado de desvinculação do *Dasein* em relação aos entes intramundanos e aos outros como nós (numa palavra, em relação ao mundo no sentido mais comum do termo).

Todavia, quanto ao que a *Vereinzelung* significa do ponto de vista da transparência ou da autenticidade do *Dasein* (isto é, do ponto de vista da tomada de consciência por parte do *Dasein* do que verdadeiramente o constitui enquanto tal), não se a pode reduzir à mera expressão da desvinculação que acabámos de mencionar.

Assim, o termo *Vereinzelung* exprime o próprio acto por meio do qual o *Dasein* se individualiza. Neste sentido, outra tradução possível para *Vereinzelung* seria individuação.

O termo *Vereinzelung* é um *nomen actionis*: exprime sobretudo um processo e a sua reiteração a cada instante. Ora, na analítica existencial, o termo *Vereinzelung*

exprime fundamentalmente o processo pelo qual alguém (sc. o *Dasein*) se torna “indivíduo” (*der Einzelne*).

Tornar-se indivíduo — no contexto da analítica existencial — não significa tornar-se alguém diferente do resto das pessoas. Significa — isso sim — que o *Dasein* se torna singular, ou melhor: que o *Dasein* toma consciência ou passa a ter uma forma de evidência de que é um ente singular. O *Dasein* vê-se assim como o núcleo fundamental de sentido do acontecimento de apresentação de tudo quanto se apresenta.

Por outras palavras: a *Vereinzelung* é o processo de singularização do *Dasein* no sentido em que este se percebe como só podendo existir autenticamente a partir de si mesmo (uma vez que a existência enquanto sua existência só lhe pertence a ele e não pode ser assumida senão por ele).

Mais do que isso: a *Vereinzelung* designa a singularização do *Dasein* enquanto apercepção ou execução da existência própria como a única existência que verdadeiramente está em causa. Se se quiser: a *Vereinzelung* exprime a singularização do *Dasein* enquanto tomada de consciência da impossibilidade de se existir por meio de outrem ou de se assumir a existência de outrem (de se “olhar” toda e qualquer realidade com outros “olhos” que não sejam os da existência própria).

Numa palavra: a *Vereinzelung* designa o processo ou o acontecimento pelo qual o *Dasein* é levado a existir num fechamento de sentido em relação ao demais (quer dizer: em conformidade com o seu carácter monádico).

Neste sentido, só o *Dasein* existe para si próprio e não é possível ter acesso ao que não é si próprio a partir de uma perspectiva que não seja a de si próprio.

Quando Heidegger diz que a angústia isola o *Dasein* e o reduz com isso ao seu *eigenstes In-der-Welt-sein* enquanto *Möglichsein*, *Vereinzelung* significa então o processo ou o acontecimento de desvinculação que temos referido, bem como a situação ou o modo de ser em que o *Dasein* pode projectar a partir de si próprio as possibilidades que por sua própria decisão poderá vir a adoptar.

Dito de outro modo, a *Vereinzelung*, tal como se acha compreendida por Heidegger no passo em análise, equivale ao processo de desvinculação já aqui várias vezes referido e a um momento de acesso à própria raiz do sentido de tudo quanto há, ou seja, à própria esfera de tensão existencial e à projecção para que esta pende de possibilidades a adoptar como forma de realização da existência.

Mais do que uma desvinculação e uma forma de acesso à raiz de todo o sentido enquanto raiz existencial, a *Vereinzelung* corresponde a um modo de ser, a um modo de executar autenticamente a existência.

Se consiste num processo que é preciso reiterar a cada instante, a *Vereinzelung* acompanha a execução autêntica da existência do *Dasein*, no sentido em que a realização da existência do *Dasein* requer a adopção de possibilidades concretas, sim — mas uma adopção que se ache em permanente actividade a partir da situação de isolamento do *Dasein* e sem nunca deixar de ter presente a diferença entre a aspiração existencial do *Dasein* e o que é adoptado como forma de a satisfazer.

O esquecimento da situação de isolamento do *Dasein* parece consistir, segundo Heidegger, num esquecimento daquilo a que as possibilidades de cada vez adoptadas fundamentalmente se referem, isto é: parece consistir num esquecimento de que as possibilidades que de cada vez são adoptadas devem o seu sentido e a sua

adopção ao facto de estarem a ser “postas à prova” como formas de realização autêntica da existência.

A *Vereinzelung*, tal como a descrevemos até aqui, tem semelhanças fundamentais com a noção heideggeriana de liberdade. Mais ainda, a ambiguidade que a *Vereinzelung* encerra — nos termos da qual não é apenas o processo de desvinculação, mas também o modo de ser que daí pode resultar — está igualmente presente na noção de liberdade tal como Heidegger a apresenta em *Sein und Zeit*.

Com efeito, Heidegger introduz a noção de liberdade e põe em evidência a ambiguidade de que ela é portadora no quadro de uma exposição do que está em jogo no isolamento do *Dasein* pela angústia:

“Die Angst offenbart im Dasein das *Sein zum* eigensten Seinkönnen, das heißt das *Freisein für* die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens.”⁵¹³

Como podemos ver, a angústia resulta não só no isolamento do *Dasein*, mas também na sua libertação.

Não se trata, no entanto, de dois acontecimentos paralelos.

Com efeito, a angústia isola o *Dasein* ao mesmo tempo que o liberta — e é ao isolá-lo do demais que o liberta.

Em suma: é o próprio processo de isolamento do *Dasein* que corresponde ao processo da sua libertação.

⁵¹³ SZ 188.

Já o tínhamos sugerido quando falámos do processo de isolamento do *Dasein* enquanto desvinculação do mundo *sensu stricto*.

Assim, isolamento e liberdade têm pontos fundamentais de intersecção.

Outro desses pontos de intersecção entre as duas noções — em *Sein und Zeit* — é aquele que diz respeito à ambiguidade que ambas encerram. Por conseguinte, tal como o isolamento do *Dasein* implica o momento da desvinculação do mundo e o da assunção da existência, assim também a liberdade é, antes do mais, aquilo que Heidegger exprime como um *Sein zu...*, um *Freisein für...*, uma *propensio in...* — e só depois autêntica liberdade, autêntica responsabilidade.

Isso significa mais precisamente — e como Heidegger sugere — que a ambiguidade da liberdade em *Sein und Zeit* corresponde a um *Freisein für die Freiheit*.

Há, portanto, dois momentos de liberdade distintos:

- O primeiro desses momentos é aquele que consiste na desvinculação do mundo;
- O segundo momento é aquele que equivale a uma determinada realização ou concretização da possibilidade aberta pela desvinculação, quer dizer, da possibilidade da liberdade enquanto

*eigenstes Seinkönnen, Sich-selbst-wählen und -ergreifen,
Eigentlichkeit, Überantwortung.*⁵¹⁴

Como Heidegger refere:

“Die Angst bringt das Dasein vor sein *Freisein*... (propensio in...) die
Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist.
Dieses Sein aber ist es zugleich, dem das Dasein als In-der-Welt-sein
überantwortet ist.”⁵¹⁵

Pela estreita relação que aqui parece ter com o isolamento, o fenómeno da
liberdade e o seu esclarecimento podem contribuir decisivamente para tornar mais
claro o isolamento do *Dasein*.

De acordo com a caracterização de Heidegger, a liberdade — enquanto *Sein
zu...*, *Freisein für...* — corresponde à desvinculação do mundo que reduz o *Dasein* a
si mesmo como tensão existencial.

Por outras palavras, o domínio mais próprio do *Dasein* é um núcleo de tensão
existencial enquanto tal — um núcleo de tensão existencial que se acha numa pressão

⁵¹⁴ Esta dupla constituição da liberdade já havia sido posta em evidência *mutatis mutandis*
pelos Estóicos Antigos. A esse respeito vejam-se P. A. LIMA, “Τὰ ἐφ’ ἡμῖν e τὰ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν em
Epicteto” (em curso de publicação), IDEM, “Musonius Rufus on Human Freedom and Responsibility”
(em curso de publicação), IDEM, “Ἐλεύθερος e ἐλευθερία nos *Escritos para si mesmo* de Marco
Aurélio” (em curso de publicação), IDEM, “Está a serenidade em nosso poder? Do controlo das
disposições segundo os Antigos Estóicos” (em curso de publicação).

⁵¹⁵ SZ 188.

para “fora” do seu âmbito estrito, mas que está retido em si mesmo e não se encontra posto em qualquer esfera “para lá” de si.

Todavia, a liberdade — segundo a descrição de Heidegger — não se reduz a isso, mas implica também a descoberta de que tal núcleo de tensão existencial se acha numa pressão para a autenticidade de si mesmo.

Quer dizer: no fenómeno da liberdade — provocado pelo acontecimento da angústia — está implicado um momento de revelação nos termos do qual a existência tende para a transparência em relação a si mesma e para a sua execução em conformidade com as reais aspirações que tem.

Heidegger usa a noção de *Überantwortung* em estreita conexão com a noção de *Freiheit*.

A noção de *Überantwortung* exprime, nesse contexto, não só o facto de que o *Dasein* está de cada vez a ter de ser a tensão que é para a sua realização, mas também a circunstância de tal tensão poder ser assumida pelo *Dasein* enquanto tensão para uma execução transparente e autêntica da existência.

Deste modo, a noção de liberdade, considerada em toda a sua amplitude, equivale à real assunção do *Dasein* enquanto *Möglichsein*; e equivale, igualmente, ao processo de isolamento do *Dasein* e à assunção dessa sua condição.

Pela sua conexão com o fenómeno da *Vereinzelung*, as noções de *Freisein für...* e de *Freiheit* (uma vez conjugadas) mostram que o isolamento do *Dasein* pode corresponder a um modo de ser que consiste em existir a partir da diferença entre o *Dasein* e o mundo *sensu stricto*, sim — mas sempre em tensão para a supressão de tal diferença.

Numa palavra: o isolamento (enquanto modo de ser “possível” do *Dasein*) tende para a sua anulação — para a constituição de uma comunidade.

Tal como se acha exposta em *Sein und Zeit*, a *Vereinzelung* parece corresponder à forma da própria existência (quer se trate de uma existência autêntica consciente da sua condição solitária, quer se trate de uma existência inautêntica distraída desse facto).

Assim, podemos dizer que — em *Sein und Zeit* — a existência é a tensão solitária do *Dasein* para a constituição de uma comunidade com “algo de outro”.

Contudo, ao pressupor o isolamento ou a solidão enquanto modo de ser constitutivo do *Dasein*, Heidegger parece estar a deixar fora de consideração algumas questões importantes e difíceis de resolver.

Por um lado, não considera a possibilidade de a existência se realizar efectivamente, isto é: a possibilidade de a existência conseguir obter a comunidade que fundamentalmente persegue. Com efeito, o isolamento ou a solidão só pode consistir num modo de ser do *Dasein* se a existência se mantiver permanentemente em situação de isolamento ou solidão.

Sucedem, porém, que Heidegger não parece ter condições para afirmar que a existência é constitutivamente uma existência solitária ou em isolamento. De sorte que a caracterização de Heidegger não pode ter aspirações a ser uma caracterização transcendental, mas apenas a ser uma caracterização cuja validade está limitada ao tempo em que as coisas se mantiverem como a analítica as descreve.

Por outro lado, poderíamos dizer que, se a existência — uma vez realizada e em comunidade com algo ou alguém — deixar de ser tal, então continua a ser válido

(do ponto de vista transcendental) sustentar que a existência é constitutivamente uma existência solitária ou em isolamento.

Parece, no entanto, que Heidegger nada pode dizer sobre o que necessariamente sucederá se a existência se realizar e entrar em íntima relação com o algo ou o alguém que efectivamente a preenche. A descrição de Heidegger, no que diz respeito à condição solitária ou de isolamento da existência, parece estar votada a uma limitação intrínseca da perspectiva que a conduz e empreende.

O isolamento ou a solidão, enquanto características da existência do *Dasein*, não passam de categorias contingentes e expostas à possibilidade da sua “desacreditação”, mesmo que a caracterização produzida *de facto* pela analítica esteja correcta.

O isolamento — a que o *Dasein* é levado e em que tende para a constituição de uma comunidade — é caracterizado por Heidegger como um “solipsismo existencial” (*existenzialer Solipsismus*):

“Die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als »solus ipse«.
Dieser existenziale »Solipsismus« versetzt aber so wenig ein isoliertes Subjekt Ding in die harmlose Leere eines weltlosen Vorkommens, daß er das Dasein gerade in einem extremen Sinne vor seine Welt als Welt und damit es selbst vor sich selbst als In-der-Welt-sein bringt.”⁵¹⁶

⁵¹⁶ SZ 188.

Parece claro que o uso do termo solipsismo não é feito por acaso. Trata-se de uma referência implícita à questão do solipsismo tal como foi compreendida na tradição ocidental, em particular na fenomenologia de Husserl.

Na fenomenologia de Husserl, um dos momentos centrais é aquele em que se afirma a esfera de apodicticidade do *cogito*. Tal como Husserl entende o problema, o isolamento do sujeito revela a sua esfera mais própria enquanto esfera separada do mundo. Para Husserl, além disso, o sujeito sem mundo que se acha reduzido a si mesmo tem um carácter cognitivo, isto é, possui a natureza de um “puro espectador” que não se acha marcado por qualquer forma de tensão existencial (por qualquer forma de “interesse” por si).⁵¹⁷

Este uso do termo solipsismo vem reforçar de algum modo a nossa tese — apresentada um pouco acima — de que a consideração do fenómeno da angústia, enquanto fenómeno que isola o *Dasein*, foca (do ponto de vista do seu enraizamento existencial) o problema da redução fenomenológica: da redução ao domínio próprio do si.

Heidegger diz — no passo citado — que a angústia isola o *Dasein* e o revela como *solus ipse*. Isto remete para algo que já considerámos, a saber: o *Dasein*, na angústia, vê-se desvinculado ou separado do mundo no sentido comum do termo.

O que Heidegger diz em seguida (no mesmo passo) é algo que aqui também já vimos, designadamente: o solipsismo da angústia não é tal que o *Dasein* fica “retido” só em si mesmo. Pois sucede, pelo contrário, que o *Dasein*, ao ficar “só” consigo

⁵¹⁷ Veja-se E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2002 (Unveränderter Nachdruck der zweiten Auflage 1922), §49: “Das absolute Bewußtsein als Residuum der Weltvernichtung”.

mesmo, se percebe como algo que está numa relação fundamental com aquilo que — segundo Heidegger em *Sein und Zeit* — corresponde propriamente ao mundo.

Em suma: na angústia o *Dasein* fica “só” consigo mesmo enquanto tensão existencial que constitui a partir de si algo como o mundo enquanto tal.

Heidegger chama ao solipsismo aqui em questão solipsismo existencial justamente porque o *Dasein* — ao ficar reduzido a si mesmo e a “nada mais” — fica reduzido à tensão existencial horizontal e “vazia” em que consiste. Trata-se de uma “intenção” que pende para o seu “preenchimento” no quadro do horizonte (do mundo) que forma (projecta) a partir de si.

É precisamente no que diz respeito à questão do “vazio” que o passo citado introduz alguma novidade no que temos estado a considerar até ao momento.

Vendo bem, aquilo que acabámos de dizer sobre a presença de um “vazio” na esfera do *Dasein* parece indicar o contrário daquilo para que Heidegger aponta no passo citado. Pois o que Heidegger refere é que o solipsismo existencial não reduz o *Dasein* — enquanto *isoliertes Subjekt Ding* — à condição de *harmlose Leere eines weltlosen Vorkommens*.

Importa, no entanto, precisar que o “vazio” de que aqui falamos não é o vazio de um *Dasein* sem mundo, mas um “vazio” que define o próprio *Dasein* enquanto mundo, ou melhor: enquanto *In-der-Welt-sein*.

Noutros termos: Heidegger, ao dizer que o solipsismo do *Dasein* não é o de uma *harmlose Leere eines weltlosen Vorkommens*, não está a dizer que o *Dasein* de modo algum se pode definir a partir de um “vazio” que o constitui enquanto tal.

Heidegger deixa implícito, pelo contrário, que esse “vazio” pode definir o *Dasein* no próprio centro da sua constituição existencial, isto é: no próprio centro da formação do mundo enquanto horizonte existencial.

O “vazio” parece, pois, caracterizar essencialmente o *Dasein* como ente com uma constituição existencial — como ente que, precisamente por se mover enquanto tal num “vazio”, se define por uma tensão existencial que pende de raiz para o “preenchimento” desse “vazio”.

O “vazio” que define o *Dasein* parece constituir, nesse sentido, o próprio núcleo de constituição do mundo, uma vez que o mundo enquanto tal se define, de acordo com Heidegger, como o horizonte que se forma ou projecta enquanto “lugar” “onde” se dá a procura de “preenchimento” do “vazio” do *Dasein*.

A categoria do “vazio” existencial marca portanto a formação ou a projecção do mundo *qua* mundo.

Trata-se de um “vazio” que não é *harmlos* — pois é justamente o “vazio” que é o “motor” da tensão existencial para a sua própria anulação.

O “vazio” — é o que *nicht harmlos* quer dizer — é o próprio “fardo” que o *Dasein* “carrega” e tem de “carregar” e assumir.

Uma das teses que Heidegger apresenta — no que diz respeito à presença de uma relação constitutiva com o mundo no solipsismo existencial — é a de que o *Dasein* é então posto de forma extrema diante do mundo enquanto mundo e diante de si mesmo enquanto *In-der-Welt-sein*.

Dos aspectos que esta indicação contém só nos falta considerar que é que Heidegger quer dizer com ser posto diante do mundo *in einem extremen Sinne*.

Com isto Heidegger parece querer indicar que o mundo diante do qual o *Dasein* é posto — quando “assaltado” pela angústia — não é o mundo tal como comumente o entendemos e falamos dele, isto é: não são as coisas e os outros que aí há — mas sim o mundo enquanto tal (o próprio “limite” da sua formação, a própria “fronteira” para além da qual o mundo deixaria de ser mundo).

Neste contexto, é importante notar que Heidegger dá (uma vez mais) indicações sobre o acontecimento da angústia que nos podem pôr na pista de algo que se acha de algum modo para além da compreensão do *Dasein* que Heidegger apresenta em *Sein und Zeit*.

De acordo com *Sein und Zeit*, com efeito, o mundo corresponde à totalidade do horizonte existencial, numa palavra: corresponde — enquanto tal — ao próprio *Dasein*.

Ora, ao utilizar a categoria preposicional *vor* para designar a relação entre *Dasein* e mundo e entre *Dasein* e si mesmo enquanto *In-der-Welt-sein* (tal como essa relação se estabelece na angústia), Heidegger “traí” a possibilidade de uma diferenciação entre o *Dasein* e o mundo e entre o *Dasein* e si mesmo enquanto *In-der-Welt-sein*.

Vendo bem, mesmo se levarmos em conta que *vor* não representa aqui uma categoria da *Vorhandenheit* (mas sim um modo de execução do *Dasein*), a categoria preposicional em questão parece conter uma potencial referência ao acontecimento da angústia enquanto revelador de uma diferença e de uma maior amplitude ou abrangência do *Dasein* em relação ao mundo perante o qual é posto por meio da angústia.

Na angústia, o *Dasein* é posto perante o mundo enquanto tal. Não esqueçamos, no entanto, que o *Dasein* é posto perante o mundo porque a angústia revela o mundo concreto em que o *Dasein* se acha como insusceptível de realizar a partir de si a existência.

É bem verdade que isso, só por si, significa que, para realizar a sua existência, o *Dasein* tem de dar uma outra forma ao mundo, isto é, tem de formar um outro mundo.

Mas quem queira levar a sério a experiência da angústia e queira reflectir sobre essa experiência em toda a sua amplitude tem de considerar que não é só um determinado mundo que pode entrar em “crise” enquanto modo de realização da existência do *Dasein*. Pois, vendo bem, a experiência da angústia (como experiência da total irrelevância das coisas e dos outros) abre a possibilidade de uma “falência” da relevância do mundo enquanto tal no que diz respeito à realização da existência.

Por outras palavras: na raiz da formação do mundo está a “adesão” a ele como o “lugar” em que é possível realizar plenamente a existência.

Não se está, porém, a sugerir que — com a possibilidade da “falência” do mundo como “lugar” de realização plena da existência — o mundo deixa de se constituir e o *Dasein* passa a ser um ente sem mundo.

O que se está a dizer é, antes, que o *Dasein* pode então ficar posto perante o mundo, sim — mas a que não “adere” como o “lugar” em que plenamente se pode realizar.

Abre-se assim — mesmo que só apofaticamente — a possibilidade de algo (diferente do mundo) “onde” se pudesse ser plenamente.

Deste modo, pode entrar em “crise” a identificação entre *Dasein* e mundo — uma vez que o mundo pode passar a ser visto como um dos “lugares” em que o *Dasein* poderia executar a sua existência.

Do mesmo modo, na angústia abre-se a possibilidade de uma revisão da identificação entre *Dasein* e *In-der-Welt-sein*, não só no sentido em que seria possível ser em algo que não tivesse a forma do mundo, mas também no sentido em que o “fardo” que se experimenta na angústia faz desejar e tender para a concepção de um modo de ser em que se seja plenamente e em que o “lugar” “onde” se é seja o “lugar” “onde” se está “em casa”.⁵¹⁸

⁵¹⁸ De algum modo, é todo o problema da impossibilidade de o mundo ser o “lugar” “onde” se pode ser e todo o problema da possibilidade de um outro “lugar” para ser que já se acham em jogo numa certa corrente da Lírica Antiga (que se veio a chamar *escape-lyrics*). A este propósito veja-se M. J. CARVALHO, “Ερως and Πτέρως” (em curso de publicação).

ANGÚSTIA E INOSPITALIDADE (*UNHEIMLICHKEIT*)

Nada (*Nichts*) e nenhures (*Nirgends*), a angústia como ruptura com a familiaridade quotidiana (*alltägliche Vertrautheit*) do mundo (o *Zuhause-sein* e o *Un-zuhause*), o *Un-zuhause* como modalidade existencial (*existenzialer Modus*) do *In-Sein*, a ameaça permanente da angústia e do *Un-zuhause*, a pertença da angústia à constituição fundamental do *In-der-Welt-sein* e o carácter originário do *Un-zuhause*, o isolamento na angústia e a manifestação da autenticidade (*Eigentlichkeit*) e da inautenticidade (*Uneigentlichkeit*) como possibilidades fundamentais (*Grundmöglichkeiten*) do *Dasein*.

Segundo Heidegger, há uma relação fundamental entre a angústia e a “inospitalidade” (*Unheimlichkeit*).

Heidegger começa por apresentar essa relação como uma reformulação do que já havia dito anteriormente sobre a angústia como revelação do mundo enquanto mundo e do *Dasein* enquanto *In-der-Welt-sein*.

E Heidegger procura produzir essa reformulação recorrendo à linguagem quotidiana:

“Daß die Angst als Grundbefindlichkeit in solcher Weise erschließt, dafür ist wieder die alltägliche Daseinsauslegung und Rede der

unvoreingenommenste Beleg. Befindlichkeit, so wurde früher gesagt, macht offenbar, »wie einem ist«. In der Angst ist einem »*unheimlich*«.»⁵¹⁹

Resulta claro da leitura deste passo que a *Unheimlichkeit* se dá como uma forma de disposição.

Que assim é a própria linguagem quotidiana o comprova.

E a linguagem quotidiana representa um meio legítimo para se retirar tal conclusão, uma vez que aquilo que se pretende é saber que transformações é que a angústia opera sobre a existência quotidiana e que sentido é que então se revela como o sentido autêntico da situação em que o *Dasein* facticamente se acha.

A *Unheimlichkeit* constitui uma forma de disposição, ou melhor: o sentido da situação do *Dasein* revelado pela angústia. Por outras palavras: a angústia revela o *Dasein* e a sua relação constitutiva com o mundo como *Unheimlichkeit*. O que sucede na angústia é que o *Dasein se encontra* num lugar inóspito.

Não se trata do resultado de uma averiguação explícita e feita por iniciativa própria — mas de uma situação a que o *Dasein* é subitamente conduzido contra toda a expectativa.

É o próprio Heidegger quem procura apresentar as determinações implicadas no uso quotidiano da noção de inospitalidade:

⁵¹⁹ SZ 188.

“Darin kommt zunächst die eigentümliche Unbestimmtheit dessen, wobei sich das Dasein in der Angst befindet, zum Ausdruck: das Nichts und Nirgends.”⁵²⁰

A inospitalidade é a disposição segundo a qual se está numa total indefinição quanto a “aquilo que angustia” e quanto a “onde” é que isso mesmo se acha “localizado”.

Os termos usados por Heidegger são *Nichts* e *Nirgends*.

Por aqui se percebe que Heidegger está a fazer referência a um problema que já considerámos acima: o da total indefinição do “quê” e do “onde” da angústia.

Mas Heidegger não se fica por aí. A questão da *Unheimlichkeit* é mais do que uma mera reformulação daquilo que já se havia considerado antes.

Por via da consideração da *Unheimlichkeit* encontraremos um complexo de determinações novas na economia global de *Sein und Zeit* — e em particular no que diz respeito ao problema do isolamento do *Dasein*.

Sobre a segunda característica que define a *Unheimlichkeit* Heidegger diz o seguinte:

“Unheimlichkeit meint aber dabei zugleich das Nicht-zuhause-sein.”⁵²¹

⁵²⁰ SZ 188.

⁵²¹ SZ 188.

Heidegger interpreta a indeterminação total da angústia recorrendo ao étimo do termo que exprime o sentido da manifestação quotidiana da angústia e procurando inserir o potencial sentido desse termo no propósito global da analítica existencial.

Ao mesmo tempo que conserva a sua fidelidade ao próprio acontecimento da angústia enquanto tal e ao sentido que se revela nesse acontecimento, a determinação da *Unheimlichkeit* e a sua explicação como *Nicht-zuhause-sein* estão ao serviço da construção do empreendimento da analítica e inserem-se perfeitamente na terminologia que já havia sido cunhada anteriormente em *Sein und Zeit*.

É, aliás, o próprio Heidegger quem se encarrega de nos lembrar a conexão terminológica e de sentido em que a *Unheimlichkeit* e o *Nicht-zuhause-sein* se acham relativamente à economia global da analítica:

“Bei der ersten phänomenalen Anzeige der Grundverfassung des Daseins und der Klärung des existenzialen Sinnes von In-Sein im Unterschied von der kategorialen Bedeutung der »Inwendigkeit« wurde das In-Sein bestimmt als Wohnen bei..., Vertrautsein mit... (Vgl. §12, S. 53ff.) Dieser Charakter des In-Seins wurde dann konkreter sichtbar gemacht durch die alltägliche Öffentlichkeit des Man, das die beruhigte Selbstsicherheit, das selbstverständliche »Zuhause-sein« in die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins bringt. (Vgl. §27, S. 126ff.)”⁵²²

⁵²² SZ 188-189.

Este passo mostra que a economia global da analítica — tal como se acha expressa em *Sein und Zeit* — tem como propósito fundamental a revelação de que a experiência fundamental da autenticidade do ser do *Dasein* corresponde a uma experiência de isolamento ou de ruptura.

E o passo citado mostra-o apresentando a experiência da autenticidade do si próprio como uma modalidade do *In-Sein* — que desde cedo em *Sein und Zeit* foi definido como *Wohnen bei...* e *Vertrautsein mit...*

O que Heidegger nos faz perceber — por via do passo citado — é que a definição prévia do *In-Sein* como *Wohnen bei...* e *Vertrautsein mit...* estava desde cedo determinada pela *alltägliche Öffentlichkeit des Man*.

Com efeito, é a *alltägliche Öffentlichkeit* que — segundo a analítica existencial e por razões que já aqui apresentámos⁵²³ — torna o *In-Sein* constitutivo do *Dasein* num *Wohnen bei...* e num *Vertrautsein mit...*

É, pois, a *alltägliche Öffentlichkeit* que mantém o *Dasein* convicto de que a sua existência *se realiza* no modo como já é. Quer dizer: é a *alltägliche Öffentlichkeit* que “inculca” como evidência que a execução da existência sempre já em curso é conforme com o próprio “ser” e com a própria “vocação” do *Dasein*.

Essa evidência faz que o *Dasein* exista na pretensão de segurança e de repouso que são próprios de quem se sente “em casa” no mundo e na existência. A evidência de que o *Dasein* dispõe habitualmente é a evidência de que o mundo é o seu “lar” ou a sua “casa”, quer dizer: o “lugar” “onde” a sua existência *se pode realizar*.

⁵²³ Vide *supra* Segunda parte, Segundo capítulo, §3, a-c.

Heidegger caracteriza a transformação de sentido que ocorre na angústia por contraste com esse modo de existir:

“Die Angst dagegen holt das Dasein aus seinem verfallenden Aufgehen in der »Welt« zurück. Die alltägliche Vertrautheit bricht in sich zusammen. Das Dasein ist vereinzelt, das jedoch *als* In-der-Welt-sein. Das In-Sein kommt in den existenzialen »Modus« des *Unzuhause*. Nichts anderes meint die Rede von der »Unheimlichkeit«.”⁵²⁴

Assim, como Heidegger aqui indica, falar de *Unheimlichkeit* não é senão falar de um “resgate” do *Dasein* à sua imersão na lida com os entes intramundanos (a qual caracteriza aquilo que Heidegger designa por *Verfallen*).

Além disso, o discurso em torno da *Unheimlichkeit* aponta ainda para a própria “ruína” do “edifício” da familiaridade quotidiana.

Para percebermos o que tudo isto significa, temos de recorrer aos resultados das análises anteriormente produzidas a respeito do *Verfallen* e da *Alltäglichkeit*.

Começemos pelo acto de *Zurückholen* que tem lugar na angústia. Digamos que esse acto corresponde ao próprio acontecer do isolamento do *Dasein*.

Porque a imersão do *Dasein* na lida com os entes intramundanos depende da constituição do *Verfallen* e o isolamento do *Dasein* se produz por via de uma ruptura com essa lida, o isolamento dá-se como ruptura com o próprio *Verfallen* enquanto tal.

⁵²⁴ SZ 189.

O *Verfallen* — como já aqui vimos⁵²⁵ — equivale, por um lado, à “alienação” por parte do *Dasein* do “direito” à determinação da forma da sua própria existência; e, por outro, à “oferta” desse “direito” ao âmbito do *Man* e da *öffentliche Ausgelegtheit*.

O *Verfallen* não só dá origem a tal “oferta” como a mantém em vigor.

O *Verfallen* — como oportunamente considerámos — inclui como componentes da sua *Bewegtheit* própria quer a adopção de uma determinada execução da existência quer a pretensão de que essa execução é adequada para realizar efectivamente a existência do *Dasein*. O que a angústia faz, neste contexto, é expulsar (mesmo que só momentaneamente) o *Dasein* desse regime de evidência.

Isso quer dizer que a angústia introduz uma crise na execução determinada da existência que está a ser adoptada — justamente ao manifestar a inadequação dessa execução para realizar a existência do *Dasein*.

Mas o que a angústia faz não é só pôr em questão uma das possíveis execuções da existência a partir do *Verfallen*. O que a angústia faz é, antes, pôr em causa o *Verfallen* enquanto tal, ou seja: a possibilidade de qualquer forma de existência a partir de algo que não seja o próprio *Dasein* realizar plenamente a existência.

Se o *Verfallen* se define pela alienação do *Dasein* e da determinação da forma da sua existência a um âmbito diferente dele, então a angústia é um primeiro passo para um conseqüente esforço de apropriação do próprio *Dasein* e da existência que é a sua. A angústia é, nesse sentido, uma oportunidade de constituição do esforço de apropriação contínua de si mesmo como forma da própria existência.

⁵²⁵ *Vide supra* Segunda parte, Segundo capítulo, §2.

Numa palavra, a angústia revela o *Dasein* a si mesmo e executa o próprio movimento que prepara o esforço contínuo de apropriação do *Dasein* por si mesmo.

Mas esse esforço tem de ser levado a cabo para além do estrito momento em que a angústia acontece — para além da estrita duração da angústia e da sua indicação do caminho autêntico a ser seguido pelo *Dasein* na existência que lhe diz respeito.

Não esqueçamos, porém, que a *Unheimlichkeit* também é definida por Heidegger — no passo citado — como “ruína” da familiaridade quotidiana.

Aquilo que Heidegger designa por familiaridade quotidiana tem que ver com o modo como o *Dasein* habita o mais das vezes o seu mundo e com o modo como esse modo de habitar se constitui como modo predominante da existência.

A familiaridade caracteriza o modo de o *Dasein* habitar o mundo na medida em que o *Dasein* “sabe” ou “julga saber” no fundamental e “quase na perfeição” que é que está em questão na existência e de que modo é que a existência se pode cumprir plenamente.

Mais: o *Dasein* não só julga saber isso, como também julga saber que o modo como já existe e tem existido cumpre os requisitos de uma existência a caminho da sua plenitude.

Estas são as características fundamentais da familiaridade do *Dasein*, pois é por meio delas que a relação do *Dasein* com o mundo se define no seu todo como uma relação de familiaridade, de ausência de estranheza e inquietação.

É em grande parte a estas características que se deve a constituição da própria quotidianidade enquanto tal, uma vez que é a familiaridade e a ausência de estranheza que dela resulta que permitem o predomínio da forma de existência do *Dasein* já em

curso e o “enfraquecimento” da relação explícita do *Dasein* com a sua forma predominante de existir.

De acordo com o passo que citámos, a angústia produz a “ruína” da familiaridade quotidiana — e é precisamente essa “ruína” que determina a *Unheimlichkeit*.

A *Unheimlichkeit* que se produz na angústia exprime a transformação da familiaridade quotidiana da relação do *Dasein* com o mundo numa relação de estranheza e inquietação.

A estranheza e a inquietação que nascem da angústia interrompem o curso quotidiano da existência, no sentido em que quebram a “hegemonia” própria da quotidianidade, bem como o “sonambulismo” que quotidianamente há no que diz respeito à própria relação com a existência.

Na angústia, produz-se um acontecimento inabitual, um acontecimento singular e de excepção. E produz-se, além disso, uma intensificação do “sentimento de existência”. Isto é: produz-se uma intensificação da evidência de que se existe e se existe no mundo, da consciência de que o *Dasein* difere intimamente daquilo em que se achava “mergulhado” e de que o *Dasein* pode existir a partir de si mesmo.

A estranheza e a inquietação — provocadas pelo fenómeno da angústia — resultam do “sentimento” e da consciência desse isolamento existencial do *Dasein*.

Há, vendo bem, estranheza e inquietação porque o núcleo de sentido que fazia da relação do *Dasein* com o mundo uma relação de familiaridade é profundamente “perturbado” e modificado.

O mundo que o *Dasein* habita deixa assim de ser aquilo que metaforicamente se designa por “casa” ou “lar”, para se tornar num “lugar” que nada tem de “cómodo”,

de “seguro” ou de “refúgio”. Na angústia o *Dasein* torna-se numa espécie de “sem-abrigo existencial”.

O núcleo de sentido que faz do mundo um “lugar habitável” (que se habita como “em casa própria”) tem que ver com a pretensão espontaneamente constituída segundo a qual o mundo concreto em que se está e a forma de se existir nele estão “à altura” das “exigências” de realização que se acham no centro da execução da existência.

É exactamente isso que é posto em questão no acontecimento da angústia.

E, com isso, é posto em questão tudo quanto depende da pretensão assim constituída, ou seja: não só a possibilidade global concreta que temos adoptada como orientadora da realização da existência própria, mas também a própria possibilidade de qualquer possibilidade global concreta estar em condições de determinar a partir de si a forma da existência autêntica do *Dasein*.

No entanto, enquanto a angústia não se faz sentir (antes de a angústia de todo em todo ocorrer ou após a sua ocorrência — quando se repõe a normalidade), a relação do *Dasein* com o mundo pode ser caracterizada como *Zuhause-sein*.

Já vimos que isto significa que nada daquilo com que o *Dasein* contacta no mundo é estranho para ele, uma vez que aquilo com que contacta está de cada vez perspectivado à luz da sua “contribuição” para o cumprimento da existência.

No centro desta familiaridade está a pretensa evidência de que o cumprimento da existência se dá no modo como já se existe. É essa pretensa evidência (segundo a qual a existência — se não tem já adquiridas as “condições” para se cumprir plenamente — pode pelo menos adquiri-las “onde” já é e no modo como já é) que faz

do mundo em que se existe algo de familiar: algo que se pode considerar como um *Zuhause*.

A transformação que se opera com o acontecimento da angústia é — por tudo o que já considerámos — a transformação do sentido e da vivência habitual do mundo como *Zuhause* no sentido e na vivência do mundo como *Un-zuhause*.

Ao introduzir uma “perturbação” ou uma “crise” na própria evidência do mundo tal como é vivido habitualmente — de sorte que o mundo deixa de ser “habitado” enquanto “lugar” em que a existência se pode realizar e se acha autenticamente consigo — a angústia transforma o que inadvertidamente era experimentado como *Zuhause* num lugar inóspito em que o *Dasein* não se “encaixa” (a que não se “adapta” e em que se sente “um estranho”).

Na angústia, o *Dasein* percebe que não pertence ao mundo que facticamente habita; e, a pertencer a outro “lugar”, a constituição desse “lugar” passa pela constituição de um mundo diferente (pela projecção ou formação de um outro mundo em que a existência do *Dasein* se possa realizar de modo pleno).

Mas, a respeito da noção de *Un-zuhause*, o passo que temos estado a analisar introduz um elemento importante para se perceber uma decisiva inflexão de perspectiva (que já anunciámos quando nos referimos à ambiguidade do estatuto da angústia em *Sein und Zeit*).

No passo sob foco, Heidegger diz que na angústia o *In-Sein* — o próprio núcleo do acesso enquanto acesso de natureza existencial (o próprio núcleo da relação com o mundo enquanto “habitação”) — se transforma numa das suas modalidades existenciais, a saber: aquela que corresponde precisamente ao *Un-zuhause*.

O elemento importante que com isto se introduz é a utilização — por parte de Heidegger — de aspas na grafia do termo *Modus*. Trata-se, vendo bem, de uma antecipação da tese segundo a qual o *Un-zuhause* não é apenas um dos modos existenciais do *In-Sein*, mas sim o seu sentido autêntico: um sentido que só não se acha revelado porque é habitualmente ocultado pela actividade da fuga enquanto fuga ao *Un-zuhause* ou da *Unheimlichkeit*.

O recurso à noção de *Flucht* — e ulteriormente à noção de *Verborgenheit* — serve em parte para mostrar o carácter constitutivo do *Un-zuhause* e da *Unheimlichkeit* no que diz respeito ao ser do *Dasein*.

Tal como em relação ao fenómeno da angústia (que — pouco a pouco — cada vez mais se afirma como um fenómeno constitutivo do ser do *Dasein*), assim também em relação ao *Un-zuhause* e à *Unheimlichkeit* se pode sustentar que em *Sein und Zeit* ambos os fenómenos revelam ao *Dasein* não só a diferença entre si e a forma concreta de existir adoptada, mas também que representam afinal determinações constitutivas do próprio *Dasein* enquanto tal e de qualquer forma de existência autêntica que o *Dasein* venha a adoptar.

Numa palavra: a *Unheimlichkeit* não é uma disposição que só revele a “desinserção” do *Dasein* num mundo determinado (orientado por uma certa possibilidade global concreta); é, antes, uma disposição constitutiva do *Dasein* que o faz existir na evidência da sua “desinserção” em relação a qualquer forma de mundo e em relação a si mesmo.

Portanto, a *Unheimlichkeit* caracteriza, não só a relação do *Dasein* com uma determinada forma de mundo, mas a relação do *Dasein* com o mundo enquanto mundo, ou seja, consigo mesmo enquanto *Dasein*.

A *Unheimlichkeit* — segundo estas indicações de Heidegger — é a própria forma ou o próprio “sentimento” da existência do *Dasein*: aquilo que está no centro do seu acontecimento e da determinação de todo o seu horizonte.

Importa não esquecer, no entanto, que o facto de a relação do *Dasein* consigo e com o mundo ser, o mais das vezes, uma relação de familiaridade constitui uma objecção à tese nos termos da qual a forma da existência é a *Unheimlichkeit*.

Com efeito, porque parece não corresponder a uma determinação omnipresente enquanto forma da própria existência, a *Unheimlichkeit* vê ser posta em questão a possibilidade da sua “elevação” a categoria transcendental do *Dasein*.

Heidegger, porém, procura apresentar provas que contrariem esta objecção.

Segundo Heidegger, por conseguinte, o *Dasein* parece não estar permanentemente determinado pela *Unheimlichkeit* porque a sua existência habitual se executa como fuga à inospitalidade:

“Nunmehr wird phänomenal sichtbar, wovor das Verfallen als Flucht flieht. Nicht *vor* innerweltlichem Seienden, sondern gerade *zu* diesem als dem Seienden, dabei das Besorgen, verloren in das Man, in beruhigter Vertrautheit sich aufhalten kann. Die verfallende Flucht *in* das Zuhause der Öffentlichkeit ist Flucht *vor* dem Unzuhause, das heißt der Unheimlichkeit, die im Dasein als geworfenen, ihm selbst in seinem Sein überantworteten In-der-Welt-sein liegt. Diese Unheimlichkeit setzt dem Dasein ständig nach und bedroht,

wenngleich unausdrücklich, seine alltägliche Verlorenheit in das Man.”⁵²⁶

Deste modo, todavia, não se responde completamente à objecção feita, pois parece que, ao tomar parte no movimento da fuga à *Unheimlichkeit*, o *Dasein* deixa de estar conformado pela inospitalidade.

Mesmo que — como é dito no passo citado — a *Unheimlichkeit* ameace (inexplícita e constantemente) o *Dasein* e a aparente familiaridade na relação deste com o mundo, enquanto tal ameaça não se concretiza a *Unheimlichkeit* parece não determinar a forma como a existência se executa.

A fuga do *Dasein* parece assim ser eficaz na anulação da *Unheimlichkeit* e da angústia que a provoca.

Devemos fazer notar, porém, que a fuga não se executa de uma vez por todas; a fuga obedece a um movimento de reiteração ininterrupta de si mesma, sob pena de ceder ao domínio da *Unheimlichkeit* e da angústia.

Assim, podemos ver que, no próprio movimento que corresponde à fuga, a *Unheimlichkeit* e a angústia desempenham um papel decisivo do ponto de vista da motivação.

Portanto, é a *Unheimlichkeit* que motiva de cada vez a fuga. O mesmo é dizer que a *Unheimlichkeit* é o fundamento da fuga à inospitalidade da relação do *Dasein* com o mundo.

⁵²⁶ SZ 189.

Esta forma de motivação da fuga por parte da própria *Unheimlichkeit* ou da própria angústia é aquilo a que Heidegger chama — num contexto ligeiramente diferente — o “funcionamento” latente ou oculto da angústia (mas também — pelo que temos visto — da *Unheimlichkeit*):

“Und nur weil die Angst latent das In-der-Welt-sein immer schon bestimmt, kann dieses als besorgend-befindliches Sein bei der »Welt« sich fürchten. Furcht ist an die »Welt« verfallene, uneigentliche und ihr selbst als solche verborgene Angst.”⁵²⁷

Porque a relação habitual do *Dasein* com o mundo — enquanto relação com algo familiar — se executa como fuga à inospitalidade e está motivada pela inospitalidade, Heidegger parece poder legitimamente sustentar a tese do carácter transcendental ou existencial (*existenzial*) da *Unheimlichkeit*.

Noutros termos: Heidegger parece assim poder afirmar que a *Vertrautheit* é uma modalidade da *Unheimlichkeit* e que a *Unheimlichkeit* é — do ponto de vista ontológico — o fenómeno mais originário:

“Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. Das Un-zuhause muß

⁵²⁷ SZ 189.

existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden.”⁵²⁸

Como já aqui vimos, ao longo das nossas análises sobre a angústia⁵²⁹, esta isola o *Dasein*, ou seja, “resgata-o” do *Verfallen* e da sua “fixação” nos entes intramundanos, de tal modo que o *Dasein* fica “posto” numa peculiar forma de abertura a si mesmo, que se caracteriza pela transparência e pela ausência de “dissimulação”.

Segundo Heidegger, por meio da angústia tornam-se manifestas para o *Dasein* a autenticidade e a inautenticidade enquanto possibilidades fundamentais do seu ser:

“Allein in der Angst liegt die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erschließens, weil sie vereinzelt. Diese Vereinzelung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar. Diese Grundmöglichkeiten des Daseins, das je meines ist, zeigen sich in der Angst wie an ihnen selbst, unverstellt durch innerweltliches Seiendes, daran sich das Dasein zunächst und zumeist klammert.”⁵³⁰

⁵²⁸ SZ 189.

⁵²⁹ Vide *supra* Segunda parte, Segundo capítulo, §3, a.

⁵³⁰ SZ 189-190.

Na angústia, o *Dasein* é posto diante de si mesmo e das duas possibilidades fundamentais da sua existência.

O *Dasein* não fica, porém, diante de tais possibilidades como quem se acha à distância delas e num terreno neutro em relação a elas. A autenticidade e a inautenticidade não são possibilidades que o *Dasein* — uma vez posto diante delas — tenha ainda de adoptar.

Sucedem, antes, que — quando a angústia “assalta” o *Dasein* — este é posto diante da autenticidade e da inautenticidade enquanto possibilidades fundamentais em que sempre já existe (por que sempre já se orienta).

Por conseguinte, o *Dasein* existe sempre já com uma certa noção (mesmo que vaga e não tematizada) de autenticidade e inautenticidade. No curso normal da existência, o *Dasein* tem a pretensão — ainda que esta não esteja expressamente formulada — de que a existência que lhe diz respeito se executa de forma “adequada” ou autêntica (isto é: realiza verdadeiramente as suas aspirações).

O que a angústia revela ao *Dasein* é que aquilo que sempre já estava tomado como a execução autêntica da existência não passa de uma execução inautêntica.

Deste modo, podemos perceber que o acontecimento da angústia contribui para uma inversão da tendência ou do curso da existência. Noutros termos, o fenómeno da angústia faz que o *Dasein* transite de uma movimentação existencial inautêntica para aquilo que pode ser considerado como o primeiro passo para a constituição de uma movimentação existencial autêntica.

Com efeito, ao ser posto diante das duas possibilidades em questão, o *Dasein* passa a ter a possibilidade expressa de se decidir por uma existência autêntica.

Esta forma de existência exige, sendo assim, uma continuidade para além do momento da angústia — em que a sua possibilidade “explicitamente” se apresenta ao *Dasein*. Por outras palavras, a existência autêntica requer um contínuo esforço de aproximação à angústia — de contacto com essa disposição fundamental.

Mas — segundo a descrição de Heidegger — na angústia não se dá o primeiro momento de uma existência autêntica só no sentido em que então se revela a possibilidade da autenticidade; pois, vendo bem, no próprio acontecimento da angústia o *Dasein* existe já autenticamente, de sorte que o que parece ter de fazer é “apenas” perpetuar essa forma de existir.

O momento em que se dá a angústia é também o momento em que a existência exige — para que seja autêntica — a “escolha” da autenticidade por parte do *Dasein*.

Noutros termos: a angústia — para além de “forçar” o *Dasein* a “arrepisar caminho” (a “mudar de direcção”) — também torna “patente” que a existência exige um contra-movimento contínuo relativamente à inautenticidade para que o *Dasein* sempre de novo tende.

Para que a autenticidade se estabeleça como efectiva forma da existência do *Dasein*, tem de haver uma decisão que redublique aquilo que “espontaneamente se passa” por via da disposição da angústia.

Existir autenticamente parece ser então procurar existir na angústia: na abertura e no isolamento em que a angústia nos “lança”. E tanto quer dizer — de acordo com o que há pouco considerámos — que existir autenticamente é existir numa relação com o mundo enquanto algo inóspito (numa relação com o mundo cuja forma é a inospitalidade).

Ao longo da nossa análise da angústia tem vindo a ganhar forma uma inflexão de perspectiva que (uma vez considerada a relação entre a angústia e a autenticidade) se trata de apresentar em seguida.

Se considerarmos que é que está implicado nos termos *Eigentlichkeit* e *Uneigentlichkeit*, verificamos que ambos expressam uma determinada conformação global da existência.

Neste sentido, a *Eigentlichkeit* corresponde a uma conformação da existência nos termos da qual o *Dasein* existe de acordo com aquilo a que verdadeiramente aspira e que de algum modo se acha “inscrito” na sua forma de constituição.

A *Uneigentlichkeit*, pelo contrário, designa uma conformação da existência em que o *Dasein* existe (conscientemente ou não) num “desvio” em relação àquilo que propriamente o constitui.

Temos visto, ao longo da nossa análise da angústia, que esta revela ao *Dasein* “o que é mais próprio de si” como isolamento e inospitalidade.

Quer dizer: a própria angústia (bem como o isolamento e a inospitalidade em que “lança” o *Dasein*) não é — de acordo com a descrição de Heidegger — só um momento transitório: uma primeira fase necessária mas passageira para que se possa ter acesso à autêntica conformação do ser do *Dasein* e à sua existência em conformidade consigo mesmo.

Ao que parece, a angústia, o isolamento e a inospitalidade são momentos de revelação — e, ao mesmo tempo, momentos que têm de ser replicados pelo *Dasein*, de tal modo que só nessa replicação é que se pode ter acesso ao ser do *Dasein* e existir de modo autêntico.

Ou seja: a própria angústia, o próprio isolamento e a própria inospitalidade são determinações fundamentais e constitutivas do ser do *Dasein* — de tal modo que existir autenticamente não é senão existir em conformidade com essas determinações.

Em suma: existir autenticamente parece ser — de acordo com a descrição de Heidegger — existir angustiado, isolado e em “lugar” inóspito.

No entanto, temos dito (e essa é uma ideia que tem orientado a nossa análise até ao momento) que a movimentação do *Dasein* tende para a realização plena da existência.

Realização plena significa aqui a satisfação total — sem margem para a subsistência de qualquer quesito por preencher — das verdadeiras aspirações da existência.

Ora, isto parece contradizer aquilo que acabámos de ver: aquilo que resulta da análise heideggeriana da angústia em *Sein und Zeit*.

De acordo com essa análise, com efeito, aquilo que é mais próprio do *Dasein* é a angústia, o isolamento e a inospitalidade. E, vendo bem, dizer que o *Dasein* é um ente que se define por estas determinações equivale a dizer que o *Dasein* é um ente que se define pela sua incompletude, pela sua irrealização.

Dito de outro modo: se o *Dasein* é um ente incompleto e irrealizável, então parece deixar de fazer sentido falar de uma aspiração existencial do *Dasein* à realização plena da sua existência.

A contradição não é, todavia, meramente uma contradição do discurso sobre o *Dasein*, mas uma contradição que diz respeito à própria compreensão de facto de que o *Dasein* é portador e que orienta a sua existência.

Na verdade, a movimentação existencial do *Dasein* pode ser compreendida como algo que se acha espontaneamente orientado para uma realização plena das suas aspirações, de tal modo que o discurso sobre a realização plena das aspirações da existência parece continuar a ser válido para dar conta daquilo que concretamente confere sentido à existência quotidiana do *Dasein*.

A contradição (bem como cada um dos seus termos) aparece de forma clara no acontecimento da angústia. O *Dasein* percebe então — entre outras coisas e mesmo que só momentaneamente — que a própria lógica da existência quotidiana “labora” num equívoco: o de “julgar” (ainda que inexplicitamente) que a existência se pode realizar na forma da satisfação completa de cada um dos seus quesitos fundamentais.

O que sucede na angústia é, por conseguinte, que o *Dasein* tem como aquilo que lhe é mais próprio a incompletude e a irrealização — de tal modo que o quesito fundamental da existência quotidiana (segundo o qual a existência se pode realizar plenamente) lhe aparece como algo sem sentido: como um absurdo. Pois, vendo bem, existir em conformidade com a constituição do *Dasein* seria existir no modo de um ente incompleto, irrealizável.

Mais do que uma contradição do discurso da analítica existencial, a contradição entre a condição de incompletude (que se “manifesta” na angústia) e a existência quotidiana (que existe numa tensão “inexplícita” para a satisfação completa de si mesma) é uma *contradição de facto* que parece afectar a própria existência concreta do *Dasein* e dificultar a tarefa de uma existência autêntica.

A existência quotidiana do *Dasein* está assim duplamente “desviada” de si mesma — de tal modo que (quando esse duplo “desvio” se “manifesta” ao *Dasein* por

via da angústia) é uma dupla tarefa que cabe ao *Dasein* para se pôr “a caminho” de uma existência autêntica.

Trata-se, pois, não só de reconhecer que é que efectivamente está em causa na existência quotidiana, mas também de perceber que isso que aí está em causa não é aquilo que verdadeiramente está em causa na existência enquanto tal: na existência executada de modo autêntico e em efectiva coincidência consigo mesma.

Há portanto — no âmbito da própria existencialidade da existência — um fenómeno decisivo de profundidade de cuja identificação depende a autenticidade da execução da existência. Há — na existência quotidiana — uma compreensão de si mesma segundo a qual aquilo que importa para si é a satisfação plena dos seus quesitos fundamentais. Essa compreensão, ainda que inautêntica, não é inefectiva, pois é efectivamente segundo ela que o *Dasein* existe quotidianamente.

Mas, por outro lado, essa compreensão não corresponde a uma autêntica identificação daquilo para que a própria existência quotidiana verdadeiramente tende — daquilo a que verdadeiramente aspira: existir efectivamente em conformidade consigo mesma.

Parece, assim, haver um desencontro da existência quotidiana com aquilo em que se funda, isto é, com a própria tensão em que se acha para a “verdade” de si mesma. Ora, na base deste desencontro está um fenómeno de compreensão “desviada”, que tem que ver com a própria auto-identificação ou com o próprio auto-reconhecimento da existência quotidiana.

O que a angústia faz é suspender a superficialidade da existência quotidiana: é “mostrar” a profundidade que sempre já a sustenta e pôr em confronto essa superficialidade e essa profundidade.

A incompatibilidade entre a superficialidade e a profundidade da existência quotidiana, em conjunto com a assunção do quesito de autenticidade para a existência, provocam a suspensão da “vigência” da existência quotidiana e mostram o “caminho” para a autenticidade como o “caminho” da decisão consequente pela incompletude e pela irrealização do *Dasein*.

Por mais paradoxal que possa parecer, a autenticidade é a forma da existência segundo a qual se assume a realização da existência como realização da incompletude do *Dasein*.

De acordo com Heidegger em *Sein und Zeit*, existir autenticamente é tomar consciência da incompletude e da irrealização do *Dasein* — e é existir sempre a partir dessa consciência de incompletude e de irrealização. Pois o que o *Dasein* mais propriamente é consiste nessa condição.

Algumas observações críticas podem ser produzidas a respeito da validade da inflexão que acabamos de descrever.

Com efeito, se considerarmos a tese nos termos da qual a autenticidade passa pela realização da incompletude do *Dasein*, vemos que essa tese põe desde logo um problema de eficácia para compreender a própria noção de tensão para uma qualquer realização ou satisfação de quesitos. Pois parece mais ou menos claro que uma tensão de realização — seja de carácter existencial ou não — está numa relação constitutiva com um *terminus ad quem* cujo alcance produz uma anulação da tensão em causa.

Noutros termos: parece claro que uma determinada tensão implica — em si mesma — um encaminhamento para a sua anulação por via do alcance disso para que tende ou faz tender.

Ora, tal como a expusemos acima, a inflexão de perspectiva que resulta da descrição heideggeriana da angústia parece não respeitar o quesito de efectiva ultrapassagem da situação de tensão que se acha implicado na própria noção de tensão.

Segundo Heidegger, com efeito, aquilo para que o *Dasein* tende (quando existe autenticamente) é a sua própria incompletude e a sua própria irrealização, quer dizer: a sua própria tensão.

Numa palavra: tal como Heidegger a caracteriza, a autenticidade do *Dasein* parece consistir numa tensão para a tensão.

Não se está a dizer que a tomada de consciência daquilo para que autenticamente se tende na existência pode ser excluída de uma tensão existencial autêntica. O que se está a dizer é antes que — uma vez que se tenha tomado consciência disso — a tensão para isso (que agora se “sabe” que é aquilo para que autenticamente se tende) deve tender efectivamente para “fora” de si mesma.

A tensão para a tensão é a tensão para algo que “já se tem” — o que anula a própria tensão enquanto tal.

Poder-se-ia dizer que — no quadro da analítica existencial — é legítimo falar-se de uma tensão para a própria tensão: uma vez que a autenticidade contraria a tendência da existência quotidiana para se “apagar” a tensão existencial (ou melhor: para se “apagar” a consciência daquilo para que verdadeiramente se tende na existência).

Todavia, se reduzirmos a autenticidade do *Dasein* a uma tomada de consciência, estaremos a “amputar” a constituição integral do *Dasein*, que é uma constituição de natureza existencial e inclui, por isso, componentes de “perseguição”

de determinadas possibilidades e de conformação concreta da existência por via da execução de tais possibilidades.

Talvez a nossa objecção (que — mais do que uma negação daquilo que encontramos na analítica existencial — é uma chamada de atenção para um problema que Heidegger parece não considerar) se torne mais clara se olharmos para o problema do ponto de vista das noções de completude e de irrealização: do ponto de vista da finitude que tais noções exprimem. Pois, vendo bem, a tensão existencial está numa situação de incompletude ou de irrealização, se se quiser: de finitude.

Ora, só é possível compreender a incompletude do *Dasein* enquanto incompletude existencial se esta se achar marcada por uma tensão “para lá” de si mesma, para a sua superação ou anulação: para a constituição de uma completude existencial.

Dito de outro modo: a incompletude existencial só se vive ou experimenta enquanto tal se se estiver numa relação constitutiva com algo em relação ao qual se é um ente incompleto — em relação a algo que representa o modelo da completude ou o *terminus ad quem* da completude. Ora, esse modelo ou esse *terminus ad quem* da completude não pode ser — como na análise heideggeriana da autenticidade pela angústia se sugere que é — a incompletude.

Parece assim faltar à analítica existencial um elemento fundamental para se poder compreender melhor aquilo que Heidegger sustenta ser o mais próprio do *Dasein* e a forma autêntica de executar a sua existência.

Esta inconsistência aparente no discurso da analítica existencial pode conduzir a uma revisão do estatuto da angústia, do isolamento e da inospitalidade enquanto determinações constitutivas do *Dasein*.

Pois, se a ideia de uma tensão para a própria tensão é inconsistente e não permite compreender adequadamente que é que está em causa numa tensão existencial, também a ideia de que um conjunto de determinações que implicam uma tensão pode ter o estatuto de conjunto de determinações constitutivas parece ser inconsistente.

Por outras palavras: a angústia, o isolamento e a inospitalidade — porque implicam uma tensão para a sua anulação e só são possíveis por uma relação intrínseca com aquilo que corresponde à sua anulação — não podem corresponder a determinações constitutivas, a determinações de natureza transcendental (como Heidegger em alguns momentos decisivos de *Sein und Zeit* parece sugerir ou sustentar). E não o podem justamente uma vez que nada garante que a “condição” de angústia, de isolamento e de inospitalidade não seja efectivamente anulada ou superada.

Ora, se for assim, as determinações da angústia, do isolamento e da inospitalidade ficam apenas ligadas a uma caracterização do *Dasein* que não pode reclamar para si senão o estatuto de *caracterização de facto* (o estatuto de uma caracterização que não garante a sua absoluta validade, a sua validade num tempo ulterior).

Vendo bem, é no próprio “seio” das determinações em causa (no seu próprio núcleo de sentido) que se acha uma tensão para a anulação das mesmas. Isto quer dizer: é no “seio” das próprias determinações em discussão que se acha “inscrita” a “nota” do seu carácter provisório — não transcendental.

Podemos apresentar a objecção segundo a qual as determinações sob foco, enquanto determinações que implicam uma tensão, são constitutivas do *Dasein* na

medida em que a eliminação da tensão que implicam, a eliminação da sua “vigência”, corresponderia a uma eliminação da própria existência, já que a existência só é possível e “compreensível” por via de uma tensão e de uma “noção” de tensão.

Isso, todavia, também não é senão uma afirmação que talvez não possamos fazer, uma vez que implica ter um ponto de vista sobre uma situação que não é a nossa situação de facto.

Noutros termos: se a existência deixa de ser existência se não houver uma tensão para algo que ainda não se é — isso não podemos saber dada a nossa situação de facto.

Na verdade, à partida nada impede e não podemos negar que a existência “actual” (a situação de angústia, isolamento e inospitalidade em que de facto estamos) alcance efectivamente aquilo para que tende — nem que a situação fáctica de angústia, isolamento e inospitalidade em que nos achamos seja anulada e se transforme justamente no seu contrário.

Nesse caso, as determinações referidas deixariam de poder ser consideradas como determinações constitutivas ou transcendentais, pois haveria momentos da “existência” em que não se achariam presentes e que não estariam em condições de caracterizar.

Mas assim — diríamos — põe-se em causa o próprio modelo de explicação transcendental, já que as determinações que correspondem à anulação da angústia, do isolamento e da inospitalidade não são compatíveis com estas. Portanto, quando umas estão “em vigor” as outras não podem estar.

Então, no caso de a “existência” se manter enquanto tal numa e noutra situação, nem a angústia, o isolamento e a inospitalidade, nem as determinações que

lhes são contrárias podem reclamar para si o estatuto de determinações transcendentais, na medida em que há sempre um momento da “existência” em que não estão presentes e a “existência” continua a ser tal.

Mas isto, só por si, não anula a possibilidade da explicação transcendental da existência, uma vez que as determinações transcendentais da existência podem não ser a angústia, o isolamento e a inospitalidade, nem os seus contrários.

E, mesmo que tal significasse a impossibilitação da explicação transcendental da existência, não se trata aqui de defender incondicionalmente esse modelo, antes se trata de chamar a atenção para problemas que parecem não ter sido focados expressamente por Heidegger e que — em nosso entender — mereciam sê-lo.

As nossas considerações não têm pois como objectivo indicar nenhuma solução positiva a este respeito. Elas pretendem sobretudo pôr em evidência que é questionável a aparente “elevação” da angústia, do isolamento e da inospitalidade a categorias constitutivas da existência do *Dasein*.

Mas há ainda um outro aspecto relativo à análise da angústia que merece algumas considerações.

É que a angústia, ao mesmo tempo que é “usada” por Heidegger como categoria da formalidade existencial do *Dasein* (como categoria que “serve” para caracterizar o *Dasein* na própria tensão existencial formal que o constitui), parece encerrar já uma desformalização: parece ser já o “rosto” de uma possibilidade existencial concreta.

Por outras palavras, mesmo se admitirmos que a tensão “para lá” de si caracteriza a natureza da existência (ou — o que parece mais plausível — a situação

existencial de facto em que se está), não é necessário que o isolamento que “actualmente” se vive ou experimenta se traduza numa vida de angústia.

É verdade que é o acontecimento da angústia que — em *Sein und Zeit* — começa por revelar a condição de facto em que o *Dasein* se acha; mas o papel metódico da angústia não pode ser confundido com um estatuto de determinação constitutiva.

A angústia pode — como parece ser o caso — apenas revelar enquanto constitutivo algo que não é ela mesma. E, na verdade, a angústia revela o estar em tensão que é próprio da situação de facto da existência; mas esse estar em tensão (que a angústia revela e que parece corresponder a uma situação de isolamento de facto) caracteriza-se por uma formalidade de tal modo “abrangente” — de tal modo desformalizável numa multiplicidade de possibilidades concretas da existência — que a angústia (enquanto disposição determinada) aparece apenas como uma dessas possibilidades: como um desses múltiplos “rostos” concretos possíveis e não como o único e omni-abrangente.

Mesmo que se sustente a tese — que Heidegger parece sustentar — de que a existência (a tensão “para lá” de si que a constitui) tem um carácter intrinsecamente disposicional, a angústia parece ser apenas uma das disposições possíveis e não aquela que necessariamente está presente como disposição formal do *Dasein*. De sorte que a existência autêntica do *Dasein*, quer na revelação da sua possibilidade, quer na decisão por uma determinada possibilidade concreta, não parece ter de estar necessariamente ligada ou “presa” à disposição da angústia.

Ora, neste sentido, a descrição de Heidegger parece apresentar como determinação da formalidade da existência uma determinação que pode conformar apenas uma das possibilidades da desformalização da autenticidade.

b

O SER PARA A MORTE AUTÊNTICO (*EIGENTLICHES SEIN ZUM TODE*)

**O SER PARA A MORTE COMO SER PARA UMA POSSIBILIDADE
DISTINTA (*SEIN ZU EINER AUSGEZEICHNETEN MÖGLICHKEIT*)**

O ser para a morte e a compreensão da possibilidade (*Möglichkeit*) da morte como possibilidade (*als Möglichkeit*), o *Vorlaufen in die Möglichkeit* e a possibilidade da morte como possibilidade da impossibilidade da existência (*Möglichkeit der Unmöglichkeit der Existenz*), o ser para a morte (sc. o *Vorlaufen in die Möglichkeit*) e a possibilitação (*Ermöglichung*) ou a liberação (*Freimachen*) da possibilidade da morte como possibilidade.

O segundo fenómeno que pretendemos analisar — como modo de ruptura com o *Man* e com a queda — é o fenómeno da “morte” (*Tod*).

A morte é um fenómeno que goza de um tratamento relativamente extenso em *Sein und Zeit*. Não a podemos, por isso, considerar aqui a fundo.

Em vez disso, consideraremos o fenómeno da morte apenas nos aspectos que parecem ser mais relevantes para a questão do isolamento do *Dasein* — enquanto tal isolamento se dá como ruptura com o *Man* e a queda e como restituição do *Dasein* a si mesmo e relação autêntica do *Dasein* consigo mesmo.

Heidegger compreende a morte fundamentalmente como possibilidade; mas não como uma possibilidade qualquer, que possa ser entendida com base na noção

comum de possibilidade. A morte é, segundo Heidegger, uma possibilidade distinta, peculiar.

Importa desde logo tentar perceber que é que Heidegger tem em mente quando fala da morte como uma possibilidade.

Um dos pontos fundamentais para se entender a noção de possibilidade que está associada ao acontecimento da morte própria tem que ver justamente com o facto de a morte não corresponder a um fenómeno objectivo — mas sim a um fenómeno relativo ao si próprio.

Como já indicámos, a nossa análise não cobre integralmente as considerações de Heidegger sobre o fenómeno da morte em *Sein und Zeit*. Ela começa e acaba na exposição do conceito heideggeriano de “ser para a morte autêntico” (*eigentliches Sein zum Tode*), tal como se acha apresentado no §53 de *Sein und Zeit*⁵³¹.

Assim, o que está implicado na compreensão da morte como possibilidade distinta é, antes do mais, que a morte diz respeito ao próprio *Dasein* enquanto se caracteriza pelo facto de se viver na primeira pessoa. Numa palavra, a possibilidade da morte é a possibilidade da minha morte.

Mas a morte — enquanto a minha morte — não é algo que me acontece sem que tenha o que quer que seja a dizer sobre o que eu sou. Sucede, antes, que a possibilidade da minha morte marca sempre já o modo como eu sou.

Não sucede apenas que eu posso morrer; sucede também que (ao poder morrer ou ao estar num encaminhamento para a morte) eu sou mortal. A morte — a sua

⁵³¹ SZ 260-267.

possibilidade para mim — inscreve-se no meu ser de tal modo que eu sou sempre já por relação à minha morte (à possibilidade da minha morte).

É, pelo menos em parte, isto que significa a expressão ser para a morte. A morte própria não é algo que o *Dasein* observe objectivamente no “exterior”, ao ter contacto com a morte dos outros. A morte própria — a possibilidade da minha morte — é algo que determina sempre já o modo de ser do *Dasein*. E, portanto, tem de ser o próprio *Dasein* a aperceber-se de si mesmo como mortal.

Ora, isto quer dizer que a apercepção do “real” significado da possibilidade da morte própria só se dá num esforço do *Dasein* para a constituição de uma relação autêntica ou transparente consigo. Por outras palavras, o ser para a morte só se “inscreve” verdadeiramente na existência do *Dasein* quando se transforma num ser para a morte autêntico.

É isso que parece estar suposto na pergunta de retórica que Heidegger faz na parte inicial da sua análise do conceito de ser para a morte autêntico:

“Wie soll die ontologische Möglichkeit eines *eigentlichen* Seins zum Tode »objektiv« charakterisiert werden, wenn das Dasein am Ende sich nie eigentlich zu seinem Ende verhält oder aber dieses eigentliche Sein seinem Sinne nach den Anderen verborgen bleiben muß?”⁵³²

De acordo com Heidegger, o *Dasein* existe — o mais das vezes — num ser para a morte inautêntico:

⁵³² SZ 260.

“Faktisch hält sich das Dasein zunächst und zumeist in einem uneigentlichen Sein zum Tode.”⁵³³

A constituição de um ser para a morte autêntico passa assim por um esforço do *Dasein* no sentido de contrariar a sua tendência espontânea para existir num ser para a morte inautêntico.

Ora, aquilo que constitui este ser para a morte inautêntico é a “fuga” em relação à tomada de consciência da morte própria como possibilidade efectiva na existência; é a “ocultação” dessa efectividade e a “modificação” do verdadeiro sentido da possibilidade da morte própria no “sentido” que o *Man* lhe atribui.

Portanto, a constituição de um ser para a morte autêntico — ao contrariar esta tendência espontânea do *Dasein* — esforça-se por tornar consequente a (por dar consistência à) descoberta de que a morte corresponde a uma possibilidade própria de que não se pode “fugir” e que não pode ser “ocultada”:

“*Eigentliches* Sein zum Tode kann vor der eigensten, unbezüglichen Möglichkeit *nicht ausweichen* und in dieser Flucht sie *verdecken* und für die Verständigkeit des Man *umdeuten*. Der existenziale Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode muß daher die Momente eines solchen Seins herausstellen, die es als Verstehen des Todes im Sinne

⁵³³ SZ 260.

des nichtflüchtigen und nichtverdeckenden Seins zu der gekennzeichneten Möglichkeit konstituieren.”⁵³⁴

Já demos aqui algumas indicações sobre a natureza peculiar da morte como possibilidade. Mas importa agora aprofundá-las acompanhando mais de perto os enunciados de Heidegger sobre a peculiaridade dessa noção de possibilidade que se acha associada ao fenómeno da morte.

Se tal noção de possibilidade é distinta ou peculiar é porque se distingue da noção de possibilidade que mais comumente temos.

Heidegger diz que — no seu sentido mais comum — a noção de possibilidade está ligada ao que é possível realizar no quadro do *Besorgen*:

“Sein zu einer Möglichkeit, das heißt zu einem Möglichen, kann bedeuten: Aussein auf ein Mögliches als Besorgen seiner Verwirklichung.”⁵³⁵

Segundo Heidegger, é desta noção de possibilidade — nos termos da qual o possível é o realizável — que se faz uso no discurso sobre os entes intramundanos (quer sejam *Zuhandene*, quer sejam *Vorhandene*):

⁵³⁴ SZ 260.

⁵³⁵ SZ 261.

“Im Felde des Zuhandenen und Vorhandenen begegnen ständig solche Möglichkeiten: das Erreichbare, Beherrschbare, Gangbare und dergleichen.”⁵³⁶

Mas — para além desta noção de possível enquanto “o realizável” — há um segundo aspecto fundamental que se acha naturalmente ligado ao primeiro. É que a relação que temos com o possível (ainda no contexto do *Besorgen*) tende para a anulação da sua natureza de possível justamente por via da sua realização:

“Das besorgende Aus-sein auf ein Mögliches hat die Tendenz, die *Möglichkeit* des Möglichen durch Verfügbarmachen zu *vernichten*.”⁵³⁷

Até aqui a noção mais comum de possibilidade — aquela que subjaz à nossa relação espontânea com o mundo — tem pois que ver com o possível enquanto realizável que se anula no termo da sua realização.

Heidegger, porém, chama a atenção para um terceiro aspecto decisivo nesta compreensão comum da noção de possibilidade. É que a noção comum de possibilidade inclui como nota fundamental a ideia de “relatividade”, no sentido em que (no âmbito do *Besorgen*) um determinado ente não esgota a sua realidade em si mesmo, mas está numa relação constitutiva com algo de outro:

⁵³⁶ SZ 261.

⁵³⁷ SZ 261.

“Die besorgende Verwirklichung von zuhandenem Zeug (als Herstellen, Bereitstellen, Umstellen u. s. f.) ist aber immer nur relativ, sofern auch das Verwirklichte noch und gerade den Seinscharakter der Bewandtnis hat. Es bleibt, wenngleich verwirklicht, als Wirkliches ein Mögliches für..., charakterisiert durch ein Um-zu.”⁵³⁸

A noção de possibilidade ou de possível — no quadro do *Besorgen* — está portanto compreendida como relação com um para lá de si ainda a realizar; a categoria fundamental pela qual está compreendida é a categoria do *Um-zu*.

Do mesmo modo, como Heidegger indica, a perspectiva segundo a qual a noção de possibilidade está compreendida é a perspectiva própria da *Umsicht* e não uma perspectiva que capta expressamente o possível enquanto possível (o possível na sua possibilidade):

“Die vorliegende Analyse soll lediglich deutlich machen, wie das besorgende Aus-sein sich zum Möglichen verhält: nicht in thematisch-theoretischer Betrachtung des Möglichen als Möglichen und gar hinsichtlich seiner Möglichkeit als solcher, sondern so, daß es *umsichtlich* von dem Möglichen *wegsieht* auf das Wofür-möglich.”⁵³⁹

⁵³⁸ SZ 261.

⁵³⁹ SZ 261.

Como podemos ver, caracteriza a perspectiva da *Umsicht* o facto de não ficar “retida” no possível. Sucede antes que ela é “transportada” para — e tem como correlato primário — aquilo para o qual o possível serve (aquilo relativamente ao qual o possível é possível).

O possível — enquanto possível intramundano — caracteriza-se, por seu turno, como algo que se constitui (no seu ser) por relação à perspectiva da *Umsicht*; e tanto quer dizer: caracteriza-se como algo que tem sempre um outro possível intramundano para lá de si e na “dependência” do qual constitutivamente se acha.

Esta é pois a noção comum de possibilidade: aquela que se aplica no âmbito do *Besorgen* e dos entes intramundanos. E é esta noção que serve de “pano de fundo” ou de “ponto de contraste” à noção de possibilidade que se acha associada ao fenómeno da morte (melhor: ao fenómeno do ser para a morte).

No que diz respeito ao contraste entre estas duas noções de possibilidade (contraste a partir do qual se poderá ver a que ponto a morte constitui uma possibilidade distinta), Heidegger começa por pôr em evidência que o ser para a morte não pode ter o carácter de uma possibilidade a realizar:

“Das fragliche Sein zum Tode kann offenbar nicht den Charakter des besorgenden Aus-seins auf seine Verwirklichung haben.”⁵⁴⁰

⁵⁴⁰ SZ 261.

Heidegger desenvolve esta tese por meio de um contraste entre o facto de o ser para a morte ser uma possibilidade do *Dasein* e o facto de uma possibilidade a realizar estar ligada aos entes intramundanos:

“Einmal ist der Tod als Mögliches kein mögliches Zuhandenes oder Vorhandenes, sondern eine Seinsmöglichkeit des *Daseins*.”⁵⁴¹

Enquanto possibilidade do *Dasein*, a morte não constitui uma possibilidade a realizar, ou antes: uma possibilidade realizável. Não se está evidentemente a sustentar que aquilo que Heidegger diz é que o *Dasein* não morre. O que estamos a indicar é — isso sim — que se acha implicado na tese de Heidegger que (depois de o *Dasein* morrer e a morte se ter realizado) a morte já não é uma possibilidade do *Dasein*.

Para que a morte seja uma possibilidade do *Dasein* (de cada um de nós enquanto existentes), o *Dasein* não pode ter morrido. A morte — enquanto possibilidade do *Dasein* — tem de ser uma possibilidade da existência. E porque não se pode realizar — sob pena de deixar de ser uma possibilidade e uma possibilidade do *Dasein* — a morte dá um outro sentido à noção de possibilidade (como que transmuta a noção de possibilidade numa noção com um elevado grau de auto-suficiência e de auto-referência):

“Sodann aber müßte das Besorgen der Verwirklichung dieses Möglichen eine Herbeiführung des Ablebens bedeuten. Damit entzöge

⁵⁴¹ SZ 261.

sich aber das Dasein gerade den Boden für ein existierendes Sein zum Tode.”⁵⁴²

Resulta claro que — mesmo que Heidegger não esteja a pensar em Epicuro (mas é, vendo bem, difícil que não o esteja) — é possível estabelecer um diálogo ou um confronto entre Heidegger e o fundador da escola epicurista.⁵⁴³

Heidegger está, com efeito, a defender uma tese contrária à de Epicuro; ou está, pelo menos, a descrever a tese que Epicuro se esforça por contrariar.

Epicuro diz, designadamente, que quando a morte é nós não somos e que quando nós somos a morte não é. Há, segundo Epicuro, uma não simultaneidade entre nós e a morte, de sorte que a morte não é nada para nós (οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς⁵⁴⁴, *nil ad nos*⁵⁴⁵).

Mas esta compreensão da morte é, de acordo com a analítica de Heidegger, uma compreensão inadequada, pois tenta captar a morte com categorias da pura

⁵⁴² SZ 261.

⁵⁴³ Podemos dizer que há de certo modo uma “recepção silenciosa” de Epicuro por parte de Heidegger, no sentido em que a estrutura da análise heideggeriana do fenómeno da morte se acha pelo menos parcialmente “montada” sobre a famigerada tese epicurista segundo a qual “a morte não é nada para nós”. Sobre a relação entre Heidegger e Epicuro a propósito do fenómeno da morte, veja-se e.g. G. FIGAL, *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*, Weinheim, Beltz Athenäum Verlag, 3. Auflage 2000 (1ª ed. 1988), pp. 222-223.

⁵⁴⁴ Cf. e.g. EPICURO, Κύριαι δόξαι II, *apud* C. BAILEY (ed.), *Epicurus: The Extant Remains* (With Short Critical Apparatus, Translation and Notes), Oxford, At the Clarendon Press, 1926, p. 94: Ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ· τὸ δ’ ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς.

⁵⁴⁵ Cf. LUCRÉCIO, *De rerum natura* III 830, *apud* A. A. LONG, D. N. SEDLEY (eds.), *The Hellenistic Philosophers*, vol. 2 (Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography), Cambridge, Cambridge University Press, 1987, repr. 2000, p. 155: *nil igitur mors est ad nos* (...).

perantidade, com categorias inadequadas para dar conta do fenómeno da morte como uma possibilidade existencial do *Dasein*.⁵⁴⁶

Não se trata — como vimos — de compreender a morte como uma possibilidade realizável ou realizada. Enquanto realizável ou realizada, a morte não é nada para o *Dasein*, pois o *Dasein* já não é.

Mas enquanto possibilidade peculiar (vivível pelo *Dasein* no tempo em que decorre a sua existência) a morte é algo — e algo fundamental — para o *Dasein*. A morte é algo para o *Dasein* — para o *Dasein* que cada um de nós é — justamente enquanto possibilidade. Trata-se de uma possibilidade da existência, de uma possibilidade que “influi” de modo determinante no aspecto global da existência (no modo como existimos e nos aparece tudo quanto nos aparece na existência que é a nossa).

Como temos vindo a indicar, a morte é — segundo Heidegger — uma possibilidade distinta ou peculiar (que não pode ser compreendida por via da noção comum de possibilidade). E a sua distinção ou peculiaridade deve-se, sobretudo, ao facto de constituir uma possibilidade cuja “inteligibilidade” não provém da sua realização ou da sua realizabilidade.

A estratégia de Heidegger, no que diz respeito à morte, é a de mostrar que representa uma possibilidade pura, capaz de se “compreender” a partir de si mesma enquanto possibilidade.

⁵⁴⁶ São diversas as análises do fenómeno da morte que expressamente se demarcam da tese epicurista — vejam-se e.g. T. NAGEL, *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 7, B. WILLIAMS, *Problems of the Self* (Philosophical Papers 1956-1972), Cambridge, Cambridge University Press, 1973, repr. 1999, pp. 83-84.

Por outras palavras, a estratégia de Heidegger é a de “intensificar” progressivamente o índice ou o valor de possibilidade da morte para o *Dasein*.

Ora, se o primeiro passo desta estratégia consiste no “afastamento” da noção de possibilidade relativa à morte de qualquer horizonte de realização ou realizabilidade enquanto o *Dasein* está em vida, o segundo passo procura “purificar” ou “purgar” a morte como possibilidade de todo e qualquer cálculo sobre o “como” e o “quando” da realização da morte:

“Wenn also mit dem Sein zum Tode nicht eine »Verwirklichung« seiner gemeint ist, dann kann es nicht besagen: sich aufhalten bei dem Ende in seiner Möglichkeit. Eine solche Verhaltung läge im »Denken an den Tod«. Solches Verhalten bedenkt die Möglichkeit, wann und wie sie sich wohl verwirklichen möchte. Dieses Grübeln über den Tod nimmt ihm zwar nicht völlig seinen Möglichkeitscharakter, er wird immer noch begrübelt als kommender, wohl aber schwächt es ihn ab durch ein berechnendes Verfügenwollen über den Tod. Er soll als Mögliches möglichst wenig von seiner Möglichkeit zeigen.”⁵⁴⁷

Para Heidegger, com efeito, o esforço de calcular o “quando” e o “como” da morte mantêm a morte como possibilidade compreendida no horizonte do “algo a realizar” ou do “algo realizável”, uma vez que o “quando” e o “como” da morte dizem respeito à morte enquanto algo que vai acontecer.

⁵⁴⁷ SZ 261.

A tese de Heidegger é a de que, mesmo que a meditação sobre a morte seja uma forma de a assumir como possibilidade para o *Dasein*, ao insistir-se nessa meditação a morte continua a ser entendida ainda que residualmente a partir do horizonte da sua realização ou da sua realizabilidade.

Para Heidegger, enquanto se mantiver esta tendência na compreensão da morte, não se está ainda numa relação com a morte como algo que dá uma outra expressão à noção de possibilidade: uma expressão superlativa (se assim se pode dizer).

E a tendência para manter a morte num horizonte de compreensão que conta com a sua realização contraria-se — de acordo com Heidegger — por meio de um esforço para retirar à morte o seu valor de acontecimento real (por meio de um esforço para lhe restituir o seu verdadeiro índice de pura possibilidade):

“Im Sein zum Tode dagegen, wenn anders es die charakterisierte Möglichkeit als *solche* verstehend zu erschließen hat, muß die Möglichkeit ungeschwächt *als Möglichkeit* verstanden, *als Möglichkeit* ausgebildet und im Verhalten zu ihr *als Möglichkeit ausgehalten* werden.”⁵⁴⁸

Tal como a meditação sobre a morte — e aquilo a que os Antigos chamaram *praemeditatio malorum*⁵⁴⁹ — já constitui uma forma de considerar a morte como

⁵⁴⁸ SZ 261.

⁵⁴⁹ A respeito da *praemeditatio malorum*, veja-se e.g. M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France (1981-1982). Édition établie sous la direction de François Ewald et

possibilidade para o *Dasein*, assim também a expectativa corresponde a um modo de relação com a morte como algo possível para o *Dasein* enquanto o *Dasein* ainda existe.

Todavia, tal como a meditação sobre a morte, assim também a expectativa da morte se mantém ainda num horizonte de compreensão da morte como possível a realizar, como possível realizável.

Em suma, nem a meditação sobre a morte nem a expectativa da morte equivalem a modos de relação com a morte enquanto possibilidade pura:

“Trifft die Analyse aber mit dem Phänomen des Erwartens nicht auf die gleiche Seinsart zum Möglichen, die schon im besorgenden Aussein auf etwas gekennzeichnet wurde? Alles Erwarten versteht und »hat« sein Mögliches daraufhin, ob und wann und wie es wohl wirklich vorhanden sein wird. Das Erwarten ist nicht nur gelegentlich ein Wegsehen vom Möglichen auf seine mögliche Verwirklichung, sondern wesentlich ein *Warten auf diese*. Auch im Erwarten liegt ein Abspringen vom Möglichen und Fußfassen im Wirklichen, dafür das Erwartete erwartet ist. Vom Wirklichen aus und auf es zu wird das Mögliche in das Wirkliche erwartungsmäßig hereingezogen.”⁵⁵⁰

Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris, Éditions Gallimard/ Le Seuil, Hautes Études, 2001, pp. 343, 445, 449-454, 457-458, 482-484.

⁵⁵⁰ SZ 262.

Que é que corresponde então a uma relação com a morte que respeite plenamente a sua dimensão de possibilidade existencial pura e simples?

Para Heidegger, a relação com a morte é de tal modo uma relação com a possibilidade enquanto possibilidade que o ser para a morte pode ser definido como um ser para a possibilidade; e isso justamente porque a morte se descobre como possibilidade:

“Das Sein zur Möglichkeit als Sein zum Tode soll aber zu *ihm* sich so verhalten, daß er sich in diesem Sein und für es *als Möglichkeit* enthüllt.”⁵⁵¹

A definição do ser para a morte como ser para a possibilidade sugere, vendo bem, que a possibilidade não é algo que se acrescenta à morte como uma propriedade accidental; constitui, antes, uma propriedade que pertence essencialmente à morte; e, na verdade, uma propriedade que — ao exprimir o que é mais próprio da morte na sua relação com o *Dasein* — caracteriza fundamentalmente o ser do *Dasein* e determina o modo como o *Dasein* tem de desenvolver uma relação autêntica consigo mesmo.

Numa palavra: o *Dasein* — enquanto mortal e ser para a morte — é pura possibilidade e ser para a pura possibilidade.

A questão é, porém, a seguinte: de que modo é que se pode desenvolver uma relação autêntica com a morte (um ser para a morte autêntico) que “potencie” ou “intensifique” a possibilidade pura da morte? Ou, dito de outro modo: como é que é

⁵⁵¹ SZ 262.

possível ter acesso à pura possibilidade que a relação autêntica com a morte própria implica.

A resposta está no seguinte enunciado de Heidegger:

“Solches Sein zur Möglichkeit fassen wir terminologisch als *Vorlaufen in die Möglichkeit*.”

A noção de *Vorlaufen in die Möglichkeit* é uma noção peculiar, que de modo algum é evidente quanto ao significado que tem e quanto à função que desempenha aqui.

Parece à primeira vista designar a forma de acesso à possibilidade que está implicada na relação autêntica com a morte própria, bem como o “movimento” que o ponto de vista tem de fazer (o “caminho” que a perspectiva tem de “percorrer”) para obter o acesso em questão.

A noção de *Vorlaufen in die Möglichkeit* é formada a partir do verbo *vorlaufen*, que significa correr para a frente. Aplicado à morte e usado como modo de exprimir o “movimento” que dá acesso à morte como pura possibilidade, o verbo pode designar a acção de antecipar a morte própria: o acto de “precorrer” o tempo (mesmo que mínimo) que falta para que o acontecimento da morte própria tenha lugar.

No entanto, a concepção que acabamos de expor está demasiado “presa” à noção comum de possibilidade. Pois, quando agora falámos de antecipar a morte e de “precorrer” o tempo que sempre falta para a morte se dar, a morte foi entendida como

algo possível a realizar num tempo mais ou menos próximo do presente em que se existe ainda. E, como temos vindo a expor, a tese de Heidegger é a de que a “conquista” do ser para a morte autêntico passa por uma “radicalização” — “intensificação” ou “purificação” — da relação com uma possibilidade maximamente desligada de qualquer referência à noção de realização.

O próprio Heidegger, aliás, parece ser sensível à ambiguidade da expressão que acabou de utilizar:

“Birgt diese Verhaltung aber nicht eine Näherung an das Mögliche in sich, und taucht mit der Nähe des Möglichen nicht seine Verwirklichung auf?”⁵⁵²

Mas diz, logo de seguida, que se trata de um movimento de aproximação, sim — mas de um movimento de aproximação compreensiva, o qual se exprime como esforço de “intensificação” do próprio possível enquanto tal (ou, nos termos de Heidegger: da possibilidade do possível que é a morte):

“Diese Näherung tendiert jedoch nicht auf ein besorgendes Verfügbarmachen eines Wirklichen, sondern im verstehenden Näherkommen wird die Möglichkeit des Möglichen nur »größer«.”⁵⁵³

⁵⁵² SZ 262.

⁵⁵³ SZ 262.

Além disso, Heidegger dá-nos algumas indicações decisivas, a partir das quais podemos perceber um pouco melhor que é que está em causa (ou que é que propriamente se exprime) na “intensificação” da relação com a morte enquanto relação com um puro possível:

*“Die nächste Nähe des Seins zum Tode als Möglichkeit ist einem Wirklichen so fern als möglich. Je unverhüllter diese Möglichkeit verstanden wird, um so reiner dringt das Verstehen vor in die Möglichkeit als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt.”*⁵⁵⁴

A morte não é um puro possível no sentido em que corresponde a algo que só existe na imaginação. A morte é — como vimos — uma possibilidade existencial, quer dizer: uma possibilidade que se é (que afecta e constitui o próprio modo de ser).

Mas, por outro lado, a morte também não é um puro possível no sentido em que pode ser totalmente “desligada” do seu acontecer e do significado que esse acontecer tem.

Aquilo que Heidegger tem em mente — quando se refere à intensificação da possibilidade do possível que é a morte — é a intensificação do significado ou das “consequências” da possibilidade do acontecer da morte para a própria relação do *Dasein* com o possível que a morte é.

⁵⁵⁴ SZ 262.

O que importa perceber a este respeito é que — se se trata da morte — o seu acontecer não consiste no acontecer de algo real (de algo experimentável ou vivível como real).

Ora, a morte própria não se torna real para o *Dasein* que é mortal — mas não deixa, por isso, de ter de ser perspectivada como algo que acontece.

Numa palavra: o *Dasein* não experimenta a sua morte como realizável ou realizada — mas vive-se a si mesmo como mortal (como alguém que morre).

Podemos fazer aqui uma objecção. É que há uma, mesmo que ténue, relação entre o acontecer da morte como possível e a ideia, se não de realização ou realizabilidade, pelo menos de uma “transposição” para lá do âmbito da pura possibilidade do possível.

Vendo bem, não só parece haver um “resto” que “extravasa” a ideia de possível ou possibilidade, como parece difícil conceber como é que a morte pode afectar o *Dasein* (ser uma possibilidade dele e para ele) se não for compreendida a partir do seu acontecer.

No passo citado, Heidegger parece introduzir alguma restrição na exequibilidade do seu programa de intensificação da noção de possibilidade (na facilidade com que à primeira vista parece poder ser levado a cabo).

Heidegger diz, com efeito, que a transformação da relação do *Dasein* com a morte numa relação autêntica — de tal modo que essa relação passe a ser uma relação com a morte como a possibilidade que o *Dasein* mais propriamente é (e em proximidade com a qual maximamente existe) — está tão longe quanto possível de ser uma relação com algo realizado.

Esta formulação — que provém do próprio Heidegger — é ambígua.

Pois pode exprimir a tese segundo a qual a relação autêntica com a morte é uma relação com algo que está tão “desligado” de algo realizado ou realizável quanto um possível (quer dizer: a tese segundo a qual a morte própria não tem nada que ver com algo realizado ou realizável).

Ou, pelo contrário, pode exprimir a ideia de que há um limite — mesmo que seja um limite de facto — para a efectiva concepção da possibilidade da morte como possibilidade inteiramente “desvinculada” do que quer que seja que tenha uma conexão “remota” com as noções de realização ou de realizabilidade.

Mas — mesmo que Heidegger esteja a introduzir a limitação que referimos — a compreensão da morte como algo que acontece “enfraquece” (e muito) o “predomínio” habitual das noções de realização ou de realizabilidade no entendimento do possível em geral e em particular no entendimento da morte enquanto possibilidade.

Além disso, a limitação que Heidegger introduz (a qual — vendo bem — não pode ser senão uma limitação de facto) pode ser superada pelo esforço de intensificação a que Heidegger de algum modo “exorta”.

A estratégia de Heidegger — como já indicámos — é justamente uma estratégia em regime de *tentamen* e que implica uma progressiva intensificação da relação com a morte como uma possibilidade maximamente tal.

E no quadro deste esforço Heidegger já produz — mesmo no que diz respeito à ligação da morte com as noções de realização e de realizabilidade — uma “inversão radical” da concepção para que ainda e sempre tendemos. Pois (ainda que tenuemente ligado às noções de realização e de realizabilidade) o acontecer da morte não é um acontecer de algo realizado ou realizável a que se possa assistir.

Na verdade, o significado que tem o acontecer da morte — em virtude de se tratar do acontecer da morte própria e em virtude de o si próprio não poder assistir à sua “consumação” — é o significado de algo que está inteiramente referido (e “reduzido”) ao que pode ser para o si próprio a que diz respeito: uma possibilidade.

Não se trata, no entanto, de uma possibilidade qualquer; trata-se, antes, da possibilidade da impossibilidade da existência. Ou, por outras palavras (e na medida em que é a existência que torna possível a relação com a morte própria enquanto relação com uma possibilidade): trata-se da possibilidade da impossibilidade do próprio morrer.

A partir do que acabámos de expor já podemos perceber melhor que é que está implicado na expressão *Vorlaufen in die Möglichkeit*.

Está em causa desde logo o “tempo” que é preciso “precorrer” (sob a forma de uma “antecipação”) para se entrar em “contacto” com a possibilidade da morte própria — uma vez que há um “hiato temporal” que sempre separa o momento em que se é ainda e o “momento” em que a morte pode acontecer (por mais próximo que esse “momento” esteja — por mais que esse “momento” venha a acontecer já a seguir).

Mas o “acesso” à morte própria como possibilidade não se esgota no precorrer do tempo de vida “até” à morte possível do *Dasein* próprio.

Mais do que o precorrer do tempo “até” ao “momento” em que a morte própria acontece (num acontecer que “nada” realiza para o si próprio que “morre”), o *Vorlaufen in die Möglichkeit* exprime o próprio processo de “radicalização” ou de “intensificação” da relação com a morte enquanto relação com uma possibilidade pura e maximamente tal.

Por outras palavras: o *Vorlaufen in die Möglichkeit* é também o processo pelo qual se procura “elevant” a morte ao estatuto de pura possibilidade a partir da tomada de consciência de que o acontecer possível da morte não remete para nada de familiar ou já conhecido.

O acontecer possível da morte põe o *Dasein* próprio em “contacto” com uma total incógnita. Trata-se de algo que, apesar de incógnito para o *Dasein*, o afecta profundamente. A autêntica tomada de consciência da morte como possibilidade pura e simples traduz-se numa profunda “desorientação” quanto ao que a morte na verdade significa.

O *Vorlaufen in die Möglichkeit* constitui assim o processo de “intensificação” da morte como possibilidade: o processo pelo qual a morte se torna numa possibilidade que “faz cair” o *Dasein* numa profunda indefinição quanto ao “como” e ao “quando” da morte.

É esta indefinição radical quanto à morte que está em causa na noção de *Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*.

Esta noção exprime — pelo menos em parte — a situação de total indefinição quer em relação ao “como” e ao “quando” da morte quer em relação ao que está “para lá” do seu acontecimento.

A noção de *Unmöglichkeit der Existenz* constitui uma noção-limite — uma noção que atesta os limites do nosso discurso sobre o “para lá” da morte (os limites da “inteligibilidade” do acontecimento da morte).

Postos numa relação autêntica com a morte enquanto possibilidade, só podemos representar a morte como anulação daquilo que há para nós e daquilo a que temos acesso.

A relação autêntica com a morte enquanto possibilidade traduz-se assim no ser afectado e determinado por uma total incógnita: por um “nada” ou por uma negação que simplesmente nega tudo o que de cada vez ainda há para nós.

E aqui tocamos um aspecto decisivo da noção de *Vorlaufen in die Möglichkeit* na sua ligação com a noção de *Unmöglichkeit der Existenz*.

Pois, vendo bem, o processo correspondente ao *Vorlaufen* corresponde a um processo de obtenção de acesso ao núcleo que constitui a própria existência: à existência como possibilidade (da impossibilidade da existência).

Segundo Heidegger, com efeito, a relação autêntica do *Dasein* com a sua própria morte consiste na relação com uma possibilidade, a saber: uma possibilidade do *Dasein* ou da (impossibilidade da) existência.

Ora, o *Vorlaufen in die Möglichkeit* — enquanto processo de “intensificação” da morte como possibilidade — é o processo pelo qual a morte “maximamente” se torna uma possibilidade da existência ou uma possibilidade para a existência.

Por meio do *Vorlaufen in die Möglichkeit*, a morte torna-se um dos “actos” da existência⁵⁵⁵, designadamente: aquele em que a existência “põe um fim a si mesma”.

Mais do que isso: porque a morte é uma possibilidade que “acompanha” todas as possibilidades da existência, o processo do *Vorlaufen in die Möglichkeit* põe o *Dasein* em “contacto” com a forma da própria existência (com o carácter de possibilidade que a própria existência tem enquanto tal).

⁵⁵⁵ Como refere MARCO AURÉLIO — Τὰ εἰς ἑαυτὸν VI, 2, *apud* A. S. L. FARQUHARSON (ed.), *ΜΑΡΚΟΥ ΑΝΤΩΝΙΝΟΥ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΟΣ ΤΑ ΕΙΣ ΕΑΥΤΟΝ/ The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus* (With Translation and Commentary), vol. I (Text and Translation), Oxford, At the Clarendon Press, 1944 —: a morte é “um dos actos da vida” (μία τῶν βιωτικῶν πράξεων).

Dito de outro modo: o *Vorlaufen in die Möglichkeit* põe o *Dasein* em “contacto” com a existência a partir da tomada de consciência da possibilidade da anulação da existência como um “acto” da própria existência.

Ao pôr o *Dasein* em “contacto” com a morte como possibilidade e ao mostrar que a morte é uma possibilidade da existência, o *Vorlaufen in die Möglichkeit* faz perceber que no “centro” da existência está o seu carácter de possibilidade — e que a existência constitui uma possibilidade de tal modo “abrangente” que o próprio acontecer da morte está na sua “dependência” (constitui uma possibilidade sua).

O *Vorlaufen in die Möglichkeit* mostra, além disso, que a existência se executa a partir de uma relação com o seu “limite”, que a existência se define como um horizonte que de cada vez se “estende” até ao seu “limite” — e que nada vê para lá dele (pois o “limite” da existência é também o limite do alcance do seu ponto de vista).

Se a existência se define como possibilidade, a morte (enquanto fim da existência “posto pela existência”) define-se como possibilidade da impossibilidade da existência.

Neste sentido, a morte define-se — se se quiser — como impossibilitação da existência: como impossibilitação da continuação da existência enquanto possibilidade.

Isto significa — por outras palavras — que a morte está representada (quando se procura um máximo de confronto com ela) enquanto anulação ou negação de qualquer possibilidade: enquanto anulação ou negação da existência e até da repetição da própria morte.

Ou seja: a consciência da morte (enquanto impossibilitação da existência) é a consciência de que só se existe uma vez — e de que também só se morre uma vez.

A unicidade da existência e da morte, bem como o facto de a morte corresponder a um “acto” da existência e ser algo apenas representável enquanto anulação da existência, produzem uma espécie de “fechamento” da existência em si mesma (uma espécie de “absolutização” da existência).

A noção de *Unmöglichkeit der Existenz überhaupt* opõe-se directamente à noção de *Etwas zu Verwirklichendes*, uma vez que a anulação da existência é para a existência o “fim” de todo e qualquer contacto com algo realizado.

Podemos dizer, nesse sentido, que para a existência, em relação autêntica e transparente consigo mesma, “depois” de si não há “nada”.

Assim, a existência (para si mesma e segundo a perspectiva que autenticamente se pode ter nela) é “tudo” o que há — e “nada” há “para além” de si.

Isso quer dizer — noutros termos — que a relação autêntica com a morte (que é uma relação autêntica com a existência) resulta num processo de “imanentização” da existência: de tomada de consciência de que a existência se executa num “fechamento” em si mesma e em relação a qualquer “para lá” de si.

A existência mostra-se assim de tal modo “retida” em si — mesmo quando “estende” a sua perspectiva até ao “limite” correspondente à morte (e justamente aí) — que o modo como se executa não tem outra “medida” ou “critério” senão si própria⁵⁵⁶.

⁵⁵⁶ *Mutatis mutandis* poderíamos dizer como Protágoras (DK 80 B1): “o homem é a medida de todas as coisas” (πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος).

Dito de outra forma: a existência executa-se sempre já (consciente ou inconscientemente) a partir de si mesma.

O esforço de constituição de uma relação autêntica com a morte consiste apenas numa tomada de consciência de algo que desde sempre define o modo de o *Dasein* existir. A existência toma então consciência de que só se tem a si mesma (de que não tem um “para lá” por que se possa orientar). O mesmo é dizer: a existência torna-se então consciente de que está só consigo mesma — num “âmbito separado” de (e sem comunidade com) “tudo o mais”.

Segundo Heidegger, a morte — quando se desenvolve uma relação autêntica com ela enquanto possibilidade — representa-se como o “totalmente outro” em relação à existência. A existência está, deste modo, isolada de “tudo” o que não é si própria, pois não pode ultrapassar a morte, sobreviver-lhe. A morte é, por conseguinte, a possibilidade de o *Dasein* (enquanto mónada existencial) ficar “em face” do “totalmente outro”: do “inteiramente diferente” de si.

O *Vorlaufen in die Möglichkeit* é, assim, o processo pelo qual o *Dasein* pode desenvolver uma relação autêntica com a morte enquanto possibilidade própria, enquanto possibilidade puramente tal. E é, ao mesmo tempo, pelo menos uma das “vias” por meio das quais o *Dasein* pode tomar consciência da unicidade, do isolamento e do carácter “absoluto” da existência.

O *Vorlaufen in die Möglichkeit* pode, nesse sentido, restituir autenticamente a existência a si mesma — pode fazer que a existência se execute autenticamente a partir de si mesma, que a existência se tenha a si mesma como “medida”.

Se levarmos em conta que esta tomada de consciência do carácter “absoluto” da existência resulta do desenvolvimento de uma relação autêntica com a morte

enquanto possibilidade da impossibilidade da existência, o que acabámos de ver achasse confirmado no seguinte passo de *Sein und Zeit*:

“Der Tod als Möglichkeit gibt dem Dasein nichts zu »Verwirklichendes« und nichts, was es als Wirkliches selbst *sein* könnte. Er ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu..., jedes Existierens. Im Vorlaufen in diese Möglichkeit wird sie »immer größer«, das heißt sie enthüllt sich als solche, die überhaupt kein Maß, kein mehr oder minder kennt, sondern die Möglichkeit der maßlosen Unmöglichkeit der Existenz bedeutet. Ihrem Wesen nach bietet diese Möglichkeit keinen Anhalt, um etwas gespannt zu sein, das mögliche Wirkliche sich »auszumalen« und darob die Möglichkeit zu vergessen. Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit *ermöglicht* allererst diese Möglichkeit und macht sie als solche frei.”⁵⁵⁷

Aquilo que Heidegger designa por *Ermöglichung* significa precisamente o processo pelo qual a morte é objecto de uma gradual patenteação da sua natureza de possibilidade. Se é assim, então *Ermöglichung* é sinónimo de *Vorlaufen in die Möglichkeit*.

Dito de outro modo: como o próprio Heidegger indica no final do passo agora citado, quer no *Vorlaufen in die Möglichkeit* quer na *Ermöglichung* está em questão um processo de *Freimachen* — de patenteação da morte enquanto possibilidade e de

⁵⁵⁷ SZ 262.

“abertura do caminho” para uma autêntica relação com a morte enquanto possibilidade da existência.

Tal como o *Vorlaufen in die Möglichkeit*, assim também a *Ermöglichung* e o *Freimachen* constituem “vias” para a tomada de consciência do carácter “absoluto” da existência na sua totalidade e para a tomada de consciência do isolamento da existência em relação ao “inteiramente outro” que é a morte.

A ESTRUTURA CONCRETA DO *VORLAUFEN IN DEN TOD*

A morte como a possibilidade mais própria (*eigenste Möglichkeit*) do *Dasein* e a descoberta da quotidianidade do *Man-selbst*, a morte como possibilidade absoluta ou irrelativa (*unbezügliche Möglichkeit*) e o isolamento (*Vereinzelung*) do *Dasein* como uma modalidade da abertura (*Weise des Erschließens*) do *Da*, a morte como *unüberholbare Möglichkeit* e a possibilidade do *Seinkönnen* total, a morte como possibilidade certa (*gewiß*) e indeterminada (*unbestimmt*), o *Vorlaufen in den Tod* e a liberdade para a morte (*Freiheit zum Tode*).

O ser para a morte autêntico está a ser analisado como um dos modos concretos de ruptura com o *Man*: como um dos modos concretos em que se pode exprimir o isolamento existencial do *Dasein*.

Vimos de que forma a “construção” do ser para a morte autêntico passa por um processo de relação com a morte própria como uma possibilidade pura e simples (pelo processo do *Vorlaufen in die Möglichkeit*).

Embora este processo já tenha sido explorado nos seus traços gerais (e, designadamente, quanto ao modo como se desenvolve em múltiplas frentes por meio de uma radicalização da noção de possibilidade), importa ainda produzir uma caracterização concreta do mesmo.

Uma vez que se trata de uma possibilidade concreta do *Dasein* (de uma possibilidade a “assumir” na situação fáctica que se define por uma determinada constituição e por um certo número de “laços” em que o *Dasein* se acha de modo constitutivo), o *Vorlaufen in die Möglichkeit* — enquanto processo pelo qual se “institui” o *eigentliches Sein zum Tode* como *eigentliches Sein zu einer Möglichkeit* — não só reconduz a situação fáctica em que se dá à sua constituição ontológica e a torna mais transparente para si própria, como também produz uma transformação da auto-compreensão habitual da situação e uma consequente modificação dos “laços” (com o mundo e com os outros) em que o *Dasein* constitutivamente se acha.

É o processo de tornar mais transparente a constituição ontológica da situação fáctica em que se está e a modificação da relação com o que há — que tal processo “induz” — que procuraremos considerar no que se segue.

Como preparação para a análise da estrutura concreta do *Vorlaufen in die Möglichkeit* (ou — como também lhe chama — do *Vorlaufen in den Tod*), Heidegger faz uma série de observações concisas mas bastante ricas que conduzem à noção de *eigentliche Existenz* e que nos interessa aqui seguir.

Tais observações focam expressamente — e de uma forma que introduz consideráveis novidades — aquilo que de algum modo já explorámos no ponto precedente: a existência como possibilidade.

Vimos que o *Vorlaufen in die Möglichkeit*, enquanto “maximização” da natureza de possibilidade da morte, é *eo ipso* um modo de “maximização” da tomada de consciência da existência como possibilidade, na medida em que a morte só pode ser “concebida” na qualidade de algo que decorre da existência e é uma possibilidade sua.

É isso que Heidegger volta a referir ainda que em termos ligeiramente diferentes:

“Das Sein zum Tode ist Vorlaufen in ein Seinkönnen *des* Seienden, dessen Seinsart das Vorlaufen selbst ist.”⁵⁵⁸

Neste passo, Heidegger substitui a expressão *Vorlaufen in die Möglichkeit* por *Vorlaufen in ein Seinkönnen*; e, além disso, explica que se trata do *Seinkönnen* de um ente que tem como modo de ser o próprio *Vorlaufen*.

Tudo isto aponta para algo que já considerámos no ponto anterior: o *Vorlaufen in die Möglichkeit* é não só o processo pelo qual o *Dasein* passa a existir por referência a uma possibilidade fundamental (a possibilidade da morte própria), mas também o processo pelo qual o *Dasein* se torna naquilo que sempre já é: o próprio facto de estar sempre já dirigido à possibilidade da sua morte e de existir sempre já em relação com essa possibilidade.

Por outras palavras: no ser para a morte autêntico está em causa — segundo Heidegger — a tomada de consciência de que o *Dasein* próprio existe sempre já na possibilidade de morrer.

Tal significa que a possibilidade da morte está subjacente a todas as outras possibilidades da existência; e significa também que — em cada momento da existência e em cada possibilidade que executa — o *Dasein* está sempre já constituído como totalidade e como relação a essa totalidade.

⁵⁵⁸ SZ 262.

É por isso mesmo que Heidegger diz que o *Dasein* tem como modo de ser o próprio *Vorlaufen*. Mas esse *Vorlaufen* não é senão o *Vorlaufen in den Tod*, pois a existência do *Dasein* tem como limite a morte e o *Dasein* está em relação com a totalidade de si por meio de uma relação com a possibilidade da sua morte.

Se esta relação do *Dasein* com a totalidade de si (com a possibilidade da sua morte) tem de algum modo sempre já lugar no curso normal da existência, no ser para a morte autêntico torna-se explícita ou consciente ao ponto de se “inscrever” no próprio modo de existir do *Dasein*:

“Im vorlaufenden Enthüllen dieses Seinkönnens erschließt sich das Dasein ihm selbst hinsichtlich seiner äußersten Möglichkeit. Auf eigenstes Seinkönnen sich entwerfen aber besagt: sich selbst verstehen können im Sein des so enthüllten Seienden: existieren. Das Vorlaufen erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des *eigensten* äußersten Seinkönnens, das heißt als Möglichkeit *eigentlicher Existenz*.⁵⁵⁹

De acordo com este passo, o *Vorlaufen* constitui o processo por meio do qual o *Dasein* se descobre como algo que se acha sempre já numa relação com a sua possibilidade-limite — e tanto quer dizer: com a possibilidade da sua morte e consigo mesmo enquanto possibilidade que de cada vez se executa tendo a morte como a “fronteira” para lá da qual nada é verdadeiramente representável.

⁵⁵⁹ SZ 262-263.

O *Dasein* está de cada vez “saído” até ao “limite” de si mesmo — até à “fronteira” que o “separa” da morte.

O *Vorlaufen* — expressamente constituído — equivale à tomada de consciência de que o *Dasein* existe no sentido próprio do termo, isto é: de que o *Dasein* está constituído num “saimento” cujo *terminus ad quem* é a totalidade de si mesmo ou a sua morte.

A autenticidade da existência obtém-se por via desta tomada de consciência que expressamente compreende que a relação com a totalidade do *Dasein* próprio equivale a uma relação com o “limite” de si mesmo que é a morte.

A existência torna-se autêntica porque toma consciência da totalidade e do “limite” que a constituem; e também porque tem então a possibilidade de ser em conformidade com essa sua constituição.

Como Heidegger diz, o *Vorlaufen in den Tod* permite “instituir” uma relação autêntica com a existência própria; de sorte que a evidenciação da estrutura concreta do *Vorlaufen in den Tod* equivale à evidenciação da constituição ontológica da existência autêntica:

“Deren [sc. der eigentlichen Existenz] ontologische Verfassung muß sichtbar werden mit der Herausstellung der konkreten Struktur des Vorlaufens in den Tod.”⁵⁶⁰

⁵⁶⁰ SZ 263.

Antes de dar início à análise da estrutura concreta do *Vorlaufen in den Tod*, Heidegger apresenta um conjunto de indicações metodológicas que são da maior importância para se ter noção do tipo de análise que se vai seguir:

“Wie vollzieht sich die phänomenale Umgrenzung dieser Struktur? Offenbar so, daß wir die Charaktere des vorlaufenden Erschließens bestimmen, die ihm zugehören müssen, damit es zum reinen Verstehen der eigensten, unbezüglichen, unüberholbaren, gewissen und als solcher unbestimmten Möglichkeit soll werden können. Zu beachten bleibt, daß Verstehen primär nicht besagt: begaffen eines Sinnes, sondern sich verstehen in dem Seinkönnen, das sich im Entwurf enthüllt.”⁵⁶¹

Estas indicações de Heidegger são bastante esclarecedoras no que diz respeito ao estatuto da análise concreta do *Vorlaufen in den Tod* e à razão pela qual decidimos considerar aqui o fenómeno do *eigentliches Sein zum Tode*.

De acordo com Heidegger, o *Vorlaufen in den Tod* — que consiste numa das expressões usadas para designar o fenómeno do ser para a morte autêntico — corresponde a um modo do *Erschließen*; corresponde — mais exactamente — a um *vorlaufendes Erschließen*, quer dizer: a uma forma de abertura que “expande” a perspectiva do *Dasein* até aos seus “confins”.

⁵⁶¹ SZ 263.

À letra, trata-se de uma abertura que faz que a perspectiva em que se dá “corra” ou se “desloque” para “diante” até aos seus “limites” — não enquanto “limites” espaciais, mas enquanto “limites” temporais.

Mas o que é mais interessante é que o *vorlaufendes Erschließen* apontado por Heidegger é um modo de abertura “em situação”: um modo de abertura que se dá no contexto fáctico em que o *Dasein* de cada vez se acha.

Isso significa que é de cada vez num determinado contexto fáctico que o *Dasein* tem acesso à constituição ontológica da morte como possibilidade da existência; e significa também que — ao dar acesso a essa constituição ontológica — o *vorlaufendes Erschließen* determina o modo de ser autêntico do *Dasein* como um modo de ser que se compreende a si (e que compreende tudo na existência) a partir da morte enquanto possibilidade-limite do *Dasein*.

Porque constitui uma forma de acesso inerente à facticidade e porque a facticidade se define por um “laço” constitutivo do *Dasein* consigo mesmo, com os outros e com as coisas, o *vorlaufendes Erschließen* — ao “revelar” a estrutura ontológica da morte e da existência — modifica o sentido habitual da relação constitutiva do *Dasein* consigo mesmo, com os outros e com as coisas.

Ora, é no quadro desta modificação de sentido que Heidegger afirma que a compreensão da morte como possibilidade isola o *Dasein*.

1. O primeiro aspecto (“revelado” pelo *Vorlaufen in den Tod*) que Heidegger põe em destaque é que a morte é a possibilidade mais própria do *Dasein*:

“Der Tod ist *eigenste* (sic) Möglichkeit des Daseins.”⁵⁶²

Isto quer dizer que a morte é a possibilidade que restitui o *Dasein* à esfera que mais propriamente o constitui (a saber: o próprio estar em causa para si mesmo):

“Das Sein zu ihr [d.h. seiner eigensten Möglichkeit oder dem Tode] erschließt dem Dasein sein eigenstes Seinkönnen, darin es um das Sein des Daseins schlechthin geht.”⁵⁶³

Existir autenticamente em relação com a morte própria (por meio do *Vorlaufen in den Tod*) significa existir de cada vez a partir do que é mais próprio de cada um: o próprio estar em causa para si mesmo — enquanto estar em causa que se acha permanentemente confrontado com a possibilidade de deixar de ser.

A tomada de consciência da possibilidade da morte própria — enquanto possibilidade vivida e enquanto impossibilidade do indefinido prolongamento da existência que tornaria realizável todos os projectos que o *Man* tem para o *Dasein* — faz que o *Dasein* perceba que aquilo que o *Man* de cada vez põe à disposição como possibilidade ou projecto não é “à sua medida” (pois não é conforme com a sua mortalidade e não se mostra eficaz na realização plena da existência a que o *Dasein* aspira):

⁵⁶² SZ 263.

⁵⁶³ SZ 263.

“Darin [d.h. in dem eigensten Seinkönnen] kann dem Dasein offenbar werden, daß es in der ausgezeichneten Möglichkeit seiner selbst dem Man entrissen bleibt, das heißt vorlaufend sich je schon ihm entreißen kann.”⁵⁶⁴

A tomada de consciência da possibilidade da morte própria — o *Vorlaufen in den Tod* enquanto *Vorlaufen in die eigenste Möglichkeit des Daseins* — “expulsa” o *Dasein* do *Man* e do seu domínio: ao “revelar” que não é no *Man* que se situa o que é mais próprio de si e ao “revelar” que o que é mais próprio de si é a possibilidade de existir por si mesmo (a partir de si mesmo).

Nenhuma possibilidade concreta (“mundana”: posta à disposição pelo *Man*) parece assim ser capaz de “satisfazer” as verdadeiras aspirações do *Dasein*.

Existir por si mesmo significa descobrir-se como alguém que tem em si a “razão” última do seu ser e “descobrir” que essa “razão” última exige a transparência do *Dasein* em relação a si e às suas verdadeiras aspirações. E a verdadeira aspiração do *Dasein* — tal como é “revelada” pelo *Vorlaufen in den Tod* — é existir de acordo com a sua mortalidade (a partir da morte como possibilidade mais própria de si).

O *Vorlaufen in den Tod* produz uma restituição do *Dasein* a si mesmo, por via de um “acto” de demarcação em relação ao *Man*. Tal restituição a si ou “apropriação” de si é, ao mesmo tempo, uma apercepção de si como a possibilidade a partir da qual se pode existir autenticamente e por contraste permanente com a perda no *Man*:

⁵⁶⁴ SZ 263.

“Das Verstehen dieses »Könnens« enthüllt aber erst die faktische Verlorenheit in die Alltäglichkeit des Man-selbst.”⁵⁶⁵

2. A morte parece constituir, portanto, a possibilidade que “revela” ao *Dasein* o seu âmbito próprio e, também, que é capaz de existir a partir de si “demarcando-se” de cada vez do *Man*.

Heidegger destaca, além disso, uma outra característica do *Dasein* “revelada” pelo *Vorlaufen in den Tod*, a saber: a morte (enquanto possibilidade mais própria do *Dasein*) é também uma possibilidade absoluta ou irrelativa:

“Die eigenste Möglichkeit ist *unbezügliche*.”⁵⁶⁶

Das características “reveladas” pelo *Vorlaufen in den Tod*, esta é aquela que mais nos interessa focar, uma vez que é no quadro da sua apresentação que Heidegger expõe a noção de isolamento na ligação que tem com a consciência fáctica da morte.

A possibilidade da morte tem um carácter absoluto ou irrelativo porque a tomada de consciência de que se pode morrer produz uma ruptura dos “laços” do *Dasein* com os outros e indica que o único ente a quem a possibilidade da morte própria diz respeito é o próprio.

A possibilidade da morte — para ser verdadeiramente “assumida” — não pode ser “assumida” senão pelo próprio como a sua morte:

⁵⁶⁵ SZ 263.

⁵⁶⁶ SZ 263.

“Das Vorlaufen läßt das Dasein verstehen, daß es das Seinkönnen, darin es um sein eigenstes Sein geht, einzig von ihm selbst her zu übernehmen hat.”⁵⁶⁷

Como Heidegger diz, a morte própria não se reduz a uma possibilidade que me vai acontecer a mim tal como a morte dos outros corresponde a uma possibilidade que acontece aos outros. A morte como possibilidade própria, “revelada” facticamente pelo *Vorlaufen in den Tod*, é uma possibilidade que só me acontece a mim enquanto possibilidade minha.

A consciência fáctica da morte como possibilidade própria separa — isola — o *Dasein* de tudo o mais (mesmo de quem sabemos que também vai morrer ou já morreu).

A morte afecta, interpela e reclama para si o *Dasein* enquanto indivíduo (na sua singularidade) — torna-o só “diante” do absoluto de si mesmo e da possibilidade da sua morte:

“Der Tod »gehört« nicht indifferent nur dem eigenen Dasein zu, sondern er *beansprucht* dieses *als einzelnes*. Die im Vorlaufen verstandene Unbezüglichkeit des Todes vereinzelt das Dasein auf es selbst.”⁵⁶⁸

⁵⁶⁷ SZ 263.

⁵⁶⁸ SZ 263.

Segundo Heidegger, este isolamento — que resulta do rompimento dos “laços” com o demais e que põe o *Dasein* perante si mesmo como “possibilidade mortal” — ao perturbar o *Dasein* perturba ou modifica o próprio aspecto de todo o horizonte da existência.

Ou seja, não é só o *Dasein* — enquanto indivíduo diferente dos outros e das coisas — que a possibilidade da morte “fere” de isolamento. É, antes, toda a apresentação (todo o “aí” em que o *Dasein* consiste) que sai afectada por tal isolamento. O *Dasein* passa a relacionar-se com os outros e com as coisas como que “à distância”, consciente de que só ele — e mais ninguém — pode morrer a sua morte e de que só ele pode “assumir” verdadeiramente a sua existência como mortal:

“Sie [d.h. die Vereinzelung] macht offenbar, daß alles Sein bei dem Besorgten und jedes Mitsein mit Anderen versagt, wenn es um das eigenste Seinkönnen geht. Dasein kann nur dann *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht.”⁵⁶⁹

Com efeito, nem a lida com os entes intramundanos nem a relação com os outros estão em condições de “socorrer” o *Dasein*, de “salvar” o *Dasein* da morte (isto é: de morrer por ele ou com ele).

Na morte (se verdadeiramente se tomar consciência do seu significado como possibilidade própria), não há espaço para substituição, representação, partilha ou comunidade.

⁵⁶⁹ SZ 263.

Todavia, se a consciência da morte própria isola o *Dasein* dos outros e das coisas, isso não significa que os outros e as coisas deixem de se apresentar ao *Dasein* (de ter lugar no horizonte solitário em que o *Dasein* passa a existir).

As coisas e os outros são pólos de relação constitutivos do “aí” e indespeditíveis no seu facto.

O que sucede é que a forma ou o aspecto dos “laços” em causa sofre uma alteração: o seu sentido passa a ser outro. Os outros e as coisas designam esses pólos de relação indespeditíveis, sim — mas com os quais o *Dasein* próprio já não se relaciona senão a partir do isolamento em que agora se acha:

“Das Versagen des Besorgens und der Fürsorge bedeutet jedoch keineswegs eine Abschnürung dieser Weisen des Daseins vom eigentlichen Selbstsein. Als wesenhafte Strukturen der Daseinsverfassung gehören sie mit zur Bedingung der Möglichkeit von Existenz überhaupt. Das Dasein ist eigentlich es selbst nur, sofern es sich *als* besorgendes Sein bei... und fürsorgendes Sein mit... primär auf sein eigenstes Seinkönnen, nicht aber auf die Möglichkeit des Menschens selbst entwirft. Das Vorlaufen in die unbezügliche Möglichkeit zwingt das vorlaufende Seiende in die Möglichkeit, sein eigenstes Sein von ihm selbst her aus ihm selbst zu übernehmen.”⁵⁷⁰

⁵⁷⁰ SZ 263-264.

Deste passo resulta claro que a modificação do sentido da relação constitutiva do *Dasein* com os outros e com as coisas se deve, não ao desaparecimento dessa relação, mas ao facto de ela não assentar já no *Man*.

A relação em causa passa então a assentar no poder ser mais próprio do *Dasein*: na morte como a possibilidade mais própria do *Dasein*.

É a partir da morte como possibilidade própria que o *Dasein* passa a compreender-se a si e a compreender tudo o mais com que constitutivamente se relaciona.

Por outras palavras: todas as relações constitutivas do *Dasein* — consigo mesmo, com os outros e com as coisas — passam a estar mediadas pela sua relação fundamental com a possibilidade da morte própria (a possibilidade por meio da qual o *Dasein* agora existe).

É essa mediação — que corresponde a uma mediação pelo isolamento — que propriamente isola o *Dasein* do demais (que propriamente transforma a relação do *Dasein* com o demais numa relação marcada por um isolamento ou um distanciamento radical).

Mais do que de um isolamento ou de um distanciamento em relação aos outros e às coisas, trata-se de um isolamento ou de um distanciamento em relação ao *Man*.

E este é um aspecto tanto mais decisivo — tanto mais definitivo da situação de isolamento que se gera — quanto mais é a relação com o *Man* e a perda no *Man* que produzem aquilo que podemos designar como a ilusão de comunidade com os outros e com as coisas.

Em virtude do nivelamento e da homogeneização que o *Man* produz, o *Dasein* — enquanto se achava sob o seu completo domínio — existia numa ilusão de comunidade com os outros e com as coisas.

De acordo com o regime do *Man*, não só a lida com os entes intramundanos parece poder realizar plenamente a existência, mas também as possibilidades de existência que o *Man* põe à disposição do *Dasein* parecem ser adoptadas por todos do mesmo modo e parecem poder satisfazer as verdadeiras aspirações de cada *Dasein* independentemente de quem seja.

Ora, é justamente esta ilusão de comunidade — que é produzida pelo *Man* e que consiste em julgar que a existência se realiza por via de uma possibilidade partilhada por todos — que se desfaz com a tomada de consciência da possibilidade da morte como a possibilidade mais própria do *Dasein*.

Isso significa que o *Man* é a forma de alteridade de que o *Dasein* fundamentalmente se “separa” em todo este processo de isolamento que se gera por meio da consciência da possibilidade da morte própria. E significa também que é só porque “primeiramente” se “separa” do *Man* e reage ao seu domínio avassalador que o *Dasein* se isola das demais formas de alteridade (ou seja: dos outros e das coisas).

O que sucede no isolamento do *Dasein* por via do *Vorlaufen in den Tod* é que as ilusões do *Man* se desfazem e se produz uma outra evidência sobre o que propriamente constitui o *Dasein* e sobre o modo como o *Dasein* pode ser “fiel” às suas “reais” possibilidades.

O *Dasein* percebe (graças ao *Vorlaufen in den Tod*) que é a partir de si e do seu isolamento que pode executar autenticamente a sua existência. Pois a tomada de consciência de que se pode morrer — embora desfaça as ilusões do *Man* e a validade

das suas alternativas para a existência — não anula a própria tensão existencial enquanto tal, antes a “revela” na sua possibilidade autêntica.

É essa tensão indespeditível para se realizar de modo autêntico (é esse poder ser autêntico) que o *Dasein* tem de assumir — já não a partir do *Man*, mas a partir da própria tensão existencial enquanto tal (a partir do seu próprio poder ser). Numa palavra: a partir de si mesmo enquanto ente mortal.

3. O terceiro aspecto “revelado” pelo *Vorlaufen in den Tod* é que a morte — para além de ser a possibilidade mais própria do *Dasein* e uma possibilidade que rompe com os “laços” habitualmente constituídos entre o *Dasein* e o demais — é também uma possibilidade inultrapassável:

“Die eigenste, unbezügliche Möglichkeit ist *unüberholbar*.”⁵⁷¹

Tal quer dizer que o ser para a morte autêntico — cuja evidência se constitui por via do *Vorlaufen in den Tod* — faz que o *Dasein* compreenda que “para além” da morte não há nada.

A morte é a possibilidade-limite da existência do *Dasein* (ou seja: é o momento da anulação do próprio *Dasein*):

“Das Sein zu ihr läßt das Dasein verstehen, daß ihm als äußerste Möglichkeit der Existenz bevorsteht, sich selbst aufzugeben.”⁵⁷²

⁵⁷¹ SZ 264.

Mas — como Heidegger indica — o *Vorlaufen in den Tod* não procura afastar o *Dasein* da tomada de consciência do facto da inultrapassabilidade da morte enquanto possibilidade-limite; o *Vorlaufen in den Tod* consiste aliás na própria evidenciação dessa inultrapassabilidade:

“Das Vorlaufen aber weicht der Unüberholbarkeit nicht aus wie das uneigentliche Sein zum Tode, sondern gibt sich *frei für sie*.”⁵⁷³

Ora, a evidenciação da inultrapassabilidade da morte não se traduz apenas na tomada de consciência de que o *Dasein* se acaba ao morrer; traduz-se também na execução da existência própria em conformidade com tal evidência.

É, com efeito, este duplo aspecto que se acha implicado no *Sichfreigeben für die Unüberholbarkeit des Todes* de que Heidegger fala.

Por outras palavras: ao “revelar” a morte própria como uma possibilidade inultrapassável, o *Vorlaufen in den Tod* dá ao *Dasein* a possibilidade de decidir existir a partir dessa inultrapassabilidade.

É aqui que o *Vorlaufen in den Tod* se torna evidente no seu carácter precursor ou antecipatório — no sentido em que põe o *Dasein* de cada vez em “contacto” com o seu próprio “fim”.

A tomada de consciência da possibilidade da morte própria e a possibilidade de existir a partir do “fim” (do “limite” ou do “extremo” de si mesmo) desvinculam o

⁵⁷² SZ 264.

⁵⁷³ SZ 264.

Dasein da sua imersão habitual no *Man*. Essa desvinculação ou “libertação” do *Dasein* em relação ao *Man* produz-se por meio de uma captação do real significado de cada possibilidade de existência enquanto tal.

Se quando dominado pelo regime do *Man* o *Dasein* assumia (como possibilidades da sua existência) as possibilidades que o *Man* lhe ia “fazendo chegar”, por via do *Vorlaufen in den Tod* e enquanto *eigentliches Sein zum Tode* pode agora perceber que essas possibilidades são possibilidades da existência (e como tais susceptíveis de serem escolhidas enquanto as possibilidades existenciais e mortais que são).

Por conseguinte, aquilo que — segundo Heidegger — permite compreender autenticamente as possibilidades da existência enquanto tais é o *Vorlaufen in den Tod*, uma vez que (ao “revelar” a morte própria como possibilidade subjacente a todas as possibilidades) situa todas as possibilidades da existência “do lado de cá da morte” e põe todas essas possibilidades em relação com a possibilidade que lhes dá um “fim” (de que provém o sentido das possibilidades enquanto possibilidades de uma existência autêntica):

“Das vorlaufende Freiwerden *für* den eigenen Tod befreit von der Verlorenheit in die zufällig sich andrängenden Möglichkeiten, so zwar, daß es die faktischen Möglichkeiten, die der unüberholbaren vorgelagert sind, allererst eigentlich verstehen und wählen läßt.”⁵⁷⁴

⁵⁷⁴ SZ 264.

De acordo com este passo (que implica o *Man* como aquilo em que o *Dasein* está “perdido”), o *Man* está percebido como aquilo por cuja “acção” as possibilidades da existência “afluem” ao acaso e realizam plenamente o *Dasein*. Ora, nesse sentido, a ruptura com o *Man* — produzida pelo *Vorlaufen in den Tod* — consiste não na rejeição pura e simples das possibilidades disponibilizadas pelo *Man*, mas sim na rejeição da evidência de que as possibilidades disponibilizadas pelo *Man* (enquanto disponibilizadas pelo *Man*) podem realizar plenamente a tarefa da existência própria.

O *Vorlaufen in den Tod* “descobre” que as possibilidades do *Man* — na medida em que pertencem ao *Man* e provêm dele “gozando” de uma “meridiana” evidência como possibilidades que realizam plenamente a existência — são ilusórias enquanto possibilidades pretensamente capazes de tal realização.

Por outras palavras, o *Vorlaufen in den Tod* faz compreender que a existência não pode ser efectivamente realizada a partir do *Man*; e, nesse sentido, permite perceber que a existência corresponde a uma tarefa ainda por realizar (e por realizar de um modo totalmente diferente daquele que está em curso no *Man*).

Por via do *Vorlaufen in den Tod*, o *Dasein* pode compreender que a existência se constitui toda ela como a tarefa da sua própria realização; e que — uma vez que a morte é a possibilidade-limite da existência — a existência tem de ser realizada em conformidade com a mortalidade que a caracteriza na sua raiz.

Assim, o *Vorlaufen in den Tod* rompe com o *Man* e o seu domínio, pois permite tomar consciência de que o prendimento à forma da existência de cada vez em execução por disponibilização do *Man* se restringe a um horizonte temporal limitado e impede a existência de se executar autenticamente por relação com a possibilidade-limite que a constitui enquanto tal (no seu todo):

“Das Vorlaufen erschließt der Existenz als äußerste Möglichkeit die Selbstaufgabe und zerbricht so jede Versteifung auf die je erreichte Existenz.”⁵⁷⁵

Ou seja: enquanto se acha sob o domínio do *Man* o *Dasein* — mesmo que consciente ou inconscientemente tenha uma qualquer noção de que na existência está em causa uma certa tarefa — concebe essa tarefa como execução de uma possibilidade concreta definida pelo *Man*.

Isto significa que — independentemente da variação daquilo que o *Man* define como a possibilidade que realiza a existência (e independentemente da adesão permanente do *Dasein* à execução de tal possibilidade segundo o *Man*) — o *Dasein*, sem perspectiva em relação ao “para lá” da possibilidade concreta em execução no momento, julga estar de cada vez a executar aquilo que realiza a sua existência: dá-se de algum modo “por satisfeito” com isso e “fixa-se” fortemente nisso.

Sucede que no *Vorlaufen in den Tod* esta limitação da perspectiva da existência ao horizonte temporal imediato — a que o *Man* a prende — “sofre” um significativo “alargamento”.

Aliás, no *Vorlaufen in den Tod* a perspectiva da existência parece “alargar” maximamente o horizonte temporal que tem “disponível”. Com efeito, o *Vorlaufen in den Tod* “alarga” ou “estende” a perspectiva da existência até ao “limite” temporal em que “deixa de ser”.

⁵⁷⁵ SZ 264.

Isto faz que o *Vorlaufen in den Tod* entre em ruptura com o *Man*, pois “extravasa” os seus limites temporais e permite que o *Dasein* tome consciência da formalidade — ou do carácter de possibilidade — da sua existência enquanto tal (o que se achava completamente perdido de vista sob o total domínio do *Man*).

Note-se, porém, que não se pode falar de uma ruptura integral com a esfera do *Man*; pois, vendo bem, a existência não só tende para a execução concreta da possibilidade que autenticamente a realiza, como não parece ser de facto capaz de “escapar” inteiramente às limitações de perspectiva a que o *Man* a constrange.

Assim, o *Vorlaufen in den Tod* — enquanto expressão de um modo de existir autenticamente — dá “testemunho” não de uma “vitória” completa do *Dasein* sobre o *Man*, mas sim de um esforço existencial permanente por parte do *Dasein* para se manter consciente de que as possibilidades concretas que tem de executar (para existir autenticamente) tomam de cada vez o seu sentido a partir do “limite” ou do “fim” da existência:

“Das Dasein behütet sich, vorlaufend, davor, hinter sich selbst und das verstandene Seinkönnen zurückzufallen und »für seine Siege zu alt zu werden« (Nietzsche).”⁵⁷⁶

Perspectivadas a partir do “fim”, as possibilidades concretas de cada vez em execução na existência “revelam-se” como possibilidades finitas.

⁵⁷⁶ SZ 264.

No quadro da determinação da inultrapassabilidade da morte, Heidegger dá especial atenção à estrutura do *Mitsein*.

Os outros são, com efeito, uma possibilidade concreta da execução autêntica da existência. E, desse modo, são também uma possibilidade finita do *Dasein* próprio, quer dizer, uma possibilidade que tem de ser perspectivada a partir da morte como o “fim” da existência.

O que Heidegger diz é que, perspectivada como finita, a possibilidade de relação com os outros torna-se uma possibilidade autêntica de execução da existência: não só no sentido em que o *Dasein* passa a relacionar-se com os outros de acordo com o que autenticamente pode conceber a respeito deles, mas também porque os outros aparecem assim aos “olhos” do *Dasein* como os outros que verdadeiramente são.

Heidegger enfatiza que o isolamento do *Dasein* — enquanto ente que se percebe a ter de morrer só — “lança” uma “ponte” (ou gera uma certa “comunidade”) entre o *Dasein* próprio e os outros: não porque o isolamento se anule, mas porque se passa a compreender que quer o *Dasein* próprio quer os outros morrem e se acham isolados pela morte própria.

Trata-se, de certo modo, de uma comunidade no isolamento, de uma comunidade “à distância”, em que o *Dasein* próprio se limita a poder “ver” o isolamento dos outros e a poder “compreendê-lo”. Trata-se — noutros termos — de uma comunidade “no compreender” que não suspende ou anula o isolamento fundamental do ser:

“Frei für die eigensten, vom Ende her bestimmten, das heißt als *endliche* verstandenen Möglichkeiten, bannt das Dasein die Gefahr,

aus seinem endlichen Existenzverständnis her die es überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen zu verkennen oder aber sie mißdeutend auf die eigene zurückzuzwingen — um sich so der eigensten faktischen Existenz zu begeben. Als unbezügliche Möglichkeit vereinzelt der Tod aber nur, um als unüberholbare das Dasein als Mitsein verstehend zu machen für das Seinkönnen der Anderen.”⁵⁷⁷

Dito de outro modo, tal como a morte é uma possibilidade inultrapassável pelo *Dasein*, assim também o *Dasein* não pode ultrapassar os limites do seu isolamento “em direcção” a uma captação em próprio dos outros e do que verdadeiramente os constitui. É esta, digamos assim, a comunidade de sentido entre a morte e os outros enquanto possibilidades “inultrapassáveis”.

De acordo com o que vimos, os outros são uma forma de alteridade em relação à qual se produz o isolamento do *Dasein* pela morte, uma vez que nenhum outro pode morrer autenticamente a morte do *Dasein* próprio, nem o *Dasein* próprio pode morrer autenticamente a morte de nenhum outro.

Pela sua própria “morte” cada *Dasein* está separado de todos os outros e está “a sós” consigo mesmo.

Se o isolamento do *Dasein* pela possibilidade da morte própria se manifesta como isolamento em relação aos outros, a verdade é que a forma de alteridade

⁵⁷⁷ SZ 264.

fundamental por referência à qual o isolamento em questão se torna possível enquanto tal é o próprio *Man*.

É o próprio *Man* que “institui” a “comunidade” aparente entre o *Dasein* e os outros. E é a ruptura com o *Man* que “desfaz” essa “comunidade” aparente e põe a descoberto o isolamento em que o *Dasein* próprio se acha em relação aos outros.

Se, por um lado, a imersão ou a perda no *Man* produz a ilusão de se estar numa comunidade com os outros, por outro lado, essa imersão ou essa perda mostram-se — por meio do *Vorlaufen in den Tod* — como um isolamento total em relação aos outros. Pois, vendo bem, a ilusão introduz um factor adicional de isolamento que é superado por via da ruptura com o *Man*, no sentido em que a tomada de consciência do isolamento real em que se está gera “comunidade pela não ilusão” (ou seja: pela descoberta do “abismo” que deficientemente se “transpõe” na “compreensão” da morte e do poder ser autêntico dos outros).

Não podemos deixar de vincar, todavia, que a relação com os outros (a estrutura do *Mitsein*) é apenas uma das formas de relação em que o *Dasein* facticamente se acha. Quer dizer, não só a relação com os outros, mas também a relação com todos os entes, devem ser consideradas possibilidades finitas, possibilidades cujo sentido autêntico provém do “fim” da existência e da possibilidade-limite que de cada vez subjaz a todas as possibilidades da existência: a possibilidade da morte própria.

Ora, a tomada de consciência de que a totalidade da existência do *Dasein* e das suas relações fácticas se deve executar em vista da possibilidade inultrapassável que é a morte própria constitui justamente a actividade por excelência do *Vorlaufen in den Tod*.

O que o *Vorlaufen in den Tod* faz é “captar” “de antemão” a totalidade do *Dasein* “avançando” até ao momento do seu “fim”. Desse modo o *Dasein* é restituído a si mesmo e isola-se “em si mesmo” como o único ente que pode morrer a sua morte. Trata-se do ente que — no seu isolamento em relação a tudo o mais — constitui o horizonte total do seu próprio poder ser (da sua própria tensão para uma existência autêntica):

“Weil das Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit alle ihr vorgelagerten Möglichkeiten mit erschließt, liegt in ihm die Möglichkeit eines existenziellen Vorwegnehmens des *ganzen Daseins*, das heißt die Möglichkeit, als *ganzes Seinkönnen* zu existieren.”⁵⁷⁸

4. O quarto aspecto “revelado” pelo *Vorlaufen in den Tod* é o de que a morte é uma possibilidade certa:

“Die eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit ist *gewiß*.”⁵⁷⁹

Tal como é “revelada” ao *Dasein* pelo *Vorlaufen in den Tod* “a morte é certa” (também se costuma dizer em português).

⁵⁷⁸ SZ 264.

⁵⁷⁹ SZ 264.

Esta é, com efeito, a própria forma como o *Vorlaufen in den Tod* tem evidência da morte como possibilidade do *Dasein*. É, numa palavra, a forma como o *Vorlaufen in den Tod* abre à possibilidade da morte como possibilidade própria, irrelativa e inultrapassável:

“Die Weise, ihrer gewiß zu sein, bestimmt sich aus der ihr entsprechenden Wahrheit (Erschlossenheit).”⁵⁸⁰

Ora, a possibilidade da morte é algo para cuja certeza o *Vorlaufen in den Tod* abre e tem de manter aberta a perspectiva do *Dasein*. Pois, vendo bem, trata-se de uma certeza que não se constitui de uma vez por todas — e que se tende a esbater se não se procurar “insistir” nela.

Assim, ao mesmo tempo que a certeza da possibilidade da morte é o modo de abertura por que fundamentalmente se caracteriza o *Vorlaufen in den Tod*, do *Vorlaufen in den Tod* e da sua natureza precursora dependem a própria “revelação” da certeza da possibilidade da morte e o “trabalho” de “insistência” nessa “revelação”.

Como Heidegger expressamente indica, a “insistência” em tal modo de abertura ou “verdade” (que é o que corresponde propriamente ao *Gewißsein*) requer o *Vorlaufen in den Tod*:

“Die gewisse Möglichkeit des Todes erschließt das Dasein aber als Möglichkeit nur so, daß es vorlaufend zu ihr diese Möglichkeit als

⁵⁸⁰ SZ 264.

eigenstes Seinkönnen für sich *ermöglicht*. Die Erschlossenheit der Möglichkeit gründet in der vorlaufenden Ermöglichung. Das Sichhalten in dieser Wahrheit, das heißt das Gewisein des Erschlossenen, beansprucht erst recht das Vorlaufen.”⁵⁸¹

Ora, o *Gewisein* de que Heidegger fala não  uma qualquer forma de estar certo de algo, mas um peculiar modo de ter certeza.

Por conseguinte, quando Heidegger se refere a este *Gewisein*, está a apontar, não para uma forma de considerao desinteressada das coisas (para uma mera verificao de estados-de-coisas), mas para um modo de ser: um modo de ser global e autêntico do *Dasein*.

Segundo Heidegger, o *Gewisein* em questão  mais originário do que qualquer forma de *Gewiheit* sobre entes intramundanos, pois diz respeito ao próprio modo de ser do *Dasein* — e, portanto, ao plano fundamental de sentido “decaindo” do qual se pode constituir a perda ou a imersão no *Man* que d origem  *Gewiheit*.

O *Gewisein des Todes* ou o *Fr-wahr-halten des Todes* — produzido pelo *Vorlaufen in den Tod* — representa um modo de abertura ou “verdade” que toma consciência da condio mortal e finita do próprio *In-der-Welt-sein* e determina a própria conformao do *In-der-Welt-sein* como uma conformao autêntica.

Noutros termos: o *Gewisein des Todes* permite ao *Dasein* manter o acesso  totalidade de si como totalidade de raiz afectada pela possibilidade do seu “fim”; e

⁵⁸¹ SZ 264.

permite também que o *Dasein* execute a existência própria (e as possibilidades de relação com o demais) a partir da totalidade de si mesmo:

“Das Für-wahr-halten des Todes — Tod *ist* je nur eigener — zeigt eine andere Art und ist ursprünglicher als jede Gewißheit bezüglich eines innerweltlich begegnenden Seienden oder der formalen Gegenstände; denn es ist des In-der-Welt-seins gewiß. Als solches beansprucht es nicht nur *eine* bestimmte Verhaltung des Daseins, sondern dieses in der vollen Eigentlichkeit seiner Existenz. Im Vorlaufen kann sich das Dasein erst seines eigensten Seins in seiner unüberholbaren Ganzheit vergewissern.”⁵⁸²

Este género de certificação — em que o *Gewißsein des Todes* consiste — não está (de acordo com Heidegger) ao alcance do tipo de certeza que o ponto de vista teórico ou considerativo “afirma” como o mais genuíno. Desde logo porque esse tipo de certeza é relativo a factos ou estados-de-coisas (ao que quer que possa constituir o correlato de uma intuição).

Ora, no *Gewißsein des Todes* não se trata de nada disto. Pois a morte — enquanto possibilidade — não é algo que se ache já dado e dado dessa forma, antes corresponde justamente a algo que só pode ser compreendido no seu carácter de certeza por meio de um ponto de vista que “transcenda” o que está dado no presente e

⁵⁸² SZ 265.

se “estenda” àquilo para que a existência tende: à totalidade do tempo da existência, ao futuro do próprio “fim” da existência.

É a esta forma de certeza que o ponto de vista teórico não pode ter acesso: não só porque a intuição não alcança o acontecimento da morte em próprio, mas também porque o desinteresse e a desafecção que parecem caracterizar o ponto de vista teórico não permitem que qualquer forma de captação da possibilidade da morte se “inscreva” verdadeiramente no modo como se é.

Quer dizer: o desinteresse e a desafecção do ponto de vista teórico não permitem que o *Dasein* exista — por meio do *Vorlaufen in den Tod* — autenticamente a partir da tensão existencial que o caracteriza; nem tampouco permitem que o *Dasein* “molde” todas as formas de relação concreta com o demais a partir da consciência permanente da morte como possibilidade própria (como possibilidade do “fim” de si mesmo):

“Daher muß die Evidenz einer unmittelbaren Gegebenheit der Erlebnisse, des Ich und des Bewußtseins notwendig hinter der Gewißheit zurückbleiben, die im Vorlaufen beschlossen liegt. Und zwar nicht deshalb, weil die zugehörige Erfassungsart nicht streng wäre, sondern weil sie grundsätzlich nicht das *für wahr* (erschlossen) halten kann, was sie im Grunde als wahr »da-haben« will: das Dasein, das ich selbst *bin* und als Seinkönnen eigentlich erst vorlaufend sein kann.”⁵⁸³

⁵⁸³ SZ 265.

5. Em estreita relação com a certeza da morte está o quinto aspecto “revelado” ao *Dasein* pelo *Vorlaufen in den Tod*.

Esse aspecto é aquele que tem que ver com o carácter indeterminado da certeza que se acha em causa no *Vorlaufen*:

“Die eigenste, unbezügliche, unüberholbare und gewisse Möglichkeit ist hinsichtlich der Gewißheit *unbestimmt*.”⁵⁸⁴

O facto de a certeza quanto à ocorrência da morte própria ter uma natureza indeterminada significa que o *Dasein* não sabe exactamente quando é que a sua morte se vai dar.

É isso mesmo que Heidegger indica ao formular a pergunta pelo modo de abertura que caracteriza o *Vorlaufen* em tais circunstâncias:

“Wie entwirft sich das vorlaufende Verstehen auf ein gewisses Seinkönnen, das ständig möglich ist, so zwar, daß das Wann, in dem die schlechthinnige Unmöglichkeit der Existenz möglich wird, ständig unbestimmt bleibt?”⁵⁸⁵

⁵⁸⁴ SZ 265.

⁵⁸⁵ SZ 265.

Heidegger está a perguntar o seguinte: que forma de compreensão da totalidade do projecto de si é que se acha em vigor no momento em que a morte se “revela” como certeza indeterminada a respeito do “quando” da sua ocorrência?

E a sua primeira resposta é que no *Vorlaufen* o *Dasein* tem a relação com a totalidade de si (e com a totalidade do que há) determinada pela ameaça permanente — que provém da indeterminação sobre o “quando” — da ocorrência da morte própria.

Como Heidegger refere, trata-se de uma ameaça que não provém de nenhum ente intramundano — mas do ser próprio (do “aí” que se é):

“Im Vorlaufen zum unbestimmt gewissen Tode öffnet sich das Dasein für eine aus seinem Da selbst entspringende, ständige *Bedrohung*.”⁵⁸⁶

É, portanto, a mortalidade do *Dasein* (que caracteriza a existência enquanto tal e todas as suas possibilidades) que ameaça o *Dasein*.

Está assim em questão uma ameaça interna ou “imaneente” à própria existência — ao próprio “aí” — em virtude da sua mortalidade fundamental.

Ora, o *Vorlaufen* — na qualidade de forma de acesso cuja actividade tem de ser mantida para se preservar a cada instante a autenticidade da existência do *Dasein* — deve “perseverar” na evidenciação do carácter indeterminado do momento exacto em que a morte do *Dasein* vai ocorrer:

⁵⁸⁶ SZ 265.

“Das Sein zum Ende muß sich in ihr [d.h. in der Bedrohung] halten und kann sie so wenig abblenden, daß es die Unbestimmtheit der Gewißheit vielmehr ausbilden muß.”⁵⁸⁷

Em seguida, Heidegger reformula a sua pergunta (pondo agora a tónica na componente da ameaça):

“Wie ist das genuine Erschließen dieser ständigen Bedrohung existenzial möglich?”⁵⁸⁸

Heidegger procura identificar que é que — do ponto de vista ontológico — torna possível a ameaça permanente que parece ter de determinar a relação autêntica do *Dasein* com a totalidade de si e da sua existência.

Vimos acima (a respeito da morte como uma possibilidade certa) que a evidência que caracteriza o *Vorlaufen* não é de natureza teórica, já que tal forma de evidência não “goza” das condições necessárias para “compreender” a morte como uma possibilidade do *Dasein* próprio.

De sorte que aquilo que Heidegger procura saber — por meio da pergunta formulada no passo citado — é o seguinte: que forma de “compreensão” é que “goza” dessas condições? Ou, por outras palavras: de que “compreensão” “goza” o *Vorlaufen* enquanto modo “adequado” de “apresentar” a possibilidade da morte própria?

⁵⁸⁷ SZ 265.

⁵⁸⁸ SZ 265.

Ora, para Heidegger, o *Vorlaufen* é uma forma de *Verstehen*, melhor, é um *vorlaufendes Verstehen*. E, segundo Heidegger, todo o *Verstehen* é *befindlich*. Quer dizer, enquanto *Verstehen*, o *Vorlaufen* é também ele *befindlich* (disposicional e não considerativo).

O modo de acesso autêntico à morte como possibilidade certa mas indeterminada é, portanto, disposicional; tem que ver não com a captação intuitiva de algo, mas com o modo de a existência se “ter” a si mesma na sua execução: com o modo de o *Dasein* “se encontrar” consigo mesmo e “sentir” a existência própria.

A disposição é o modo de o *Dasein* ter de cada vez “contacto” com o seu próprio “aí” e “notícia” de como é consigo mesmo. Por isso a disposição é a única forma de acesso capaz de “compreender” verdadeiramente a morte do *Dasein* como possibilidade incerta e permanentemente ameaçadora.

Segundo Heidegger, a disposição que tem essa capacidade é a angústia:

“Alles Verstehen ist befindliches. Die Stimmung bringt das Dasein vor die Geworfenheit seines »daß-es-da-ist«. Die Befindlichkeit aber, welche die ständige und schlechthinnige, aus dem eigensten vereinzelt Sein des Daseins aufsteigende Bedrohung seiner selbst offen zu halten vermag ist die Angst.”⁵⁸⁹

⁵⁸⁹ SZ 265-266.

Há, portanto, uma ligação estreita entre a possibilidade da morte e a disposição da angústia. Com efeito, a angústia parece ter como correlato a possibilidade da morte própria.

Do modo como Heidegger põe em evidência a relação entre a compreensão disposicional da possibilidade da morte e a disposição da angústia resulta claro o quanto a anterior exposição do fenómeno da angústia enquanto disposição fundamental estava já determinada pela “arquitectura” global da analítica existencial (e em particular pela conexão então ainda por estabelecer entre essa disposição e a “revelação” da morte como possibilidade própria).

Pois, vendo bem, os elementos que fizeram parte da anterior descrição da angústia — então “tingidos” de uma significativa neutralidade sobretudo quanto à identificação precisa do correlato da disposição sob foco — surgem agora referidos à possibilidade da morte própria:

“In ihr [d.h. in der Angst] befindet sich das Dasein *vor* dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz. Die Angst ängstet sich *um* das Seinkönnen des so bestimmten Seienden und erschließt so die äußerste Möglichkeit.”⁵⁹⁰

Assim, aquilo de que a angústia se angustia (e aquilo por causa do qual a angústia se angustia) é a possibilidade da morte própria. Mais concretamente: a angústia angustia-se “perante” o “nada” que corresponde à possibilidade da

⁵⁹⁰ SZ 266.

impossibilidade da existência (que se dá na morte do *Dasein* próprio). Além disso, a angústia angustia-se porque o poder ser a que abre “descobre” que a morte é a possibilidade-limite da tensão existencial e o por mor do qual autêntico da totalidade da existência do *Dasein* próprio.

Mas a relação entre a morte e a angústia é recíproca, no sentido em que tal como a angústia se angustia da morte, assim também a morte “revelada” pelo *Vorlaufen* resulta em angústia:

“Weil das Vorlaufen das Dasein schlechthin vereinzelt und es in dieser Vereinzelung seiner selbst der Ganzheit seines Seinkönnens gewiß werden läßt, gehört zu diesem Sichverstehen des Daseins aus seinem Grunde die Grundbefindlichkeit der Angst. Das Sein zum Tode ist wesentlich Angst.”⁵⁹¹

Ora, como podemos ver pelo passo citado, o ponto de união fundamental entre a morte e a angústia é o isolamento a que o *Dasein* parece estar “votado”.

Por um lado, é porque a angústia isola que a morte (correlato da angústia) pode ser “encarada” como uma possibilidade só do *Dasein* próprio. E, por outro lado, é porque a morte isola o *Dasein* do demais (do *Man* e das ilusões do *Man* sobre o modo adequado de realizar a existência) que a tomada de consciência da morte por meio do *Vorlaufen* provoca angústia — a qual é a disposição fundamental do *Dasein*

⁵⁹¹ SZ 266.

autenticamente “levado diante” da totalidade de si e do que está em causa na tensão existencial que o constitui.

Quer a morte quer a angústia têm uma relação essencial com o isolamento do *Dasein*: conduzem a ele ou são claras expressões dele.

Isso significa que quer a morte quer a angústia levam à (ou resultam da) desvinculação do *Man* e das suas ilusões. De sorte que o *Man* — que se constitui enquanto tal e prende a si o *Dasein* justamente por meio das ilusões que lhe “inculca” — representa a forma de alteridade mais fundamental do isolamento que é relativo à morte e à angústia.

Por outras palavras: é do *Man* — das ilusões em que o *Man* consiste — que a morte e a angústia isolam ou separam o *Dasein* próprio (que assim passa a ter de existir autenticamente só a partir de si mesmo).

Nada disto quer dizer que o isolamento do *Dasein* o separa do demais ao ponto de todas as formas de alteridade ficarem reduzidas a elementos irrelevantes da sua existência.

Sucede antes que o *Man* parece permanecer sempre como “foco de atracção” para o *Dasein* — cuja ruptura com o *Man* parece não se poder fazer de uma vez por todas, mas ter de resultar de um esforço contínuo do *Dasein* para se manter numa relação autêntica com a morte (isto é: para se manter na disposição da angústia que daí resulta).

Há, porém, outras formas de alteridade (internas ao *Man*) de que a morte e a angústia isolam o *Dasein* — sem no entanto as anular na sua “presença” e na “força de atracção” que têm.

De entre essas formas de alteridade Heidegger põe sobretudo em destaque aquela que é relativa aos outros como nós e cujo modo de relação próprio é o da solicitude no âmbito do *Besorgen*.

A morte e a angústia conduzem ao (ou exprimem o) isolamento do *Dasein* em relação aos outros na medida em que mostram ao *Dasein* que os outros não podem ser a “fonte” do sentido da existência própria nem podem morrer a morte do si próprio.

Ora, à imagem do que sucede com o *Man* em geral (que é na verdade a forma de alteridade pela qual se pode constituir a ilusão de comunidade com os outros), o isolamento ou a “demarcação” do *Dasein* em relação aos outros passa também por um esforço e uma “actividade” constantes.

Além disso, tal como sucede com o *Man*, assim também sucede com os outros que a circunstância de se manterem como forma de alteridade que de cada vez “atrai” o *Dasein* para o restabelecimento da ilusão de comunidade faz que o *Dasein* se tenha de “isolar” permanentemente e se sinta só. Pois, apesar de a morte e a angústia “revelarem” ao *Dasein* que a desformalização habitual da existência não está em condições de cumprir o propósito da existência, a tensão fundamental para a realização da existência “reclama” do *Dasein* uma desformalização adequada, cuja ausência “fere” de isolamento e insuficiência o “sentimento de existência” do *Dasein* próprio.

Se é assim, a raiz do isolamento parece estar justamente no facto de o *Dasein* se dar conta de que a desformalização em que se acha habitualmente não é senão uma desformalização inadequada, uma desformalização que só por via de uma ilusão se pode apresentar como adequada.

O isolamento propriamente dito resulta portanto da circunstância de a desformalização habitual não realizar verdadeiramente a existência — razão pela qual a morte e a angústia acabam por a “revelar” como inadequada e por reconduzir o *Dasein* a si mesmo (quer dizer: à própria raiz da existência e das suas reais motivações).

Vendo bem, o *Dasein* parece ter estado sempre só, pois era ilusória a comunidade em que se julgava e ilusória era também a adequação do encaminhamento existencial em que se achava.

Numa palavra: o isolamento do *Dasein* consiste propriamente na tensão existencial por realizar que o parece definir essencialmente. Ou, se se quiser: no facto de nem o *Man* nem os outros corresponderem a “instâncias” de desformalização capazes de transformar a “irrealização” da existência numa realização efectiva e adequada.

Se a “irrealização” referida constitui o isolamento do *Dasein*, a efectiva e adequada realização da existência parece ser a única possibilidade de estabelecimento não ilusório de uma comunidade.

Ora, segundo Heidegger, a tomada de consciência (por parte do *Dasein*) desta sua condição de isolamento existencial — de ente mortal cuja existência autêntica se manifesta por via da disposição fundamental da angústia — corresponde àquilo a que chama a liberdade para a morte.

A liberdade para a morte consiste na “actividade” do *Vorlaufen* — que incessantemente procura romper com a imersão nas ilusões do *Man* quanto ao modo de realizar a existência e incessantemente procura mostrar que há um “abismo” entre o *Dasein* próprio e os outros enquanto “sedes” do sentido e enquanto “pontos de

partida” da resolução de uma existência cujo transcurso e cujo “fim” só a cada *Dasein* dizem respeito:

*“Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewiss und sich ängstenden Freiheit zum Tode.”*⁵⁹²

Antes de terminarmos, algumas considerações merecem ser feitas, designadamente: sobre a mortalidade enquanto determinação transcendental do *Dasein*.

Se estamos bem lembrados, um dos pontos fundamentais da análise de Heidegger sobre a morte consistiu no facto de uma relação autêntica com tal fenómeno só ser possível se o mesmo fosse “encarado” como uma possibilidade. Pois — parece resultar claro — a “consumação” da morte do si próprio não deixa espaço para qualquer forma de relação com a morte (de tomada de consciência a seu respeito).

⁵⁹² SZ 266.

É esta “desvinculação” do *Man* (=genitivo objectivo) — a qual “provoca” isolamento em relação aos outros como nós — que se acha “na origem” do *Alleinsein* autêntico de que falámos no fim do Primeiro capítulo da Segunda parte. De tal modo que o *Alleinsein* autêntico é sempre já uma forma de “isolamento existencial” (*existenziale Vereinzelung*).

A morte (enquanto morte própria) só pode portanto ser algo para o *Dasein* na qualidade de possibilidade — e não na qualidade de algo real (já sucedido).

Mas — pergunta-se — se o *Dasein* ainda não morreu (uma vez que tal é a condição de uma relação autêntica com a morte própria) de onde é que lhe vem a “notícia” da morte senão da morte do outro (uma morte que então “transpõe” para o domínio do próprio e que passa a considerar não mais do que abstractamente como uma possibilidade da sua existência)?

O problema que procuramos suscitar — um problema que aliás se põe a partir das indicações de Heidegger sobre a natureza da relação possível com a morte própria — é o da legitimidade de um discurso autêntico sobre a morte própria. Se o *Dasein* próprio ainda não morreu, de que modo pode ter “notícia” (e de que modo pode falar verdadeiramente) da possibilidade de uma morte que é só sua e de mais ninguém?

Podemos objectar que a morte própria é “encarada” apenas como possibilidade (que não se trata de algo que já se experimentou mas de algo que se considera só como uma possibilidade da existência própria).

A questão, todavia, está em que a morte para Heidegger é algo que o *Dasein* (ao desenvolver uma relação autêntica com ela) vê como uma possibilidade, sim — mas como uma possibilidade verdadeiramente sua: verdadeiramente “experimentada” enquanto possibilidade sua.

Noutros termos, o problema não reside na diferença entre a noção de possibilidade e a de realidade, mas na diferença entre a noção de algo que é de si e a de algo que não é de si. E a legitimidade que procuramos pôr em causa é a de um discurso autêntico sobre algo de si mesmo que ainda não foi experimentado “em sede própria”.

Mas, além disso, podemos objectar que — seja legítimo ou não falar verdadeiramente da possibilidade da morte própria — tal possibilidade não só é objecto do nosso discurso e da nossa preocupação, como se “inscreve” de raiz no modo como existimos e determina o “sentido” de tudo aquilo com que nos relacionamos na existência.

Contudo, o problema é justamente o da legitimidade de tal discurso, de tal preocupação e de tal “inscrição”.

Não se está a negar a efectividade do discurso, da preocupação e da “inscrição” em causa, antes se está a questionar a legitimidade disso que é efectivo e “molda” de raiz a existência — pela simples razão de que algo que não tem qualquer legitimidade pode perfeitamente ser da maior efectividade no modo como se existe e se considera a existência própria.

Numa palavra: algo pode ter a maior efectividade na conformação da existência e a maior pretensão de evidência no auto-reconhecimento da existência — mas tal não significa que constitua o resultado de uma captação adequada do que se passa.

Ora, é justamente isso que pode estar a acontecer em relação à morte como possibilidade própria. Quer dizer, pode-se existir na evidência de que se vai morrer, pode-se ter a existência conformada por essa evidência, mas ainda assim não haver legitimidade para concluir que efectivamente se vai morrer. De sorte que existir de acordo com a certeza de que se vai morrer pode muito bem corresponder a uma existência infundada, que não existe com aquilo que verdadeiramente tem, com aquilo que verdadeiramente está ao seu alcance determinar. O que constitui tanto mais um

problema quanto mais tem estado em causa a determinação da autenticidade a partir do ser para a morte.

O questionamento da legitimidade de um discurso sobre a morte como possibilidade própria é uma forma de pôr em causa a mortalidade enquanto categoria autêntica da existência, enquanto categoria que pertence necessária e permanentemente à constituição da existência e sobre a qual se tem de obter esclarecimento para se poder existir autenticamente e em transparência relativamente àquilo que constitui a existência.

Quer dizer: se não houver — como parece não haver — condições para se afirmar que a morte é uma possibilidade da existência própria, então a mortalidade não pode ser considerada uma determinação permanente (transcendental) da existência: uma vez que se pode dar o caso de se descobrir que a existência afinal não é mortal (e mesmo que tal não se descubra não se pode despedir a possibilidade dessa descoberta).

De sorte que a existência autêntica — que Heidegger procura determinar na analítica existencial — não se exprime enquanto ser para a morte: pelo menos não no sentido em que se toma por evidente (embora verdadeiramente não o seja) o facto de a existência ser mortal (de ter como possibilidade mais própria a da sua impossibilidade).

No entanto, tal como não parece haver condições para se sustentar com toda a certeza que a existência é mortal, assim também não parece haver condições para afirmar o contrário.

A posição em que se fica tem um carácter intermédio: constitui na verdade uma situação de indefinição quanto a saber se se é mortal ou não.

Dito de outro modo: ao que tudo parece indicar, a relação autêntica com a existência equivale a uma relação com a possibilidade da morte própria apenas no sentido em que o significado e a origem da “notícia” de tal possibilidade passam a ser tidos como algo que se desconhece, como algo que constitui um “enigma”.

Ora, tal como a possibilidade da morte própria se constitui num “mistério”, assim também cada um de nós (cada *Dasein* que é cada um de nós) — porque se define por uma relação com tal “mistério” — se transforma em “algo” misterioso e profundamente enigmático.

Se é assim, a mortalidade corresponde não a uma determinação transcendental mas a uma *determinação de facto*.

Ou seja: a existência — que facticamente se relaciona com (e se define por) a determinação da mortalidade — desconhece se essa sua relação com (e essa sua definição por) a mortalidade decorrem de uma captação adequada da real constituição de si mesma.⁵⁹³

⁵⁹³ Ao que parece a nossa argumentação está ainda sujeita a uma outra objecção. É que a “descoberta” de que o *Dasein* é imortal não parece anular o carácter efectivo da “categoria” da mortalidade na determinação do significado de tudo quanto se manifesta na existência. Pois é bem possível que a imortalidade se torne um “peso” para o *Dasein* e que o *Dasein* imortal passe a existir numa incessante procura da morte. É justamente isso que vem ilustrado no conhecido conto de Jorge Luis Borges que se intitula *O imortal*: “Ser imortal é insignificante; com excepção do homem, todas as criaturas o são, pois ignoram a morte; o divino, o terrível, o incompreensível é saber-se imortal. (...) Existe um rio cujas águas dão a imortalidade; nalguma região haverá outro rio cujas águas a apaguem. O número de rios não é infinito; um viajante imortal que percorra o mundo acabará, algum dia, por ter bebido de todos. Propusemo-nos descobrir esse rio.” (J. L. BORGES, *Obras completas I* (1923-1949), Lisboa, Editorial Teorema, 1998, p. 560) Tal como o conto de Jorge Luis Borges a descreve, a imortalidade traduz-se numa perda do significado; segundo o conto de Borges, a condição mortal parece ser a condição do significado: “A morte (ou a sua alusão) torna os homens preciosos e patéticos. Estes comovem pela sua condição de fantasmas; cada acto que executam pode ser o último; não há rosto que não esteja por apagar-se como o rosto de um sonho. Tudo, entre os mortais, tem o

Estas considerações sobre se é legítimo falar de uma natureza transcendental da mortalidade da existência são relevantes: não só enquanto tais, mas também (e sobretudo) pela ligação que — no quadro da analítica existencial — a determinação da mortalidade tem com a questão do isolamento.

Como vimos, a mortalidade constitui uma determinação que isola o *Dasein* do demais e o restitui à esfera da tensão existencial em que propriamente consiste.

calor do irrecuperável e do fortuito. Entre os Imortais, ao contrário, cada acto (e cada pensamento) é o eco de outros que no passado o antecederam, sem princípio visível. Não há coisa que não esteja como que perdida entre infatigáveis espelhos. Nada pode ocorrer uma só vez, nada é preciosamente precário. O elegíaco, o grave, o cerimonioso não vigoram para os Imortais. Homero e eu separámo-nos às portas de Tânger; creio que não nos dissemos adeus.” (p. 562) A tese de que a imortalidade resulta numa perda do significado — e de que a mortalidade é a condição do significado — acha-se claramente formulada por B. Williams: “Immortality, or a state without death, would be meaningless, I shall suggest; so, in a sense, death gives the meaning to life. (...) immortality would be, where conceivable, intolerable (...)” (B. WILLIAMS, *Problems of the Self (Philosophical Papers 1956-1972)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, p. 82)

Contudo, apesar de toda a simpatia que a tese de Williams e do conto de Borges possa “despertar”, a verdade é que ambos se pronunciam com “excessiva segurança” a respeito de uma possibilidade sobre a qual os seres humanos não parecem estar em condições de se pronunciarem adequadamente. Com efeito, dada a situação em que nos achamos e a condição finita que é a nossa, qual é a legitimidade que temos para sustentar não só que é a morte que dá o significado a tudo quanto se manifesta na existência, como também que a imortalidade não nos faria mais do que desejar a mortalidade? Quando se fala da imortalidade nestes termos, não se estará a falar de uma imortalidade “ferida” de mortalidade? Não será que a imortalidade assim concebida não passa de um prolongamento temporal indefinido da condição mortal? Todavia, ser imortal pode não corresponder a continuar indefinidamente a existir como já se existe: pode implicar uma transformação “abissal” do próprio modo como se existe — uma transformação de “proporções” tais que torne “desmesuradamente” desadequada qualquer tentativa de conceber a imortalidade a partir da condição de mortal. Vendo bem, a imortalidade que o *Dasein* pode vir a “descobrir” ser a sua pode perfeitamente corresponder a essa transformação. E, se é assim, a morte deixará de ser omnipresente no *Dasein* que é o nosso, quer dizer: deixará de poder ser considerada uma “categoria” transcendental do *Dasein* que cada um de nós é.

Sobre a morte em Heidegger (e com algumas reflexões críticas a respeito da análise heideggeriana desse fenómeno), veja-se e.g. P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, pp. 459-471.

E — como também vimos — a consciência da mortalidade própria isola o *Dasein* do demais porque ninguém pode morrer por ele nem nenhuma forma de actividade o pode “salvar” da morte.

A existência autêntica — a existência que toma como ponto de referência a possibilidade (última) da sua anulação — consiste numa existência isolada do demais na medida em que se executa como algo que pertence a alguém e só a esse alguém: como algo que toma a sua orientação fundamental da possibilidade de um acontecimento que só pode ser vivido por cada *Dasein* na sua individualidade (singularidade).

Há portanto uma estreita ligação entre a mortalidade e o isolamento do *Dasein*.

Com efeito, o *Dasein* parece padecer da condição de isolamento porque tem uma natureza mortal.

Mais: ao que tudo indica, é porque o *Dasein* é mortal que a sua condição é a de um ente que de raiz se acha isolado do demais.

Ora, se — como parece ser a tese de Heidegger — a mortalidade é uma propriedade permanente (transcendental) da constituição de ser do *Dasein*, então (porque a mortalidade determina o isolamento do *Dasein*) também o isolamento — em virtude da sua ligação com a mortalidade — parece corresponder do ponto de vista de Heidegger a uma propriedade permanente (transcendental) da constituição de ser do *Dasein*.

É pois a este respeito que as considerações precedentes podem ter alguma coisa a dizer, uma vez que procuram pôr em questão o discurso sobre o carácter transcendental da mortalidade do *Dasein*.

Ora, se o fazem em relação à determinação da mortalidade, em virtude da ligação da mortalidade ao isolamento também podem contribuir para pôr em questão o isolamento enquanto determinação permanente (transcendental) da constituição do *Dasein*.

Vendo bem, na medida em que dizer que o *Dasein* tem uma natureza mortal é “o mesmo” que afirmar a sua condição de isolamento, sustentar que a mortalidade constitui uma determinação transcendental corresponde a sustentar que também o isolamento é uma determinação transcendental.

Se é assim, pôr em questão a natureza transcendental da mortalidade consiste pelo menos num dos modos de pôr em questão a natureza transcendental do isolamento.

Se a mortalidade — por uma parte — não é a única “via” que leva o *Dasein* a tomar consciência de si mesmo como um ente que se caracteriza pelo seu isolamento, representa — por outra parte — uma das “vias” possíveis para o efeito: de sorte que pôr em questão o “núcleo” de uma dessas “vias” pode dar um contributo decisivo para pôr em questão a transcendentalidade do isolamento.

Tal como a mortalidade equivale a uma determinação de natureza “enigmática” quanto à sua real pertença ao *Dasein*, assim também a determinação do isolamento (enquanto decorre da mortalidade) se pode revelar “enigmática” quanto a ter ou não um carácter transcendental.

Ou seja: se a mortalidade é algo com que o *Dasein* sempre já tem uma relação e algo que constitui um factor determinante do aspecto com que tudo sempre já se manifesta ao *Dasein*, então o isolamento — enquanto resulta da tomada de

consciência da mortalidade — assume também ele o papel de determinação fundamental da existência.

O que não significa, todavia, que — à semelhança do que acontece com a mortalidade e porque decorre dela — o isolamento seja a condição real do *Dasein* e seja mais do que uma situação de facto (insusceptível de ser ultrapassada ou descoberta como algo que releva de uma captação inadequada da mortalidade da existência).

Ora, é esse carácter transcendental do isolamento — tal como resulta da consciência da mortalidade do si próprio — que nos parece estar implicado na análise de Heidegger e nos merece aqui pelo menos um reparo: não ter sido objecto da devida reflexão crítica por parte de Heidegger.

Trata-se, com efeito, de um problema que exige uma reflexão mais profunda, designadamente: uma reflexão que ponha em evidência pelo menos a impossibilidade de se afirmar o isolamento do *Dasein* como mais do que uma determinação que define uma *situação de facto*.

TERCEIRO CAPÍTULO

**A SOLIDÃO (*EINSAMKEIT*) COMO UMA SAUDADE (*HEIMWEH*) DE SI
MESMO**

É a solidão

o que o coração procura,

como poderei não

saber o que não sei?

Estou cada vez mais longe de qualquer coisa,

regressarei alguma vez

a tudo o que há-de vir?

O que está atrás de ti

é a tua imagem

que o Futuro persegue.

Este é um lado de tudo

e o outro é o mesmo e o outro.

Manuel António Pina, “A quarta porta”

§ 1

O TÉDIO (*LANGeweILE*) E A ANGÚSTIA (*ANGST*) COMO FORMAS DE MANIFESTAÇÃO DE UMA DISTÂNCIA (*FERNE*) EM RELAÇÃO A SI MESMO

O tédio (*Langeweile*) como descoberta (*Enthüllen*) do ente no seu todo (*das Seiende im Ganzen*), a angústia (*Angst*) como manifestação (*Offenbarung*) do nada (*das Nichts*), a angústia e o resvalar (*Entgleiten*) do ente no seu todo, a angústia e o seu carácter de recuo (*Zurückweichen*) ou de recusa (*Abweisung*), o carácter adormecido e oculto (*verborgen*) da angústia, angústia e finitude (*Endlichkeit*), angústia e transcendência (*Transzendenz*), transcendência/ si mesmo (*Selbst*)/ mundo (*Welt*), transcendência e *In-der-Welt-sein*, mundo e finitude, mundo/ ipseidade (*Selbstheit*)/ neutralidade (*Neutralität*) do *Dasein*, *Überwurf* e *Weltbildung*, *Urgeschichte* e *Welteingang*, *Weltentwurf* e *Eingenommenheit vom Seienden*, *Überschwung* e *Entzug*, o humano (*der Mensch*) como *ein Wesen der Ferne*, distância (*Ferne*) e proximidade (*Nähe*).

Até ao momento considerámos duas das três formas fundamentais de solidão que se acham descritas nos textos do “primeiro Heidegger”.

Considerámos, em primeiro lugar, o *Alleinsein*, que corresponde a uma modalidade de solidão, se assim se pode dizer, “perceptiva” e cuja condição de possibilidade reside na estrutura do *Mitsein*.⁵⁹⁴

Em segundo lugar procurámos analisar a *existenziale Vereinzelung*.

Esta modalidade de solidão é — como tentámos mostrar — independente da estrutura do *Mitsein*, no sentido em que a forma de alteridade em relação à qual se constitui (a saber: o *Man*) equivale à própria condição de possibilidade do *Mitsein*.

A modalidade de solidão em causa na *existenziale Vereinzelung* tem que ver — como indicámos — com o facto de o *Dasein* (por meio da angústia e/ou da tomada de consciência da possibilidade da morte própria) ser restituído à tensão existencial que o constitui na sua diferença em relação ao demais.⁵⁹⁵

Mas as duas formas de solidão que até aqui considerámos não esgotam as formas de solidão identificadas por Heidegger no quadro da analítica existencial.

Com efeito, Heidegger apresenta pelo menos mais uma modalidade fundamental de solidão: a solidão como saudade do si mesmo em relação a si mesmo.

Esta modalidade de solidão distingue-se das outras duas pela circunstância de a forma de alteridade a que diz respeito (a forma de alteridade da qual quem está ou fica só se “vê” “apartado”) ser diferente das formas de alteridade por relação com as quais as duas outras modalidades de solidão se constituem de raiz.

⁵⁹⁴ *Vide supra* Segunda parte, Primeiro capítulo.

⁵⁹⁵ *Vide supra* Segunda parte, Segundo capítulo.

Na primeira modalidade de solidão que analisámos (o *Alleinsein*), a forma de alteridade cuja “ausência” determina a solidão é a ocorrência fáctica de “outros como nós”.

Na segunda modalidade de solidão (a *existenziale Vereinzelung*), a forma de alteridade sob cujo “domínio” o *Dasein* “deixa” de estar é o *Man*.

Ora, na terceira modalidade de solidão (a *Einsamkeit*) a forma de alteridade em questão é o próprio si mesmo enquanto tal.

O que procuraremos ver em seguida é então como se constitui uma forma de alteridade fundamental no seio do próprio si mesmo. E procuraremos ver também de que modo a relação do si mesmo com o “outro” que é si mesmo se pode constituir como solidão: como uma saudade (*Heimweh*) do si mesmo em relação a si mesmo.⁵⁹⁶

⁵⁹⁶ Antes de prosseguirmos as nossas considerações, importa fazer uma observação de carácter terminológico. Como se sugere pela exposição sumária que acabámos de fazer a respeito das três modalidades fundamentais de solidão em causa no presente trabalho, procuramos captar essas três modalidades por meio de três termos fundamentais: 1) *Alleinsein*, 2) *Vereinzelung* e 3) *Einsamkeit*. Isso não significa, porém, que os três termos em questão esgotem a terminologia (usada pelo “primeiro Heidegger”) relativa ao fenómeno da solidão. Heidegger emprega, com efeito, outros termos como *Isolierung*, *Vereinsamung*, etc. Não pretendemos pois dizer que em relação a cada modalidade de solidão só um determinado termo se aplica (*Alleinsein*, *Vereinzelung* ou *Einsamkeit*). Isto porque — em virtude da existência de outros termos relacionados com o fenómeno da solidão — Heidegger pode empregá-los para designar uma das três modalidades de solidão que temos vindo a referir por via dos três termos indicados. Por outra parte, no que diz respeito a estes três termos, não há uma total “compartimentação”, de tal modo que cada um deles só designe (e só possa designar) a modalidade de solidão que preferencialmente designamos por seu intermédio. Assim, em relação aos três termos referidos, há um certo “esbatimento” das suas “fronteiras”, uma certa “flutuação” quanto ao seu uso. De tal sorte que um dos termos pode ser empregue por Heidegger para designar a modalidade de solidão a que aqui normalmente nos referimos por meio de outro dos termos em questão. Todavia, esse “esbatimento de fronteiras” ou essa “flutuação” não são totais. Pois, se levarmos em conta o que se passa nos textos do “primeiro Heidegger”, verificamos que o termo *Alleinsein* não é usado para designar nenhuma das modalidades de solidão que os outros dois termos designam. Mas, no que diz respeito a *Vereinzelung* e *Einsamkeit*, verifica-se — se assim se pode dizer — a “intervenção” de um

Para determinarmos como se constitui alteridade no “âmbito” do si mesmo, comecemos por considerar os fenómenos do tédio⁵⁹⁷ e da angústia.

Esses dois fenómenos correspondem a duas formas de manifestação — para o si mesmo — do seu próprio “distanciamento” em relação a si. Por outras palavras: correspondem a formas de manifestação de uma “cisão” (ou de uma “diferenciação”) que “ocorre” no próprio núcleo de constituição do si mesmo enquanto tal.

No tédio e na angústia, porém, não se revela só o “outro” que o si é em relação a si mesmo. Revela-se também que esse “outro” (essa modalidade peculiar de alteridade) equivale a algo que não se “tem” — a algo que se acha “distante” ou “ausente” — e de que se está “separado”.

Quer dizer: analisaremos o tédio e a angústia como dois modos de “separação” e de “distância” do si mesmo em relação a si mesmo.

dos termos (*Vereinzelung*) no “âmbito de aplicação” do outro (*Einsamkeit*). Ou seja: verifica-se (por exemplo em GA 29/30) que *Vereinzelung* serve frequentemente para designar a modalidade de solidão que corresponde à *Einsamkeit*: à saudade de si mesmo. Na verdade, da leitura do volume 29/30 resulta claro que o termo maioritariamente usado é *Vereinzelung* e não *Einsamkeit*, apesar de o fenómeno visado ser manifestamente o da saudade de si mesmo e apesar de o subtítulo do volume 29/30 incluir *Einsamkeit* em vez de *Vereinzelung* (sobre a legitimidade da escolha de *Einsamkeit* para figurar no subtítulo em detrimento de *Vereinzelung*, veja-se o Posfácio do editor — F.-W. von Herrmann — de GA 29/30). Importa deixar claro, contudo, que o uso quase exclusivo de *Vereinzelung* — por parte de Heidegger — para designar uma modalidade de solidão a que aqui nos referimos por via de *Einsamkeit* não torna a nossa preferência por este termo ilegítima ou injustificada. Por um lado, não pretendemos estabelecer nenhum “vínculo inquebrável” entre os três modos de expressão de que temos feito uso e os fenómenos que procuramos exprimir por meio deles. Por outro lado, a fixação de uma terminologia — a despeito da “flutuação” que indicámos — permite-nos designar de forma inequívoca as diversas modalidades de solidão com que nos ocupamos neste estudo.

⁵⁹⁷ A propósito do vocabulário do tédio em português, veja-se o interessante e “divertido” artigo de M. E. CARDOSO, “Tédio à portuguesa”, *Público* — P2 (27/08/2010).

Ora, porque o si não é indiferente ao “outro” que é si mesmo e existe na forma de uma “precisão” da “proximidade” ou da “posse” desse “outro”, o tédio e a angústia vão ser considerados como dois modos de o si ter saudade de si mesmo (numa palavra: vão ser considerados como duas expressões da terceira modalidade de solidão que pretendemos analisar).

Para o efeito vamos começar por examinar alguns passos decisivos de *Was ist Metaphysik?*

Nesta prelecção, Heidegger considera mais detidamente o fenómeno da angústia. Mas — apesar de breves — as referências que Heidegger aí faz ao fenómeno do tédio têm um carácter relevante para o nosso propósito.

Assim, por meio da análise do fenómeno do tédio Heidegger põe em evidência o facto de o *Dasein* (o ente que cada um de nós é) se achar numa relação fundamental e constitutiva com a totalidade do que há.

O objectivo de Heidegger é justamente mostrar que o *Dasein* se encontra sempre já (mesmo que inexplicitamente ou de modo “difuso”) em “contacto” com a totalidade do ente. Ou melhor: o objectivo de Heidegger é mostrar que o *Dasein* se acha sempre já “no meio do ente no seu todo” (*inmitten des Seienden im Ganzen*).

Ora, isso é algo que se verifica em todas as modalidades da existência do *Dasein*, quer dizer, é algo que se verifica também no “quotidiano” (*Alltag*) e não apenas quando o *Dasein* expressamente se vê confrontado com a questão da totalidade do ente:

“So sicher wir nie das Ganze des Seienden an sich absolut erfassen, so gewiß finden wir uns doch inmitten des irgendwie im Ganzen

enthüllten Seienden gestellt. Am Ende besteht ein wesenhafter Unterschied zwischen dem Erfassen des Ganzen des Seienden an sich und dem Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen. Jenes ist grundsätzlich unmöglich. Dieses geschieht ständig in unserem Dasein. Freilich sieht es so aus, als hafteten wir gerade im alltäglichen Dahintreiben je nur an diesem oder jenem Seienden, als seien wir an diesen oder jenen Bezirk des Seienden verloren. So aufgesplittert der Alltag erscheinen mag, er behält immer noch das Seiende, wenngleich schattenhaft, in einer Einheit des »Ganzen«.⁵⁹⁸

Mas o tédio consiste justamente num acontecimento “de excepção”: num acontecimento que “rompe” com a normalidade do quotidiano e com o modo implícito ou “difuso” de o *Dasein* se relacionar com o todo do ente.

No entender de Heidegger, porém, o carácter “excepcional” do tédio — pelo menos no que tem que ver com a relação constitutiva ao todo da realidade — não faz que o *Dasein* seja “posto” “perante” algo com que não se acha em “contacto” fora da situação de tédio.

Isto é: a natureza “excepcional” do tédio não reside naquilo com que põe em “contacto”, mas sim na própria forma do “contacto” em que consiste.

De facto, na situação de tédio continua a estar em causa o “contacto” que sempre já há com o todo do ente. Aquilo que no tédio “entra em cena” (se assim se

⁵⁹⁸ WM 110.

pode dizer: como “novidade”) é o carácter expresso desse “contacto” sempre já existente com a totalidade do que há.

Quer dizer: no tédio aquilo com que o *Dasein* sempre já tem relação (a saber: o ente no seu todo) assume um carácter explícito. Torna-se pois explícito que o *Dasein* se acha numa relação com a totalidade. Trata-se, na verdade, não de uma relação que se “institui” apenas na (e durante a) situação de tédio, mas antes de uma relação que está sempre já “instituída” e conforma de raiz o próprio modo de ser do ente que cada um de nós é.

Há que fazer no entanto um pequeno acrescento.

Tudo o que acabámos de dizer sobre a manifestação de uma relação constitutiva com a totalidade está posto em evidência por Heidegger a partir da situação de tédio. É preciso, todavia, levar em conta que — para Heidegger — nem todas as formas de tédio são capazes de “revelar” expressamente que o *Dasein* se acha numa relação com a totalidade: que faz intrinsecamente parte da sua constituição de ser o “contacto” com aquilo a que Heidegger chama o *im Ganzen*.

Em *Was ist Metaphysik?* Heidegger distingue duas formas de tédio:

1) o tédio “avulso” (relativo a um ou mais objectos particulares) e

2) “o tédio profundo” (*die tiefe Langeweile*).⁵⁹⁹

⁵⁹⁹ Importa chamar a atenção para o facto de estarem aqui sob foco apenas as formas de tédio que Heidegger identifica em *Was ist Metaphysik?* Fazemos abstracção da famosa análise das três formas de tédio (feita por Heidegger em GA 29/30 117-249).

Segundo Heidegger, só esta última modalidade de tédio tem a capacidade de “mostrar” expressamente que o *Dasein* se encontra na referida relação com a totalidade do que há.

Isso significa que — tal como no caso do quotidiano — assim também no caso do tédio “avulso” a relação constitutiva do *Dasein* com o *im Ganzen* se mantém implícita para o próprio.

Heidegger faz assim referência a mais uma modalidade da existência do *Dasein* (designadamente: ao tédio “avulso”). Trata-se de uma modalidade que — apesar de corresponder a uma situação de tédio — se acha “dominada” por uma apresentação implícita do *im Ganzen* que a constitui.

Tal domínio só fica “em suspenso” quando o *Dasein* (o *Dasein* que cada um de nós é) fica “tomado” pelo tédio profundo.

Ora, o modo como o tédio profundo se “apodera” de cada um de nós é bastante peculiar. Uma das suas peculiaridades é aquela que temos estado a ver, ou seja: é aquela que diz respeito ao facto de o tédio profundo nos pôr numa relação expressa com a totalidade do que se nos acha “apresentado”.

Este primeiro “traço” do tédio profundo exprime-se linguisticamente na fórmula *es ist einem langweilig*. De um modo geral esta fórmula significa que o “objecto” ou o “correlato” do tédio que se sente é a totalidade do que há.

Por aqui já se pode começar a perceber o segundo “traço” fundamental do tédio profundo.

É que o tédio profundo não “revela” só que o *Dasein* tem uma relação constitutiva com a totalidade. O tédio profundo “revela” também que essa relação tem a forma de uma “indiferença” (*Gleichgültigkeit*). Quer dizer: “revela” a totalidade

com que expressamente se relaciona como algo “indiferente” (como algo que “não desperta interesse” — para o qual não há tensão e ao qual não se tem “apego”).⁶⁰⁰

Heidegger exprime este “desapego” do tédio profundo quando fala por exemplo da falta de ocupação que então se verifica.

Segundo Heidegger, a “indiferença” que nos afecta — quando estamos numa situação de tédio profundo — é tal que se faz sentir em relação a tudo sem excepção (em relação a todas as coisas, a todos os outros seres humanos e a nós mesmos):

“Selbst dann und eben dann, wenn wir mit den Dingen und uns selbst nicht eigens beschäftigt sind, überkommt uns dieses »im Ganzen«, z.B. in der eigentlichen Langeweile. Sie ist noch fern, wenn uns lediglich dieses Buch oder jenes Schauspiel, jene Beschäftigung oder dieser Müßiggang langweilt. Sie bricht auf, wenn »es einem langweilig ist«. Die tiefe Langeweile, in den Abgründen des Daseins wie ein schweigender Nebel hin- und herziehend, rückt alle Dinge, Menschen

⁶⁰⁰ A “indiferença” (*Gleichgültigkeit*) do “tédio profundo” (*tiefe Langeweile*) é brilhantemente analisada por J.-L. MARION, *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, pp. 249-302. Para Marion, trata-se de um fenómeno a partir do qual se pode compreender aquilo a que chama a “terceira redução” (*troisième réduction*) — a este propósito vejam-se também os seguintes textos: IDEM, *Étant donné: Essai d’une phénoménologie de la donation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, troisième édition corrigée 2005, IDEM, “Remarques sur les origines de la *Gegebenheit* dans la pensée de Heidegger”, *Heidegger Studies* 24 (2008), pp. 167-179, IDEM, “Die Wiederaufnahme der *Gegebenheit* durch Husserl und Heidegger”, in G. FIGAL, H.-H. GANDER (eds.), *Heidegger und Husserl: Neue Perspektiven*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009, pp. 25-42.

und einen selbst mit ihnen in eine merkwürdige Gleichgültigkeit zusammen. Diese Langeweile offenbart das Seiende im Ganzen.”⁶⁰¹

Em *Was ist Metaphysik?* a análise de Heidegger sobre o tédio é muito breve. E em substância resume-se aos aspectos que procurámos indicar.

Por causa dessa brevidade, Heidegger deixa por determinar algumas características decisivas do fenómeno do tédio em sentido lato, designadamente: todas as suas formas. E, além disso, deixa também por identificar em que é que o tédio propriamente se distingue de outros modos de disposição.⁶⁰²

Assim, a estratégia seguida por Heidegger no texto em apreço privilegia antes os pontos de contacto entre o tédio e outros modos de disposição, sobretudo: os pontos de contacto entre o tédio e a angústia.⁶⁰³

⁶⁰¹ WM 110. Em *Was ist Metaphysik?* Heidegger não desenvolve a sua análise do tédio para além disto. Ficam assim por solucionar todos os problemas relativos à *Gleichgültigkeit* (sobretudo este: se a *Gleichgültigkeit* é constitutiva da existência humana ou representa apenas um “traço” peculiar do tédio profundo). E fica também por clarificar tudo quanto se acha implicado na fórmula *es ist einem langweilig* (antes do mais: qual o sentido da “impessoalidade” que a fórmula em questão exprime). Os dois temas — a *Gleichgültigkeit* e a fórmula *es ist einem langweilig* — são objecto de consideração por parte de Heidegger no volume 29/30. Debruçar-nos-emos sobre este volume — e sobre os dois temas referidos — mais adiante no §2.

⁶⁰² Estamos cientes de que *Was ist Metaphysik?* é um texto com características particulares. Trata-se da prelecção inaugural de Heidegger, portanto: de uma espécie de texto que não se presta a extensos desenvolvimentos sobre um determinado tópico. As nossas observações — ao referirmos o carácter breve da análise de Heidegger — não devem porém ser entendidas tanto como uma crítica à decisão de Heidegger em ser breve a respeito do tédio, quanto como uma verificação de que a análise heideggeriana desse fenómeno em *Was ist Metaphysik?* é a muitos títulos omissa e lacunar.

⁶⁰³ Mas não só. Veja-se e.g. WM 110, onde Heidegger estabelece um interessante paralelo entre o tédio e a “alegria” (*Freude*). Segundo Heidegger, também a alegria ou o contentamento manifestam a relação do *Dasein* com o *im Ganzen*.

Por outras palavras (e como veremos melhor na continuação): Heidegger procura identificar os pontos comuns entre o tédio e a angústia por forma a mostrar que ambos os fenómenos produzem uma manifestação do próprio *im Ganzen* enquanto tal; e por forma a mostrar também que a relação do *Dasein* com esse *im Ganzen* se encontra marcada por uma “distância” (a que de algum modo já aqui nos referimos por via da noção de *Gleichgültigkeit*).

Noutros termos ainda: pelo menos um dos objectivos principais de Heidegger no texto sob foco é mostrar a possibilidade de uma relação “fracturada” — se assim se pode dizer — do *Dasein* com a totalidade do ente (com a totalidade em que se acha “incluído” e de que faz parte).

Ora, a principal estratégia de Heidegger para o efeito passa exactamente por explorar os fenómenos do tédio e da angústia.

Portanto o interesse de Heidegger nestes dois fenómenos é primariamente de carácter metódico. Ambos os fenómenos equivalem a modos existencialmente enraizados de o *Dasein* “sofrer” a manifestação expressa da totalidade do ente enquanto totalidade de que se encontra “apartado”.

Assim, se no que diz respeito ao tédio Heidegger é “omisso”, no que diz respeito à angústia o texto de *Was ist Metaphysik?* apresenta-nos uma análise mais detida e pormenorizada.

E a análise da angústia é mais detida e pormenorizada justamente no que tem que ver com os aspectos que já estavam em questão na análise do tédio e que tinham então ficado por desenvolver.

Quer dizer: a análise da angústia é mais detida e pormenorizada no que tem que ver com o significado

1) do carácter “impessoal” do acontecimento disposicional e

2) da *Gleichgültigkeit* resultante quer do tédio quer da angústia.

Tal como sucedeu na consideração do fenómeno do tédio, assim também na consideração do fenómeno da angústia Heidegger procura focar não a angústia “avulsa” — provocada por este ou aquele objecto ou por este ou aquele acontecimento — mas a angústia relativa à totalidade do ente (a angústia cujo “correlato” e cuja “motivação” têm um carácter completamente indeterminado):

“Mit dieser Angst meinen wir nicht die recht häufige Ängstlichkeit, die im Grunde der nur allzu leicht sich einstellenden Furchtsamkeit zugehört. Angst ist grundverschieden von Furcht. Wir fürchten uns immer vor diesem oder jenem bestimmten Seienden, das uns in dieser oder jener bestimmten Hinsicht bedroht. Die Furcht vor... fürchtet jeweils auch um etwas Bestimmtes. Weil der Furcht diese Begrenztheit ihres Wovor und Worum eignet, wird der Fürchtende und Furchtsame von dem, worin er sich befindet, festgehalten.”⁶⁰⁴

⁶⁰⁴ WM 111. Por meio deste passo percebe-se claramente que a angústia “avulsa” não pode propriamente chamar-se angústia: antes tem de ser designada como medo. Sobre a distinção entre angústia e medo, *vide supra* Segunda parte, Segundo capítulo, §3, a, 2.

De facto, a forma de angústia que Heidegger pretende considerar — e que corresponde à única forma de angústia “digna” desse nome — é aquela que diz respeito à totalidade do ente.

Ora, esta relação da angústia — ou melhor: esta relação do *Dasein* (que expressamente se manifesta na angústia) — com a totalidade do ente reflecte-se nas duas estruturas fundamentais pelas quais Heidegger compreende o fenómeno em apreço:

a) “o diante do qual” (*das Wovor*) e

b) “o por causa do qual” (*das Worum*).

A relação do *Dasein* com a totalidade do ente reflecte-se nestas duas estruturas de um modo peculiar, designadamente: no modo da “indeterminação” (*Unbestimmtheit*).

Aquilo diante do qual e aquilo por causa do qual o *Dasein* sente angústia são totalmente indeterminados. De tal sorte porém que essa indeterminação não se deve — segundo Heidegger — a uma incapacidade de determinação por parte do *Dasein*: ao facto de o *Dasein* não conseguir captar algo que (se não houvesse essa incapacidade) se manifestaria na sua determinação.

Segundo Heidegger, a indeterminação do *Wovor* e do *Worum* da angústia não corresponde à *indeterminação de facto* de algo essencialmente determinável ou

determinado, mas antes a uma característica própria daquilo que angustia e daquilo por que se fica angustiado.

Nas palavras de Heidegger, a indeterminação em causa resulta da circunstância de o *Wovor* e o *Worum* da angústia se caracterizarem pela “impossibilidade essencial da determinabilidade” (*die wesenhafte Unmöglichkeit der Bestimmbarkeit*):

“Zwar ist die Angst immer Angst vor..., aber nicht vor diesem oder jenem. Die Angst vor... ist immer Angst um..., aber nicht um dieses oder jenes. Die Unbestimmtheit dessen jedoch, wovor und worum wir uns ängstigen, ist kein bloßes Fehlen der Bestimmtheit, sondern die wesenhafte Unmöglichkeit der Bestimmbarkeit.”⁶⁰⁵

Ora, por se tratar de uma indeterminação essencial (inerente ao próprio *Wovor* e ao próprio *Worum* da angústia), a indeterminação em causa alastra-se à totalidade do ente: passa a conformar a própria relação que se tem com o ente no seu todo.

Dito de outro modo: a indeterminação diz respeito à própria totalidade (tal como essa totalidade se manifesta na angústia).

Se é assim, então é a própria totalidade que — na sua indeterminação — “afecta” o *Dasein* de tal modo que lhe provoca angústia e constitui a “razão” da sua angústia.

⁶⁰⁵ WM 111. Sobre o carácter indeterminado do *Wovor* e do *Worum* da angústia, *vide supra* Segunda parte, Segundo capítulo, §3, a, 2.

Segundo Heidegger, a relação com a totalidade enquanto totalidade indeterminada provoca estranheza e inquietação, ou seja: torna a totalidade em que se é — em que se “habita” e por meio da qual se tem uma relação com tudo o mais — numa totalidade “inóspita” (*unheimlich*).

Para Heidegger, a angústia define-se justamente pela “inospitalidade” (*Unheimlichkeit*) que se sente quando se “habita” uma totalidade indefinida ou indeterminada.

É por essa razão que Heidegger procura analisar o fenómeno da angústia a partir da fórmula *es ist einem unheimlich*.

Mas o recurso a esta fórmula não constitui apenas uma confirmação (ou uma consolidação) do facto da relação entre a angústia e a inospitalidade.

Além de produzir essa confirmação (ou essa consolidação), a fórmula em questão põe em evidência aqueles dois aspectos que Heidegger deixa por desenvolver quando analisa o fenómeno do tédio em *Was ist Metaphysik?*

- Em primeiro lugar: por meio dos pronomes impessoais *es* e *einem* Heidegger chama a atenção para o carácter “impessoal” do acontecimento da angústia.
- Em segundo lugar: ao usar o adjetivo *unheimlich* Heidegger procura apontar para a *Gleichgültigkeit* em que se fica “posto” quando se sente angústia.

Para Heidegger, esta *Gleichgültigkeit* não tem que ver com o desaparecimento da totalidade do ente, mas com um “afastamento” peculiar dessa totalidade.

Segundo Heidegger, o acontecimento da angústia constitui-se em dois momentos:

- 1) o momento em que a totalidade do ente se “afasta” ou “distancia” de nós (se “liberta” ou “desvincula” do nosso “apego” a ela);
- 2) o momento em que — após esse “afastamento” (ou melhor: nesse “afastamento”) — a totalidade do ente se “vira” ou “dirige” para nós sob a forma da “opressão” ou do “esmagamento”.

Na angústia, cria-se portanto um “afastamento” (uma “diferença” ou uma “distância”) entre o *Dasein* e o ente no seu todo. Ora, esse “afastamento” — pela “desvinculação” que produz entre o *Dasein* e o todo do ente — faz que o *Dasein* fique sem algo de fundamental em que se “apoiar” ou a que se “apegar”.

A angústia parece criar assim um “hiato” — um “abismo” — inultrapassável pelo menos enquanto a angústia perdura. Com efeito, enquanto estamos sob o domínio da angústia, a totalidade do ente “foge-nos”: como que “escorrega” ou “resvala” (*entgleitet*) para fora do nosso “alcance”.

Por outras palavras: na angústia manifesta-se uma peculiar forma de negação ou de negatividade. Há um “não” que é “dito” a toda e qualquer tentativa — por parte do *Dasein* — para “restabelecer a ligação” (para anular o “afastamento”) entre o

Dasein e a totalidade do que se apresenta. A angústia (o perdurar da angústia) é o “esbarrar” (é o contínuo “esbarrar”) contra esse “não” ou — como Heidegger diz — contra esse “nada” (*das Nichts*).

O nada corresponde — entre outras coisas — à “diferença” entre o *Dasein* e a totalidade do que há: ao “abismo” que existe e se manifesta de cada vez como inultrapassável.

Esse “abismo” é o “abismo” da indiferença.

Trata-se de uma indiferença que se exprime no termo *unheimlich* (um dos termos que compõem a fórmula *es ist einem unheimlich*):

“In der Angst — sagen wir — »ist es einem unheimlich«. Was heißt das »es« und das »einem«? Wir können nicht sagen, wovor einem unheimlich ist. Im Ganzen ist einem so. Alle Dinge und wir selbst versinken in eine Gleichgültigkeit. Dies jedoch nicht im Sinne eines bloßen Verschwindens, sondern in ihrem Wegrücken als solchem kehren sie sich uns zu. Dieses Wegrücken des Seienden im Ganzen, das uns in der Angst umdrängt, bedrängt uns. Es bleibt kein Halt. Es bleibt nur und kommt über uns — im Entgleiten des Seienden — dieses »kein«.

Die Angst offenbart das Nichts.”⁶⁰⁶

⁶⁰⁶ WM 111-112. Sobre as noções de *Unheimlichkeit* e *das Nichts* (na relação que têm com o fenómeno da angústia), *vide supra* Segunda parte, Segundo capítulo, §3, a, 4.

Mas — como vimos — a fórmula *es ist einem unheimlich* não aponta somente para a questão da *Gleichgültigkeit*.

Aponta — além disso — também para a questão do carácter “impessoal” do acontecimento da angústia. Ou seja: põe o problema do significado dessa “impessoalidade” (do papel que na fórmula em apreço desempenham os pronomes impessoais *es* e *einem*).

Dois aspectos resultam claros do uso desses pronomes.

Em primeiro lugar, a “impessoalidade” em questão diz respeito à própria forma de acontecimento da angústia.

Com efeito, não se trata — como referimos anteriormente — de um acontecimento provocado por algo determinado ou determinável: mas sim de um acontecimento completamente indeterminado quanto àquilo que o causa ou produz.

De sorte que — na situação de angústia (na indeterminação completa que a caracteriza) — o reconhecimento “interno” ou “imaneente” a essa situação — o reconhecimento que é possível fazer estando nessa situação — é simplesmente o reconhecimento de uma situação de facto (de uma situação em que se “cai”).

Mas — em segundo lugar — a “impessoalidade” do acontecimento da angústia (e da *Unheimlichkeit* ou da *Gleichgültigkeit* a que nela se é “levado”) diz respeito também àquele a quem a angústia propriamente acontece: àquele a quem se é “levado” (àquele diante de quem se fica “posto”) quando se é “assaltado” pela angústia.

Assim, segundo a descrição feita por Heidegger, a angústia não nos acontece a nós enquanto entes determinados (enquanto entes com o nome X, a profissão Y, a condição social Z, etc.): antes acontece à própria totalidade do horizonte de

manifestação de que somos — enquanto entes determinados do modo agora indicado — uma parte.

Isso não significa no entanto que a angústia não nos acontece a nós, que a angústia não nos “afecta”. Significa sim que a angústia “desfaz” a evidência em que habitualmente “laboramos” de que aquilo que somos reside no nome, na profissão, na condição social, etc.

Quer dizer: a angústia — ao “desfazer” essa evidência — cria uma “ruptura” com aquilo que julgáramos ser e põe-nos em relação com aquilo que propriamente somos (com aquilo que propriamente nos constitui).

Numa palavra: a angústia põe-nos em “contacto” com o próprio “aí” (*Da*) enquanto tal.

A segunda forma de “impessoalidade” consignada na fórmula *es ist einem unheimlich* consiste portanto no facto de a angústia “afectar” a totalidade do *Da* e de nos pôr em “contacto” com esse *Da* como aquilo que propriamente somos.

Ora, sucede que esse *Da* — o *Da* que assim é “afectado” e que propriamente somos — não corresponde a nada de definido (a nada de determinado): antes corresponde a algo completamente indefinido (a algo completamente indeterminado).

É assim pelo menos na situação de angústia: o que a situação de angústia faz é precisamente “afectar” de indeterminação o *Da* que se é e diante do qual se fica “posto”.

Há então duas modalidades fundamentais de “impessoalidade” no acontecimento da angústia (tal como se exprime na fórmula *es ist einem unheimlich*):

- a) aquela que é relativa à indeterminação da “causa” da angústia;
- b) aquela que diz respeito à indeterminação de quem “sofre” a angústia (à indeterminação de quem propriamente se é quando se “sofre” a angústia).

Contudo, não podemos esquecer que estão em jogo duas modalidades de “impessoalidade” que decorrem da indiferença (da estranheza ou da inospitalidade) que se experimenta na situação de angústia.

Com efeito, há uma relação intrínseca entre a *Gleichgültigkeit* (ou a *Unheimlichkeit*) e os dois modos de “impessoalidade” (ou de “anonimato”) que procurámos apresentar.⁶⁰⁷ De sorte que os dois modos de “impessoalidade” em questão se manifestam no — e por meio do — acontecimento da *Gleichgültigkeit* ou da *Unheimlichkeit*.

Mas, por outro lado, a “impessoalidade” implicada na situação de angústia manifesta-se por via de uma indiferença (ou de uma estranheza) que — pelo menos num primeiro momento — diz respeito a um ente particular: cada um de nós na compreensão ou evidência que habitualmente tem de si próprio.

Como já aqui indicámos, na angústia dá-se uma “desvinculação” em relação à totalidade do ente. Ora, um desses entes em relação aos quais se dá essa

⁶⁰⁷ Sobre a ligação entre a angústia e o fenómeno do “anonimato”, *vide supra* Segunda parte, Segundo capítulo, §3, a, 2 e 4.

“desvinculação” — esse “desapego” (“separação” ou “distanciamento”) — é justamente o si próprio como se acha compreendido habitualmente (quotidianamente).

Assim, na angústia (e porque a angústia tem um carácter total) — tal como nos “assalta” um desinteresse em relação às coisas, aos outros seres humanos, etc. — assim também nos “assalta” um desinteresse em relação a nós próprios: em relação ao modo como nos compreendemos normalmente e em relação aos projectos em que habitualmente estamos “empenhados”.

Na angústia, também em relação a nós mesmos e a tudo quanto fazemos sentimos um profundo “desapego”.

Na angústia, também nós — não só as coisas nem só os outros seres humanos — ficamos “em suspenso” quanto ao interesse (quanto à não indiferença) que habitualmente nos caracteriza em relação ao que julgamos ser e ao que procuramos empreender.

Dito por outras palavras: na situação de angústia também nós como que “escorregamos das nossas próprias mãos” e deixamos de estar em condições de sermos “agarrados” por nós mesmos.

Numa palavra: deixamos de estar ao nosso “alcance”.

Contudo, embora esta indiferença (ou estranheza) em relação a nós mesmos pareça ser apenas uma indiferença (ou estranheza) parcial, a verdade é que no acontecimento da angústia se dá uma espécie de “universalização” do que propriamente somos.

Assim, por um lado, o acontecimento da angústia provoca uma indiferença de nós a nós mesmos (enquanto entes entre outros entes). Mas, por outro lado, a angústia faz que a indiferença que se sente em relação a si — tal como o si se compreende

habitualmente — remeta o si para o plano que mais propriamente o constitui: para o plano em que mais propriamente se acha “sediado” e no qual reside mais propriamente o seu sentido.

Esse plano é o próprio *Da*: a própria totalidade do que há.

Ora, no acontecimento da angústia, essa remissão do si — que é “contemporânea” da “desvinculação” (do “desapego” não só em relação a si mas também em relação a todas as coisas e a todos os outros seres humanos) — é tal que nenhuma forma de “vínculo” ou de “apego” sossobra: nem do *Da* em relação ao demais nem do *Da* em relação a si mesmo.

Quer dizer: a “desvinculação” ou o “desapego” (a “separação” ou o “distanciamento”) provocados pela angústia são de tal ordem que a “única” “coisa” que “subsiste” e se “impõe” — pelo menos enquanto a angústia perdura — é o próprio *Da* no seu facto.

E, por via da “desvinculação” em causa, torna-se manifesto também que do acontecimento do *Da* — pelo menos tal como habitualmente se acha constituído — faz intrinsecamente parte não a indiferença ou a estranheza mas o interesse e a normalidade (o interesse e a normalidade em relação ao si e a tudo o mais no “meio” do qual o si existe):

“Wir »schweben« in Angst. Deutlicher: die Angst läßt uns schweben, weil sie das Seiende im Ganzen zum Entgleiten bringt. Darin liegt, daß wir selbst — diese seienden Menschen — inmitten des Seienden uns mitentgleiten. Daher ist im Grunde nicht »dir« und »mir« unheimlich, sondern »einem« ist es so. Nur das reine Da-sein in der

Durchschütterung dieses Schwebens, darin es sich an nichts halten kann, ist noch da.”⁶⁰⁸

Naquilo que acabámos de ver, há duas modalidades de “desvinculação” que nos interessam particularmente:

- 1) uma diz respeito à “desvinculação” do *Da* em relação ao si;
- 2) a outra diz respeito à “desvinculação” do *Da* em relação a si mesmo.

Por outra parte, isto significa também que se “descobrem” duas formas de alteridade no “seio” da ipseidade:

- a) aquela que corresponde à manifestação do *Da* como a “sede” mais própria do que se é;
- b) aquela que — como tentaremos ver melhor já a seguir — consiste na “revelação” do *Da* como um plano de “pura presença”.

⁶⁰⁸ WM 112.

Para entendermos melhor esta segunda modalidade de “descoberta” da alteridade, vamos continuar a acompanhar a análise da angústia que Heidegger produz na sua prelecção inaugural.

Desde logo interessa-nos considerar um outro modo de Heidegger exprimir a “desvinculação” que temos vindo a referir.

Assim, Heidegger diz que no fenómeno da angústia se produz “um recuo” ou “um afastamento” (*ein Zurückweichen vor...*).

Segundo Heidegger, trata-se de um “recuo” ou “afastamento” que exprime precisamente a ideia de “desvinculação” ou “desapego”. Pois — como o próprio Heidegger indica — na angústia não ocorre “nenhuma fuga” (*kein Fliehen*): antes se experimenta uma “quietude” que resulta de se ter sido “expulso” ou “banido” da totalidade do ente.

Importa justamente chamar a atenção para o facto de Heidegger falar da angústia como um acontecimento em que se produz uma “expulsão” (em que se é “expulso”) e para o facto de essa “expulsão” (esse “ser expulso”) não equivaler a uma acção do próprio.

Na angústia “é-se expulso” — o que significa que algo (algo de “outro” e não nós mesmos) nos “expulsa”.

Trata-se de um acontecimento que “sofremos” — em que “desempenhamos” um “papel” meramente passivo e não um “papel” activo.

No que diz respeito a esta “expulsão”, há dois aspectos decisivos que devem ser indicados:

1) o seu *terminus a quo* — que corresponde ao ente no seu todo (é de *das Seiende im Ganzen* que se é “expulso”) —;

2) aquilo que Heidegger determina como o “agente” da “expulsão” que ocorre na angústia (a saber: *das Nichts*).

Na angústia dá-se pois uma “expulsão” da totalidade do ente e essa “expulsão” assume a forma de um “recuo” ou de uma “recusa”.

Mas se, por um lado, parece que — ao usar a forma substantivada *das Nichts* — Heidegger está a “hipostasiar” o “agente” da “expulsão”, por outro, toda a sua descrição do acontecimento da angústia torna claro que o que se acha em causa é (antes do mais) um “processo”: uma “actividade”.

Assim, *das Nichts* não é propriamente o “agente” (a “entidade” ou a “realidade” responsável pela “expulsão”) — mas sim algo que se identifica com o “acto” da própria “expulsão”, quer dizer: algo que se exprime como *Nichtung*.

Como Heidegger esclarece, a “actividade” própria desta *Nichtung* não consiste na “aniquilação” (*Vernichtung*) nem na “negação” (*Verneinung*) do ente — antes equivale precisamente ao acontecimento (a um acontecimento que se “sofre”) de manifestação da “diferenciação” entre o que propriamente se é e o ente no seu todo.

Por outras palavras, na angústia dá-se a manifestação (a manifestação de algo que anteriormente se achava oculto ou ocultado) do ente no seu todo como estranho — como o totalmente “diferente” (o totalmente “outro”) em relação ao que se é:

“In der Angst liegt ein Zurückweichen vor..., das freilich kein Fliehen mehr ist, sondern eine gebannte Ruhe. Dieses Zurück vor... nimmt seinen Ausgang vom Nichts. Dieses zieht nicht auf sich, sondern ist wesenhaft abweisend. Die Abweisung von sich ist aber als solche das entgleitenlassende Verweisen auf das versinkende Seiende im Ganzen. Diese im Ganzen abweisende Verweisung auf das entgleitende Seiende im Ganzen, als welche das Nichts in der Angst das Dasein umdrängt, ist das Wesen des Nichts: die Nichtung. Sie ist weder eine Vernichtung des Seienden, noch entspringt sie einer Verneinung. Die Nichtung läßt sich auch nicht in Vernichtung und Verneinung aufrechnen. Das Nichts selbst nichtet.

Das Nichten ist kein beliebiges Vorkommnis, sondern als abweisendes Verweisen auf das entgleitende Seiende im Ganzen offenbart es dieses Seiende in seiner vollen, bislang verborgenen Befremdlichkeit als das schlechthin Andere — gegenüber dem Nichts.”⁶⁰⁹

Segundo o passo citado, parece que a alteridade fundamental que se manifesta no acontecer da angústia diz respeito ao totalmente “diferente” (ao totalmente “outro”) em relação àquilo que se é.

E, de facto, essa é a alteridade que então se manifesta de modo mais “evidente” — e aquela que Heidegger mais claramente põe em destaque como forma de alteridade.

⁶⁰⁹ WM 114.

De acordo com Heidegger, é portanto o ente no seu todo que parece constituir a forma de alteridade por excelência. Podemos dizer que esta forma de alteridade se manifesta na constituição do próprio *Dasein* — pois aquilo que aparece como “outro” é algo que o *Dasein* anteriormente identificara com o seu próprio acontecimento.

De facto, a “presença” (ou o “aparecer”) não é habitualmente identificada como tal, antes corresponde sempre já à “presença” (ou ao “aparecer”) das coisas, dos seres humanos e de nós mesmos.

Neste sentido, a angústia produz a “desvinculação” ou a “diferenciação” que permite que o *Dasein* se identifique mais adequadamente: essa identificação equivale à “descoberta” de si como “outro” em relação ao que julgara ser.

O *Dasein* não se confunde com aquilo que faz aparecer (com as coisas, com os outros ou com o si próprio), mas consiste na própria condição de possibilidade do “aparecer” daquilo que aparece: consiste no próprio “aparecer” enquanto tal.

Todavia, o que aqui nos interessa particularmente é uma outra forma de alteridade, que se manifesta no plano da constituição do próprio “aparecer” enquanto tal. Trata-se pois de uma forma de alteridade que se “revela” depois de se tomar consciência de que o “aparecer” que se é tem uma constituição própria (completamente “diferente” daquilo que de cada vez aparece).

Esta forma de alteridade — que também se traduz numa forma de estranheza perante esse “outro” que afinal se é — resultará clara naquilo em que consiste se considerarmos que Heidegger apresenta o todo do ente como totalmente “outro” “em relação ao nada” (*gegenüber dem Nichts*).

Ora, se é verdade que o ente no seu todo é o totalmente “outro” (ou o totalmente “diferente”) em relação ao *Dasein* e a *das Nichts*, então *Dasein* e *das Nichts* têm algo em comum.

E, vendo bem, em grande parte coincidem.

Como vimos atrás, na situação de angústia — por via daquilo a que Heidegger chama *Nichtung* — o *Dasein* é restituído à sua posição própria. Mas — ao ser restituído à sua posição própria — não se depara com algo claro e seguro (com algo evidente e que não faz problema). Pelo contrário, o *Dasein* fica “perante” si mesmo como algo estranho: como algo totalmente “diferente” do que julgara ser.

Por conseguinte, na situação de angústia o *Dasein* tem a possibilidade de compreender que o mais próprio de si mesmo não reside naquilo que apresenta (não reside em cada um — ou no conjunto — dos entes que apresenta); reside, isso sim, no plano do próprio “aparecer” enquanto tal — e tanto significa: no plano de algo sem determinação (de algo totalmente indeterminado), que não goza de qualquer espécie de evidência quanto à identidade que tem (quanto àquilo que o constitui) e que se caracteriza pela estranheza (ou pelo problema) que passa a ser para si mesmo.

Ora, esta “inevidência” e esta estranheza — com que o *Dasein* é “confrontado” uma vez “posto” diante de si mesmo — corresponde (pelo menos em parte) à noção de *das Nichts*.

O *Dasein* é — por aquilo que acabamos de considerar — algo de indefinido e sem “consistência”; é, em certo sentido, “nada”. Quer dizer: nada de determinado (assim como é determinado o que quer que seja que o *Dasein* “apresente” ou “faça aparecer”).

Mas, por outro lado, *Dasein* e *das Nichts* não coincidem completamente. Pois *das Nichts* é — segundo Heidegger — o *terminus ad quem* da remissão do *Dasein* para a totalidade do ente (enquanto totalidade que “rejeita” a “adesão” do *Dasein*).

De facto, ao ser remetido para a totalidade do ente que “rejeita” a sua “adesão”, o *Dasein* é “expulso” ou “banido” para uma “terra de ninguém” — passa a “habitar” um “lugar deserto”: o “lugar” correspondente a *das Nichts* (quer dizer: ao próprio acontecer a cada instante da “diferenciação” entre o ente no seu todo e aquilo que torna possível a sua manifestação ou a sua “presença” *qua ens*).

Ora, o facto de o significado de *das Nichts* não coincidir inteiramente com o de *Dasein* permite-nos compreender de modo mais adequado a forma de alteridade que dissemos ser “interior” ao próprio *Dasein*.

Assim, na remissão para a totalidade do ente que se “recusa” (a qual tem lugar na angústia), o *Dasein* é “posto” na “terra de ninguém” — no “lugar deserto” — de que falámos atrás. Mas de tal modo que essa “terra” ou esse “lugar” não é apenas a “terra” ou o “lugar” da “diferença” entre o *Dasein* e o todo do ente (daquela “diferença” que provoca estranheza e suscita o problema da identidade de si mesmo); é também a “terra” ou o “lugar” da “diferença” “intrínseca” e constitutiva do *Dasein* em relação a si mesmo: a “terra” ou o “lugar” do “nada” (*das Nichts*) a que o *Dasein* se acha originariamente “dirigido” e que corresponde ao “outro” em que fundamentalmente jaz o seu sentido (bem como o sentido de tudo quanto aparece ou é “feito aparecer” no seu horizonte).

O *Dasein* tem portanto uma constituição horizontal — e uma constituição horizontal que se “estende” até *das Nichts* (que está “ida” até *das Nichts*).

É, vendo bem, desse nada — que constitui o mais próprio do *Dasein* e que (por causa da sua “diferença” ou “distância” em relação ao *Dasein*) o faz “sair” de si “em direcção” a si mesmo como um “outro” que é justamente esse nada — que provém o “sentido” de tudo quanto aparece e pode aparecer (ou seja: o “sentido” de tudo aquilo que não é o *Dasein* mas também o “sentido” do próprio *Dasein*):

“In der hellen Nacht des Nichts der Angst entsteht erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: daß es Seiendes ist — und nicht Nichts. Dieses von uns in der Rede dazugesagte »und nicht Nichts« ist aber keine nachgetragene Erklärung, sondern die vorgängige Ermöglichung der Offenbarkeit von Seiendem überhaupt. Das Wesen des ursprünglich nichtenden Nichts liegt in dem: es bringt das Da-sein allererst vor das Seiende als ein solches.

Nur auf dem Grunde der ursprünglichen Offenbarkeit des Nichts kann das Dasein des Menschen auf Seiendes zugehen und eingehen. Sofern aber das Dasein seinem Wesen nach zu Seiendem, das es nicht ist und das es selbst ist, sich verhält, kommt es als solches Dasein je schon aus dem offenbaren Nichts her.

Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts.”⁶¹⁰

⁶¹⁰ WM 114-115.

Da análise que acabamos de realizar parece resultar claro que o fenómeno da angústia manifesta aquilo a que Heidegger chama a “transcendência” (*Transzendenz*) do *Dasein*.

Com efeito, em resultado da “recusa” do ente no seu todo, o *Dasein* fica remetido para *das Nichts* e essa remissão equivale a um “saimento” do *Dasein* para “fora” do seu âmbito estrito. Ou melhor, essa remissão “revela” (torna explícito) que o *Dasein* está originariamente “saído” “para fora” de si (“para lá” de si). E “revela” também que é, na verdade, a partir desse *terminus ad quem* originário (desse nada a que se acha originariamente “dirigido”) que o *Dasein* se pode relacionar com os restantes entes e, vendo bem, consigo mesmo.

Esse *terminus ad quem* (esse nada) é assim um *terminus a quo*: o *terminus a quo* de onde provém o “sentido” de tudo quanto aparece (sem qualquer excepção).

Por outras palavras: o que a “recusa” do ente e a remissão para o nada mostram — e é nisso que propriamente consiste a transcendência do *Dasein* — é que aquilo com que o *Dasein* se acha originariamente relacionado está para além de todo o ente (e *a fortiori* para além do próprio *Dasein*).

E se não fosse esse transcender originário do *Dasein* não haveria — segundo Heidegger — qualquer “aparecer” (qualquer possibilidade de relação com o que quer que seja):

“Sich hineinhaltend in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus. Dieses Hinaussein über das Seiende nennen wir die Transzendenz. Würde das Dasein im Grunde seines Wesens nicht transzendieren, d.h. jetzt, würde es sich nicht im

vorhinein in das Nichts hineinhalten, dann könnte es sich nie zu Seiendem verhalten, also auch nicht zu sich selbst.”⁶¹¹

Ora, tal como sucede a respeito do tédio, assim também a respeito da angústia Heidegger sustenta que o que então se “revela” não é algo apenas circunstancial.

Com efeito, Heidegger diz que a angústia torna explícito algo que sempre já conforma o modo de ser do *Dasein* (mesmo que inexplicitamente).

Mas o que Heidegger diz não é só isso.

Na verdade, Heidegger chega mesmo a referir que o que sempre já conforma o modo de ser do *Dasein* — aquilo que sempre já se acha em “funcionamento” na sua existência — é a própria angústia (por mais que este fenómeno só raramente “afecte” o *Dasein* e se encontre habitualmente “adormecido”).

Como Heidegger indica:

“Die Angst ist da. Sie schläft nur.”⁶¹²

Para Heidegger, a angústia tem um carácter originário — e tanto quer dizer: corresponde a uma disposição fundamental da constituição de ser do próprio *Dasein*.

Ora, a angústia tem de tal modo um carácter originário e fundamental (é de tal modo uma disposição constitutiva do próprio *Dasein*) que não só se acha sempre já na

⁶¹¹ WM 115.

⁶¹² WM 117.

base de todos os seus comportamentos, como pode — por isso mesmo — vir à superfície a qualquer momento.

Mais: a angústia é a tal ponto uma disposição fundamental e um fenómeno originário que a sua ocorrência não depende nem do *Dasein* nem na verdade de nenhum acontecimento excepcional.

Ou seja: a angústia “intensa” — que já não “dorme” (que se faz sentir como tal) — pode “despertar” pelo mais “insignificante” dos acontecimentos ou pela mais “irrelevante” das ocasiões.

Pode assim dizer-se que — como fenómeno originário que é — a angústia parece “dispor” de total “liberdade” sobre o seu acontecimento (sobre o momento em que “afecta” o *Dasein* e o deixa sem qualquer “ponto de apoio” e como que “em suspenso”):

“Die ursprüngliche Angst kann jeden Augenblick im Dasein erwachen. Sie bedarf dazu keiner Weckung durch ein ungewöhnliches Ereignis. Der Tiefe ihres Waltens entspricht das Geringfügige ihrer möglichen Veranlassung. Sie ist ständig auf die Sprünge und kommt doch nur selten zum Springen, um uns ins Schweben zu reißen.”⁶¹³

Segundo Heidegger, o facto de o *Dasein* se encontrar completamente “exposto” ao acontecimento da angústia é um índice da sua radical finitude.

⁶¹³ WM 118.

Não se trata só da finitude que é relativa ao facto de se estar conformado pela angústia (de se ter a angústia na base de todos os comportamentos).

Para além de a angústia constituir o modo de ser do *Dasein* e de o *Dasein* ter o nada como “correlato originário” do acontecimento de transcendência em que consiste, sucede ainda que o *Dasein* não tem a possibilidade de (por decisão e “vontade” próprias) “desencadear” a angústia: de se “pôr” a si mesmo “diante” do nada que o atravessa e constitui.

Como Heidegger indica, a finitude do *Dasein* é de tal modo profunda que a sua “revelação” se “recusa” à nossa “liberdade”:

“Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst macht den Menschen zum Platzhaber des Nichts. So endlich sind wir, daß wir gerade nicht durch eigenen Beschluß und Willen uns ursprünglich vor das Nichts zu bringen vermögen. So abgründig gräbt im Dasein die Verendlichkeit, daß sich unserer Freiheit die eigenste und tiefste Endlichkeit versagt.”⁶¹⁴

Como vimos acima, a tese de Heidegger é a de que o “saimento” originário “em direcção” ao nada (quer dizer: a transcendência) se “revela” expressamente ao *Dasein* por meio do fenómeno da angústia (designadamente: quando o fenómeno da angústia deixa de estar “adormecido” e de “funcionar” apenas de modo latente).

⁶¹⁴ WM 118.

Ora, tal como o facto de a angústia estar habitualmente “adormecida” não impede que se encontre sempre já a conformar o modo de ser do *Dasein* e os seus comportamentos, assim também o facto de a transcendência só se “revelar” expressamente na angústia não impede que a transcendência determine sempre já o modo como o *Dasein* é.

Com efeito, se por um lado a transcendência se manifesta por meio da angústia, por outro não deixa de conformar o modo de ser do *Dasein* quando a angústia se acha oculta ou ocultada.

Mas nesse caso — porque segundo Heidegger parece haver uma relação intrínseca entre a angústia e a transcendência (de tal modo que a primeira consiste “sempre” na manifestação da segunda) — quando a angústia se acha ocultada a transcendência também se encontra em “funcionamento” oculto ou latente.

Numa palavra: para Heidegger a transcendência determina sempre já o modo de ser do *Dasein* e todas as modalidades do seu comportamento (mesmo quando esse facto não se acha expressamente “revelado”).

Esse parece-nos ser pelo menos um dos aspectos que Heidegger põe em evidência quando se refere ao acontecer da transcendência como algo que está “fundado” sobre o fenómeno da angústia oculta:

“Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst ist das Übersteigen des Seienden im Ganzen: die Transzendenz.”⁶¹⁵

⁶¹⁵ WM 118.

As considerações que acabámos de fazer procuraram indicar — no fundamental — que a angústia corresponde a uma das formas de “revelação” do “distanciamento” do *Dasein* em relação a si mesmo, quer dizer: do modo como o *Dasein* está constituído por meio de uma relação a si mesmo enquanto algo de “outro”.

Ora, porque o que a angústia põe a descoberto é a transcendência do *Dasein*, o “distanciamento” do *Dasein* em relação a si mesmo constitui o núcleo de sentido da própria transcendência enquanto tal.

Por seu turno, porque a transcendência não equivale a uma propriedade accidental mas a uma determinação essencial do *Dasein*, o “distanciamento” deste em relação a si mesmo e o seu “saimento” “em direcção” ao algo de “outro” que é si mesmo são determinações constitutivas do *Dasein* enquanto tal e que estão na raiz de todos os seus modos de ser.

No entanto, tudo isto é ainda insuficiente para se ter algum “vislumbre” do que aqui está em questão.

Assim, vimos apenas que o “outro” que o *Dasein* é em relação a si mesmo se acha referido por Heidegger como *das Nichts*. É *das Nichts* aquilo a que o *Dasein* está originariamente “dirigido” enquanto está originariamente “dirigido” a si mesmo como algo “distante” (como algo que deixou de ser claro e ainda não se determinou naquilo em que consiste ou naquilo que propriamente está em causa em e para si).

Das Nichts é, pois, uma noção “vaga” — como, na verdade, “vaga” é a experiência que o *Dasein* dele faz na angústia.

O que não significa, porém, que Heidegger — ao desenvolver a analítica existencial — se tenha “dado por satisfeito” com a indefinição que parece caracterizar a experiência concreta do nada na angústia.

Com efeito, Heidegger — na analítica existencial — desenvolve uma interpretação segundo a qual esse nada (apesar da sua indefinição) remete para algo mais: para algo mais definido e que constitui o núcleo de sentido determinado que se acha na base de todo o acontecimento do *Dasein* enquanto tal.⁶¹⁶

Ora, importa referir que deixar por determinar o sentido de *das Nichts* não é algo sem consequências para o que aqui estamos a tentar pôr em evidência. Pois, se *das Nichts* consiste no *terminus ad quem* da transcendência (se consiste no “outro” de que o *Dasein* se encontra “distante” e a que está originariamente “dirigido” como a si mesmo), então o que fica por definir — ao ficar por definir *das Nichts* — é precisamente algo cuja determinação é indispensável para se determinar com clareza qual o sentido exacto da “distância” do *Dasein* em relação a si e o sentido exacto do “outro” que o *Dasein* assim “representa” para si mesmo.

Em suma: se não se esclarecer a noção de *das Nichts*, o que se deixa por esclarecer é nada menos do que aquilo que — segundo Heidegger — equivale à solidão constitutiva do *Dasein* e à forma de alteridade por “ausência” da qual essa solidão originariamente se constitui.

⁶¹⁶ Sobre o carácter interpretativo da analítica existencial na tematização da angústia e do nada (na tematização da indeterminação que caracteriza ambos os fenómenos), *vide supra* Segunda parte, Segundo capítulo, §3, a, 2.

Todavia, o esclarecimento que assim parece ser preciso produzir não pode tomar como ponto de partida o texto de *Was ist Metaphysik?* (pois esse texto é omissa a esse respeito).

Há porém um outro texto que — apesar de não partir da experiência da angústia — contém uma exposição esclarecedora sobre o que está em questão na noção de transcendência (e tanto quer dizer: na noção de *das Nichts*). O que significa que a exposição que o texto em causa contém pode produzir esclarecimentos relevantes no que diz respeito à questão da solidão originária do *Dasein* em relação a si mesmo.

Ora, esse texto é *Vom Wesen des Grundes*.⁶¹⁷

Em *Vom Wesen des Grundes* Heidegger refere-se à questão da transcendência em termos semelhantes aos da preleção inaugural.

Heidegger começa por dizer que aquilo que o *Dasein* propriamente transcende é o ente na sua multiplicidade (nos diversos modos em que se articula). Ora, isto significa que o *Dasein* transcende toda a multiplicidade do ente (e *a fortiori* significa que se transcende inclusivamente a si mesmo).

⁶¹⁷ Importa chamar a atenção para o seguinte. A circunstância de em *Vom Wesen des Grundes* se considerarem tais problemas sem se tomar como ponto de partida a angústia não significa que esta deixe de constituir uma via de acesso “privilegiada” e fenomenalmente enraizada ao sentido determinado do que se acha em causa na transcendência. A angústia corresponde — em nosso entender — pelo menos a uma das experiências fundamentais a partir das quais a analítica existencial se pôde desenvolver e “ganhar a pista” para a determinação de muitas das suas teses centrais. E — vendo bem — os problemas que em seguida vamos considerar não constituem excepção ao que acabamos de referir.

Como Heidegger o expõe também em *Vom Wesen des Grundes*, o problema da transcendência do *Dasein* diz respeito à própria “desocultação” ou à própria manifestação do ente enquanto tal.

Quer dizer: tal como já sucede em *Was ist Metaphysik?*, assim também em *Vom Wesen des Grundes* Heidegger sustenta que a transcendência é a condição de possibilidade da manifestação (a condição sem a qual não apareceria nenhum *ens qua ens*).

E um dos aspectos mais relevantes que Heidegger foca em *Vom Wesen des Grundes* — e que também foca em *Was ist Metaphysik?* — é que o *Dasein* se transcende a si mesmo de tal modo que essa transcendência é a condição *sine qua non* do seu próprio “aparecer” (do seu “aparecer” a si mesmo enquanto si mesmo).

Numa palavra: tal como os restantes entes, assim também o *Dasein* — enquanto si mesmo — é um fenómeno “interpretativo” (um fenómeno que envolve um *Als* ou um *Als was*): um *Als* ou um *Als was* que depende do acontecer da transcendência e só se completa com o movimento de “retorno” a partir do *terminus ad quem* da transcendência:

“Was überstiegen wird, ist gerade einzig *das Seiende selbst*, und zwar jegliches Seiende, das dem *Dasein* unverborgen sein und werden kann, mithin *auch und gerade* das Seiende, als welches »es selbst« existiert.”⁶¹⁸

⁶¹⁸ VWG 138.

Como o passo citado indica, o ente cuja manifestação a transcendência do *Dasein* torna possível não se reduz ao ente que “actualmente” se manifesta. Pelo contrário, a transcendência é de tal modo a condição da manifestação de todo o ente que dela também depende a manifestação do ente no “passado” e no “futuro” (na verdade, a manifestação de todo o ente que se pode manifestar).

Por aqui já se pode ver com alguma nitidez que a transcendência do *Dasein* é nada menos do que uma transcendência cujo *terminus ad quem* corresponde a uma totalidade: a uma totalidade “prévia” a qualquer ente e que é condição da manifestação (ou do “aparecimento”) do ente enquanto ente.

Como Heidegger diz, a transcendência “institui” a própria totalidade “prévia” do “aparecer” enquanto tal — e essa totalidade está sempre já “constituída” (e torna possível a “apresentação” de cada ente):

“Was da nun aber jeweils in einem Dasein an Seiendem überstiegen ist, hat sich nicht einfach zusammengefunden, sondern das Seiende ist, wie immer es im Einzelnen bestimmt und gegliedert sein mag, im vorhinein in einer Ganzheit überstiegen.”⁶¹⁹

Mas que é que constitui propriamente o *terminus ad quem* da transcendência do *Dasein*? Que totalidade é essa que é “prévia” a todo o ente e que constitui a condição de possibilidade da “apresentação” do que quer que seja? Que sentido tem essa totalidade e que determinação é propriamente a sua?

⁶¹⁹ VWG 139.

Heidegger responde a estas perguntas dizendo que o *terminus ad quem* da transcendência é o “mundo” (*Welt*); e diz também que a transcendência enquanto tal corresponde ao *In-der-Welt-sein*:

“Wir nennen das, *woraufhin* das Dasein als solches transzendiert, die *Welt* und bestimmen jetzt die Transzendenz als *In-der-Welt-sein*.”⁶²⁰

Assim, o *Dasein* está constituído de tal modo que se encontra originariamente “saído” “em direcção” ao mundo. O mundo representa pois uma totalidade “prévia” a qualquer ente: uma totalidade sem a qual nenhum ente poderia “aparecer” enquanto algo que é.

Importa porém lembrar que o mundo não se constitui para o *Dasein* como algo “perante”: como o “correlato” de um ponto de vista considerativo e desinteressado. Pelo contrário, aquilo a que Heidegger chama o mundo não equivale só a algo em que o *Dasein* tem “interesse” (a que não é “indiferente” e a que se acha “apegado”); equivale também a algo que faz parte da constituição do próprio *Dasein* enquanto tal: a algo que o *Dasein* “vê” como seu (como uma componente essencial daquilo em que consiste e daquilo que está em causa para si mesmo).

Ora, porque corresponde a um “momento” fundamental do *Dasein*, o mundo constitui-se ao constituir-se o próprio *Dasein*, ou seja: ao constituir-se a própria transcendência.

⁶²⁰ VWG 139.

Por conseguinte, o mundo — enquanto *terminus ad quem* da transcendência do *Dasein* — não representa algo sempre já “constituído” e a que o *Dasein* se “dirige” ao transcender-se a si mesmo e ao transcender os restantes entes.

Sucede antes que o mundo se constitui por meio da transcendência — a qual deve ser entendida como “actividade” (como algo com um carácter “dinâmico” e que se acha “permanentemente a ter lugar”).

O mundo constitui-se portanto no (e pelo) transcender do *Dasein*. O que quer dizer — por outro lado — que é essencial para a constituição do mundo a “actividade” que corresponde ao ser nele (ou seja: a “actividade” que corresponde ao *In-der-Welt-sein*).

Segundo Heidegger, a “actividade” (ou o “acontecimento”) da transcendência equivale àquilo que designa pelo termo *In-Sein*. Ora, o sentido desse *In-Sein* (desse *In-Sein* em que o mundo — enquanto tal — se “forma” ou “constitui”) é o de um “habitar” o mundo ou o de um “cuidar” do mundo.

Noutros termos: o mundo constitui-se na (e pela) “actividade” do “habitar o mundo” e do “cuidar do mundo”: na (e pela) “actividade” da transcendência (entendida como *In-Sein*).

Quer dizer: o mundo tem um sentido constitutivamente existencial. Pois — ao constituir-se na (e pela) constituição do próprio *Dasein* — “confunde-se” com o *Dasein*: a tal ponto que o mundo é aquilo que de raiz mais propriamente está em causa para o *Dasein*.

Numa palavra: o *Dasein* — a totalidade do *Dasein* — é o próprio mundo (a totalidade do mundo).

Por conseguinte, tal como o mundo tem um sentido ou uma constituição existencial, assim também o *Dasein* é um ente cuja propriedade fundamental reside na existencialidade. Ora, esta existencialidade do *Dasein* consiste numa relação de “tensão” e de “interesse” com o mundo enquanto totalidade. O mesmo é dizer que tal existencialidade corresponde a um “interesse” fundamental do *Dasein* pela totalidade de si mesmo: a uma “tensão” do *Dasein* para a totalidade de si mesmo ainda a haver.

Segundo Heidegger, é justamente essa relação de “interesse” e de “tensão” com a totalidade do mundo — com a totalidade de si a haver — que faz do *Dasein* um ente de carácter existencial (um ente que se define a cada “instante” pela existencialidade):

“(…) das Dasein ist nicht deshalb ein In-der-Welt-sein, weil und nur weil es faktisch existiert, sondern umgekehrt, es *kann* nur als existierendes *sein*, d.h. als Dasein, *weil* seine Wesensverfassung im In-der-Welt-sein liegt.”⁶²¹

Se confrontarmos estas indicações com o que encontrámos em *Was ist Metaphysik?*, perceberemos que “o nada” (*das Nichts*) de que se fala nesse texto corresponde àquilo que agora se designa como mundo.

Ou seja: o nada em que a angústia depõe o *Dasein* é o mundo (é o próprio *Dasein* enquanto mundo).

⁶²¹ VWG 141. Sobre as noções de transcendência e de *In-der-Welt-sein*, vide *supra* Primeira parte, Terceiro capítulo, §5.

Mais do que isso: o modo como a angústia depõe o *Dasein* no nada — o modo como a angústia “afecta” o *Dasein* (o carácter disposicional da angústia) — exprime uma das modalidades do *In-Sein* ou do *In-der-Welt-sein*.

Segundo Heidegger, trata-se aliás da modalidade fundamental do *In-Sein* ou do *In-der-Welt-sein*. Melhor: trata-se da manifestação do próprio *In-Sein* (ou do próprio *In-der-Welt-sein*) como intrinsecamente disposicional.⁶²²

Em suma: o nada que se manifesta na angústia — em virtude do que acabámos de considerar a partir de *Vom Wesen des Grundes* — não é senão o mundo disposicionalmente “revelado” (o mundo no seu sentido intrinsecamente disposicional).

Mas, se é assim, não esqueçamos também que — em conformidade com o que vimos em *Was ist Metaphysik?* — o mundo é aquilo que (na situação de angústia) se mostra de modo totalmente indeterminado, isto é: como algo incompreensível ou como uma “incógnita” que se experimenta enquanto tal.

Nesse sentido, ao mesmo tempo que se “confunde” com o *Dasein*, o mundo é para o *Dasein* o “outro” de si mesmo: “outro” porque — embora corresponda a uma componente fundamental de si mesmo — o mundo é algo que o *Dasein* não compreende (que lhe causa estranheza e de que se acha “distanciado”).

Assim, já se começa a perceber um pouco melhor — mesmo que ainda não tenham sido aduzidos todos os elementos que a analítica existencial nos pode “fornecer” — em que é que consiste a terceira modalidade de solidão que estamos a

⁶²² Sobre o nada da angústia como mundo e sobre a angústia como modo do *In-der-Welt-sein*, vide *supra* Segunda parte, Segundo capítulo, §3, a, 2 e 4.

tentar identificar e como é que se encontra “possibilitada” pela própria constituição “de fundo” do *Dasein*.

Pois, vendo bem, o mundo parece corresponder à forma fundamental de alteridade de que a modalidade de solidão em causa “necessita” para se constituir enquanto tal.

Porque a solidão se constitui de cada vez pela “ausência” da forma de alteridade a que diz respeito, a modalidade de solidão correspondente à *Einsamkeit* “necessita” do mundo como a forma de alteridade por “ausência” da qual ocorre.

Ora, a “ausência” de que aqui se fala não é a pura inexistência de alteridade — mas sim a “ausência” da plena “posse” disso em relação ao qual de cada vez se está só.

Portanto, na modalidade de solidão agora sob foco, o mundo está “ausente” mas não é inexistente; e, vendo bem, está “ausente” justamente porque não se compreende e porque se apresenta como algo estranho ou “inóspito” para o *Dasein*.

Uma vez que — como vimos — o mundo se “confunde” com o *Dasein*, a “ausência” do mundo (sob esta forma) significa a “ausência” do *Dasein* em relação a si mesmo; ou, se se quiser: a “presença” do *Dasein* a si mesmo como algo que “escapa” e se acha “distante” (“fora de alcance”).

Mas aquilo que atrás considerámos permite-nos chamar a atenção para um outro aspecto fundamental da constituição da solidão em relação a si mesmo (da constituição da solidão como saudade de si mesmo em relação a si mesmo).

E esse aspecto tem que ver com a circunstância de o *Dasein* estar constituído na forma de um “interesse” fundamental pelo mundo (por si mesmo). De sorte que a

“ausência” do mundo (de si mesmo) de que falámos é a “ausência” daquilo que propriamente está em causa no acontecimento que se é.

O *Dasein* está de raiz constituído de tal modo que algo se acha em causa nele e para ele: esse algo é a plena “posse” do mundo (a plena “posse” de si mesmo). Mas por tal forma que não é indiferente o facto de não se estar numa plena “posse” disso (numa plena “captação” do que está em causa nisso e de como se pode “obter” isso que está em causa). Pois sucede que a “ausência” disso (no modo da “não captação” e no modo da estranheza ou da “inospitalidade”) “gera” uma falta: “gera” uma “precisão” e uma “perseguição” disso que está em falta.

Ora, a modalidade de solidão em análise (o núcleo de sentido que a constitui e a “instaura” como tal) reside justamente nessa falta e nessa “perseguição” que assim se “geram” em relação ao que o *Dasein* propriamente é e tem de ser mas ainda não é plenamente.

Trata-se portanto de uma modalidade de solidão que tem o seu centro na própria existencialidade do *Dasein*, quer dizer: no próprio facto de o *Dasein* se achar constitutivamente numa “tensão” para a “posse” plena de si mesmo e de a “ausência” dessa “posse” (ou a “distância” em relação a essa “posse”) “gerar” uma falta — uma saudade ou uma nostalgia de si mesmo.

Além do mais, importa ter presente que a solidão que aqui está em jogo não equivale a uma solidão de “porte” meramente regional (que só “afecte” a relação do *Dasein* consigo mesmo em sentido estrito).

Não: porque se acha no centro do acontecimento de transcendência que constitui o *Dasein* enquanto tal e porque esse acontecimento de transcendência representa a condição de possibilidade do próprio “aparecimento” de tudo quanto

aparece, a modalidade de solidão em análise é algo que parece determinar o aspecto de tudo quanto se “apresenta” (as coisas, os outros seres humanos, nós próprios, etc.). De sorte que a solidão em relação a si — ou a solidão enquanto saudade de si — parece corresponder à própria condição de possibilidade do “aparecer” de tudo quanto aparece: ao próprio “rosto” do “aparecer” e de tudo quanto aparece no “aparecer”.

O mesmo é dizer que esta forma de solidão tem para Heidegger um carácter transcendental, na medida em que consiste numa componente indispensável e permanente do “aparecer” enquanto “aparecer” de natureza existencial.

Todavia, o que acabamos de considerar ainda não é suficiente para dar conta de todas as determinações que — segundo Heidegger — se acham envolvidas nesta terceira forma de solidão que é a *Einsamkeit*.

Com efeito, há todo um complexo de determinações relativas à noção de mundo que ainda ficou por apresentar. Trata-se de um complexo de determinações que — em virtude da importância da noção de mundo para a identificação da presente modalidade de solidão — se revelará decisivo para o cumprimento da tarefa que agora procuramos levar a cabo.

Ora, a primeira dessas determinações tem que ver com o carácter finito daquilo que Heidegger designa como mundo, isto é: com o carácter finito daquilo que corresponde à totalidade do próprio *Dasein* enquanto tal.

O aspecto da finitude do mundo (ou do *Dasein*) que pretendemos indicar Heidegger apresenta-o — em *Vom Wesen des Grundes* — a partir do pensamento de Kant.

Segundo Heidegger, a ideia de mundo tem para Kant dois significados distintos (ambos ligados à noção de transcendência).

Assim, Heidegger diz-nos que no pensamento de Kant mundo significa, por um lado, a “ultrapassagem” do plano do “aparecer” enquanto tal — a “ultrapassagem” da finitude do conhecimento humano (o “correlato” do acesso de um *intuitus originarius*):

“Dann aber heißt Transzendenz: *aus* der Erfahrung als endlicher Erkenntnis überhaupt heraustreten und das mögliche Ganze aller Dinge als »Gegenstand« des intuitus originarius vorstellen.”⁶²³

Por outro lado, para Heidegger a ideia de mundo em Kant significa também transcendência (num sentido semelhante ao que temos estado a considerar). Quer dizer: significa a “ultrapassagem” (ou o “transcender”) da multiplicidade das “apresentações”: uma “ultrapassagem” (ou um “transcender”) cujo *terminus ad quem* é a totalidade da “apresentação” enquanto tal.

Mas isso de tal modo que o resultado desta peculiar modalidade de transcendência não é a “ultrapassagem” da experiência enquanto tal — antes equivale a uma “constituição” da totalidade da experiência que se mantém no “interior” dessa totalidade:

“Sie [d.h. die Transzendenz] kann einmal besagen: *innerhalb* der Erfahrung das *in ihr* Gegebene als solches, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, überschreiten.”⁶²⁴

⁶²³ VWG 152.

Ora, segundo Heidegger, Kant apresenta o mundo — no primeiro sentido que aqui vimos — como “o ideal transcendental” (*das transzendente Ideal*): como aquilo em relação ao qual o mundo, no sentido heideggeriano do termo, corresponde a uma “limitação” ou a uma “restrição” (*Einschränkung*) — a algo que exprime a totalidade do conhecimento humano enquanto conhecimento finito:

“In dieser Transzendenz erwächst das transzendente Ideal, demgegenüber Welt eine *Einschränkung* darstellt und zum Titel der endlichen, *menschlichen* Erkenntnis in ihrer Totalität wird.”⁶²⁵

O mundo, tal como Heidegger o “entende” e o “expõe” com base no pensamento kantiano, corresponde a algo de “intermédio”. Pois, por um lado, resulta da “ultrapassagem” de cada experiência (de cada “apresentação” particular) que torna possível essa experiência (cada uma dessas “apresentações” particulares) e constitui a sua condição de possibilidade. Mas, por outro lado, tem uma conformação finita no sentido em que consiste numa totalidade “fechada” (equivalente a um ponto de vista sem acesso ao “para lá” de si mesmo):

“Der Weltbegriff steht gleichsam *zwischen* der »Möglichkeit der Erfahrung« und dem »transzendentalen Ideal« und bedeutet so im Kern die Totalität der Endlichkeit *menschlichen* Wesens.”⁶²⁶

⁶²⁴ VWG 152.

⁶²⁵ VWG 152.

Segundo esta descrição, o mundo corresponde à totalidade do horizonte da “apresentação” enquanto tal, quer dizer: aquilo que torna possível que o que quer que seja “apareça”. Ora, é precisamente esta totalidade — que é a condição de possibilidade de qualquer forma de “aparecimento” — que tem um carácter finito.

A sua finitude, porém, não consiste no facto de apresentar um número mais reduzido de entes: no facto de a totalidade a que corresponde ser, se assim se pode dizer, quantitativamente mais restrita do que aquela que está implicada no ideal transcendental de Kant.

A finitude do mundo é sobretudo de natureza formal, ou seja: tem que ver com a própria forma da totalidade a que o mundo corresponde (tem que ver com a forma ou o “aspecto” de tudo quanto aparece no mundo e por meio do mundo).

Por outras palavras: a finitude do mundo decorre da circunstância de a totalidade a que equivale corresponder a um “ponto de vista”, isto é, à compreensão (explícita ou implícita) de tudo quanto “aparece” a partir de um sentido fundamental determinado.

A finitude inerente a um “ponto de vista” é pois a de se estar “fechado” nele: a de se “ver” tudo a partir desse “ponto de vista” e a de não se poder “ver” o que se “vê” senão a partir dele. De tal sorte que mesmo a representação que se tem do que é “exterior” ao “ponto de vista” em que se está se pode definir como uma mera “variação” que tem lugar no “interior” desse “ponto de vista”.

⁶²⁶ VWG 152.

Ora, para Heidegger a determinação fundamental que conforma o “ponto de vista” do *Dasein* (o nosso “ponto de vista”) — bem como o “aspecto” de tudo quanto “aparece” a esse “ponto de vista” — é a do “por mor de si” (a do *Umwillen seiner*).

Isso significa que — para o “ponto de vista” em que se acha e em que na verdade “consiste” — o *Dasein* está fundamentalmente em causa para si mesmo; está numa “tensão” (em que parece não poder deixar de estar) para ser algo que ainda não é mas pode ser: a totalidade de si mesmo.

Em conformidade com o que dissemos acima, é este *Umwillen seiner* que se acha no centro do acontecimento do *Dasein* e do mundo, de tal modo que tudo quanto “aparece” ao *Dasein* (no “interior” do mundo em que se encontra e em que “consiste”) está de antemão determinado por esse *Umwillen seiner*.

E é a tal ponto assim que o próprio si mesmo se constitui (e só parece poder constituir-se) por relação com o mundo “entendido” como a totalidade do *Umwillen seiner*.

Com efeito, a determinação do si mesmo — a determinação da ipseidade — “envolve” a totalidade do mundo por relação com a qual — e só por relação com a qual — se constitui enquanto ente (enquanto alguém) que é o que é (que é quem é) por se achar de raiz em “tensão” para essa totalidade.

Há, na verdade, uma “dependência” recíproca entre a constituição da ipseidade e a constituição do mundo. Pois, vendo bem, se a ipseidade “depende” de uma “prévia” relação com o mundo enquanto totalidade, por outro lado, essa totalidade que é o mundo equivale à totalidade do *Umwillen seiner* que é o núcleo da ipseidade do *Dasein*:

“Welt als Ganzheit »ist« kein Seiendes, sondern das, aus dem her das Dasein *sich zu bedeuten gibt*, zu welchem Seienden und wie es sich dazu verhalten *kann*. Dasein gibt »*sich*« aus »*seiner*« Welt her zu bedeuten, heißt dann: in diesem Auf-es-zukommen aus der Welt zeitigt sich das Dasein als ein *Selbst*, d.h. als ein Seiendes, das *zu sein* ihm anheimgegeben ist. Im Sein dieses Seienden *geht es um dessen Seinkönnen*. Das Dasein ist so, daß es *umwillen seiner* existiert. Wenn aber die Welt es ist, im Überstieg zu der sich allererst Selbstheit zeitigt, dann erweist sie sich als das, worumwillen Dasein existiert. Die Welt hat den Grundcharakter des Umwillen von... und das in dem ursprünglichen Sinne, daß sie allererst die innere Möglichkeit für jedes faktisch sich bestimmende deinetwegen, seinetwegen, deswegen, usf. vorgibt. Worumwillen aber Dasein existiert, ist es selbst. Zur Selbstheit gehört Welt; diese ist wesentlich daseinsbezogen.”⁶²⁷

Da parte final do passo agora citado resulta claro que o *Umwillen seiner* é uma estrutura *a priori*, quer dizer: uma estrutura que “precede” e é condição de possibilidade de todo e qualquer “por mor de algo ou de alguém” particular.

Noutros termos, o *Umwillen seiner* é uma estrutura que — no plano da constituição do *Dasein* e do mundo — “antecede” e “possibilita” a “instauração” de todo e qualquer “interesse” próprio de um determinado indivíduo (de todo e qualquer “interesse” particular num determinado objecto, etc.).

⁶²⁷ VWG 157.

Para Heidegger, o *Umwillen seiner* é de tal modo uma estrutura que diz respeito ao próprio “aparecer” enquanto tal (à própria possibilidade do “aparecer” enquanto tal e de tudo quanto “aparece” no “aparecer”) que “precede” a alternativa entre “egoísmo” e “altruísmo” e se acha na origem de determinações como “egoidade” e “género sexual”⁶²⁸.

É pois este carácter *a priori* em relação a toda e qualquer “assunção” de uma determinada individualidade (ser esta ou aquela pessoa, ser homem ou mulher, etc.) que leva Heidegger a declarar que o *Umwillen seiner* — enquanto propriedade fundamental do *Dasein* e do mundo — se define pela sua “neutralidade” (*Neutralität*):

“Der Satz: *Das Dasein existiert umwille seiner*, enthält keine egoistisch-ontische Zwecksetzung für eine blinde Eigenliebe des jeweils faktischen Menschen. (...) In dem genannten Satz liegt weder eine solipsistische Isolierung des Daseins noch eine egoistische Aufsteigerung desselben. Wohl dagegen gibt er die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß der Mensch »sich« *entweder* »egoistisch« *oder* »altruistisch« verhalten kann. Nur weil Dasein als solches durch Selbstheit bestimmt ist, kann sich ein Ich-selbst zu einem Du-selbst verhalten. Selbstheit ist die Voraussetzung für die Möglichkeit der Ichheit, der immer nur im Du sich erschließt. Nie aber ist Selbstheit auf Du bezogen, sondern — weil all das erst ermöglichend — gegen das Ichsein und Dusein und erst recht etwa gegen die

⁶²⁸ J. DERRIDA, “Différence sexuelle, différence ontologique (Geschlecht I)”, in IDEM, *Heidegger et la question: De l'esprit et autres essais*, Paris, Flammarion, 1990 (1^a ed. 1987), pp. 145-172, discorda da posição de Heidegger sobre a neutralidade “sexual” do *Dasein*.

»Geschlechtlichkeit« neutral. Alle Wesenssätze einer ontologischen Analytik des Daseins im Menschen nehmen dieses Seiende im vorhinein in dieser Neutralität.»⁶²⁹

O *Umwillen seiner* está portanto no “centro” do acontecimento do *Dasein* e do mundo. Ele define no fundamental o ponto de vista em que se está e constitui a forma de sentido para lá da qual nada se pode representar. E consiste na “sede” da finitude que nos caracteriza.

Isso todavia não basta para determinar a natureza finita do ente que somos.

Pois — vendo bem — até aqui temos considerado a transcendência do *Dasein* como se fosse algo em si mesmo totalmente independente de qualquer ligação com os entes cuja manifestação torna possível.

Ora, segundo Heidegger não é assim que as coisas se passam no plano da “constituição” e da “actividade” da própria transcendência enquanto tal.

E esse é um aspecto que — a nosso ver — é decisivo para se captar de forma adequada a finitude da transcendência do *Dasein* e o modo como a transcendência finita do *Dasein* se acha marcada por solidão (“saudade” ou “nostalgia”).

Temos de ver então que ligação constitutiva é que há entre o plano da própria transcendência enquanto tal e o plano dos entes que se manifestam por meio da transcendência.

⁶²⁹ VWG 157-158.

Por outras palavras, temos de ver como é que os entes cuja manifestação a transcendência possibilita se “inscrevem” de raiz na própria “constituição” (ou na própria “conformação”) originária da transcendência.

E para o efeito importa considerar de forma mais detida como é que a transcendência torna possível a manifestação do ente em geral, quer dizer: como é que a transcendência se “constitui” a si mesma de tal modo que se “abre” a algo de “outro” e lhe confere um determinado “aspecto” (ou um determinado “rosto”).

As noções de *Überwurf* e de *Weltbildung* podem começar a encaminhar-nos para o esclarecimento deste ponto.

Assim, a noção de *Überwurf* é utilizada por Heidegger para exprimir a “actividade” da transcendência — mas de tal modo que essa “actividade” se executa sempre já no “meio” do ente que o *Dasein* de cada vez transcende “em direcção” à totalidade que constitui o mundo enquanto tal:

“Die Welt wird als die jeweilige Ganzheit des Umwillen eines Daseins durch dieses selbst vor es selbst gebracht. Dieses Vor-sich-selbst-bringen von Welt ist der ursprüngliche Entwurf der Möglichkeiten des Daseins, sofern es inmitten von Seiendem zu diesem sich soll verhalten können. Der Entwurf von Welt aber ist, imgleichen wie er das Entworfenen nicht eigens erfaßt, so auch immer *Überwurf* der entworfenen Welt über das Seiende. Der vorgängige *Überwurf* ermöglicht erst, daß Seiendes als solches sich offenbart. Dieses

Geschehen des entwerfenden Überwurfs, worin sich das Sein des Daseins zeitigt, ist das In-der-Welt-sein.”⁶³⁰

Não se trata aqui porém de uma “atividade” que se executa no “meio” do ente enquanto ente já constituído. Trata-se antes de uma peculiar modalidade de finitude da transcendência, nos termos da qual a transcendência se “põe” a si mesma na “dependência” do próprio ente que transcende.

Ora, esta “dependência” — uma vez que não diz respeito ao ente já constituído (porque sem a transcendência o ente não se manifesta enquanto tal) — “gera-se” no plano da própria “constituição” do ente: no plano da própria “constituição” da transcendência enquanto condição de possibilidade da manifestação do ente *qua ens*.

O mesmo é dizer: o ente a transcender (a transcendência enquanto a “atividade” de transcender o ente) só se “constitui” porque — no “cerne” da “constituição” da transcendência — se “institui” uma “dependência” da transcendência em relação ao ente; trata-se de uma “dependência” sem a qual a transcendência não é possível como tal.

Vendo bem, é por via desta “dependência” — que se “constitui” no “âmago” da transcendência e representa um dos traços essenciais da sua finitude — que se “constitui” a “notícia” de (ou a “abertura” a) algo assim como “o ente a transcender”.

Mas sobre a possibilidade de tal “notícia” — ou “abertura” — esclarece-nos um pouco mais a noção de *Weltbildung* (que Heidegger usa em ligação com a noção de *Überwurf* e que nos pode servir aqui como complementar desta última).

⁶³⁰ VWG 158.

Ora, a noção de *Weltbildung* designa a “formação” do mundo a partir da “actividade” da transcendência.

Não nos interessa explorar senão a ideia de *Bildung* que se acha implicada no termo *Weltbildung*.

Bildung corresponde a um *nomen actionis*, portanto: a uma actividade (a actividade da formação de algo). Por conseguinte, na noção de *Weltbildung* está em causa a “actividade” da “formação” do mundo: a “actividade” que corresponde à própria transcendência enquanto tal.

A transcendência “forma” o mundo. E isso significa: “constitui” o mundo enquanto tal e “dá-lhe” uma forma determinada (um “aspecto” determinado ou “rosto” determinado).

Ora, uma vez que a forma (o “aspecto” ou “rosto”) do mundo equivale à forma (ao “aspecto” ou “rosto”) da totalidade do horizonte do que se manifesta, a forma (o “aspecto” ou “rosto”) em questão é a condição de possibilidade da manifestação do ente: a condição de possibilidade do “reconhecimento” do ente (da “atribuição” ao ente de uma forma — de um “aspecto” ou “rosto” — por meio da qual possa ser “reconhecido”).

O ente tem assim sempre já a “forma” do mundo.

Mas, por outro lado, para que a “forma” do mundo corresponda à forma “prévia” a partir da qual tudo sempre já se manifesta *como o que é*, a *Weltbildung* tem de “consistir” na “formação” do plano da própria representabilidade enquanto tal.

Quer dizer, na *Weltbildung* está implicado um “saimento” “em direcção” a (uma “abertura” a) algo de “outro” — a algo que em sentido estrito não é o mundo,

mas que “aparece” no mundo e com a forma (o “aspecto” ou “rosto”) que o mundo lhe “dá”:

“»Das Dasein transzendiert« heißt: es ist im Wesen seines Seins *weltbildend*, und zwar »bildend« in dem mehrfachen Sinne, daß es Welt geschehen läßt, mit der Welt sich einen ursprünglichen Anblick (Bild) gibt, der nicht eigens erfaßt, gleichwohl gerade als Vor-bild für alles offenbare Seiende fungiert, darunter das jeweilige Dasein selbst gehört.”⁶³¹

Numa palavra, o ente intramundano — para ser tal (para “aparecer” no mundo e “por meio” do mundo) — tem de ter a possibilidade da sua manifestação — da sua manifestação como algo de “outro” em relação ao mundo *sensu stricto* (e como algo que o *Dasein* de cada vez transcende) — “inscrita” no plano da própria transcendência e da sua “actividade” enquanto *Weltbildung*.

Heidegger — ao referir-se à “actividade” ou ao “acontecimento” da transcendência como *Urgeschichte* — designa a possibilidade de manifestação do ente (“inscrita” na própria transcendência do *Dasein*) como *Welteingang*:

“Seiendes, etwa die Natur im weitesten Sinne, könnte in keiner Weise offenbar werden, wenn es nicht *Gelegenheit* fände, in eine Welt einzugehen. Wir sprechen daher vom möglichen und gelegentlichen

⁶³¹ VWG 158.

Welteingang des Seienden. *Welteingang* ist kein Vorgang am eingehenden Seienden, sondern etwas, das »mit« dem Seienden »geschieht«. Und dieses Geschehen ist das Existieren von Dasein, das als existierendes transzendiert. Nur wenn in der Allheit von Seiendem das Seiende »seiender« wird in der Weise der Zeitigung von Dasein, ist Stunde und Tag des *Welteingangs* von Seiendem. Und nur wenn diese Urgeschichte, die Transzendenz, geschieht, d.h. wenn Seiendes vom Charakter des In-der-Welt-seins in das Seiende einbricht, besteht die Möglichkeit, daß Seiendes sich offenbart.”⁶³²

Mas Heidegger procura “aprofundar” ainda mais a peculiar forma de finitude por que se caracteriza a transcendência.

Segundo Heidegger — como vimos — a transcendência é de tal modo finita que tem “inscritas” em si uma “abertura” ao (e uma “dependência” em relação ao) ente a transcender. Ora, porque no “centro” da transcendência se acha a estrutura fundamental do *Umwillen*, Heidegger também designa o transcender do *Dasein* como *Entwurf des Umwillen*, isto é: como a transcendência (ou a “projecção”) do próprio *Umwillen*.⁶³³

Na expressão *Entwurf des Umwillen*, há uma ambiguidade: o genitivo é, ao mesmo tempo, objectivo e subjectivo. Por um lado, é subjectivo porque é o *Umwillen* que produz a transcendência (ou a “projecção”) em causa. Mas, por outro lado, é

⁶³² VWG 159.

⁶³³ Cf. VWG 165.

também objectivo uma vez que o que é “projectado” — e constitui assim horizonte (o horizonte de manifestação de tudo quanto há) — é justamente o próprio *Umwillen*.

Portanto, o *Umwillen* não só se encontra no “centro” da transcendência (ou da “projectção”) do *Dasein*, como equivale àquilo que é “projectado” — e tanto quer dizer: à forma (ao “aspecto” ou “rosto”) do próprio “aparecer” enquanto tal e de tudo quanto “aparece” no “aparecer”.

Numa palavra: o horizonte do “aparecer” — enquanto tem no seu “centro” a estrutura do *Umwillen* — corresponde à totalidade de um “em causa”; e, por seu turno, tudo quanto “aparece” nesse horizonte não é senão uma “função” daquele “em causa”, ou seja: algo que no fundamental toma a sua forma (o seu “aspecto” ou “rosto”) de tal horizonte e que não “aparece” (ou é “visto”) senão por meio dele.

Mas, por outro lado, para que se manifeste algo no horizonte que se acha intrinsecamente marcado pelo *Umwillen*, é necessário que esse horizonte se “abra” ao “outro” que é o ente que “aparece” como “função” do *Umwillen*.

Heidegger exprime esta necessária “abertura” ao todo do ente por meio da noção de “retorno” (*Zurückkommen*):

“Zwar liegt im Weltentwurf des Daseins immer, daß es in und durch den Überstieg auf Seiendes als solches zurückkommt. Das im Vorwurf entworfene Umwillen weist auf das Ganze des in diesem Welthorizont enthüllbaren Seienden zurück.”⁶³⁴

⁶³⁴ VWG 165.

Contudo, embora ponha já na “pista” da necessidade de uma abertura “prévia” ao ente para que este se possa manifestar, a noção de *Zurückkommen* é ainda insuficiente. Pois, vendo bem, relega a “abertura” em causa justamente para o momento do “retorno” e deixa-a fora da “actividade” da transcendência enquanto tal.

Ora, nesse caso, a transcendência não é a transcendência do ente, uma vez que — quando exerce a “actividade” que lhe é própria — ainda não tem “notícia” do ente a transcender (ainda não dispõe de qualquer “abertura” a ele).

Nesse sentido, a transcendência é sempre já a transcendência do ente a transcender; ou, como Heidegger indica: é sempre já a transcendência que se produz “no meio” (*inmitten*) do ente.

Mas — como Heidegger também diz — este “no meio de” (*Inmitten von...*) não é algo que suponha a “actividade” da transcendência ou da “ projecção”: algo que consista numa relação “directa” ao ente já constituído. O *Inmitten von...* — de que Heidegger fala — corresponde antes a algo que pertence à (e faz parte da) própria transcendência ou “ projecção” enquanto tal.

Põe-se então o problema de saber: de que tipo de pertença se trata? Ou melhor: põe-se o problema de saber que tipo de “contacto” com o (ou acesso ao) ente está em jogo na própria “actividade” da transcendência.

Ora, já aqui referimos que não se pode tratar de um acesso ôntico, de um acesso ao ente enquanto ente já constituído, ou seja: de um acesso que pressuponha a “actividade” da transcendência enquanto “actividade” totalmente acabada.

Heidegger fala de um acesso (ou “contacto”) de natureza disposicional: de um acesso (ou “contacto”) que — no plano da própria transcendência e da “actividade” que lhe corresponde — situa o *Dasein* “no meio” do ente.

Noutros termos: trata-se de um acesso ao ente que “põe” o *Dasein* a ser sempre já “no meio” do ente; trata-se aliás da possibilitação do “encontrar” do ente como algo “no meio” do qual sempre já se está. Ora, essa possibilitação tem um carácter disposicional: no sentido em que a transcendência — que possibilita o “encontrar” do ente — é de raiz disposicional e se acha “de antemão” “afectada” pelo ente que transcende e em que o *Dasein* sempre já se “situa”.

Heidegger — no presente contexto — fala do facto de se estar “tomado pelo ente”, mais precisamente: daquilo a que chama *die Eingenommenheit vom Seienden*.

Ora, segundo Heidegger, o *Dasein* (a transcendência em que “consiste”) não se acha “tomado” disposicionalmente pelo ente apenas em alguns dos seus momentos. Não: o *Dasein* (a transcendência em que “consiste”) está “tomado” disposicionalmente pelo ente — pelo ente que de cada vez transcende e “no meio” do qual se encontra — de raiz e em todos e cada um dos seus momentos.

Como Heidegger refere, o *Dasein* — a transcendência — está totalmente “atravessado” ou “dominado” pelo ente no modo do acesso disposicional. Neste sentido, é justamente na transcendência — entendida como transcendência de carácter disposicional — que se dá a “abertura” ao ente “no meio” do qual sempre já se está. Noutros termos, o ente é algo com que originariamente se tem “contacto” por meio de uma disposicionalidade fundamental que sempre já se acha “tomada” por aquilo a que diz respeito:

“Aber im Weltentwurf ist doch dieses Seiende an ihm selbst noch nicht offenbar. Ja es müßte verborgen bleiben, wenn nicht das entwerfende *Dasein als entwerfendes* auch schon *inmitten* von jenem Seienden

wäre. Dieses »Inmitten von...« besagt aber weder Vorkommen unter anderem Seienden noch aber auch: sich eigens *auf* dieses Seiende, *zu* ihm sich *verhaltend*, richten. Dieses Inmitten-sein von... gehört vielmehr zur Transzendenz. Das *Übersteigende* und so sich Erhöhende muß als solches im Seienden *sich befinden*. Das Dasein wird als befindliches vom Seienden *eingenommen* so, daß es dem Seienden zugehörig von ihm *durchstimmt ist*. *Transzendenz heißt Weltentwurf, so zwar, daß das Entwerfende vom Seienden, das es übersteigt, auch schon gestimmt durchwaltet ist.*”⁶³⁵

Mas o que acabamos de ver ainda não é suficiente para captar todo o “porte” da finitude que caracteriza a transcendência do *Dasein* que cada um de nós é.

Por um lado, já põe em evidência que é que propriamente faz da totalidade do horizonte de manifestação um “ponto de vista” (algo que tem um “para lá” de si e que determina o “aspecto” de tudo quanto se manifesta no seu “interior”): trata-se da estrutura fundamental do *Umwillen seiner*.

E, além disso, chama a atenção também para o seguinte: a transcendência finita do *Umwillen seiner* “vê” “acentuada” a sua finitude por “ocorrer” de cada vez “no meio” do ente (numa determinada situação). Isto é: por incluir as “notas” da facticidade e da *Geworfenheit*.

Mas, por outro lado, deixa ainda por determinar em grande parte que é que está propriamente “incluído” na transcendência do *Umwillen seiner*, que é que

⁶³⁵ VWG 166.

verdadeiramente se acha “projectado” na totalidade do *Dasein* (na totalidade que constitui o mundo).

Ora, Heidegger desenvolve a sua análise da finitude da transcendência — da finitude do *Dasein* (da finitude do mundo) — justamente por via do “aprofundamento” destes dois pontos que acima ficaram por determinar.

No que se segue, trata-se de acompanhar esse “aprofundamento” apenas em alguns dos seus momentos. Esse acompanhamento permitir-nos-á ter uma noção mais nítida de aspectos fundamentais para a constituição da solidão entendida como “distância” ou “saudade” em relação a si mesmo.

Assim, Heidegger começa por determinar o que está “envolvido” na transcendência do *Umwillen seiner* explorando a noção de *Überschwung*.

Ora, esta noção exprime — em primeiro lugar — uma forte “tensão” para algo que se encontra para lá da situação em que “actualmente” se está. E — em segundo lugar — exprime a ideia de que aquilo para que há “tensão” (aquilo que se acha para além de “onde” se está) é muito mais “rico” — muito mais “pleno” (“completo” ou “perfeito”) — do que o que “actualmente” já se “possui”.

Não esqueçamos porém que Heidegger procura “aplicar” estas duas determinações na caracterização do fenómeno da transcendência do *Umwillen seiner*.

Isso significa pois que — segundo Heidegger — é a própria transcendência em questão que se deixa definir por uma forte “tensão” para o que se acha para lá da situação determinada em que de cada vez “ocorre”. A transcendência é portanto “tensão” para algo: para algo que — segundo a noção de *Überschwung* — é “mais” (“mais rico”, “mais pleno”, “mais completo”, “mais perfeito”) do que aquilo que já se “tem”.

Mas há que ter presente que se trata aqui da transcendência do *Umwillen seiner*: da transcendência do *Dasein* e do mundo. Por isso, a “tensão” que está em “funcionamento” na transcendência é inerente ao próprio *Umwillen seiner*, quer dizer: ao “estar em causa para si mesmo” que caracteriza o *Dasein* enquanto tal.

Não se trata, contudo, de um “estar em causa” cujo “objecto” seja apenas o que já se tem (cujo “objectivo” se defina somente pela preservação do que já se “possui”). Trata-se, antes, sobretudo de um “estar em causa” do que ainda não se tem ou do que ainda não se é. Melhor: trata-se de um “estar em causa” da totalidade do que ainda não se tem ou da totalidade do que ainda não se é.

Numa palavra, o que está em causa é a totalidade do mundo, a totalidade das possibilidades do mundo enquanto se acham “de antemão” implicitamente “assumidas” pelo *Dasein* como algo que se acha em causa para si — como algo que o *Dasein* já é, mas não de modo pleno (algo cuja “posse” plena lhe é devida e cuja “ausência” é vivida por ele enquanto falta: falta de si mesmo, falta da “posse” plena de si mesmo).

Deste modo, do uso da noção de *Überschwung* na descrição da transcendência resulta claro o seguinte: a transcendência consiste — enquanto tal — numa forte “tensão” (por parte do *Dasein*) para algo “mais” do que “actualmente” já é ou do que “actualmente” já “possui” de si mesmo. Ou seja: para algo que — vendo bem — não é só “mais” do que isso, mas a totalidade do que o *Dasein* pode ser ou pode “possuir” de si mesmo a haver.

Em suma, na noção de *Überschwung* — tal como Heidegger a utiliza — está em questão a superlatividade do si mesmo: a superlatividade do si mesmo como o que

verdadeiramente se acha “em jogo” na transcendência (no “núcleo” da própria existencialidade do *Dasein*).

É isso que se acha implicado nas palavras de Heidegger que passamos a citar:

“Im stiftenden Gründen als dem Entwurf von *Möglichkeit seiner selbst* liegt nun aber, daß sich das Dasein darin jeweils *überschwingt*. Der Entwurf von Möglichkeiten ist seinem Wesen nach jeweils reicher als der im Entwerfenden schon ruhende Besitz.”⁶³⁶

Portanto, é a superlatividade do si mesmo (a efectiva “obtenção” de um si mesmo superlativado ou maximizado) que está “em causa” na transcendência do *Umwillen seiner*.

E é de tal modo isto que se trata de obter que — se não se realizarem todas e cada uma das possibilidades “projectadas” “de antemão” pela própria “actividade” da transcendência (isto é: se não se realizarem todas e cada uma das possibilidades que contribuem para uma efectiva “majoração” do si mesmo) — se ficará “aquém” do que se tem de “alcançar” para se ser plenamente e se ficará “em falta” em relação a si mesmo.

Ora, essa falta é — entre outras coisas — algo que caracteriza a finitude da transcendência; e é, além disso, algo decisivo para se compreender a possibilidade da “ocorrência” da solidão — entendida enquanto “distância” ou “saudade” de si mesmo em relação a si mesmo) no nosso “ponto de vista”.

⁶³⁶ VWG 167.

A verdade porém é que do que considerámos não resulta inteiramente claro como é que a transcendência do *Umwillen seiner* se acha de cada vez “aquém” da efectiva “obtenção” de uma plena “majoração” do si mesmo. Noutros termos: não resulta inteiramente claro como é que a transcendência do *Umwillen seiner* tem um carácter finito nesse sentido; nem porque é que se pode dizer que a solidão — a “distância” ou a “saudade” de si mesmo em relação a si mesmo — “consiste” na condição (essencial ou pelo menos fáctica) da transcendência.

Pois, vendo bem, o facto de a transcendência do *Umwillen seiner* “projectar” — como aquilo que se trata de “obter” efectivamente — o si mesmo superlativado (maximizado ou plenamente “majorado”) não explica, só por si, que tal superlativação (maximização ou plena “majoração”) não se “alcance” *de facto* e se ache de raiz “obstaculizada” por causa do modo de “constituição” da própria transcendência.

Explicar a “obstaculização” originária da transcendência do *Umwillen seiner* exige que se retome a questão da facticidade — ou da *Geworfenheit* — da transcendência do *Dasein* (isto é: a questão que há pouco considerámos por meio das estruturas do *Inmitten vom Seienden* e da *Eingenommenheit vom Seienden*).

Embora já as tenhamos considerado anteriormente, só o fizemos do ponto de vista da abertura “prévia” ao ente e não do ponto de vista do significado dessas duas estruturas para a “obstaculização” transcendental da plena “majoração” do si mesmo.

Deste ponto de vista, quer o *Inmitten vom Seienden* quer a *Eingenommenheit vom Seienden* apontam para o facto de a transcendência do *Umwillen seiner* corresponder a uma “actividade” que se executa de cada vez numa determinada situação.

Por outras palavras, a transcendência do *Umwillen seiner* corresponde a uma “actividade” que em cada momento “projecta” uma “nova” totalidade de possibilidades: uma “nova” totalidade de possibilidades susceptíveis de “majorar” plenamente o si mesmo.

Ora, a transcendência do *Umwillen seiner* faz isso mesmo partindo a cada instante de uma situação em que já se realizaram certas possibilidades “a caminho” da “majoração” plena do si mesmo.

Não se percebe ainda, porém, em que é que isto constitui um “impedimento” à “majoração” plena do si mesmo; pois, à primeira vista, parece até um “encaminhamento” para essa “majoração”.

Todavia, as duas estruturas sob foco (o *Inmitten vom Seienden* e a *Eingenommenheit vom Seienden*) exprimem uma “vinculação” do *Dasein* à situação em que de cada vez se acha. Ora, essa “vinculação” faz precisamente que o *Dasein* tenha de se “ocupar” com a situação em que de cada vez se encontra (com as diversas possibilidades que a constituem e com a possibilidade fundamental que a orienta).

Deste modo, a “vinculação” em causa faz que se acentue o “hiato” ou o “abismo” da diferença entre estar na situação em que se está e estar noutra situação diversa (a ter de “lidar” com outras possibilidades diferentes). O que significa que — se a realização de possibilidades determinadas (o facto de se estar numa situação determinada) parece representar um “encaminhamento” para a “majoração” plena de si — esse “encaminhamento” se acha “obstaculizado” por não haver uma “continuidade” entre as diversas possibilidades fundamentais da existência (entre as diversas situações em que se pode estar).

Ora, sucede até que muitas das diferentes possibilidades fundamentais da existência parecem excluir-se mutuamente, de tal sorte que a realização de uma parece ser “incompatível” com (e “impossibilitar” à partida) a realização de outra.

Em suma: o “vínculo” a uma determinada situação e às possibilidades em que essa situação consiste (isto é: o “vínculo” que se exprime nas estruturas do *Inmitten vom Seienden* e da *Eingenommenheit vom Seienden*) “subtrai” à situação a que diz respeito a possibilidade de estar em qualquer outra situação — e tanto significa: a possibilidade de “ocupação” com outras possibilidades da existência. E isso de tal modo que “priva” a situação em que de cada vez se está de tal possibilidade e “cria” uma “distância” (ou uma “separação”) entre a situação em causa e todas as outras situações possíveis “indistintamente” “projectadas” pela transcendência do *Umwillen seiner*.

Heidegger exprime justamente esta “subtracção” (“privação” ou “separação”) por meio da noção de *Entzug*.

Segundo Heidegger, o *Entzug* corresponde ao facto de as possibilidades de cada vez “projectadas” pela transcendência do *Umwillen seiner* “excederem” as possibilidades já realizadas e terem sido como que “postas à distância” da situação determinada em que a sua “ projecção ” “acontece”. De tal forma que essa situação se vive como “subtracção” (“privação” ou “separação”) de tudo quanto assim se acha “projectado”.

Para Heidegger, este *Entzug* — esta “subtracção”, “privação” ou “separação” — é o que “põe” o mundo (noutros termos: a totalidade das possibilidades ainda a realizar) “em face” do *Dasein*. O mundo é aquilo que a transcendência do *Umwillen*

seiner “projecta” e aquilo para que o *Dasein* constitutivamente “tende” na existência que é a sua.

Mas, por outro lado, o *Entzug* — a circunstância de a totalidade das possibilidades ainda a realizar se achar “à distância” da situação “actual” como algo que nela se “projecta” “para lá” de si — corresponde, ao mesmo tempo, àquilo que torna possível que o *Dasein* se “dirija” à situação em que de cada vez se acha (que é “onde” se manifestam as possibilidades então efectivamente realizáveis por ele):

“Ein solcher [schon ruhender Besitz] eignet aber dem Dasein, weil es als entwerfendes sich inmitten von Seiendem befindet. Damit sind dem Dasein bereits bestimmte andere Möglichkeiten — und zwar lediglich durch seine eigene Faktizität — *entzogen*. Aber gerade dieser in der Eingenommenheit vom Seienden beschlossene *Entzug* gewisser Möglichkeiten seines In-der-Welt-sein-könnens bringt erst die »wirklich« ergreifbaren Möglichkeiten des Weltentwurfs dem Dasein als seine Welt *entgegen*.”⁶³⁷

Mas, porque pode não ter resultado suficientemente claro, acentuemos ainda um aspecto decisivo, relativo ao “volume” daquilo que é “projectado” na transcendência do *Umwillen seiner*: daquilo de que — na situação fáctica em que a transcendência do *Umwillen seiner* “acontece” — propriamente se está “privado” ou “separado”.

⁶³⁷ VWG 167.

Como vimos quando considerámos a noção de *Überschwung*, aquilo que a transcendência do *Umwillen seiner* “projecta” é nada menos do que a totalidade das possibilidades ainda a realizar: a totalidade do si mesmo ainda a haver (de tudo quanto ainda está por ser — ou por “possuir” — para que o si mesmo se torne algo plenamente “majorado”).

Ora, o que expusemos há pouco sobre a noção de *Entzug* não se acha desligado da totalidade que é “projectada” pela “actividade” da transcendência.

Pelo contrário: quanto “mais” a “actividade” da transcendência “projecta” como o “ainda a haver”, tanto “mais” é aquilo de que se está “privado” ou “separado” — tanto “maior” é o “volume” da “ausência” do que não se “possui” e o “volume” da falta que se sente.

Assim, a noção de *Entzug* exprime precisamente a “diferença” entre aquilo que já se “possui” (ou já se realizou) e a totalidade daquilo que ainda está por “possuir” (ou ainda está por realizar).

E tal “diferença” — importa vincar esse aspecto — não é entre aquilo que já se realizou (ou já se “possui”) e qualquer coisa mais que ainda não se realizou (ou ainda não se “possui”): antes corresponde à “diferença” entre aquilo que já se realizou (ou já se “possui”) e a totalidade daquilo que ainda está por realizar (ou ainda está por “possuir”).

Mas — porque se trata da “projectação” da transcendência do *Umwillen seiner* e porque aquilo que é “projectado” é a totalidade do si mesmo que está em causa para si mesmo — o *Entzug* de que se está a falar não é uma determinação qualquer. Trata-se, por conseguinte, do *Entzug* (da “subtracção”, da “privação” ou da “separação”) de

algo que de certo modo já se é mas que se tem de ser plenamente: a totalidade do si mesmo ainda a haver.

Daí que o *Entzug* — a “subtracção”, a “privação” ou a “separação” — se traduza numa falta de algo que de certo modo já se é: numa falta da totalidade do si mesmo (numa falta do si mesmo superlativado, maximizado ou plenamente “majorado”).

O “volume” desta falta é porém “exponenciado” pelo facto de — no plano da “identificação” que se faz de si mesmo — se “atribuir” “preponderância” não ao que já se é mas à totalidade de si mesmo “projectada” na e pela transcendência do *Umwillen seiner*.

De sorte que aquilo que mais propriamente se é corresponde à totalidade de si mesmo que a transcendência do *Umwillen seiner* “projecta”: à totalidade para a qual de raiz se “tende” na existência.

Neste sentido, o que falta — ao “faltar” a totalidade de si mesmo — é nada menos do que aquilo que mais propriamente se é: é nada menos do que aquilo que é “mais” o que se é do que aquilo que já se “possui”.

Assim, o *Entzug* (a “subtracção”, a “privação” ou a “separação”) diz respeito à totalidade ainda a “alcançar” do que mais propriamente se é. De tal forma que a falta que decorre do *Entzug* (da “subtracção”, da “privação” ou da “separação”) não é “suprida” pela “posse” de apenas uma parte do que se trata de “alcançar”. Essa falta só pode ser “suprida” pela “posse” da totalidade do que ainda se tem de ser plenamente.

O *Entzug* — como *Entzug* relativo à totalidade do que mais propriamente se é — exprime a condição de facto da situação em que se está: enquanto essa situação se acha determinada pela “actividade” da transcendência do *Umwillen seiner*.

Como Heidegger diz:

“*Die Transzendenz ist (...) überschwingend-entziehend zumal.*”⁶³⁸

A partir do que se disse já se percebe que o que está “em jogo” na transcendência do *Umwillen seiner* não é senão aquilo a que Platão chama — no discurso de Aristófanes no *Symposium* — ἀρχαία φύσις⁶³⁹ e — no segundo discurso de Sócrates no *Fedro* — ὑπερουράνιος τόπος⁶⁴⁰.

Dito de outro modo: já se percebe que a transcendência do *Umwillen seiner* — a “actividade” que de cada vez se acha no “centro” da própria existência — se define a tal ponto pela sua finitude que a condição fáctica que tem equivale precisamente a uma “tensão” para a realização da totalidade do “si mesmo ainda a haver” (ou seja: equivale ao *Überschwung*) e à falta (ou seja: ao *Entzug*) que resulta de ainda não se ter realizado essa totalidade: a totalidade que sempre já se “vive” e sempre já se “sente” como o que mais propriamente se é e o que mais propriamente nos é “devido”.

⁶³⁸ VWG 167.

⁶³⁹ A respeito da noção de ἀρχαία φύσις, veja-se M. J. CARVALHO, *Die Aristophanesrede in Platons Symposium: Die Verfassung des Selbst*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009, *passim*.

⁶⁴⁰ A respeito da noção de ὑπερουράνιος τόπος, veja-se IDEM, “Ἐγὼς and Πτέρως” (em curso de publicação), *passim*.

Isto significa que a “atividade” da transcendência do *Umwillen seiner* — a “essência” da própria existência enquanto tal — se caracteriza por uma peculiar modalidade de solidão: aquela que se pode definir como uma “saudade” da totalidade de si mesmo (dessa totalidade que se tem de ser mas que ainda nos está “subtraída”: de que ainda nos achamos “privados”, “separados” ou “distanciados”).

Ora, porque a transcendência do *Umwillen seiner* corresponde à “atividade” que sempre já se acha em “funcionamento” na existência e porque — se é assim — a existência “abre” a partir de si ao horizonte de manifestação de tudo quanto há, esse horizonte de manifestação tem como condição de possibilidade o próprio fenómeno da solidão como “saudade” da totalidade de si mesmo.

O fenómeno da solidão — enquanto “saudade” ou “distância” em relação à totalidade do si mesmo ainda a haver — constitui assim o “núcleo” de sentido (ou a “forma”) da própria “atividade” da transcendência do *Umwillen seiner*.

O mesmo é dizer: a solidão ou a “saudade” (a “distância”) em relação a si mesmo é o “aspecto” (o “rosto” ou a “forma”) da “tensão” existencial enquanto tal; é o “aspecto” (o “rosto” ou a “forma”) do “aparecimento” que se produz nessa “tensão” e por essa “tensão” (o “aspecto” — o “rosto” ou a “forma” — de tudo quanto “aparece” nesse “aparecimento”: as coisas, os outros seres humanos, o próprio si mesmo, etc.).

Percebe-se assim porque é que Heidegger diz que o ser humano é — enquanto tal — um “ser da distância” (*ein Wesen der Ferne*). Ou seja: alguém cujo modo de ser fundamental passa por uma relação originária com a “distância” (com o “distante”); alguém que só a partir de uma relação de transparência com a “distância” (com o “distante”) pode estabelecer uma autêntica relação com a esfera da “proximidade”

(com a esfera do que se acha “próximo”) — as coisas, os outros que “aí” estão, o si mesmo que já se é, etc.

É justamente com essa ideia que Heidegger termina *Vom Wesen des Grundes*:

“Und so ist der Mensch, als existierende Transzendenz überschwingend in Möglichkeiten, ein *Wesen der Ferne*. Nur durch ursprüngliche Fernen, die er sich in seiner Transzendenz zu allem Seienden bildet, kommt in ihm die wahre Nähe zu den Dingen ins Steigen. Und nur das Hörenkönnen in die Ferne zeitigt dem Dasein als Selbst das Erwachen der Antwort des Mitdaseins, im Mitsein mit dem es die Ichheit darangeben kann, um sich als eigentliches Selbst zu gewinnen.”⁶⁴¹

Não percamos de vista no entanto que a nossa incursão em *Vom Wesen des Grundes* foi motivada por um problema que o texto de *Was ist Metaphysik?* havia suscitado.

Assim, o fenómeno da transcendência — tal como se acha descrito em *Was ist Metaphysik?* — tem como *terminus ad quem das Nichts*: o nada ou a indeterminação com que a angústia e o tédio “confrontam” o *Dasein*.

Foi portanto em vista de uma mais precisa determinação do “sentido” “implicado” nesse nada que procurámos analisar o fenómeno da transcendência em *Vom Wesen des Grundes*.

⁶⁴¹ VWG 175.

Isto significa, por um lado, que a análise heideggeriana da transcendência — tal como se acha expressa em *Vom Wesen des Grundes* — foi aqui considerada como “desenvolvimento” da reflexão que Heidegger produz sobre o mesmo fenómeno no texto da prelecção inaugural.

Por outro lado, porque corresponde a um “desenvolvimento” da análise feita em *Was ist Metaphysik?*, a reflexão sobre a transcendência produzida em *Vom Wesen des Grundes* pode ser aqui considerada como um “desenvolvimento” (uma determinação mais precisa) do nada com que a angústia e o tédio “põem em contacto”.

Noutros termos, tal como em *Was ist Metaphysik?*, assim também em *Vom Wesen des Grundes* a angústia e o tédio podem continuar a ser considerados como os fenómenos (ou as “experiências”) fundamentais a partir das quais se produz o “desenvolvimento” da análise da transcendência. Pois — se virmos bem — esse “desenvolvimento” pode ser compreendido como uma “interpretação” daquilo que se passa na angústia e no tédio: daquilo que é “revelado” em ambos os fenómenos.⁶⁴²

Mas a “complementaridade” de *Vom Wesen des Grundes* em relação a *Was ist Metaphysik?* não se fica por aqui.

Essa “complementaridade” também se faz sentir no que toca ao fenómeno da solidão enquanto “saudade” ou “distância” de si mesmo em relação a si mesmo.

⁶⁴² Ao longo deste §, insistimos apenas na “comunidade de sentido” que parece haver entre os fenómenos da angústia e do tédio. Isso não quer dizer, no entanto, que não existam diferenças (e diferenças significativas) entre os dois fenómenos. J.-L. MARION, *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004 (1ª ed. 1989), pp. 249-302, faz uma análise excepcional de ambos os fenómenos e de algumas dessas diferenças, numa discussão “cerrada” com os textos de Heidegger. Sobre as diferenças entre o tédio e a angústia, veja-se ainda *infra* §2.

Trata-se, na verdade, de uma “complementaridade” que se acha em estreita ligação com aquela que acabámos de considerar, uma vez que o fenómeno da solidão enquanto “saúde” ou “distância” de si mesmo em relação a si mesmo (tal como se encontra “indicado” em *Was ist Metaphysik?*) se exprime no “confronto” com o nada da angústia e do tédio “desenvolvida” ou “interpretada” em *Vom Wesen des Grundes*.

Como vimos no início deste § (quando analisámos *Was ist Metaphysik?*), a relação com o nada — que resulta da angústia e do tédio — “gera” um fenómeno peculiar de solidão, o qual consiste no facto de se ficar “à distância” de si mesmo: de se ficar com “saúde” de si mesmo.

Ora, como considerámos há pouco (a partir de *Vom Wesen des Grundes*), essa solidão (essa “distância” ou essa “saúde”) faz-se sentir em relação ao mais próprio de si, enquanto o mais próprio de si consiste na totalidade das possibilidades do “si a haver”: na totalidade das possibilidades cuja realização superlativiza, maximiza ou “majora plenamente” o si.

Mas além disto — que já vimos — interessa-nos estabelecer um outro paralelo entre os dois textos sob foco.

Em *Was ist Metaphysik?* analisámos o fenómeno da solidão — enquanto “distância” ou “saúde” de si mesmo em relação a si mesmo — a partir da “ausência” de uma determinada forma de alteridade: aquela forma de alteridade que se “descobre” no próprio “interior” do si mesmo (aquela que se exprime no facto de o si mesmo ser ou se “revelar” para si mesmo um “outro” que si mesmo).

Vejamos agora (sucintamente) como é que este “modelo” se pode “aplicar” àquilo que observámos em *Vom Wesen des Grundes* e em que é que essa “aplicação” pode resultar.

Assim, se em *Was ist Metaphysik?* foi o nada — em que a angústia e o tédio “depõem” — que se “mostrou” como o “outro” no “seio” do próprio si mesmo (como o “outro” que o si mesmo é para si mesmo), em *Vom Wesen des Grundes* esse “outro” — esse nada — por relação com o qual se “gera” solidão (se “gera” “distância” ou “saudade” de si mesmo) é “interpretado” enquanto totalidade do “si mesmo a haver”: enquanto totalidade das possibilidades plenamente “majorantes” do “si mesmo a haver”.

Ora, esta totalidade constitui algo de “outro” em relação ao si mesmo (e, na verdade, algo de “outro” que se manifesta enquanto tal na própria “esfera” do si mesmo) não só porque corresponde a algo de “diferente” em relação àquilo que desde sempre se julgara ser, mas também e sobretudo porque corresponde a algo que — se é já o que mais propriamente se é — não se é ainda plena e efectivamente.

A totalidade em questão é algo de “outro” no “seio” do si mesmo na medida em que é aquilo com que o si mesmo “mais” se “identifica” e na medida em que — a despeito disso — é algo de que o si mesmo ainda se acha “distante”.

O fenómeno da solidão — tal como é apresentado em *Vom Wesen des Grundes* — corresponde precisamente a essa “distância” entre o que já se é e o que ainda se tem de ser: corresponde à “saudade” que se “sente” em relação a si mesmo pelo facto de aquilo que ainda se tem de ser equivaler ao que mais propriamente se é (pelo facto de na existência própria — no “acontecimento” que se é — estar fundamentalmente em causa ser aquilo que se tem de ser mas ainda não se é de forma plena).

Por conseguinte, a solidão (enquanto “distância” ou “saudade” de si mesmo) define-se pela “ausência” de um “outro” — de um “outro” que si mesmo (de um

“outro” que é si mesmo) — por relação com o qual o próprio “acontecimento” que se é se “constitui” e se “constitui” precisamente como “tensão” para a “anulação” dessa “ausência”.

Em suma: o próprio “acontecimento” que se é “constitui-se” enquanto “tensão” para a “anulação” da solidão (da “distância” ou da “saúde” em relação à plenitude de si mesmo que se “revela” como “outro” que si mesmo).⁶⁴³

⁶⁴³ A propósito da questão do si mesmo como “outro” na obra de Heidegger, veja-se o incontornável estudo de P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, pp. 345-410. Neste estudo, Ricoeur considera a questão a partir de *Sein und Zeit* (mais precisamente: a partir de fenómenos como a “consciência” — *Gewissen* — e a “culpa” — *Schuld* —). Ao considerarmos aqui a questão do si mesmo como “outro” a partir de *Was ist Metaphysik?* e *Vom Wesen des Grundes*, não estamos implicitamente a sustentar que o problema não está tratado em *Sein und Zeit*. Pois — se virmos bem — está. E, na verdade, para que a nossa análise do problema na obra de Heidegger ficasse mais completa, teríamos de ir examinar também *Sein und Zeit* e o modo como aí se acham tratados os fenómenos do *Gewissen* e da *Schuld*. Sucede, no entanto, que a ligação entre a questão do si mesmo como “outro” e o fenómeno da “distância” do *Dasein* em relação a si mesmo se encontra — parece-nos — mais expressamente considerada nos dois textos de Heidegger de que nos servimos. E nesse sentido, por razões de tempo e também de espaço, acabámos por não poder proceder a um exame dos fenómenos da consciência e da culpa tal como Heidegger os descreve em *Sein und Zeit*.

Contudo, embora não possamos desenvolver a questão, não “resistimos” a citar um passo de José Cardoso Pires, no qual a relação entre a solidão e a culpa (entre a solidão e o “erro próprio”) surge de forma extremamente clara e pungente: “Nunca por nunca ser insinuou um apelo à tolerância e menos ainda à compaixão. A compreensão dos outros? A que teve guarda-a fundo e não a invoca. Para ele o que esteve e continua em causa é o rigor do erro próprio. E isto assombra porque é a solidão plena. A mais extrema, afinal.” (J. C. PIRES, *A balada da praia dos cães*, Lisboa, Dom Quixote, 1982, “Nota final”, ponto 1) Tal como Heidegger em *Sein und Zeit*, também José Cardoso Pires — em *A balada da praia dos cães* — compreende a solidão que provém da culpa ou do “erro próprio” enquanto “solidão vertical” (e, de certo modo, enquanto aquilo a que Heidegger chama — em *Sein und Zeit* e outros textos — o *Gewissen-haben-wollen*): “Passados mais de vinte anos sobre estes acontecimentos, a solidão vertical com que ele os encara hoje é, penso eu, uma resposta à solidão partilhada com que os viveu. A essa experiência de terror responde com uma análise frontal e por si só. Não a ilude.” (“Nota final”, ponto 2)

§ 2

SOLIDÃO (*EINSAMKEIT*) E FILOSOFIA (*PHILOSOPHIE*)

A filosofia como saudade (*Heimweh*), saudade e inospitalidade (*Unheimlichkeit*), saudade e disposição (*Stimmung*), filosofia/ saudade/ tédio (*Langeweile*), o tédio profundo (*es ist einem langweilig*), a *Leergelassenheit* do tédio profundo (a *Gleichgültigkeit*), a *Hingehaltenheit* do tédio profundo (a *Verweisung auf die brachliegenden Möglichkeiten*), o empobrecimento (*Verarmung*) ou a nudez (*Nacktheit*) do si mesmo (*das Selbst*) e o estilhaçamento da situação (*Sprengung der Situation*), ser banido do horizonte do tempo (*das Gebanntsein vom Zeithorizont*), o agora (*Jetzt*) e a unidade (*Einheit*) do tempo (*Zeit*) na sua simplicidade (*Einfachheit*), momento de revelação (*Augenblick*) e abertura do *Dasein* a si mesmo (*das Sichentschließen des Daseins zu sich selbst*), momento de revelação e tempo, momento de revelação e isolamento (*Vereinzelung*), ausência (*Abwesenheit*) e espanto (*Entsetzen, Staunen*).

As três modalidades de solidão que identificámos (o *Alleinsein*, a *esistenziale Vereinzelung* e a *Einsamkeit*) foram consideradas — até ao momento — como temas específicos analisados no quadro da analítica existencial de Heidegger. Quer dizer: foram consideradas como temas entre outros que são também focados por Heidegger na analítica, como algo que pelo menos nada parece ter que ver com a própria perspectiva que as procurou determinar ou com a própria situação a partir da qual foram determinadas.

Por outras palavras: tal como foram analisadas até aqui, as três formas de solidão em causa parecem ter sido focadas a partir de uma perspectiva que nada tem que ver com qualquer uma delas; cada uma dessas formas de solidão em nada se parece identificar com a própria condição ou situação da filosofia. Isto é: nem nenhuma dessas modalidades de solidão parece corresponder à condição que tem ou à situação em que se acha a própria filosofia — a própria forma de perspectiva por que a filosofia se caracteriza —, nem inversamente a filosofia se parece definir enquanto algo que como quer que seja se ache afectado por solidão (por qualquer uma das modalidades de solidão que aqui identificámos).

Ora, no que se segue, procuraremos inverter esta tendência do nosso trabalho. Mais precisamente, tentaremos produzir uma inflexão de perspectiva segundo a qual uma das formas de solidão anteriormente consideradas (a *Einsamkeit*: a solidão enquanto “saúde” ou “distância” de si mesmo em relação a si mesmo) não equivale apenas a um mero tema da analítica existencial, mas também — e sobretudo — à condição da própria filosofia, à situação em que a própria filosofia se encontra e à perspectiva que a define como tal.

Numa palavra, no que falta do nosso trabalho, procuraremos mostrar — a partir das indicações de Heidegger na analítica — que a condição (a situação ou a

perspectiva) da filosofia é a da *Einsamkeit*: a da solidão entendida — como Heidegger a entende na analítica — enquanto “saudade” ou “nostalgia” (*Heimweh* ou *Sehnsucht*) de si mesmo em relação a si mesmo.

É o próprio Heidegger quem — em *GA 29/30 (Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt — Endlichkeit — Einsamkeit)* — define, a partir de um fragmento de Novalis, a filosofia como uma “saudade” ou uma “pulsão” para em toda a parte estar em casa:

“Novalis sagt einmal in einem Fragment: »Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb überall zu Hause zu sein«.”⁶⁴⁴

Mas que é que pode querer dizer esta “saudade” (*Heimweh*), esta “pulsão” (*Trieb*)? E, além disso, que é que significa “em toda a parte estar em casa” (*überall zu Hause sein*)? Enfim, que “em casa” (*zu Hause*) é este?

Ora, Heidegger — após formular tais questões — procura responder-lhes e, com isso, dá-nos indicações decisivas para podermos perceber que é que se acha em causa na filosofia (na “saudade” ou na “pulsão” que parece constituir a filosofia enquanto tal):

“Was ist damit — Philosophie ein Heimweh? Novalis erläutert selbst: »ein Trieb überall zu Hause zu sein«. Ein solcher Trieb kann Philosophie nur sein, wenn wir, die philosophieren, überall *nicht* zu

⁶⁴⁴ *GA 29/30* 7.

Hause sind. Wonach steht das Verlangen dieses Triebes? Überall zu Hause zu sein — was heißt das? Nicht nur da und dort, auch nicht nur jeden Orts, an allen nacheinander zusammen, sondern überall zu Hause sein heißt: jederzeit und zumal im Ganzen sein. Dieses ›im Ganzen‹ und seine Gänze nennen wir die *Welt*. Wir sind, und sofern wir sind, warten wir immer auf etwas. Wir sind immer von Etwas als Ganzem angerufen. Dieses ›im Ganzen‹ ist die Welt.”⁶⁴⁵

Assim, Heidegger diz-nos que — no centro do próprio acontecimento da filosofia — está uma “saudade” ou “nostalgia” (*Heimweh*), um “impulso” ou uma “pulsão” (*Trieb*); mas diz-nos também que — na base do acontecimento em questão — se acha uma “exigência” ou “petição” (*Verlangen*): um ser “chamado” ou “interpelado” (*angerufen*) por “algo” (*Etwas*).

Trata-se pois de um acontecimento em que aquilo de que se sente “saudade” ou “nostalgia” — para que se tem “impulso” ou “pulsão” — é algo cuja presença se “exige” ou “reclama”. E esse algo — esse algo que nos “chama” ou “interpela” — é para Heidegger o “mundo” (*Welt*): o mundo “no seu todo” ou na sua “totalidade” (*im Ganzen*).

Dito de outro modo: o mundo na sua totalidade é aquilo de que (no acontecimento da filosofia) se sente “saudade” ou “nostalgia”; aquilo para que (na filosofia) se “tende” ou é “impelido”; aquilo que nos “interpela” ou “solicita” — mas de tal sorte que essa “saudade” ou “nostalgia”, essa “tensão” ou “pulsão”, etc., têm

⁶⁴⁵ GA 29/30 7.

como “objecto” o mundo no seu todo e visam constituir o mundo no seu todo enquanto “casa”.⁶⁴⁶

Mas — como Heidegger refere — a “saude” ou “nostalgia” do mundo como “casa” (a “tensão” ou “pulsão” para a constituição do mundo como um “lugar” “habitável” e “acolhedor”, etc.) pressupõe um facto fundamental que parece caracterizar de raiz a filosofia e definir a situação em que a filosofia se acha, a saber: o facto de a filosofia estar no mundo como “fora de casa” (como num “lugar” “inabitável” e “inóspito”): como numa situação de “exílio” (como “longe da pátria” a que pertence e a que quer “regressar”).⁶⁴⁷

A filosofia — pelo menos tal como Heidegger o indica em *GA 29/30* — corresponde assim a uma “saude” ou “nostalgia” do mundo como “casa”, a uma “tensão” ou “pulsão” para constituir o mundo como “casa” (se assim se pode dizer: como “casa total”); pois a filosofia acha-se precisamente numa situação de “exílio” e “inospitalidade”⁶⁴⁸ no próprio mundo que procura constituir como “casa (total)”.

Ora, o que acabamos de ver tem claríssimos pontos de contacto com aquilo que considerámos no § precedente.

⁶⁴⁶ Já Marco Aurélio se havia referido a esta “pulsão” para “em toda a parte estar no mundo como em casa” enquanto “propriedade” fundamental da vivência da filosofia — veja-se MARCO AURÉLIO, *Tὰ εἰς ἑαυτὸν* X, 15, *apud* A. S. L. FARQUHARSON (ed.), *ΜΑΡΚΟΥ ΑΝΤΩΝΙΝΟΥ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΟΣ ΤΑ ΕΙΣ ΕΑΥΤΟΝ/ The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus* (With Translation and Commentary), vol. I (Text and Translation), Oxford, At the Clarendon Press, 1944: οὐδὲν γὰρ διαφέρει ἐκεῖ ἢ ὧδε, ἐὰν τις πανταχοῦ ὡς ἐν πόλει τῷ κόσμῳ.

⁶⁴⁷ Sobre a filosofia e a existência humana como “viagens de regresso”, *vide supra* Primeira parte, Primeiro capítulo.

⁶⁴⁸ A respeito do fenómeno da inospitalidade, *vide supra* Segunda parte, Segundo capítulo, §3, a, 4.

Com efeito, no § anterior procurámos mostrar — a partir dos fenómenos do tédio e da angústia — que a existência humana (a transcendência do *Umwillen seiner* que caracteriza o acontecimento do *Dasein* no ser humano) se acha constituída de raiz por meio de uma relação fundamental de “interesse” com a totalidade do si mesmo a haver, com a totalidade das possibilidades “majorantes” do si mesmo ainda a haver.

No § anterior, vimos além disso que o “interesse” fundamental do *Dasein* pela totalidade em questão equivale a um “interesse” fundamental pela totalidade de si mesmo (e tanto quer dizer: pela totalidade do mundo).

Não nos limitámos porém a mostrar que — segundo a constituição fundamental da existência humana — o si mesmo está em causa para si mesmo e se acha por natureza numa relação com a totalidade de si mesmo ainda a haver (numa relação com a totalidade do mundo). Pois vimos também que a condição fundamental da existência assim constituída se caracteriza pela solidão: pela “distância” ou “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo enquanto totalidade de si mesmo ainda a haver (enquanto totalidade do mundo).

De acordo com o que então observámos, a totalidade do si mesmo ainda a haver (a totalidade do mundo) é aquilo por cuja “ausência” ou por cuja “distância” a existência humana se pode definir como uma existência solitária; a totalidade do si mesmo ainda a haver (a totalidade do mundo) é — como então vimos — o “outro” de si mesmo (a alteridade do si mesmo em relação a si mesmo: aquilo que o si mesmo ainda não “possui” de si mesmo) por “contacto” com o qual se pode constituir a solidão enquanto “saudade” ou “distância” do si mesmo em relação a si mesmo (a *Einsamkeit* enquanto *Heimweh* — *Sehnsucht* — ou *Ferne*).

Numa palavra: tanto a caracterização da filosofia como “saudade” — em *GA 29/30* — quanto a determinação da existência humana como solitária — a partir de *Was ist Metaphysik?* e de *Vom Wesen des Grundes* — apontam para a condição “intermédia” (para a condição de μεταξύ ou para a condição de δαίμων: como diz Platão por exemplo no discurso de Sócrates/ Diotima no *Symposium*) daquilo que em cada caso está a ser considerado: a filosofia ou a existência humana.⁶⁴⁹

Dito de outro modo: quer na caracterização da filosofia como “saudade” quer na determinação da existência humana como solitária está em causa o reconhecimento da natureza finita do que em cada caso se acha sob foco: está em causa o reconhecimento da natureza finita da filosofia ou da existência humana — o reconhecimento da finitude radical que torna tanto a filosofia quanto a existência humana em acontecimentos fundamentalmente marcados pela condição “intermédia” (pela condição de δαίμων) de que se falou.

Ora, quer a filosofia quer a existência humana estão marcadas pela condição “intermédia” na medida em que se caracterizam por uma “saudade” fundamental da — por uma “pulsão” fundamental para a — totalidade do si mesmo a haver.

Mas isso de tal modo que se, por um lado, se acham ambas já “a caminho” desta totalidade (“em trânsito” para esta totalidade), por outro lado, define-as ao mesmo tempo a circunstância de a totalidade para que já “caminham” (a totalidade para que já se acham “em trânsito”) ser algo que ainda não “alcançaram”: algo de que

⁶⁴⁹ A respeito da noção de δαίμων, veja-se M. J. CARVALHO, “Do Belo como constituinte do Humano segundo Sócrates/ Diotima”, *Revista filosófica de Coimbra* 38 (2010), pp. 369-468. Sobre a noção de δαίμων em Heidegger, veja-se D. F. KRELL, *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1992.

ainda estão “afastados” ou de que ainda estão “privados” (algo que ainda não “possuem” ou que ainda não são de forma plena).

Segundo Heidegger, é esta peculiar modalidade de finitude que caracteriza a filosofia e a existência humana. Trata-se de uma modalidade de finitude em virtude da qual quer a filosofia quer a existência humana se definem — como Heidegger diz — por uma “oscilação” do seu termo fundamental de relação (que ora é a situação de facto em que já se encontram ora é aquilo para que nessa situação sempre já “tendem”); por terem a condição de um “nem uma coisa nem a outra” (a condição de algo que não é propriamente só a situação de facto em que já está nem é plenamente a totalidade para que sempre já “tende” e de que sempre já “sente saudade”); por aquela forma de “inquietação” que só parece achar “repouso” uma vez “alcançada” (uma vez plenamente realizada) a totalidade das possibilidades “majorantes” do si mesmo a haver (aquilo que mais propriamente constitui a totalidade do mundo):

“Dahin, zum Sein im Ganzen sind wir in unserem Heimweh getrieben. Unser Sein ist diese Getriebenheit. Wir sind immer schon irgendwie zu diesem Ganzen fortgegangen oder besser unterwegs dazu. Aber wir sind angetrieben, d.h. wir sind zugleich irgendwie von etwas zurückgerissen, in einer abziehenden Schwere ruhend. Wir sind unterwegs zu diesem ›im Ganzen‹. Wir sind selbst dieses Unterwegs, dieser Übergang, dieses ›Weder das Eine noch das Andere‹. Was ist dieses Hin- und Herschwingen zwischen dem Weder-Noch? Nicht das Eine und ebenso nicht das Andere, dieses ›Doch und doch nicht und

doch«. Was ist diese Unruhe des Nicht? Wir nennen es die *Endlichkeit*.⁶⁵⁰

O paralelo que estamos a fazer entre a determinação da existência humana como solitária e a caracterização da filosofia como “saudade” acha-se legitimado não só pelo facto de — como acabámos de ver — quer a existência humana quer a filosofia se deixarem definir como “solidão” ou “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo, mas também pela circunstância de — como o passo que citamos em seguida mostra com clareza — Heidegger se referir à filosofia como um “processo” de “finitização” e de isolamento (= *nomen actionis*) do *Dasein*. Trata-se de um “processo” pelo qual o *Dasein* se pode tornar (e manter) consciente da “distância” de si mesmo em relação a si mesmo. É a consciência desta “distância” que o constitui que permite ao *Dasein* ter uma relação “transparente” ao “essencial” daquilo que encontra na esfera da proximidade:

“Endlichkeit ist keine Eigenschaft, die uns nur anhängt, sondern die *Grundart unseres Seins*. Wenn wir werden wollen, was wir sind, können wir diese Endlichkeit nicht verlassen oder uns darüber täuschen, sondern wir müssen sie behüten. Dieses Bewahren ist der innerste Prozeß unseres Endlichseins, d.h. unsere innerste Verendlichung. Endlichkeit *ist* nur in der wahren Verendlichung. In dieser aber vollzieht sich letztlich eine *Vereinzelung* des Menschen auf sein Dasein. Vereinzelung — das meint nicht dieses, daß der Mensch

⁶⁵⁰ GA 29/30 8.

sich auf sein schwächtiges und kleines Ich versteift, das sich aufspreizt an diesem oder jenem, was es für die Welt hält. Diese Vereinzelung ist vielmehr jene *Vereinsamung*, in der jeder Mensch allererst in die Nähe zum Wesentlichen aller Dinge gelangt, zur Welt.”⁶⁵¹

Mas — apesar do paralelo que tentámos estabelecer — sucede que até aqui a caracterização da filosofia como “saudade” e a caracterização da existência humana como solitária não passaram justamente de caracterizações paralelas, quer dizer: de caracterizações que — se alcançaram os mesmos resultados no que diz respeito àquilo que em cada caso se achava sob foco (se concluíram que quer a filosofia quer a existência humana se podem definir como “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo e como duas formas de acontecimento marcadas por solidão) — não serviram (pelo menos à partida e declaradamente) para caracterizar a mesma forma de acontecimento.

Numa palavra: na análise de Heidegger — tal como a apresentámos até agora — a filosofia e a existência humana (enquanto acontecimentos de solidão e de “saudade” do si em relação a si) não parecem ser o mesmo, não parecem partilhar a mesma estrutura fundamental. De tal sorte que a solidão e a “saudade” que — segundo Heidegger — definem à vez a filosofia e a existência humana não parecem referir o mesmo fenómeno: mas fenómenos diferentes (solidões e “saudades” diferentes) por ser diferente a estrutura fundamental a que em cada caso dizem respeito.

⁶⁵¹ GA 29/30 8.

Ora, no que se segue não procuraremos produzir apenas a inflexão de perspectiva segundo a qual a terceira forma de solidão que identificámos no nosso trabalho (a solidão enquanto “saudade” ou “distância” de si mesmo em relação a si mesmo: a *Einsamkeit*) se passa a “assumir” como a condição da filosofia e do “ponto de vista” que corresponde à filosofia, mas também a inflexão de perspectiva nos termos da qual a filosofia (a solidão: a “saudade” ou a “distância” que a caracteriza) representa o “contacto” transparente da existência humana consigo mesma (com a solidão: com a “saudade ou a “distância” que caracteriza a solidão e constitui a existência humana).

Pois — como Heidegger diz — a filosofia não corresponde a algo à parte da existência humana, antes equivale à “actividade” que o ser humano enquanto tal de algum modo sempre já executa:

“Philosophie — eine letzte Aussprache und Zwiesprache des Menschen, die ihn ganz und ständig durchgreift. Aber was ist der Mensch, daß er im Grunde seines Wesens philosophiert, und was ist dieses Philosophieren? Was sind wir dabei? Wohin wollen wir?”⁶⁵²

Isso significa que — no que procuraremos fazer até ao final do presente estudo — será posto em destaque que as solidões e as “saudades” que para Heidegger definem a filosofia e a existência humana não são diferentes mas as mesmas: são uma e a mesma solidão, uma e a mesma “saudade”.

⁶⁵² GA 29/30 7.

Tentaremos além disso pôr em evidência o seguinte: porque a filosofia (a solidão: a “saudade” ou a “distância” que caracteriza a filosofia e a perspectiva que corresponde à filosofia) representa a relação transparente da existência humana consigo mesma, a solidão — enquanto *Einsamkeit* — exprime a condição tanto da existência humana quanto da perspectiva a partir da qual a existência humana se relaciona de modo transparente consigo mesma.

Dito isto, importa agora aprofundar um pouco o significado da “saudade” (*Heimweh*) que — de acordo com Heidegger — define a filosofia e a existência humana enquanto tais.

Ora, de acordo com Heidegger a “saudade” (*Heimweh*) é uma forma de “disposição” (*Stimmung*): a “disposição fundamental” (*Grundstimmung*) da existência humana e assim também da filosofia (na qual a existência humana é “posta diante” de si mesma de modo transparente e sem dissimulação).

Este é um dado que nos deve levar a rever (sucintamente) aquilo que já dissemos.

Assim, é todo o entendimento do acontecimento do *Dasein* no ser humano — é toda a relação do *Dasein* consigo mesmo e com o mundo (com a totalidade de si mesmo a haver, com a totalidade das possibilidades de si mesmo ainda a realizar) — que tem de ser revisto à luz da compreensão da “saudade” como disposição fundamental da filosofia e da existência humana.

Pois, vendo bem, se a “saudade” é uma disposição, então — na medida em que a “saudade” define (segundo Heidegger) a tensão existencial enquanto tal e determina o “aspecto” de tudo quanto aparece no horizonte de manifestação “aberto” por essa tensão — é numa disposição (na disposição fundamental da “saudade”) que assenta

toda a relação do *Dasein* consigo mesmo (toda a tensão existencial enquanto tal) e com tudo quanto aparece no horizonte de manifestação do mundo.

Mais do que isso: se a “saudades” é uma disposição, então — uma vez que a “saudades” exprime a relação constitutiva do *Dasein* com a totalidade de si mesmo a haver enquanto totalidade que ainda não é plenamente (dito de outro modo: uma vez que a “saudades” exprime a condição solitária da existência humana) — é numa disposição (na disposição fundamental da “saudades”) que assenta o auto-reconhecimento do *Dasein* (o auto-reconhecimento do si mesmo que “arresta” com o *Da*) como algo que ainda não é plenamente: como algo só e, pelo menos ainda, “sem si mesmo”.

E se a “saudades” designa não apenas a condição de se estar só (o facto de tudo quanto há ser a manifestação da solidão do próprio horizonte em que aparece), mas também a “pulsão” (*Trieb*) para superar essa condição solitária (para alcançar aquilo que se acha “ausente” e de que se “sente saudades”), então é numa disposição que assenta não apenas a condição solitária que se tem, mas também a própria “pulsão” para se deixar de estar só. Aliás, segundo Heidegger a “pulsão” em causa e a própria forma de “obtenção” daquilo para que nela se “tende” são disposições (têm um carácter fundamentalmente disposicional).

A natureza disposicional da filosofia e da existência humana enquanto acontecimentos de solidão é da maior importância para se compreender o modo como — segundo Heidegger — sempre já se está na filosofia e sempre já se existe numa “saudades” de si mesmo e numa “pulsão” para “satisfazer” essa “saudades” com a “presença” do que falta.

Mais: se não se tiver noção de que a filosofia e a existência humana (enquanto acontecimentos de solidão ou de “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo) são de natureza disposicional, não se pode perceber adequadamente como “se dá” na existência humana a “revelação” desta como filosófica e como solitária.

Pois — se virmos bem — é a constituição disposicional da existência humana (é o facto de a existência humana se achar constituída numa “passividade” fundamental que a “expõe” totalmente a modos de “revelação” do seu próprio sentido que não podem ser “controlados” ou determinados pela reflexão voluntária de que se dispõe) que faz que a conceptualidade da filosofia — a conceptualidade da própria existência — seja de natureza fundamentalmente “passiva”, se constitua como “reacção” à circunstância de a existência já ter sido “tocada” ou “afectada” (“apanhada” ou “agarrada”) por algo, pela disposição da “saudade” ou da solidão:

*“Philosophie geschieht je in einer Grundstimmung. Philosophisches Begreifen gründet in einer Ergriffenheit und diese in einer Grundstimmung. Meint nicht Novalis am Ende so etwas, wenn er die Philosophie ein Heimweh nennt?”*⁶⁵³

Mas detenhamo-nos um pouco nesta questão. Pois a situação hermenêutica de que Heidegger parte é bastante peculiar e da sua adequada “restituição” depende a compreensão do modo como a disposição fundamental da solidão ou da “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo “afecta” a existência humana; e disso depende

⁶⁵³ GA 29/30 10.

também a compreensão de como a existência humana (por meio da filosofia enquanto “contacto” transparente da existência humana consigo mesma) “reage” a essa “afecção”.

Assim, as análises de Heidegger — que temos estado a considerar — sobre a filosofia e a existência humana (enquanto formas de solidão ou de “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo) tomam como ponto de partida o fragmento de Novalis há pouco citado.

Isso significa que — pelo menos no caso de *GA 29/30* — a tese de que a filosofia é solidão ou “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo equivale a uma tese de que se tem “notícia” a partir do contacto (ou do confronto) com a tradição ocidental, da qual Novalis faz parte.

Trata-se portanto de uma tese que está “disponível” para nós, que pode ser “retomada” por nós e que nós podemos utilizar como ponto de partida para a definição da situação em que nos encontramos.

O modo como Heidegger — em *GA 29/30* — entra em contacto com a tese de que a filosofia é solidão ou “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo (designadamente: a partir da leitura de um fragmento de Novalis) dá pois testemunho de que a filosofia — o esforço de obtenção de uma relação transparente da existência humana consigo mesma — é uma possibilidade herdada culturalmente: no sentido em que a nossa formação cultural nos pode levar ao contacto com a filosofia e no sentido em que a filosofia nos pode então “afectar” na compreensão global que temos da existência que é a nossa.

Mas — importa notar — o contacto com a filosofia (o sermos “afectados” pela filosofia) não é o contacto com (o sermos “afectados” por) uma possibilidade

induzida do exterior: antes corresponde ao contacto com (ao sermos “afectados” por) uma possibilidade que diz respeito ao “mais íntimo” de cada um de nós. Trata-se da possibilidade de nos descobrirmos a nós mesmos na constituição fundamental que temos e que sempre já se acha inexplicitamente “na base” da existência que levamos.

Ora, é isso que se passa no que diz respeito à tese de que a existência humana e a filosofia (quer dizer: o esforço de obtenção de uma relação transparente da existência humana consigo mesma) — enquanto tais — são solidão ou “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo.

Não se trata — como dissemos — de uma possibilidade induzida do exterior, mas de uma possibilidade nossa: uma possibilidade que podemos resolver explorar como algo que nos diz respeito e que podemos resolver examinar na capacidade que tem para prestar esclarecimentos sobre a constituição fundamental do nosso modo de ser próprio.

Mas — por outro lado — trata-se de uma possibilidade que (por mais que já tenha sido examinada enquanto possibilidade própria) permanece sempre por explorar e tende permanentemente a “cair” num certo esquecimento do seu significado.

De sorte que se tem de perseverar no esforço de patenteação de tal possibilidade. Só assim é possível evitar que o seu significado “caia” em esquecimento ou se torne obscuro para nós. Pois — como Heidegger refere — a possibilidade em questão (a possibilidade de a filosofia e a existência serem solidão ou “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo) tende a “regressar” ao “lugar” de onde “emerge” (isto é: tende a “regressar” ao “núcleo” — o mais das vezes indetectado — do próprio ser humano enquanto tal):

“Dieses Dabeibleiben ist die besondere Schwierigkeit, zumal deshalb, weil die Philosophie, sobald wir ihr selbst ernsthaft nachfragen, sich uns in ein eigentümliches Dunkel entzieht, dahin, wo sie eigentlich ist: als menschliches Tun im Grunde des Wesens des menschlichen Daseins.”⁶⁵⁴

Portanto, independentemente de já se estar ou não num esforço de constituição de uma relação explícita e transparente com a existência própria, o encontro ou o confronto com os textos de outrem — com os textos que formam a tradição — representa uma possibilidade de apercepção — de aprofundamento e de insistência na patenteação — daquilo que de raiz nos faz.

Trata-se — por outras palavras — de um encontro ou de um confronto que pode provocar a “afecção” disposicional de que falámos há pouco: a “afecção” disposicional que “precede” e motiva a própria “reacção conceptual” da filosofia.

Podemos dizer — com Heidegger — que os conceitos filosóficos se caracterizam sobretudo pelo facto de “implicarem” (no que neles está em causa captar) aquele que procura captar: aquele que procura captar aquilo que o constitui no seu próprio ser e aquilo que define a própria situação em que se acha.

Ora, porque o alcance dos conceitos filosóficos é — segundo Heidegger — total (de tal modo que “atravessam” e “implicam” a totalidade da existência humana), o alcance da filosofia também é total. O que a filosofia tenta captar é, pois, a totalidade da situação em que se acha: a totalidade da existência de que faz parte e de

⁶⁵⁴ GA 29/30 11.

que é expressão. Noutros termos, a filosofia corresponde ao processo de auto-esclarecimento da existência humana (da totalidade com que a existência humana sempre já se acha em “contacto”):

“Sie [die Grundbegriffe der Metaphysik] begreifen je das Ganze in sich, sie sind *In-begriffe*. Aber sie sind Inbegriffe noch in einem zweiten, ebenso wesentlichen und mit dem ersten zusammenhängenden Sinne: Sie begreifen je immer den begreifenden Menschen und sein Dasein mit in sich — nicht nachträglich, sondern so, daß sie nicht jenes sind ohne dieses, und umgekehrt. Kein Begriff des Ganzen ohne Inbegriff der philosophierenden Existenz. Metaphysisches Denken ist inbegriffliches Denken in diesem doppelten Sinne: auf das Ganze gehend und die Existenz durchgreifend.”⁶⁵⁵

“Metaphysik ist ein Fragen, in dem wir in das Ganze des Seienden hineinfragen und so fragen, daß wir selbst, die Fragenden, dabei mit in die Frage gestellt, in Frage gestellt werden.”⁶⁵⁶

Mas não nos esqueçamos de que o que aqui está em causa é a tese de que a filosofia e a existência humana são solidão ou “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo.

⁶⁵⁵ GA 29/30 13.

⁶⁵⁶ GA 29/30 13.

É isso que — como vimos — se acha expresso no fragmento de Novalis em que Heidegger se “inspira”; e é também isso que aqui tem de ser posto à prova na sua capacidade para dar conta da situação em que se está enquanto situação “marcada” por solidão: por “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo.

Noutros termos: está em causa o problema da definição (ou do esclarecimento) da própria situação em que nos achamos.⁶⁵⁷ Mas de tal modo que esse problema de definição (ou de esclarecimento) é objecto de revisão por parte de Heidegger em *GA 29/30*. Segundo Heidegger, a situação em que nos achamos — e que se trata de definir (ou de esclarecer) — está “de antemão” “reconhecida” como situação “marcada” por solidão: por “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo.

O que se trata de definir (ou de esclarecer) é, então: que solidão ou “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo — do si mesmo em relação à totalidade de si mesmo ainda a haver (do si mesmo em relação ao mundo) — é aquela em que nos encontramos?

Para Heidegger, um passo importante a dar é o da “evocação” da própria solidão ou “saudade” em que (explícita ou implicitamente) sempre já se está. Trata-se pois de procurar que essa solidão ou “saudade” venha a uma “presença explícita” e possa “afectar expressamente” a situação em que se está. “Expressamente afectado” por tal solidão ou “saudade”, cada ser humano — cada um de nós — pode passar a perguntar pelo próprio sentido daquilo em relação ao qual se acha só ou daquilo de que tem “saudade” (isto é: pode passar a perguntar pelo próprio sentido do mundo).

⁶⁵⁷ É o problema da definição da situação em que se está (e os sucessivos passos da sua desformalização) que na verdade sempre tem estado em causa no presente trabalho.

De acordo com Heidegger, essa pergunta corresponde à actividade própria da filosofia — à actividade que também designa como a “finitização” ou o isolamento (= *nomen actionis*) do ser humano:

“Es ergab sich dabei, daß dieses Verlangen, *überall* zu Hause zu sein, das heißt *im Ganzen* des Seienden zu existieren, nichts anderes als ein eigentümliches Fragen nach dem ist, was dieses ›im Ganzen‹, das wir *Welt* nennen, besagt. Was da in diesem Fragen und Suchen, in diesem Hin-und-her geschieht, ist die *Endlichkeit* des Menschen. Was sich in dieser Verendlichkeit vollzieht, ist eine letzte *Vereinsamung* des Menschen, in der jeder für sich wie ein Einziger vor dem Ganzen steht.”⁶⁵⁸

Há portanto uma determinada desformalização do problema da definição ou do esclarecimento da filosofia (da situação em que se está enquanto se encontra sempre já “marcada” pela filosofia). Trata-se da desformalização nos termos da qual o problema em causa é já o da definição ou o do esclarecimento da situação em que se está (o da definição ou o do esclarecimento da filosofia) enquanto solidão ou “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo.

Ora, enquanto solidão ou “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo, a situação em que se está e que tem de ser definida ou esclarecida — a filosofia como actividade fundamental do ser humano — tem um carácter disposicional.

⁶⁵⁸ GA 29/30 12.

De sorte que a “evocação” da solidão ou “saudade” em que se está (e que na filosofia se trata de definir ou esclarecer) corresponde à “evocação” de uma disposição fundamental.

Tal disposição é fundamental porque se acha “na base” quer da filosofia quer da existência em geral e também porque se acha sempre já — explícita ou inexplicitamente — a determinar o modo como se é:

“Es gilt nicht, diese Fragen [nach Welt, Endlichkeit und Einsamkeit] als theoretische zu entwickeln und eine Stimmung *dazu* und *daneben* hervorzubringen, sondern umgekehrt, wir müssen diese Fragen allererst *aus einer Grundstimmung heraus* in ihrer Notwendigkeit und Möglichkeit entstehen lassen und in ihrer Eigenständigkeit und Unzweideutigkeit zu bewahren suchen. Wir vollziehen demnach dieses Fragen eigentlich, wenn wir uns daran machen, eine Grundstimmung unseres Philosophierens zu wecken. Das ist die erste und eigentliche Grundaufgabe unserer Vorlesung und der Beginn eines wirklichen lebendigen Philosophierens.”⁶⁵⁹

Heidegger não “tematiza directamente” a solidão ou a “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo; recorre, antes, à disposição fundamental do tédio profundo (a qual “identifica” com a “experiência” da solidão ou da “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo).

⁶⁵⁹ GA 29/30 87.

Heidegger procura além disso compreender a modalidade de tédio referida a partir da estrutura fundamental da temporalidade; o que significa que é também a partir dessa estrutura fundamental que tenta captar o fundamento e a condição de possibilidade da filosofia e da existência humana enquanto solidão ou “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo:

“Tiefe Langeweile — ein Heimweh. Heimweh, ein Heimweh — hörten wir irgendwo — sei das Philosophieren. Langeweile — eine Grundstimmung des Philosophierens. *Langeweile — was ist sie?*”⁶⁶⁰

“Wenn die Zeit mit der Langeweile zusammenhängt und andererseits irgendwie der Boden für die drei Fragen ist, dann macht die Grundstimmung der Langeweile ein ausgezeichnetes Zeitverhältnis im menschlichen Dasein und damit eine ausgezeichnete Möglichkeit aus, die drei Fragen zu beantworten.”⁶⁶¹

Ora, Heidegger procura analisar o fenómeno do “tédio profundo” (*tiefe Langeweile*) em três momentos distintos, a saber, por meio da consideração:

1) da fórmula linguística *es ist einem langweilig*;

⁶⁶⁰ GA 29/30 120.

⁶⁶¹ GA 29/30 121.

2) daquilo a que chama *Leergelassenheit*; e

3) daquilo que designa como *Hingehaltenheit*.⁶⁶²

1. Começemos — como Heidegger — por ver que é que está em causa na fórmula *es ist einem langweilig* (qual é o seu estatuto).

Além disso, vejamos que é que a fórmula em questão nos pode “revelar” sobre o tédio profundo e sobre a relação do tédio profundo com o fenómeno da solidão ou da “saúde” do si mesmo em relação a si mesmo.

Trata-se pois de uma fórmula de carácter linguístico, ou seja: de uma fórmula que — segundo Heidegger — exprime a própria “experiência” do tédio profundo.

Isso significa que na experiência do tédio profundo está — entre outras coisas — também em causa uma “experiência linguística”. Quer dizer: o tédio profundo — na própria “experiência” em que consiste — está constituído também por meio de uma determinada forma de expressão (ou — se se quiser — por meio de uma determinada forma de compreensão).

⁶⁶² Estamos cientes de que uma análise cabal do fenómeno do tédio — uma análise cujo propósito fundamental fosse o máximo esclarecimento do fenómeno do tédio enquanto tal (e não a exposição da *Einsamkeit*) —, antes mesmo de se debruçar sobre o tédio profundo teria de determinar as duas outras modalidades de tédio a que Heidegger se refere no volume 29/30. Mas, porque o nosso objectivo é apenas mostrar como é que o tédio profundo corresponde à modalidade de tédio que Heidegger “identifica” com o acontecimento da própria filosofia, ficaremos pela análise do tédio profundo. Procuraremos considerar apenas os aspectos do tédio profundo que podem ser percebidos com clareza sem a análise das outras duas modalidades de tédio de que Heidegger também fala no volume 29/30. A consideração do tédio profundo produzida nestes “moldes” é — parece-nos — suficiente para o que aqui pretendemos levar a cabo.

Quando Heidegger, neste contexto, fala de linguagem, não está em causa, necessariamente, uma forma de linguagem expressa, uma determinada expressão que se pronuncia “em voz alta” para outrem escutar ou para nós próprios escutarmos.

Além disso, não está em questão, necessariamente, uma forma de linguagem que só se pronuncie “no silêncio” da relação que temos connosco, uma forma de linguagem que “deixe de parte” os outros com que também nos relacionamos.

Ambas as possibilidades — a possibilidade da expressão “em voz alta” e a da expressão “em silêncio” — são aceites por Heidegger como modos legítimos de exprimir genuinamente a experiência do tédio profundo (a compreensão “imaneente” que lhe corresponde).

Assim, o fundamental (no que diz respeito à fórmula linguística em análise) é que — expressa “em voz alta” ou “em silêncio” — exprime essencialmente a compreensão que se tem quando se “experimenta” “em sede própria” o tédio profundo (por outras palavras: exprime aquilo que — quando se experimenta o tédio profundo — “se sabe” ou “é dado a saber” e aquilo que determina a relação que se tem com o todo do ente):

“Die tiefe Langeweile langweilt dann, wenn wir sagen, oder besser, wenn wir es schweigend wissen: *es ist einem langweilig*.”⁶⁶³

Este é então o enraizamento da expressão *es ist einem langweilig*.

⁶⁶³ GA 29/30 202.

Não se trata — pelo que acabamos de ver — de uma expressão “exterior” à própria “experiência” do tédio profundo; trata-se — pelo contrário — de uma expressão “imane”te” a essa “experiência”.

E, nesse sentido, *es ist einem langweilig* é uma expressão de que (ao que tudo indica: com legitimidade) se pode fazer uso para melhor se compreender que é que está em causa no tédio profundo: a que “experiência” peculiar é que o tédio profundo efectivamente corresponde, que relação é que o tédio profundo tem com a solidão ou a “saudade” de si mesmo e que é que propriamente se “revela” nele.

O que a expressão *es ist einem langweilig* fundamentalmente põe em evidência é — vendo bem —

a) o carácter anónimo daquele a quem o tédio profundo acontece e

b) o carácter involuntário (e também anónimo) da própria forma de acontecimento a que o tédio profundo corresponde.

a. O carácter anónimo daquele que experimenta o tédio profundo vem — na fórmula em análise — expresso pelo pronome impessoal *einem*.

Heidegger procura esclarecer o sentido do pronome referido (o sentido daquilo que esse pronome procura designar) por via de um contraste entre o sujeito humano — tal como espontaneamente o concebemos — e aquilo que a “experiência” do tédio profundo “revela” sobre esse sujeito: aquilo em que a “experiência” do tédio profundo verdadeiramente “depõe” como o mais próprio desse sujeito.

Heidegger diz que a “experiência” do tédio profundo “revela” ao sujeito humano a quem acontece que o que mais propriamente o constitui é diferente daquilo com que mais imediatamente se tende a identificar: o nome, a profissão, a idade, etc., etc.

Por outras palavras: no tédio profundo o sujeito humano “perde as referências habituais” de identificação de si mesmo. O sujeito humano “revela-se” então a si mesmo como algo “diferente” daquilo que julgara ser. Mas de tal modo que não se passa a identificar com outra “coisa”, antes passa a “aparecer” a si mesmo como “mistério” ou “incógnita” (como “algo” sem identidade determinada: “algo” anónimo):

“Es — einem — nicht mir als mir, nicht dir als dir, nicht uns als uns, sondern *einem*. Name, Stand, Beruf, Rolle, Alter und Geschick als das Meinige und Deinige fällt von uns ab. Deutlicher, gerade dieses ›es ist einem langweilig‹ läßt all das abfallen.”⁶⁶⁴

b. Mas — como dissemos — a fórmula *es ist einem langweilig* chama a atenção para um outro aspecto decisivo: e esse aspecto tem que ver com a natureza involuntária e anónima da “experiência” do tédio profundo.

Segundo Heidegger, com efeito, a “experiência” do tédio profundo é anónima: não só no sentido que acabámos de considerar (ou seja: não só no sentido em que o sujeito — que “sofre” a “experiência” do tédio profundo — “aparece” a si mesmo

⁶⁶⁴ GA 29/30 203.

como alguém sem identidade definida), mas também no sentido em que não se percebe bem que é que propriamente “motiva” o tédio profundo que “se sente”.

O tédio profundo — segundo a fórmula sob foco — é algo que acontece e se verifica no seu facto: é algo em relação ao qual se tem o acesso limitado à verificação de que “é assim” como o tédio profundo “mostra” que é.

Ora, o aspecto relativo à natureza involuntária do tédio profundo está em estreita conexão com a natureza anónima que o tédio profundo também tem, uma vez que o facto de o tédio profundo ter lugar “à revelia” do sujeito a quem acontece implica que o sujeito que “sofre” a “experiência” do tédio profundo a “sofre” como algo que não sabe “de onde” provém e a que por isso mesmo não pode “resistir” ou “fazer frente”.

A focagem da natureza involuntária do tédio profundo — por parte de Heidegger — não pode ser percebida de modo adequado se não se referir que o sujeito (a quem o tédio profundo acontece) tende habitualmente a “resistir” a “ficar tomado” por qualquer espécie de disposição que o faça “perder o controlo” da situação em que se acha: por qualquer espécie de disposição que o faça “perder” a “leveza” e a “segurança” que o mais das vezes caracteriza a sua forma de existir.

O tédio profundo, porém, emerge de um “lugar” de tal modo “fora do controlo” do sujeito que este é — como Heidegger refere — “forçado a escutar” (*Gezwungensein zu einem Hören*)⁶⁶⁵; e, vendo bem, é “forçado a escutar” o sentido da própria fórmula em análise: *es ist einem langweilig*.

⁶⁶⁵ GA 29/30 205-206.

2. Como dissemos, Heidegger não analisa o fenómeno do tédio profundo apenas a partir da expressão *es ist einem langweilig*; analisa-o também por via do esclarecimento de duas das suas estruturas fundamentais: a *Leergelassenheit* e a *Hingehaltenheit*.

Cabe-nos agora considerar a primeira destas duas estruturas: a *Leergelassenheit* do tédio profundo.

A bem dizer, nem a *Leergelassenheit* nem a *Hingehaltenheit* do tédio profundo podem ser separadas da fórmula que acima sucintamente considerámos. Pois, vendo bem, a *Leergelassenheit* e a *Hingehaltenheit* resultam de uma exploração, por parte de Heidegger, da última componente da fórmula *es ist einem langweilig* que ainda falta considerar: o adjectivo *langweilig*.

Na verdade, se já aqui considerámos o carácter anónimo daquele a quem o tédio profundo acontece, bem como a natureza anónima e involuntária da própria forma de acontecimento do tédio profundo, falta-nos ainda determinar o que é propriamente o tédio profundo: o que é isso que “revela” o próprio sujeito a si mesmo como uma verdadeira “incógnita”, o que é isso que sucede não se sabe “de onde” nem como (e totalmente “à revelia” do sujeito a quem acontece).

Para esse efeito vamos começar por analisar a *Leergelassenheit* do tédio profundo.

A noção de *Leergelassenheit* — aplicada ao tédio profundo — procura expressar a peculiar forma de “desocupação de si” que resulta do fenómeno em questão.

Leergelassenheit — enquanto substantivo formado a partir do participio perfeito do verbo *leer lassen* (isto é: a partir de *leer gelassen*) — designa o

“resultado” de um determinado acontecimento: o “estado” em que se fica “em resultado” desse acontecimento.

No caso particular da *Leergelassenheit* do tédio profundo, o acontecimento em questão é o tédio profundo, o qual “afecta” de tal modo o sujeito a quem acontece que o deixa “desocupado”: sem “emprego de si mesmo”.

Heidegger refere-se a esta “desocupação de si mesmo” — a esta “ausência de emprego de si mesmo” — usando o termo “indiferença” (*Gleichgültigkeit*).

O termo *Gleichgültigkeit* é formado a partir do adjetivo *gleichgültig*; refere-se, em particular, à “perda de valor” de algo para alguém, ou melhor: à “perda de valor” que torna algo indiferente ou irrelevante para alguém (que torna algo em algo sem relevo ou destaque: em algo “igual” a tudo o mais — “mera paisagem”).

Isto significa que — segundo Heidegger — o tédio profundo é um acontecimento em que algo se torna *gleichgültig*: indiferente e “igual” a tudo o mais. E significa também que o tédio profundo torna algo a tal ponto *gleichgültig* que o sujeito a quem o tédio profundo acontece “vê” ser “suspensa” a sua relação habitual de “interesse” por isso mesmo que lhe passa a “aparecer” como indiferente ou irrelevante.

Todavia, no tédio profundo aquilo que se torna *gleichgültig* — aquilo que se “vê” “afectado” pela *Gleichgültigkeit* — não é algo “avulso” (nem sequer é um determinado conjunto de coisas ou de acontecimentos, etc.).

Não: no tédio profundo o que se torna *gleichgültig* — o que se “vê” “afectado” pela *Gleichgültigkeit* — é aquilo a que Heidegger chama o “ente no seu todo” (*das Seiende im Ganzen*).⁶⁶⁶

Noutros termos: é o ente no seu todo — e não este ou aquele ente (este ou aquele conjunto de entes) — que se torna indiferente, destituído de qualquer espécie de relevância ao ponto de a relação de “interesse” do sujeito pelo todo do ente (a “ocupação” do sujeito com o todo do ente) se “ver” “quebrada”, “desactivada”:

“Die ganze Situation und wir selbst als dieses individuelle Subjekt sind dabei gleichgültig, ja diese Langeweile läßt es gerade nicht erst dazu kommen, daß dergleichen uns etwas Besonderes gilt, sie macht vielmehr, daß *alles gleich viel und gleich wenig gilt*. Was alles und wieviel gleich? Diese Langeweile *nimmt uns gerade darauf zurück*, daß wir nicht erst dieses und jenes Seiende und für uns in dieser bestimmten Situation suchen; sie nimmt uns darauf zurück, wo uns jedes mit jedem gleichgültig erscheint.”⁶⁶⁷

Como já se pode ver por meio do passo agora citado, não é só a relação de “interesse” do sujeito ou do si mesmo pelo todo do ente (pelo todo do ente que — em

⁶⁶⁶ Como Heidegger também diz, a *Gleichgültigkeit* “afecta” todo o ente “de uma só vez” (*mit einem Schlage*): “Und doch, alles Seiende, nicht dieses und jenes, steht in einer merkwürdigen Gleichgültigkeit, alles Seiende nicht in einem Nacheinander, sondern alles mit einem Schlage.” (GA 29/30 209)

⁶⁶⁷ GA 29/30 207.

sentido estrito — é “diferente” do sujeito ou do si mesmo) que passa a ser *gleichgültig*, que passa a ficar “ferida” de *Gleichgültigkeit*.

Pois — em bom rigor — a própria relação de “interesse” do sujeito ou do si mesmo por si mesmo (quer dizer: a própria relação existencial do sujeito ou do si mesmo consigo mesmo que está “na base” da sua relação com o demais) também se “manifesta” ao sujeito ou ao si mesmo como *gleichgültig*: como algo profundamente “afectado” por *Gleichgültigkeit*.

Ora, em última análise, é precisamente porque a relação de “interesse” do sujeito ou do si mesmo por si mesmo se torna indiferente para o próprio que a indiferença em causa se “alastra” ao demais (“infecta” ou “contamina” a relação do próprio com o demais).

Segundo Heidegger, o facto de o tédio profundo “afectar” de indiferença o todo do ente (e com isso a própria relação do si mesmo consigo mesmo) “mostra” justamente que o si mesmo de que se está a falar não corresponde a algo “separado” ou “excluído” do âmbito que equivale ao todo do ente. Pois — ao que tudo indica — nesse caso o si mesmo não seria minimamente “afectado” pela completa indiferença em que o tédio profundo parece “afundar” o ente no seu todo.

Para Heidegger, o tédio profundo “revela” como estrutura fundamental do si mesmo — ou do *Dasein* que constitui o si mesmo — aquilo a que chama estar “no meio do ente” (*inmitten des Seienden*).

Esta estrutura fundamental do si mesmo — ou do “aí de lucidez” que o constitui enquanto tal — procura exprimir uma multiplicidade de aspectos e o modo como esses aspectos se articulam entre si.

Em primeiro lugar, a estrutura em causa (estar “no meio do ente”) procura exprimir o facto de o si mesmo — o “aí de lucidez” que o constitui — ser também ele um ente.

Mas, em segundo lugar, o si mesmo não constitui um ente desprovido de qualquer relação com os demais: um ente que ou não tem qualquer espécie de relação com os demais ou que — de todo o modo — não tem com eles uma relação de grande “significado” (uma relação de que — como quer que seja — dependa aquilo que o si mesmo é: o “sentido” fundamental do seu ser).

Pelo contrário, o si mesmo não só é um entre os entes (um ente que — a despeito da sua peculiaridade — está indespeditamente entre os restantes), como aquilo que ele propriamente é se define por uma relação fundamental de “interesse” com os entes — com o todo do ente — “no meio” dos quais se acha.

E é de tal sorte assim que a forma como os entes “aparecem” ao si mesmo “influi” decisivamente no modo como o si se relaciona consigo.

Ou — inversamente — o modo como o si se relaciona consigo determina o “sentido” fundamental com que os restantes entes lhe “aparecem”.

Ora, é justamente uma “ruptura” (ou uma “quebra”) dessa relação fundamental (ou desse “elo” fundamental) entre o si mesmo e os restantes entes que o tédio profundo — tal como Heidegger o descreve em *GA 29/30* — vem “operar”.

De acordo com o que acabamos de ver, o tédio profundo tem como resultado que o todo do ente (inclusivamente: o próprio si mesmo) fica “ferido” de — ou “afectado” por — *Gleichgültigkeit*. Ou seja: o tédio profundo tem como resultado que a relação de “interesse” do si mesmo por si mesmo e pelos restantes entes se passa a “revelar” como algo completamente *gleichgültig*.

Deste modo, é evidente que a relação de “interesse” do si mesmo por si mesmo (a qual — em última análise — é a relação que ao tornar-se *gleichgültig* parece “motivar” a *Gleichgültigkeit* da relação com *das Seiende im Ganzen*) — uma vez “suspensa” — “deixa” o si mesmo numa peculiar modalidade de solidão ou de “saudade”.

Essa modalidade de solidão ou de “saudade” não consiste só no facto de o si mesmo perceber que se acha de cada vez constituído “à distância” da totalidade de si mesmo a haver; consiste também — e fundamentalmente — no facto de o próprio “empreendimento de si” (o próprio “interesse” pelo si mesmo a haver e a própria “tensão” para a sua realização plena) “se mostrar” ao si mesmo como irrelevante, “desprovido de valor”, “vazio”, inane.

É, com efeito, nessa modalidade de solidão ou de “saudade” — em virtude da qual o si mesmo se “vê” “privado” do próprio “interesse” por si mesmo a haver (e em virtude da qual o si mesmo “sente” a falta correspondente à “suspensão” da própria “tensão” para a realização plena da totalidade de si mesmo a haver) — que o tédio profundo “deixa” o si mesmo fáctico: o si mesmo que se acha “no meio do ente”.

Mas tal não significa — como Heidegger refere e bem — que o todo do ente e toda a relação do si mesmo consigo mesmo deixem de existir.

Não: embora a relação de “interesse” fique “em suspenso” — deixe de se executar (e deixe de se executar na evidência com que habitualmente sempre já se executa) —, o que acontece é antes que (justamente por via dessa “suspensão”) a relação de “interesse” — e aquilo a que de cada vez diz respeito, a saber: o “contacto” do si consigo e com o todo do ente — se passa a manifestar expressamente enquanto tal:

“Das Seiende ist — wie wir sagen — *im Ganzen* gleichgültig geworden, wir selbst als diese Personen nicht ausgenommen. Wir stehen nicht mehr als Subjekte und dergleichen ausgenommen von diesem Seienden diesem gegenüber, sondern finden uns inmitten des Seienden im Ganzen, d.h. im Ganzen dieser Gleichgültigkeit. Das Seiende im Ganzen verschwindet aber nicht, sondern *zeigt sich gerade als solches* in seiner Gleichgültigkeit. Die *Leere* besteht hier demgemäß in der *Gleichgültigkeit*, die *im Ganzen* das Seiende umfängt.”⁶⁶⁸

Por outras palavras, aquilo que fundamentalmente está em causa no tédio profundo é a anulação da “possibilidade de fazer ou deixar de fazer” (*Möglichkeit des Tuns und Lassens*) “algo” com o ente no seu todo, “algo” que tenha que ver com o “empreendimento de si”, “algo” que dê um contributo para a realização plena de si mesmo a haver:

“Das Dasein findet sich durch diese Langeweile gerade vor das Seiende im Ganzen gestellt, sofern in dieser Langeweile das Seiende, das uns umgibt, keine Möglichkeit des Tuns und keine Möglichkeit des Lassens mehr bietet. Es versagt sich im Ganzen hinsichtlich dieser Möglichkeiten. Es versagt sich so einem Dasein, das als solches inmitten dieses Seienden im Ganzen zu ihm sich verhält — zu ihm,

⁶⁶⁸ GA 29/30 208.

zum Seienden im Ganzen, das sich jetzt versagt — sich verhalten muß,
wenn anders es sein soll als das, was es ist.”⁶⁶⁹

3. Consideremos agora um último ponto sobre o fenómeno do tédio profundo: aquele que diz respeito à estrutura da *Hingehaltenheit*.

Tal como a estrutura da *Leergelassenheit*, assim também a estrutura da *Hingehaltenheit* do tédio profundo pode ser considerada como uma “etapa de exploração” do sentido da fórmula *es ist einem langweilig*.

Vejamos que é que significa *Hingehaltenheit*.

Hingehaltenheit é um substantivo formado a partir do particípio perfeito do verbo *hinhalten*. *Hinhalten* significa — entre outras coisas —: “demorar”, “retardar”, “protelar”, etc. Mas, além disso, significa também: “estender”, “apresentar”, “oferecer”, etc.

Estes parecem dois significados muito diferentes e à primeira vista inconciliáveis.

Todavia não é assim.

Como veremos de seguida, os dois significados em causa não só são perfeitamente conciliáveis, mas também contribuem para esclarecer os dois aspectos fundamentais do tédio profundo que se acham expressos pelo substantivo *Hingehaltenheit*.

⁶⁶⁹ GA 29/30 212.

De acordo com o que acabámos de considerar, *Hingehaltenheit* — na medida em que se trata de um substantivo formado a partir do particípio perfeito do verbo *hinhalten* — exprime o “estado” em que algo se acha “demorado”, “retardado”, “protelado”, etc.

Isto por um lado.

Por outro lado, se levarmos em conta o segundo significado que vimos que *Hingehaltenheit* também pode ter, *Hingehaltenheit* pode significar igualmente o “estado” em que algo se acha “estendido”, “apresentado”, “oferecido”, etc.

Que é que isto quer dizer exactamente? Que é que isto pode ter que ver com o fenómeno do tédio profundo?

Pelo que já aqui dissemos, parece claro que a “experiência” do tédio profundo constitui uma “experiência” de “demora”, “retardamento”, “protelamento”. E a “demora”, o “retardamento”, o “protelamento” em causa no tédio profundo dizem respeito justamente ao próprio curso do “empreendimento de si”: ao próprio curso (ou à própria “fluência”) da tensão existencial e do “estar embarcado” nela.

Assim, no que tem que ver com a “experiência” do tédio profundo, a noção de *Hingehaltenheit* exprime algo semelhante àquilo que já vimos que se acha referido pela noção de *Leergelassenheit*: a *Gleichgültigkeit* relativa ao próprio “empreendimento de si” (a qual acaba por “suspender” a “vigência” desse “empreendimento” e por tornar *gleichgültig* a relação com o todo do ente).

Heidegger chama claramente a atenção para este aspecto quando fala da *Hingehaltenheit* como um *Hinweisen auf die brachliegenden Möglichkeiten*:

“Dieses im Versagen selbst liegende *Sagen*, *Hinweisen auf die brachliegenden Möglichkeiten*, ist am Ende die zu dieser Leergelassenheit gehörige *Hingehaltenheit*.”⁶⁷⁰

Nesta explicitação, estão já indicados os dois aspectos que nos interessa destacar a respeito do tédio profundo.

Mas, para já, continuemos a considerar aquele aspecto que diz estritamente respeito à questão da “suspensão” da “vigência” do “empreendimento de si”.

E esse aspecto acha-se consignado na expressão *brachliegende Möglichkeiten*.

Nesta expressão, parece claro que a noção de *Möglichkeiten* (no plural) faz referência à questão do “empreendimento de si”, ou melhor: faz referência ao modo como o “empreendimento de si” se executa de cada vez pela adopção desta(s) ou daquela(s) possibilidade(s) enquanto meio(s) para a realização da plenitude do si mesmo a haver.

É, porém, no atributo *brachliedend* que vamos poder encontrar aquilo que — na expressão agora sob foco — reflecte a “propriedade” específica do tédio profundo.

Com efeito, o adjectivo *brachliedend* designa “aquilo de que não se faz uso”; mas também “aquilo que é inútil”; etc.

Segundo esta caracterização, a expressão *brachliegende Möglichkeiten* refere “possibilidades de que não se faz uso”, “possibilidades inúteis”, etc.

Se não perdermos de vista que *brachliegende Möglichkeiten* é uma expressão que surge no contexto da caracterização do tédio profundo, percebe-se que o adjectivo

⁶⁷⁰ GA 29/30 212.

brachliegend faz referência à “suspensão” da “vigência” do “empreendimento de si”, quer dizer: faz referência à circunstância de as possibilidades por meio das quais o si executa o “empreendimento de si” estarem “feridas” de inutilidade — ou de *Gleichgültigkeit* — em virtude de a própria “vigência” do “empreendimento de si” se achar “em suspenso” (estar a ser vivida como algo inútil ou inteiramente *gleichgültig*).

Se o que vimos até aqui sobre a noção de *Hingehaltenheit* aplicada ao tédio profundo de algum modo já se achava consignado na noção de *Leergelassenheit*, a característica da *Hingehaltenheit* do tédio profundo que agora vamos passar a considerar introduz algo de novo, a saber: a noção de *Hinweisen*.

Heidegger também designa este fenómeno peculiar por meio da noção de *Verweisung*:

“Im Versagen liegt eine Verweisung auf anderes. Diese Verweisung ist das *Ansagen der brachliegenden Möglichkeiten*.”⁶⁷¹

Trata-se pois do *Hinweisen* (do *Hinweisen auf...* ou — como Heidegger também diz — da *Verweisung auf...*) relativo às *brachliegende Möglichkeiten* de que falámos.

No tédio profundo há, portanto, um *Hinweisen auf...* (uma *Verweisung auf...*) *die brachliegenden Möglichkeiten*.

⁶⁷¹ GA 29/30 212.

A pergunta é, então: que é que tal propriamente significa? E, além disso: que é que tal tem que ver com o sentido de *Hingehaltenheit* (uma vez que a expressão *Hinweisen auf die brachliegenden Möglichkeiten* constitui — como oportunamente referimos — uma explicitação do que se acha implicado na noção de *Hingehaltenheit*)?

Comecemos pela última questão.

O *Hinweisen* (a *Verweisung*) aqui em causa está ligado à noção de *Hingehaltenheit* enquanto esta significa o “estado” em que — o facto de que — algo se acha “estendido”, “apresentado”, “oferecido”, etc. Por outras palavras, o *Hinweisen* (a *Verweisung*) aqui em causa designa um fenómeno de “apresentação” ou de “indicação”: o fenómeno de uma “apresentação” ou de uma “indicação” em que algo nos é “estendido” ou “oferecido” (como quando dizemos que alguém “nos estende” a mão ou que alguém “nos oferece” alguma coisa, etc.).

Ora, na experiência do tédio profundo o que nos é “apresentado” ou “indicado” (o que nos é “estendido”, “oferecido” ou — como também podemos dizer — “dado a ver”) são justamente as *Möglichkeiten* de que falámos. Não, todavia, enquanto possibilidades “disponíveis” (“apropriáveis” no quadro da execução de um “empreendimento de si”), mas enquanto possibilidades “inúteis” no sentido acima referido (isto é: enquanto *brachliegende Möglichkeiten* ou — se se quiser — *gleichgültige Möglichkeiten* no sentido que temos estado a considerar).

Contudo, o *Hinweisen* (a *Verweisung*) *auf die brachliegenden Möglichkeiten* não implica que o “empreendimento de si” — em que o si sempre já se acha constituído — desapareça: dê lugar a outra coisa diferente dele.

O que acontece é, antes, que o “empreendimento de si” fica — como já referimos atrás — “em suspenso”: vê ser posta “em suspenso” (“entre parênteses”) a evidência em que sempre já “labora”; de tal sorte que o “empreendimento de si” como que “sai do anonimato” em que habitualmente se encontra e passa a ser “visto explicitamente”.

Ora, a “suspensão” (ou “a posição entre parênteses”) da execução do “empreendimento de si” — a “suspensão” (ou a “posição entre parênteses”) da tensão existencial sempre já em curso para a realização plena do si mesmo — faz *eo ipso* “suspender” (põe *eo ipso* “entre parênteses”) a “adesão automática” habitual às possibilidades por via das quais o “empreendimento de si” sempre já se acha em curso.

Noutros termos: no próprio momento em que o “empreendimento de si” é posto “em suspenso” ou “entre parênteses” (quer dizer: no próprio momento em que a relação do si mesmo consigo mesmo e com os restantes entes se torna *gleichgültig*, passa a ficar “afectada” por *Gleichgültigkeit*) dá-se uma remissão — um *Hinweisen auf...* ou uma *Verweisung auf...* — para algo que se nos “apresenta”, se nos “indica” ou se nos “oferece a ver”: o próprio “empreendimento de si” enquanto tal e as próprias possibilidades do “empreendimento de si” enquanto tais.

Como Heidegger diz:

“In solchem Ansagen der versagten Möglichkeiten liegt so etwas wie der Hinweis auf anderes, auf die Möglichkeiten als solche, auf die brachliegenden Möglichkeiten *als* Möglichkeiten des Daseins.”⁶⁷²

Na experiência do tédio profundo dá-se, portanto, uma “suspensão” da execução habitual do “empreendimento de si mesmo”; essa “suspensão” põe a descoberto o “empreendimento de si mesmo” enquanto tal e as possibilidades desse “empreendimento de si mesmo” enquanto tais.

Neste sentido, como já referimos acima, a experiência do tédio profundo “revela” a solidão ou a “saudade” em que o si mesmo — o *Dasein* ou o “aí de lucidez” que constitui o si mesmo — sempre já se acha: a solidão ou a “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo, quer dizer: a solidão ou a “saudade” que consiste no facto de o si mesmo se achar sempre já “à distância” de si mesmo a haver (no facto de até a tensão existencial que “prende” sempre já o si mesmo ao “empreendimento de si” se “revelar” como totalmente indiferente).⁶⁷³

⁶⁷² GA 29/30 214.

⁶⁷³ De certo modo, está aqui em causa uma quarta forma de solidão. Pois se, por um lado, se continua a “explorar” o “terreno” da solidão enquanto “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo (e, nesse sentido, esta quarta forma de solidão acaba por ser uma modalidade da terceira), por outro lado, esta “nova” forma de solidão (ou esta modalidade da terceira forma de solidão) caracteriza-se por algo que de alguma maneira a torna irredutível ao “género” a que assim parece pertencer. É que — ao passo que na terceira forma de solidão (tal como a apresentámos no § anterior) o si mesmo pode ou não continuar a “tender” para “alcançar” efectivamente” o “outro” que é si mesmo — nesta modalidade de solidão que encontramos em GA 29/30 fica-se “separado” não só do “outro” que se é, mas também e sobretudo da própria “tensão” para o “alcançar”. Se é assim, então aquilo que se acha “ausente” nesta modalidade de solidão — aquilo em relação ao qual se está só ou “se sente saudade” — é si mesmo (o “outro” que é si mesmo), sim: mas enquanto se é a própria “tensão” do “empreendimento de si”.

Ora, é justamente esta solidão ou “saudade” que — segundo Heidegger em *GA 29/30* — está sempre já em causa na filosofia e na existência humana.

Se estamos bem lembrados, dissemos no início do presente § que Heidegger — em *GA 29/30* — procura interpretar o tédio profundo (e a solidão ou a “saudade” que por meio desse fenómeno se “mostra” sempre já a determinar a filosofia e a existência humana) a partir da temporalidade do *Dasein*.

É precisamente essa questão que se trata agora de considerar.

Como encaminhamento para a consideração da questão da temporalidade do tédio profundo, vejamos um pouco mais detidamente a remissão (o *Hinweisen auf...* ou a *Verweisung auf...*) de que há pouco falámos.

A esse respeito chamámos a atenção para duas coisas:

- 1) para o facto de o “empreendimento de si” ficar “em suspenso” e
- 2) para a circunstância de essa “suspensão” produzir *eo ipso* uma remissão para as possibilidades do “empreendimento de si” que se “anunciam” na sua “indisponibilidade” ou irrelevância.

Se considerarmos que o si mesmo — no curso daquilo que designámos como o “empreendimento de si” — se acha sempre já na execução de possibilidades determinadas (possibilidades com que o si mesmo se “identifica” e por meio das quais procura realizar a “tensão” para a plenitude de si que o caracteriza), a “suspensão” do “empreendimento de si” que referimos e a simultânea “inutilização” das

possibilidades por meio das quais o “empreendimento de si” se executa produzem um “esvaziamento” ou um “empobrecimento” (*Verarmung*) do si mesmo.

Heidegger também diz que o si mesmo fica então num “estado de nudez” (*Nacktheit*):

“Doch das in all dem belanglos werdende Selbst des Daseins verliert damit nicht seine Bestimmtheit, sondern umgekehrt, diese eigentümliche Verarmung, die mit diesem ›es ist einem langweilig‹ bezüglich unserer Person einsetzt, *bringt* das *Selbst* erst in aller Nacktheit *zu ihm selbst* als das Selbst, das *da ist* und sein Da-sein übernommen hat. Wozu? *Es zu sein.*”⁶⁷⁴

Como o passo citado claramente indica, a “suspensão” do “empreendimento de si” e a “inutilização” das possibilidades por que este sempre já se executa remetem o si mesmo para si mesmo: para o próprio *Dasein* ou para o próprio “aí de lucidez” que constitui o si mesmo enquanto tal.

Mais do que isso, a “suspensão” e a “inutilização” referidas — e não esqueçamos que são os “efeitos” simultâneos da “ocorrência” do tédio profundo — põem o si mesmo “perante” si mesmo na facticidade que o caracteriza: na inanulabilidade da relação que tem consigo mesmo (com o “empreendimento de si” em que consiste) e com os restantes entes (com os entes “no meio” dos quais se acha numa “tensão” constitutiva para a plenitude de si).

⁶⁷⁴ GA 29/30 215.

Neste sentido, o tédio profundo põe o si mesmo “perante” o facto do “aí” da tensão existencial que de cada vez se executa — que de cada vez se acha “dirigida” à totalidade de si mesmo ainda a haver — “no meio” do todo do ente.

Heidegger também se refere a este fenómeno peculiar da “revelação” do facto do “aí” dizendo que então se dá uma *Sprengung der Situation*:

“Aber nicht nur alles Seiende der betreffenden Situation, in der wir zufällig sind, da, wo dieses ›es ist einem langweilig‹ aufsteigt, sondern das ›es ist einem langweilig‹ sprengt gerade die Situation und stellt uns in die *volle Weite* dessen, was je dem betreffenden Dasein als solchem *im Ganzen* offenbar ist, offenbar je gewesen ist und je sein könnte. Dieses Seiende im Ganzen versagt sich, und das wiederum nicht nur in einer bestimmten Hinsicht, mit Rücksicht auf ein Bestimmtes, in Absicht auf Bestimmtes, das wir mit dem Seienden etwa anfangen wollten, sondern dieses Seiende im Ganzen in der genannten *Weite* nach jeder *Hinsicht* und in jeder *Absicht* und für jede *Rücksicht*. Dergestalt im Ganzen wird das Seiende gleichgültig.”⁶⁷⁵

Este passo dá-nos indicações decisivas sobre o significado da expressão *Sprengung der Situation*, bem como sobre a ligação do fenómeno que a expressão refere com a temporalidade própria do tédio profundo.

⁶⁷⁵ GA 29/30 215. Cf. também GA 29/30 218: “Alles — in aller Hinsicht, Rücksicht und Absicht zumal entzieht sich das Seiende.”

Assim, *Sprengung der Situation* designa uma “ruptura” do modo habitual de o si mesmo estar na situação em que de cada vez está.

De acordo com esse modo habitual de estar numa situação, o si mesmo acha-se de cada vez numa relação com algo determinado (acha-se de cada vez a realizar uma possibilidade determinada). O sentido fundamental dessa relação — o sentido cuja evidência não é posta em questão — é o de um “a caminho” da plenitude do si mesmo.

O que sucede no tédio profundo — na *Sprengung der Situation* que o tédio profundo “provoca” — é que se dá uma “suspensão” da evidência da situação em que então se está e *eo ipso* uma “suspensão da execução” (assente em tal evidência) da possibilidade aí em causa.

Noutros termos, com a “ocorrência” do tédio profundo — porque (como vimos) se dá uma “suspensão” do “empreendimento de si” e da evidência fundamental em que o “empreendimento de si” assenta — dá-se também uma “suspensão” da execução da possibilidade que de cada vez se está a realizar (isto é: da possibilidade que de cada vez se executa como “meio” ou “contributo” para a realização plena do “empreendimento de si”).

O mesmo é dizer: com a “ocorrência” do tédio profundo dá-se também uma “suspensão” da situação particular em que de cada vez se está, na medida em que o sentido fundamental da situação em causa reside no próprio “empreendimento de si” (no próprio facto de a situação em causa constituir essencialmente uma mera “etapa” do “a caminho” fundamental para o “pleno de si” em que a existência humana consiste).

Com efeito, no tédio profundo a situação em que se está — enquanto “contributo” para a realização da plenitude do si mesmo — “entra em colapso”. O si mesmo deixa de estar “embarcado” na situação em que se acha. Pois, na verdade, essa situação deixa de ser evidente no “contributo” que pode dar para a realização da plenitude do si mesmo. A situação em que se está torna-se aliás — como temos referido — indiferente ou irrelevante, em virtude da indiferença ou irrelevância com que o próprio “empreendimento de si” passa a “aparecer” na experiência do tédio profundo.

Dá-se portanto um “estilhaçamento” da situação particular em que se está quando o tédio profundo “ocorre”: um “estilhaçamento” que se fica a dever à indiferença em que “cai” o próprio “empreendimento de si”. Não, todavia, porque o “empreendimento de si” desapareça ou se encontre uma alternativa para ele; mas porque o “empreendimento de si” passa a ficar “em suspenso” e *eo ipso* a “manifestar-se” enquanto tal. Então, tudo — o todo do ente — passa a “aparecer” como algo sempre já “tornado possível” no seu “aparecer” pela condição de possibilidade do “aparecer” de tudo, ou seja: pelo próprio “empreendimento de si”.

Nos termos precisos por que Heidegger se exprime, o “estilhaçamento” da situação que está em causa na experiência do tédio profundo põe-nos — põe o si mesmo que é cada um de nós — em contacto com “a amplitude plena” (*die volle Weite*) da totalidade do que nos pode aparecer, com “a amplitude plena” (*die volle Weite*) do horizonte de toda a manifestação possível.

E tanto significa — segundo Heidegger — que o “estilhaçamento” da situação “operado” pelo tédio profundo nos põe (põe cada si mesmo) em ligação com a totalidade do horizonte do tempo em que cada coisa pode aparecer como o que é.

Dito de outro modo, o “estilhaçamento” da situação põe-nos (põe cada si mesmo) em ligação com a totalidade do horizonte do tempo, que torna possível

1) o próprio presente (“objecto” de uma *Hinsicht*),

2) o próprio passado (“objecto” de uma *Rücksicht*) e

3) o próprio futuro (“objecto” de uma *Absicht*).

Mais precisamente: no tédio profundo o que acontece é que a relação com cada coisa — com cada uma das dimensões temporais que tornam possível o “aparecer” de cada coisa no que cada coisa é — se torna *gleichgültig*.

De tal modo que aquilo com que a *Sprenzung der Situation* nos põe em contacto é, em bom rigor, não cada uma das dimensões do tempo como habitualmente o compreendemos — a *Gegenwart* da *Hinsicht*, a *Gewesenheit* da *Rücksicht* ou a *Zukunft* da *Absicht* —, mas sim o próprio horizonte total e originário do tempo na sua unidade e simplicidade (o próprio horizonte total e originário do tempo que implica *uno tenore* a totalidade da *Sicht* e se articula nas diversas *Sichten* que referimos):

“Dieses Zumal-Ganze der Sicht, in der das Dasein sich ständig bewegt — mag die eine verstellt, umnebelt, mag die andere einseitig bevorzugt sein —, das Zumal dieser drei Sichten geht und verteilt sich in die *Gegenwart*, *Gewesenheit* und *Zukunft*. Diese drei Sichten sind kein

Nebeneinander, sondern ursprünglich einig und einfach im Horizont der Zeit als solcher. Es ist ursprünglich der *eine* und *einheitliche All-Horizont der Zeit*. Alles Seiende versagt sich in seinem Was und Wie zumal, wir sagten: *im Ganzen*. Das heißt jetzt: *in einem ursprünglich einigenden Horizont der Zeit*.”⁶⁷⁶

Como vimos há pouco, a experiência do tédio profundo põe o si mesmo em contacto com o próprio “aí de lucidez” (com o próprio *Da*) que o constitui. Esse “aí de lucidez” (esse *Da*) está assente — como agora observámos — no próprio horizonte total e originário do tempo na sua unidade e simplicidade.

Este dado não é de somenos importância. Pois, vendo bem, chama a nossa atenção para um aspecto bastante decisivo na compreensão do que se passa no tédio profundo e na solidão ou “saudades” que o tédio profundo “revela” como condição de facto da filosofia e da existência humana.

Esse aspecto tem que ver com a circunstância de o sentido fundamental do “aí de lucidez” (isto é: o “empreendimento de si”) estar temporalmente enraizado: estar assente numa ligação constitutiva ao horizonte total e originário do tempo na sua unidade e simplicidade.

Mais precisamente, o “empreendimento de si” (o sentido fundamental do próprio *Da* enquanto tal) está sempre já numa relação constitutiva com o horizonte da temporalidade, na medida em que a sua execução — a execução das possibilidades por meio das quais se realiza — depende da própria “fluência” habitual do tempo:

⁶⁷⁶ GA 29/30 218.

depende de o tempo “integrar” o si mesmo no seu próprio curso; e, como é bem de ver, o curso do tempo equivale justamente ao curso do próprio “empreendimento de si” (ao curso do próprio “encaminhamento” para o — ou do próprio “a caminho” do — si mesmo ainda a haver).

Neste sentido, se — por um lado — é o tempo que “integra” o si mesmo no seu curso (e torna assim possível a execução habitual do “empreendimento de si”), por outro lado — segundo Heidegger — é também o tempo (o tempo na sua unidade e simplicidade) que — no momento em que o tédio profundo “ocorre” — “bane” ou “expulsa” (*bannt*) o si mesmo da “fluência” temporal em que o “empreendimento de si” habitualmente decorre.

Numa palavra: é o próprio tempo “aquilo que bane” ou “aquilo que expulsa” (*das Bannende*) o si mesmo da execução “automática” do “empreendimento de si”.

Mais: é o próprio tempo “aquilo que bane” ou “aquilo que expulsa” — *das Bannende* — o si mesmo da própria execução do “empreendimento de si” enquanto tal (ao tornar *gleichgültig* ou ao “afectar” de *Gleichgültigkeit* a própria raiz da “implantação” — uma “implantação” que é disposicional — da relação com *das Seiende im Ganzen*):

“Es ist einem langweilig. Diese Stimmung, in der das Dasein überall ist und doch nirgends sein mag, hat das Eigentümliche des Gebanntseins. Das *Bannende* ist nichts anderes als der *Zeithorizont*. Die Zeit bannt das Dasein, aber nicht als die stehengebliebene im Unterschied zum

Fluß, sondern die *Zeit jenseits von solchem Fließen und seinem Stehen*,
die Zeit, die je das *Dasein selbst im Ganzen* ist.”⁶⁷⁷

“Das Bannende in dieser Stimmung ist nicht der bestimmte Zeitpunkt, in dem die betreffende Langeweile aufsteigt; denn dieses bestimmte Jetzt versinkt mit einem Schlage; das Zeichen dafür ist, daß wir uns um die Uhr und dergleichen überhaupt nicht kümmern. Das Bannende ist aber ebensowenig ein gedehnteres Jetzt, etwa die Zeitspanne, während der diese Langeweile anhält. Sie braucht gar keine solche, kann blitzartig wie ein Moment uns fassen, und doch, gerade in diesem Moment ist die ganze Weite der ganzen Zeit des Daseins da und gar nicht eigens gegliedert und abgegrenzt nach Vergangenheit und Zukunft. Weder nur Gegenwart, noch nur Vergangenheit, noch nur Zukunft, aber ebensowenig diese zusammengerechnet — sondern ihre *ungegliederte Einheit* in der Einfachheit dieser Einheit ihres Horizontes zumal.”⁶⁷⁸

⁶⁷⁷ GA 29/30 221.

⁶⁷⁸ GA 29/30 222. Fernando Pessoa, no *Livro do desasocego*, descreve com toda a propriedade este carácter súbito da “ocorrência” do tédio profundo — da solidão ou “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo que o tédio profundo é capaz de “revelar” —: “Tudo quanto tenho feito, pensado, sido, é uma somma de subordinações, ou a um ente falso que julguei meu, por que agi d’elle para fóra, ou de um peso de circumstancias que suppuz ser o ar que respirava. Sou, neste momento de vêr, um solitario subito, que se reconhece desterrado onde se encontrou sempre cidadão. No mais intimo do que pensei não fui eu.” (F. PESSOA, *Livro do desasocego*, t. I, ed. Jerónimo Pizarro, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010, p. 224)

Heidegger estabelece uma ligação essencial entre esta “expulsão” do si mesmo “para fora” do curso habitual do tempo do “empreendimento de si” e aquilo a que chama o *Augenblick*.

Segundo Heidegger, com efeito, o *Augenblick* é uma determinada modalidade do tempo: uma modalidade do tempo cuja peculiaridade consiste no facto de “pôr” o si mesmo num “contacto” explícito com a temporalidade enquanto tal.

No segundo dos dois passos que acabámos de citar, Heidegger chama a nossa atenção para a circunstância de o tédio profundo não provocar apenas o “contacto” explícito com o “agora” (*Jetzt*): com o “agora distendido” (*gedehntes Jetzt*) ou com a “extensão de tempo” (*Zeitspanne*) em que o tédio profundo “ocorre” e durante o qual se mantém.

No tédio profundo dá-se — segundo Heidegger — um “contacto” explícito com o tempo; mas esse tempo com que explicitamente se contacta é — em cada agora em que o tédio profundo “ocorre” — “a amplitude total” (*die volle Weite*) do tempo que constitui o “aí de lucidez” do si mesmo: desse tempo que — na tese de Heidegger — se caracteriza pela sua “unidade não articulada” (*ungegliederte Einheit*).

O *Augenblick* é assim uma modalidade do tempo; mas uma modalidade do tempo que se caracteriza pela sua “lucidez” em relação à própria raiz disposicional do tempo de que é uma modalidade.

Trata-se pois de uma modalidade “lúcida” do tempo: em que o próprio tempo “depõe” o si mesmo quando o tédio profundo “ocorre”⁶⁷⁹.

⁶⁷⁹ Cf. GA 29/30 224: “Die Hingezwungenheit des Daseins in die Spitze des eigentlich Ermöglichenden ist das Hingezwungensein durch die bannende Zeit in sie selbst, in ihr eigentliches Wesen, d.h. an den Augenblick als die Grundmöglichkeit der eigentlichen Existenz des Daseins.

Ora, aquilo que o *Augenblick* (a “lucidez” que o caracteriza) “revela” é, mais precisamente, o tempo próprio (a temporalidade própria) do “empreendimento de si”.

Nos exactos termos de que Heidegger se serve, o *Augenblick* — o “momento de revelação” ou o “instante de revelação” — “abre e mantém aberta” (*öffnet und hält offen*) “a situação do agir em toda a sua amplitude” (*die volle Situation des Handelns*).

Ou — como Heidegger também diz — aquilo que o *Augenblick* (o “olhar” ou a forma de “perspectiva” em que consiste) torna manifesto é o próprio *Da* (o “empreendimento de si” que constitui o sentido fundamental do *Da*) enquanto “tarefa” — *Aufgabe* — do si mesmo:

“Dieses *Sichentschließen* des Daseins aber zu sich selbst, d.h. dazu, inmitten des Seienden je das Bestimmte zu sein, was zu sein ihm aufgegeben ist, dieses *Sichentschließen* ist der *Augenblick*.”⁶⁸⁰

“Der *Augenblick* ist nichts anderes als der *Blick der Entschlossenheit*, in der sich die volle Situation eines Handelns öffnet und offenhält.”⁶⁸¹

Neste sentido, como os dois passos agora citados o indicam, o *Augenblick* é o “momento de revelação” ou o “instante de revelação” próprio da *Entschlossenheit*: o

Es ist einem langweilig. Darin sagt die im Ganzen bannende Zeit sich selbst als das an, was gebrochen werden soll und einzig gebrochen werden kann im *Augenblick*, darin die Zeit selbst als das eigentlich das Dasein in seinem Handeln Ermöglichende am Werk ist.”

⁶⁸⁰ GA 29/30 224.

⁶⁸¹ GA 29/30 224.

“momento de revelação” ou o “instante de revelação” que produz aquilo a que Heidegger chama o *Sichentschließen des Daseins zu sich selbst*.

Isto significa — mais exactamente — que no tédio profundo o si mesmo “vê” como que “desfeito” o seu aparente “fechamento” na situação particular em que o “empreendimento de si” de cada vez se executa; o si mesmo ganha — *eo ipso* — “perspectiva” para a totalidade do “empreendimento de si”: para a totalidade do *Da* enquanto totalidade relativa a uma tarefa (a tarefa da realização plena da existência própria).

Aqui importa referir um aspecto decisivo.

Esse aspecto diz respeito ao facto de o *Augenblick* — enquanto é provocado pela experiência do tédio profundo — corresponder a uma peculiar forma de abertura à tarefa fundamental do si mesmo.

Pois, vendo bem, o *Augenblick* do tédio profundo produz aquilo a que Heidegger chama *Verschwinden der Kürze der Weile* ou *Entschwinden der Schärfe und Spitze eines je bestimmten Augenblickes der Handlung und des Existierens*:

“Das Langwerden ist ein *Verschwinden der Kürze der Weile*. Aber die Kürze ist entsprechend wie die Länge nicht als quantitativ kleine Dauer gedacht, sondern das *Entschwinden* der Kürze ist das Entschwinden der Schärfe und *Spitze eines je bestimmten Augenblickes der Handlung und des Existierens*.”⁶⁸²

⁶⁸² GA 29/30 229.

O sentido daquilo que acabamos de referir só pode ser percebido se o contrastarmos com um outro modo de conceber o *Augenblick*, designadamente: aquele nos termos do qual o *Augenblick* consiste na “perspectiva” própria de uma determinada acção que é realizada em expressa “sintonização” pela tarefa fundamental do “empreendimento de si”.

Ora, no *Augenblick* do tédio profundo passa-se algo diferente.

No *Augenblick* do tédio profundo, há também uma relação expressa com a tarefa fundamental do “empreendimento de si” (com a tarefa fundamental de se ter de ser o próprio *Da* enquanto totalidade do “empreendimento de si”); mas de tal sorte que o si mesmo não está “empenhado” nisso: não está “dirigido” a isso com a intensidade que caracteriza o “envolvimento” numa tarefa.

É de certa maneira o que Heidegger procura exprimir quando fala de um *Entschwinden der Schärfe und Spitze eines je bestimmten Augenblickes der Handlung und des Existierens*.

Este “desaparecimento” (ou “enfraquecimento”) da intensidade do “envolvimento” no “empreendimento de si” — da intensidade que torna relevante e “pressionante” uma situação particular relativa ao “empreendimento de si” — faz que o momento temporal determinado em que de cada vez se existe perca a “circunscrição” que habitualmente o define enquanto momento específico que nos diz respeito e “interpela”.

Numa palavra, é esse “desaparecimento” (ou “enfraquecimento”) que faz que a *Weile* em que de cada vez se existe deixe de ser *kurz* e se torne *lang*: se torne numa *Lange-weile*.

Aqui voltamos a tocar um ponto fundamental: o *Augenblick* do tédio profundo — ao exprimir a perda de “envolvimento” do si mesmo no “empreendimento de si mesmo” — exprime também a solidão (ou o isolamento) peculiar que se “revela” ao si mesmo na experiência do tédio profundo; trata-se pois da solidão — ou do isolamento — equivalente ao facto de o si mesmo ainda a haver, além de “distante”, se mostrar enquanto tal também como totalmente irrelevante (como algo cuja plena “obtenção” ou realização é totalmente indiferente para o si mesmo que já se é)⁶⁸³.

Por outras palavras: o *Augenblick* revela ao si mesmo a solidão (ou o isolamento) que — segundo Heidegger — caracteriza de raiz o acontecimento da filosofia e o acontecimento da existência humana enquanto tal.

Com efeito, aquilo com que o *Augenblick* “põe” o si mesmo em “contacto” é — como observámos — o facto de o si mesmo (o *Da* ou o “aí de lucidez” que lhe é próprio) estar intrinsecamente constituído como “empreendimento de si”, quer dizer: por meio de uma “ projecção” (*Entwurf*) das possibilidades cuja execução realiza plenamente o si mesmo ainda a haver.

Neste sentido, podemos dizer que o *Augenblick* mostra ao si mesmo que, apesar da sua necessária ligação à situação fáctica em que de cada vez se encontra, o si mesmo se acha fundamentalmente constituído como “trânsito”, “travessia” ou “a caminho” (*Übergang*) para a realização plena de si mesmo ainda a haver.

⁶⁸³ Quer dizer: trata-se daquilo que ainda há pouco referimos como a quarta forma de solidão (ou como uma modalidade peculiar da terceira forma de solidão em análise neste Terceiro capítulo da Segunda parte da nossa investigação).

Ora, estar essencialmente constituído como *Übergang* é, vendo bem, estar essencialmente “deslocado” “para lá” da situação fáctica em que de cada vez se existe; é, como Heidegger diz, estar essencialmente constituído como *Entrückung*.

Heidegger também exprime esta “deslocação fundamental” do si mesmo “para lá” da situação fáctica — e “em direcção” à totalidade de si mesmo a haver — por meio do termo *Abwesenheit*.

Por meio deste termo Heidegger procura referir a constituição fundamental do si mesmo como “ausência”: como algo que se acha “ausente” da situação fáctica em que de cada vez se encontra (no sentido em que aquilo em que fundamentalmente está “posto” é a totalidade de si mesmo ainda a haver).

Mas o termo *Abwesenheit* — no presente contexto — não refere apenas isso.

Vendo bem, *Abwesenheit* procura referir também a circunstância de aquilo em que o si mesmo fáctico fundamentalmente se acha “posto” ser algo “ausente”: algo que o si mesmo fáctico ainda não “possui” ou ainda não “alcançou”.

De tal sorte que a *Abwesenheit* — a peculiar modalidade de “ausência” nela em questão — designa o modo de ser do si mesmo — do si mesmo que cada um de nós é — como um modo de ser segundo o qual o si mesmo existe de cada vez na particular condição de alguém que se acha “nenhures”: numa “terra de ninguém” (uma vez que se encontra fundamentalmente “deslocado” “para lá” do que facticamente é: “em direcção” à totalidade de si mesmo a haver que ainda não

“possui” ou ainda não “alcançou”; a sua condição de facto é a deste “a caminho”: a deste “a meio caminho” da realização plena de si mesmo⁶⁸⁴).

Ora, a *Abwesenheit* — tal como acabamos de a descrever — é aquilo que o *Augenblick* do tédio profundo (enquanto está na base do acontecimento da filosofia) propriamente “revela” ao si mesmo a respeito da sua “condição”.

Não esqueçamos, porém, que o *Augenblick* do tédio profundo não “revela” ao si mesmo — como já vimos — o facto inanulável do “empreendimento de si” enquanto algo em que o si mesmo está “empenhado” ou “envolvido”.

Vimos aqui — pelo contrário — que o *Augenblick* do tédio profundo “revela” ao si mesmo o “empreendimento de si” (o estar sempre já “saído” “para lá” da situação fáctica “em direcção” à totalidade de si ainda a realizar) como algo em que o si mesmo não está “empenhado”: algo que não é de todo evidente na “validade” que tem: algo que é eminentemente problemático ou “enigmático” quanto ao seu significado e “valor”.

É, com efeito, esta problematicidade (este carácter “enigmático”) do próprio “empreendimento de si” (da própria tensão existencial para a realização plena da totalidade de si a haver) — enquanto é “revelada” pelo *Augenblick* do tédio profundo — que, segundo Heidegger em *GA 29/30*, produz o acontecimento da filosofia: da relação “transparente” da existência com aquilo em que propriamente consiste.

Dito de outro modo, a filosofia (a manifestação à própria existência da “ausência” fundamental que a constitui) — enquanto é provocada pelo *Augenblick* do

⁶⁸⁴ Como diz — e bem — a canção de Jason Molina (*Shanandoah*): “Halfway is all there ever was”.

tédio profundo — equivale, para Heidegger em GA 29/30, ao acontecimento do “espanto” (do *Entsetzen* ou do *Staunen*).

Em suma: equivale ao acontecimento de “êxtase” (*Hingerissenheit*) que constitui “o alento de todo o filosofar” (*der Odem alles Philosophierens*); ao acontecimento no qual o “empreendimento de si” e tudo quanto tem o seu sentido fundamental assente no “empreendimento de si” — isto é: o todo do ente (*das Seiende im Ganzen*) — são “encarados” ou “enfrentados” na problematicidade e na falta de evidência que os caracteriza (enquanto algo cujo sentido se acha ainda inteiramente por apurar):

“Entwerfend *wirft* das Da-sein in ihm [d.h. im Menschen] ihn ständig in die Möglichkeiten und hält ihn so dem Wirklichen *unterworfen*. So geworfen im Wurf ist der Mensch ein *Übergang*, Übergang als Grundwesen des Geschehens. Der Mensch ist Geschichte, oder besser, die Geschichte ist der Mensch. Der Mensch ist im Übergang *entrückt* und daher wesentlich ›*abwesend*‹. Abwesend im grundsätzlichen Sinne — nicht und nie vorhanden, sondern abwesend, indem er *wegwest* in die *Gewesenheit* und in die *Zukunft*, ab-wesend und nie vorhanden, aber in der Ab-wesenheit *existent*. *Versetzt* ins Mögliche, muß er ständig *versehensein* des Wirklichen. Und nur weil so versehen und versetzt, kann er sich *entsetzen*. Und nur, wo die Gefährlichkeit des

Entsetzens, da die Seligkeit des Staunens — jene wache
Hingerissenheit, die der Odem alles Philosophierens ist (...).”⁶⁸⁵

Chegamos assim ao fim do percurso fundamental deste §.

Há, no entanto, algumas “pontas soltas” que convém ligar para que se torne claro o que se procurou fazer nele.

Ora, neste § o nosso propósito foi sobretudo o de demonstrar tão claramente quanto possível que — para Heidegger (pelo menos em *GA 29/30*) — a solidão ou a “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo constitui a própria “forma” do acontecimento da filosofia e da existência humana enquanto tal.

Como vimos, a tese de Heidegger sobre a filosofia e a existência humana enquanto solidão ou “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo é uma tese “adoptada” do fragmento de Novalis que diz:

“Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb überall zu Hause
zu sein”.⁶⁸⁶

⁶⁸⁵ *GA 29/30* 531. Na medida em que o *Augenblick* do tédio profundo representa uma modalidade do tempo, o acontecimento da filosofia (enquanto é provocado por tal *Augenblick*) pode ser caracterizado — para usar de uma expressão de Heidegger em *GA 61* — como uma *Zeitigung der Fraglichkeit*: “Das eigentliche Fundament der Philosophie ist das radikale existenzielle Ergreifen und die *Zeitigung der Fraglichkeit*; sich und das Leben und die entscheidenden Vollzüge in die Fraglichkeit zu stellen ist der Grundergriff aller und der radikalsten Erhellung. Der so verstandene Skeptizismus ist Anfang, und er ist als echter Anfang auch das Ende der Philosophie.” (*GA 61* 35)

⁶⁸⁶ Cf. *GA 29/30* 7.

Isso significa — como também vimos — que a tese de Heidegger em questão é, em última análise, uma tese com que Heidegger se “vê” confrontado ao ter contacto com a tradição: uma tese que Heidegger — em grande parte de *GA 29/30* — procura “pôr à prova” (examinar na capacidade que tem para esclarecer que acontecimento é o da filosofia, que acontecimento é o da existência humana).

Segundo a interpretação que Heidegger faz do fragmento de Novalis, a disposição da “saudade” (*Heimweh*) corresponde à disposição do “tédio profundo” (*tiefe Langeweile*); e, por seu turno, o “em toda a parte” (*überall*) é — para Heidegger — nada menos do que o “mundo” (*Welt*).

É, com efeito, o mundo que — no acontecimento de “saudade” que é a filosofia — se trata de constituir como “casa” ou “domicílio” (*Zuhause*).

Disto se depreende, evidentemente, que a filosofia — enquanto acontecimento de “saudade” — não tem o mundo constituído como “casa” ou “domicílio”.

Ora, o que nós procurámos mostrar ao longo deste § foi, entre outras coisas, que — segundo Heidegger — a filosofia e a existência humana estão de raiz “afectadas” por aquilo a que chama tédio profundo, quer dizer: por terem a “condição” da “saudade” do si mesmo em relação à realização plena da totalidade de si mesmo (isto é: em relação à constituição do mundo como “casa” ou “domicílio”).

Indicámos — ao longo de todo este § (mas sobretudo a partir da análise do *Augenblick* do tédio profundo) — que a solidão ou a “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo (a solidão ou a “saudade” que caracteriza a filosofia e a existência humana enquanto tal) consiste na “indiferença” — na “problematicidade” — com que o próprio “empreendimento de si” se apresenta ao si mesmo: ao próprio si mesmo que

se encontra indispensavelmente nessa tensão existencial para a realização plena da totalidade de si (isto é: para a constituição do mundo como “casa”).

Segundo o que indicámos, com efeito, é a própria “tensão” ou “pulsão” (*Trieb*) para a constituição do mundo como “casa” — é o próprio “empreendimento” de si (de realização plena da existência) — que, no *Augenblick* do tédio profundo (enquanto aquilo que provoca o acontecimento da filosofia), se “manifesta” como “indiferente” ou “irrelevante”: “espantoso” ou “problemático”, “misterioso” ou “enigmático”.

A filosofia é portanto essa relação de “espanto” do si mesmo com a totalidade de si mesmo ainda a haver: com a totalidade do mundo enquanto totalidade do “empreendimento de si”.

Trata-se pois de uma solidão ou de uma “saudade” que caracteriza de raiz a filosofia e a existência humana, mas que habitualmente se acha “oculta” (“escondida”, “não revelada” ao si mesmo). E além disso trata-se de uma solidão ou de uma “saudade” que — quer se ache “detectada” pelo si mesmo quer se mantenha “oculta” para ele — está sempre já “em funcionamento” em todas as modalidades da existência humana (inclusivamente na filosofia) e em todas as modalidades da existência humana (inclusivamente na filosofia) está sempre já constituída como “tensão” para a sua própria “supressão”.

A este respeito tem de ser suscitada a seguinte questão: trata-se aqui de uma solidão ou de uma “saudade” *de facto* (de uma solidão ou de uma “saudade” que caracteriza *de facto* a situação da filosofia e da existência humana)? Ou trata-se — pelo contrário — de uma solidão ou de uma “saudade” inaniçável, inultrapassável (a despeito de toda a “tensão” que possa haver para a “supressão” da situação a que corresponde)?

Há na verdade alguns passos da obra do “primeiro Heidegger” que parecem sustentar a tese de que a filosofia — e nesse sentido a solidão ou a “saudade” em que a filosofia consiste — não é “suprimível”, de sorte que constitui como que uma condição necessária (permanente ou — se assim se pode dizer — “transcendental”) da existência humana.⁶⁸⁷

Outros passos há, no entanto, em que Heidegger afirma que a filosofia — a solidão ou a “saudade” em que a filosofia consiste — é uma modalidade da existência humana que corresponde a um *Vorletztes*: a algo de provisório que deve ser “ultrapassado” (*überwunden*)⁶⁸⁸.

Esta é — parece-nos — a alternativa mais plausível: aquela que mais se acha de acordo com a nossa real situação de acesso ao que pode vir a ser o destino da filosofia (da solidão ou “saudade” que nos caracteriza). Pois — vendo bem — se, por um lado, nos é possível verificar que a filosofia (enquanto solidão ou “saudade”) nos constitui na nossa situação de facto, por outro lado, não nos é possível antecipar se vai ser assim “para todo o sempre” e apesar de todos os esforços em contrário.

Mas, de todo o modo, é essa a situação de facto em que se está; trata-se de uma situação de facto que — no próprio esforço para se “suprimir” — não pode deixar de pôr em evidência a solidão ou “saudade” em que consiste, quer dizer: não pode deixar de pôr em evidência a circunstância de — apesar de toda a consciência

⁶⁸⁷ Veja-se por exemplo o trecho de *GA 61* que citámos ainda há pouco.

⁶⁸⁸ Cf. *GA 29/30* 232: “Wer die innere Freiheit dazu nicht aufbringt, als Philosoph ein solcher Mensch zu sein, zu dessen Wesen es gehört, besser verstanden werden zu müssen als er sich selbst versteht, an dem ist die Philosophie trotz aller philosophischen Gelehrsamkeit vorbeigegangen. Philosophie ist nur da, um überwunden zu werden. Aber das kann sie nur, wenn sie erst steht, und kann es um so wesentlicher, je tiefer der Widerstand ist, den sie durch ihr Dasein aufbringt.”

que já pode haver de que a “condição” própria é a dessa solidão ou “saudade” (e apesar de todo o esclarecimento que isso já possa produzir sobre a situação em que se está) — se ter de determinar ainda e sempre: que solidão ou “saudade” é essa?, faz-se “sentir” em relação a quê?, como deve ser “suprimida” ou “ultrapassada”?, etc., etc.

Entretanto — enquanto a situação de solidão ou “saudade” não for “ultrapassada” (e a sua “ultrapassagem” implica não só a determinação de tudo o que agora se indicou, mas também o ser e o agir em conformidade com tudo isso⁶⁸⁹) — a “condição” da filosofia e da existência humana é a do “a caminho” ou a do “a meio caminho” em que *até agora* sempre se esteve.

⁶⁸⁹ É também porque fica aquém do agir que — segundo Heidegger — a filosofia é algo *Vorletztes*: “Wenn es hoch kommt, wird sie [d.h. die Not des heutigen Daseins] nur verschärft, verschärft in dem einzig möglichen Sinne, daß uns dieses Fragen an den *Rand* der Möglichkeit bringe, der *Möglichkeit*, dem Dasein wieder *Wirklichkeit*, d.h. seine *Existenz* zu geben. Aber zwischen diesem äußersten Rande der Möglichkeit und der Wirklichkeit des Daseins ist freilich eine dünne Linie, jene Linie, über die man nie hinweggleiten kann, aber jene Linie, die der Mensch nur überspringt, wenn er seinem Dasein einen Ruck gibt. Von diesem Rand des Möglichen in den Ruck zur Wirklichkeit führt nur das einzelne Handeln selbst — der *Augenblick*. Das Philosophieren dagegen kann nur bis an den Rand führen; es bleibt immer im Vor-letzten.” (GA 29/30 257) Mas, apesar de ficar aquém do agir, a filosofia desempenha — para Heidegger — um papel decisivo no esclarecimento e na “condução” da existência: “Aber selbst da kann es [d.h. das Philosophieren] nur hinführen, wenn es wirklich vorläuft in dieses Vor-letzte und so seine ganze Vorläufigkeit und Endlichkeit begreift, d.h. begreift, daß es nicht leer und bieder in mehrerlei, vielleicht richtigen Untersuchungen sich ergehen darf, um das Übrige dem lieben Gott und dem Zufall zu überlassen, das Übrige, nämlich das Wesentliche: wirklich bis an den Rand der Möglichkeiten zu führen und zuvor die Möglichkeit und den jeweiligen Weg einer solchen Führung zu bereiten.” (GA 29/30 257)

Segundo Heidegger, a filosofia é algo *Vorletztes* em relação ao “agir” (*Handeln*) em dois sentidos: 1) a filosofia não produziu ainda o esclarecimento integral da situação de facto em que se acha; 2) a filosofia — enquanto investigação de carácter “ontológico” (*ontologisch*) — fica aquém do “agir” (*Handeln*) por não se “inscrever” automaticamente na existência concreta (*ontisch*) de cada si mesmo. Não desenvolveremos aqui a questão como na verdade mereceria ser desenvolvida; sobretudo porque não nos parece constituir um aspecto central do principal tema das nossas averiguações no presente trabalho. Contudo, não quisemos deixar de indicar a articulação fundamental do problema em vista de uma possível averiguação futura a seu respeito.

É essa condição fáctica de “a caminho” ou de “a meio caminho” que — segundo Heidegger — caracteriza a própria perspectiva filosófica (a própria perspectiva da analítica existencial).

Trata-se da perspectiva a partir da qual — em todo o nosso trabalho — procurámos considerar as diversas modalidades de solidão; e trata-se também da perspectiva que — no esclarecimento da última modalidade de solidão (no esclarecimento da *Einsamkeit*: da “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo) — se “descobre” num “processo de auto-esclarecimento”: num “processo de auto-esclarecimento” que — mesmo depois de a perspectiva filosófica se “descobrir” como solidão ou “saudade” — ainda se mantém e tem de manter porque a “opacidade” só assim não se “dissipa”.

Nesse sentido, a “descoberta” da filosofia e da existência humana como solidão (ou “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo) não equivale senão à “redescoberta” de um problema, a saber: à “redescoberta” do problema da filosofia e da existência como o problema da solidão humana (quer dizer: como o problema da “saudade” do si mesmo de cada ser humano em relação a si mesmo).⁶⁹⁰

⁶⁹⁰ Esta tese — como oportunamente referimos (*vide supra* Considerações preliminares *in fine*) — tem um carácter multiplamente “fragmentário”. Mas, além de tudo quanto então dissemos a esse propósito, acresce ainda que o presente trabalho é “fragmentário” também em virtude do seguinte: não desenvolve “até às últimas consequências” a hipótese segundo a qual a solidão — a “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo (aquilo que — segundo Heidegger — caracteriza de raiz a filosofia e a existência humana) — é a “perspectiva” a partir da qual todas as modalidades de solidão foram aqui (bem como na analítica existencial de Heidegger) identificadas e consideradas. Por razões de tempo e de espaço — trata-se de averiguações que nos exigiriam “percorrer” um “longo caminho” — não procedemos à análise que seria necessária para o efeito, quer dizer: à análise daquilo a que se poderia chamar “a sistemática da solidão em Heidegger”. Esperamos, no entanto, poder desenvolver essa análise noutra ocasião. Adiamos a sua elaboração porque julgamos que o que fizemos até aqui “traça” já de modo satisfatório aspectos imprescindíveis do “percurso integral” da fenomenologia da solidão

humana tal como se acha desenvolvida nos textos do “primeiro Heidegger”. Vendo bem, o “caminho” que aqui “percorremos” constitui a “base” a partir da qual — e “sem” a qual não — se pode desenvolver a “fenomenologia integral da solidão” que desde o início da presente tese (*vide supra* Considerações preliminares *in fine*) propusemos como uma espécie de “meta ideal”.

Não podemos, todavia, deixar de apresentar — sob a forma de um brevíssimo esquema — os “passos” fundamentais que a “sistemática da solidão em Heidegger” (enquanto continuação da análise aqui produzida) terá de incluir:

- 1) Em primeiro lugar, é preciso mostrar — mais detidamente e por meio de uma consideração de todos os aspectos que a questão implica — como é que o *Alleinsein* autêntico (a este respeito *vide supra* o Primeiro capítulo da Segunda parte) está “dependente” da *existenziale Vereinzelung* (para um pequeno esboço do problema *vide supra* Segunda parte, Segundo capítulo, §3, b, 2).
- 2) Em segundo lugar, importa considerar como é que a *existenziale Vereinzelung* — e *a fortiori* o *Alleinsein* — está “dependente” da *Einsamkeit* (da solidão ou da “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo enquanto “perspectiva” própria da filosofia e da existência humana).

Este último ponto terá, por seu turno, de ser dividido em dois momentos:

- a) a demonstração de como a ilusória comunidade com os outros se constitui por um peculiar fenómeno de “automática identificação” dos outros enquanto “aquilo” que pode realizar plenamente a existência própria;
- b) a averiguação de como o “desfazer” da referida ilusão de comunidade tem que ver com a “descoberta” de que “aquilo” que pode realizar plenamente o si mesmo não são os outros mas o “outro” que o si mesmo é para si mesmo.

É “natural” que, só por si, a apresentação deste esquema “para análise futura” não tenha resultado inteiramente clara para o leitor. O esquema em causa é — como aliás se pode perceber pelas considerações que acompanham a sua apresentação — meramente indicativo e formal. Que sirva de algum “consolo” para o leitor que ao limite nem o autor desta tese está consciente de todos os resultados e problemas que podem surgir de se “percorrer” efectivamente o “caminho” que o esquema

que apresentámos já permite “traçar”. Pois, sem que tal ponha em questão o “valor” de ponto de partida que de todo o modo tem a investigação que realizámos, pode muito bem acontecer que a continuação da análise da solidão humana em Heidegger — segundo o esquema apresentado — “confirme” ou então “invalide” alguns (ou até mesmo todos os) apuramentos a que chegámos no presente trabalho.

CONCLUSÃO GERAL

Tudo é sabido onde
alguma coisa fala de si própria
e de falar de isso
e de falar de falar.

Aquilo que está cada vez mais longe,
a pura falta de coisa nenhuma,
é o que Conhece e É
a sua indizível inexistência.

Nós, os maus, onde
é fora de fora de tudo,
eternamente regressamos
ao sítio de onde nunca saímos.

Manuel António Pina, “A pura falta”

A investigação que se acaba de realizar tentou produzir uma fenomenologia da solidão humana. Para esse efeito, tomou como ponto de partida a analítica existencial do *Dasein*, empreendida por Heidegger; ou — como também se pode dizer — tomou como ponto de partida o empreendimento filosófico do “primeiro Heidegger”.

Como oportunamente explicámos⁶⁹¹, a exploração dos textos do “primeiro Heidegger” faz parte de um projecto de investigação mais vasto: um projecto cuja preocupação fundamental é o esclarecimento integral do fenómeno da solidão humana enquanto tal; um projecto que — para obter esse esclarecimento integral — tem de procurar considerar a solidão humana em todos os seus aspectos e de todos os ângulos a partir dos quais a solidão humana pode ser perspectivada.

Nesse sentido, a presente investigação — que apenas tentou acompanhar os pronunciamentos de Heidegger sobre o fenómeno da solidão humana — não passou de um dos “passos” que têm de ser “dados” para se alcançar o esclarecimento integral pretendido.

A primeira parte deste trabalho⁶⁹² foi dedicada à exposição do ponto de partida da analítica existencial, bem como à demonstração da “novidade” desse ponto de partida em relação à tradição filosófica em que a analítica existencial se “situa”.

A exposição do ponto de partida da analítica e a demonstração da sua “novidade” permitiram ter uma noção clara não só do contexto em que se inserem os pronunciamentos de Heidegger sobre a solidão, mas também da “novidade” que esses pronunciamentos representam em relação à compreensão habitual e tradicional da solidão. A “novidade” que a analítica introduz no modo de considerar a solidão passa

⁶⁹¹ *Vide supra* Considerações preliminares.

⁶⁹² *Vide supra* Primeira parte.

fundamentalmente pela determinação do carácter existencial quer da solidão quer das formas de alteridade por cuja “ausência” a solidão de cada vez se constitui.

No quadro da analítica existencial do *Dasein*, Heidegger identifica e descreve três formas distintas de solidão, cada uma delas com a sua forma de alteridade específica e cada uma delas com um sentido fundamentalmente existencial⁶⁹³:

1. O *Alleinsein*:

Esta forma de solidão tem — vimo-lo⁶⁹⁴ — como forma própria de alteridade o outro enquanto ente intramundano, enquanto algo cujo sentido depende fundamentalmente da estrutura *a priori* e existencial do *Mitsein*.

Como também vimos, não é a mera ausência ou a mera presença de outrem que determina, só por si, a ocorrência do *Alleinsein* enquanto forma efectiva de solidão ou enquanto forma efectiva de não-solidão.

Identificámos duas modalidades possíveis de *Alleinsein*:

- 1) uma que corresponde à ausência — no campo perceptivo imediato — de outrem e cuja efectiva “inscrição” como forma de solidão (“sentida” ou vivida enquanto tal) depende de “algo mais”;
- 2) outra que corresponde a uma efectiva modalidade de solidão (“sentida” ou vivida como tal) e que pode “ter lugar” quer quando

⁶⁹³ *Vide supra* Segunda parte.

⁶⁹⁴ *Vide supra* Segunda parte, Primeiro capítulo.

há a solidão “perceptiva” que referimos quer quando se está rodeado de outros.

Numa palavra: há duas modalidades distintas de *Alleinsein*, mas só uma delas corresponde a uma efectiva forma de solidão; a forma de alteridade relativa a essa modalidade de *Alleinsein* é o *Mitsein*.

O *Mitsein* é a estrutura fundamental que torna possível a solidão ou o seu contrário, conforme se apresente com evidência ao *Dasein* que o mundo equivale a um mundo “partilhado” ou lhe seja “revelado” que um mundo efectivamente “partilhado” constitui um “enigma” ou uma “incógnita”: algo que não se percebe no sentido que tem e que não se pode tomar como evidente.

2. A *esistenziale Vereinzelung*⁶⁹⁵:

Verificámos que esta modalidade de solidão tem como forma de alteridade o *Man*⁶⁹⁶, isto é: a “instância” a que — por meio do *Verfallen*⁶⁹⁷ — o *Dasein* se “submete” a si mesmo.

Verificámos também que na analítica existencial Heidegger recorre a determinados fenómenos (designadamente: aos fenómenos da angústia⁶⁹⁸ e do ser para a morte⁶⁹⁹) enquanto modos de “ruptura” com o *Man*, ou seja: enquanto “momentos” em que o *Dasein* “vê suspenso o efeito” do *Man* sobre a sua existência (enquanto

⁶⁹⁵ *Vide supra* Segunda parte, Segundo capítulo.

⁶⁹⁶ *Vide supra* Segunda parte, Segundo capítulo, §1.

⁶⁹⁷ *Vide supra* Segunda parte, Segundo capítulo, §2.

⁶⁹⁸ *Vide supra* Segunda parte, Segundo capítulo, §3, a.

⁶⁹⁹ *Vide supra* Segunda parte, Segundo capítulo, §3, b.

“momentos” em que o *Dasein* deixa de tomar como evidente a interpretação — sempre já “posta à sua disposição” pelo *Man* — daquilo em que a existência consiste e daquilo que importa fazer para que se realize plenamente).

Verificámos ainda que a *esistenziale Vereinzelung* (o “isolamento existencial”) do *Dasein* corresponde não só ao “momento” em que o *Dasein* — por meio da angústia ou do ser para a morte — se apercebe de que constitui uma “esfera” que enquanto tal é independente do *Man*; mas também ao “momento” em que o *Dasein* “decide assumir” a sua “condição” de isolamento e — a partir de si próprio — “dar forma” à sua existência (mesmo que isso signifique “adoptar” as possibilidades que o *Man* lhe “apresenta”: já não como possibilidades do *Man* em sentido absoluto; antes como possibilidades “elegíveis” pelo próprio *Dasein*).

3. A *Einsamkeit* (o *Heimweh*: a solidão ou a “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo)⁷⁰⁰:

A forma de alteridade relativa a esta modalidade de solidão é — como então observámos — o próprio si mesmo que se “revela” a si mesmo enquanto “outro”: não só pela “diferença” entre aquilo que “descobre” ser e aquilo que julgara ser, mas também e sobretudo por aquilo que “descobre” ser corresponder a algo que se acha “à distância” de si mesmo (a algo que o si mesmo de algum modo já é, mas que tem de ser — e ainda não é — plenamente).

Como procurámos indicar, é justamente em relação a esse si mesmo pleno (superlativado, maximizado ou plenamente “majorado”) que o si mesmo fáctico se acha só ou “sente saudade”.

⁷⁰⁰ Vide *supra* Segunda parte, Terceiro capítulo, §1.

Tentámos mostrar que a existência humana está constituída numa “tensão” — cuja “condição de facto” se define como solidão ou “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo — para “ultrapassar” essa solidão ou “saudade”.

Até aí tínhamos considerado a solidão (nas suas três formas) como “tema” da analítica existencial, ou seja: como algo focado no “interior” da analítica e como um momento particular — entre muitos outros — desse empreendimento filosófico.

Mas, na parte final da nossa investigação⁷⁰¹, tentámos produzir uma inflexão de perspectiva: a inflexão de perspectiva segundo a qual a última⁷⁰² modalidade de solidão que identificámos (a *Einsamkeit* ou o *Heimweh*) corresponde não a um mero “tema” específico da analítica existencial, mas a algo que — segundo Heidegger — caracteriza a própria “condição” da filosofia e da existência humana enquanto tais.

Isso significa que a analítica existencial (enquanto desformalização do projecto da filosofia) — ao tematizar a *Einsamkeit* ou o *Heimweh* — se “vê” como que “invadida” pelo próprio “tema” em consideração.

De sorte que o esclarecimento da *Einsamkeit* acaba por corresponder a um certo esclarecimento do próprio “ponto de vista” ou da própria situação da filosofia (do próprio “ponto de vista” ou da própria situação da analítica existencial).⁷⁰³

⁷⁰¹ Vide *supra* Segunda parte, Terceiro capítulo, §2.

⁷⁰² A respeito de uma outra (quarta) forma de solidão — ou então (se se preferir) de uma modalidade peculiar da terceira forma de solidão — vide *supra* Segunda parte, Terceiro capítulo, §2.

⁷⁰³ Sobre a forma como as diversas modalidades de solidão (*Alleinsein*, *existenziale Vereinzelung* e *Einsamkeit*) teriam de ser articuladas entre si — naquilo a que poderíamos chamar a “sistemática da solidão humana” — vide *supra* o Primeiro capítulo da Segunda parte (*in fine*), o Segundo capítulo da Segunda parte (§3, b, 2) e o Terceiro capítulo da Segunda Parte (§2 *in fine*).

Quer dizer: o esclarecimento da *Einsamkeit* acaba por corresponder a uma certa desformalização do problema da definição (tal como o expusemos no início da tese⁷⁰⁴), bem como a uma certa identificação da própria “perspectiva” para a qual se põe o problema da definição e a qual procura dar os “passos” necessários para clarificar a situação em que se acha (“passos” como a determinação do *Dasein*⁷⁰⁵ e do mundo⁷⁰⁶).

Dizemos, no entanto, que se trata apenas de um “certo” esclarecimento ou de uma “certa” identificação, pois aquilo em que “depõe” tal esclarecimento ou tal identificação constitui ainda um problema: o problema da definição da solidão e de como se a pode “ultrapassar”.

Neste sentido, a “descoberta” da situação em que se está (e que se trata de definir e de “ultrapassar”) — isto é: a “descoberta” da situação da filosofia e da existência de que a filosofia provém — como situação de solidão volta a pôr o problema que havia sido suscitado no início desta investigação; mas reformula-o: trata-se agora do problema da solidão em que se é (do problema da solidão da filosofia e da existência humana).

De tal modo que a solidão do si mesmo em relação a si mesmo é aquilo que se tem de “evocar” de cada vez no curso da actividade filosófica; e é preciso “evocar”

⁷⁰⁴ *Vide supra* Primeira parte, Primeiro capítulo.

⁷⁰⁵ *Vide supra* Primeira parte, Segundo capítulo.

⁷⁰⁶ *Vide supra* Primeira parte, Terceiro capítulo.

É também por esta razão que a determinação do ponto de partida da analítica existencial e a demonstração da sua “novidade” foram decisivas para o que se pretendeu fazer neste trabalho. Essa determinação e essa demonstração equivaleram a realizações de tarefas relativas à definição ou ao auto-esclarecimento da situação da filosofia como uma situação sempre já marcada por *Einsamkeit*: por solidão ou “saudade” do si mesmo em relação à totalidade de si mesmo a haver.

essa solidão para que a “presença” da disposição que lhe corresponde (segundo Heidegger em *GA 29/30*: o tédio profundo⁷⁰⁷) possa servir o propósito da sua clarificação integral.

Mesmo que certos pronunciamentos de Heidegger possam levar a crer que este sustenta que a filosofia (e — nesse sentido — a solidão ou a “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo: a *Einsamkeit sensu stricto* ou o *Heimweh*) não é “ultrapassável”, outros pronunciamentos há em que Heidegger manifestamente declara que a filosofia — a solidão ou a “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo — é algo “ultrapassável”: não é algo de último⁷⁰⁸.

De sorte que a situação da filosofia (enquanto *Einsamkeit* em sentido estrito) é uma situação *de facto* que pode ser “ultrapassada”; ora, se é assim, o reconhecimento dessa situação não passa de um reconhecimento *de facto* que não tem condições para se afirmar como um reconhecimento definitivo.

Trata-se porém de um reconhecimento *de facto* — não definitivo — que não diz respeito só ao modo como de cada vez se identifica a solidão ou a “saudade” em que se está (em que a filosofia e a existência humana se acham); esse reconhecimento *de facto* — não definitivo — diz respeito também e sobretudo à identificação da situação em que se está (em que a filosofia e a existência humana se acham) enquanto situação de solidão ou de “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo.

Portanto, uma das “lições” fundamentais a “retirar” da analítica existencial — no que tem que ver com o projecto de uma fenomenologia integral da solidão humana — é a de que não importa só determinar todos os aspectos da solidão humana (todos

⁷⁰⁷ *Vide supra* Segunda parte, Terceiro capítulo, §2.

⁷⁰⁸ *Vide supra* Segunda parte, Terceiro capítulo, §2 *in fine*.

os ângulos a partir dos quais a solidão humana pode ser considerada)⁷⁰⁹; importa também — e isso é algo que na verdade pode pôr em causa a razão de ser da determinação agora referida — verificar de cada vez se a situação em que se está (em que a filosofia e a existência humana se acham) é mesmo ou é ainda uma situação marcada pela solidão ou pela “saudade” do si mesmo em relação a si mesmo⁷¹⁰.

⁷⁰⁹ Nem importa só “agir” (*handeln*) em conformidade com essa determinação integral.

⁷¹⁰ E importa ainda averiguar de cada vez que modo de “agir” (*handeln*) é que um outro diagnóstico nos “impõe”.

A propósito da filosofia como um *Vorletztes* em relação ao “agir” (*Handeln*) *vide supra* Segunda parte, Terceiro capítulo, §2 *in fine*.

BIBLIOGRAFIA

I. TEXTOS DE HEIDEGGER

HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, 1927, 18. Auflage, unveränderter Nachdruck der 15. durchgesehenen Auflage mit Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang 2001.

HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Text der Einzelausgabe mit Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991.

HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften. Band 9: *Wegmarken*. Text mit Randbemerkungen des Autors aus den Handexemplaren. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, 3. durchgesehene Auflage 2004.

HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Herausgegeben von Herrmann Heidegger. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, M., *Der Begriff der Zeit*. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Hartmut Tietjen. Tübingen, Max Niemeyer, 2. unveränderte Auflage 1995.

HEIDEGGER, M., *Zollikoner Seminare. Protokolle — Zwiegespräche — Briefe*. Herausgegeben von Medard Boss. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987, 2. Auflage 1994.

HEIDEGGER, M., *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1984.

HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen. Band 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*. 1. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. 2. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*. Mit einer Nachschrift der Vorlesung *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*. Frühe Freiburger Vorlesungen Kriegsnotsemester 1919 und Sommersemester 1919. Herausgegeben von Bernd Heimbüchel. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987, 2. durchgesehene und ergänzte Auflage 1999.

HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 58: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1919/20. Herausgegeben von Hans-Helmuth Gander. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993.

HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 59: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1920. Herausgegeben von Claudius Strube. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993.

HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen. Band 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. 1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1920/21. Herausgegeben von Matthias Jung und Thomas Regehly. 2. *Augustinus und der Neuplatonismus*. Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1921. Herausgegeben von Claudius Strube. 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19. Herausgegeben von Claudius Strube. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.

HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen. Band 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1921/22. Herausgegeben von Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, 2. durchgesehene Auflage 1994.

HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 62: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1922. Anhang: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (Herbst 1922). Text des Typoskripts mit den handschriftlichen Zusätzen und Randbemerkungen des Autors aus seinem Exemplar. Herausgegeben von Günther Neumann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2005.

HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen. Band 63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923. Herausgegeben von Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1982, 2. Auflage 1995.

HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge — Gedachtes. Band 64: *Der Begriff der Zeit*. 1. *Der Begriff der Zeit (1924)*. 2. *Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)*. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004.

HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 17:

Einführung in die phänomenologische Forschung. Marburger Vorlesung Wintersemester 1923/24. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 18:

Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Marburger Vorlesung Sommersemester 1924. Herausgegeben von Mark Michalski. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002.

HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 19:

Platon: Sophistes. Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25. Herausgegeben von Ingeborg Schüßler. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992.

HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 20:

Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Marburger Vorlesung Sommersemester 1925. Herausgegeben von Petra Jaeger. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1979, 3. durchgesehene Auflage 1994.

HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 21:

Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Marburger Vorlesung Wintersemester 1925/26. Herausgegeben von Walter Biemel. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 22:

Die Grundbegriffe der antiken Philosophie. Marburger Vorlesung Sommersemester 1926. Herausgegeben von Franz-Karl Blust. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993, 2. Auflage 2004.

HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 23:

Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant. Marburger

Vorlesung Wintersemester 1926/27. Herausgegeben von Helmuth Vetter.

Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006.

HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 24:

Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung

Sommersemester 1927. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, 3. Auflage 1997.

HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 25:

Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft.

Marburger Vorlesung Wintersemester 1927/28. Herausgegeben von Ingrid

Görland. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, 3. Auflage 1995.

HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 26:

Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Marburger

Vorlesung Sommersemester 1928. Herausgegeben von Klaus Held. Frankfurt

am Main, Vittorio Klostermann, 1978.

HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 27:

Einleitung in die Philosophie. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1928/29.

Herausgegeben von Otto Saame und Ina Saame-Speidel. Frankfurt am Main,

Vittorio Klostermann, 1996, 2. durchgesehene Auflage 2001.

HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 28:

Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische

Problemlage der Gegenwart. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1929.

Herausgegeben von Claudius Strube. Mit einem Anhang einer Nachschrift der

zweiten Vorlesung Sommersemester 1929 *Einführung in das akademische Studium*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997.

HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit*. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983, 3. Auflage 2004.

HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 31: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1930. Herausgegeben von Hartmut Tietjen. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1982, 2. durchgesehene Auflage 1994.

HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 49: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Herausgegeben von Günther Seubold. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, 2. durchgesehene Auflage 2006.

HEIDEGGER, M., "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)". Herausgegeben von Hans-Ulrich Lessing. In *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften* 6 (1989), pp. 235-274.

HEIDEGGER, M., “Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung”. 10 Vorträge (Gehalten in Kassel vom 16.IV.-21.IV.1925). Nachschrift von Walter Bröcker. Herausgegeben von Frithjof Rodi. In *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften* 8 (1992-93), pp. 143-177.

HEIDEGGER, M., “Die Idee der Phänomenologie und der Rückgang auf das Bewußtsein. Versuch einer zweiten Bearbeitung”. In E. HUSSERL, *Husserliana*. Gesammelte Werke. Band IX: *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester 1925. Herausgegeben von Walter Biemel. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962, zweite Auflage 1968, pp. 256-263.

HEIDEGGER, M., “Unbenutzte Vorarbeiten zur Vorlesung vom Wintersemester 1929/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit*”. Herausgegeben von F.-W. v. Herrmann. In *Heidegger Studies* 7 (1991), pp. 5-12.

HEIDEGGER, M., “Marginalien zu Mischs Auseinandersetzung mit der phänomenologischen Ontologie (Herausgegeben von Claudius Strube)”, *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 12 (1999-2000), pp. 187-221.

HEIDEGGER, M., “Einführung in das akademische Leben”. Übersetzung des japanischen Vorlesungsreferates von Seinosuke Yuasa. Aus dem Japanischen übersetzt von Elmar Weinmayr. In BUCHNER, H. (ed.), *Japan und Heidegger* (Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers). Sigmaringen, Jan Thorbecke, 1989, pp. 111-126.

HEIDEGGER, M./ BLOCHMANN, E., *Briefwechsel 1918-1969*. Herausgegeben von Joachim W. Storck. Marbach am Neckar, Deutsche Schillergesellschaft 1989, 2. durchgesehene Auflage 1990.

HEIDEGGER, M./ JASPERS, K., *Briefwechsel 1920-1963*. Herausgegeben von Walter Biemel und Hans Saner. Frankfurt am Main/ München/ Zürich, Vittorio Klostermann/ Piper, 1990.

HEIDEGGER, M., "Drei Briefe an Karl Löwith". Herausgegeben von Hartmut Tietjen. In PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg. Band 2: *Im Gespräch der Zeit*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, pp. 27-39.

HEIDEGGER, M., "Brief Martin Heideggers an Elisabeth Husserl", *aut aut* nuova serie 223-224, pp. 6-11.

HEIDEGGER, M., "A Letter from Heidegger", in FRINGS, M. S. (ed.), *Heidegger and the Quest for Truth*, Chicago, Quadrangle Books, 1968, pp. 17-27.

II. ESTUDOS SOBRE HEIDEGGER

A. ÍNDICES, LÉXICOS E REPERTÓRIOS BIBLIOGRÁFICOS

- BAST, R. A., DELFOSSE, H. P., *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers 'Sein und Zeit'*, Band 1: *Stellenindizes, Philologisch-kritischer Apparat*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1979.
- BREMMERS, C., "Schriftenverzeichnis (1909-2004)", *Heidegger-Jahrbuch* 1 (2004), pp. 419-598.
- CAPUTO, A., *Vent'anni di recezione heideggeriana: una bibliografia (1979-1999)*, Milano, FrancoAngeli, 2007 (1ª ed. 2001).
- DENKER, A., *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, Lanham/ London, The Scarecrow Press, 2000.
- DIAZ DIAZ, G., "Bibliografía española de Martin Heidegger", in NAVARRO CORDÓN, J. M., RODRÍGUEZ, R. (eds.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Editorial Complutense, 1993, pp. 233-270.
- FEICK, H., ZIEGLER, S., *Index zu Heideggers 'Sein und Zeit'*, Tübingen, Max Niemeyer, 1991 (1ª ed. 1961).
- FERENCZI, S., "Ergänzung zur Heidegger-Bibliographie (1926-1990)", *Existencia* 2 (1992), pp. 569-577.
- GABEL, G. U., *Heidegger: Ein internationales Verzeichnis der Hochschulschriften 1930-1990*, Hürth-Efferen, Ed. Gemini, 1993.
- GREISCH, J., "La Gesamtausgabe (Les œuvres complètes)", in HAAR, M. (ed.), *Martin Heidegger*, Paris, Éditions de l'Herne, 1983, pp. 461-475.

- GONNER, R., "Bibliographie", in HAAR, M. (ed.), *Martin Heidegger*, Paris, Éditions de l'Herne, 1983, pp. 477-513.
- KISIEL, T., "Appendix I: Index to History of the Concept of Time: Prolegomena — Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs", in KISIEL, T., *Heidegger's Way of Thought: Critical and Interpretative Signposts*, Edited by Alfred Denker and Marion Heinz, New York/ London, Continuum, 2002, pp. 218-240.
- LAPORTE, F. H., "Martin Heidegger: A Bibliographic Essay (1973-1978)", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 34 (1980), pp. 624-656.
- LÜBBE, H., *Bibliographie der Heidegger-Literatur 1917-1955*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain KG, 1957.
- INWOOD, M., *A Heidegger Dictionary*, Oxford/ Malden, Blackwell Publishers, 1999.
- NORDQUIST, J., *Martin Heidegger: A Bibliography*, Santa Cruz, Reference and Research Services, 1990.
- NORDQUIST, J., *Martin Heidegger (II): A Bibliography*, Santa Cruz, Reference and Research Services, 1996.
- PETKOVŠEK, R., *Heidegger-Index (1919-1927)*, Ljubljana, Teološka fakulteta, 1998.
- RAFFELT, A., "Katalog der in der Universitätsbibliothek vorhandenen Sekundärliteratur zum Werk von Martin Heidegger (1889-1976): Chronologische Ordnung. I. Teil: Die Literatur bis 1976", *Informationen Bibliothekssystem Freiburg* 50 (1990), pp. 659-668.

- RAFFELT, A., "Katalog der in der Universitätsbibliothek vorhandenen Sekundärliteratur zum Werk von Martin Heidegger (1889-1976): Chronologische Ordnung. II. Teil: Die Literatur von 1977-1988", *Informationen Bibliothekssystem Freiburg* 51 (1991), pp. 705-716.
- RAFFELT, A., "Katalog der in der Universitätsbibliothek vorhandenen Sekundärliteratur zum Werk von Martin Heidegger (1889-1976): Chronologische Ordnung. III. Teil: Die Literatur seit 1989", *Informationen Bibliothekssystem Freiburg* 52 (1991), pp. 759-764.
- SASS, H.-M., *Heidegger-Bibliographie*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Main, 1968.
- SASS, H.-M., *Martin Heidegger: Bibliography and Glossary*, Bowling Green, Philosophy Documentation Center, 1982.
- SASS, H.-M., GABITOVA, R. M., GRIGOLIJUK, T. S., LANDOLT, E., KAKIHARA, T., KÔZUMA, T., *Materialien zur Heidegger-Bibliographie (1917-1972)*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1975.
- SCHNEEBERGER, G., *Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie*. Mit vier Beilagen und einer Bildtafel. Bern, AG Suhr, 1960.
- ŠIJAKOVIĆ, B., "Bibliographia heideggeriana: Heidegger und das griechische Denken", *Filozofski godišnjak* 4 (1991), pp. 249-278.
- VAISSE, J.-M., *Le vocabulaire de Heidegger*, Paris, Ellipses, 2000.
- VAISSE, J.-M., *Dictionnaire Heidegger*, Paris, Ellipses, 2007.

B. BIOGRAFIAS

MEHRING, R., THOMÄ, D., “Eine Chronik: Leben und Werk Martin Heideggers im Kontext”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 515- 539.

OTT, H., *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt/ New York, Campus Verlag, 1992 (1ª ed. 1988).

SAFRANSKI, R., *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 2006 (1ª ed. 1994).

C. ANUÁRIOS E COLECTÂNIAS DE TEXTOS

AAVV, *Anteile: Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1950.

AAVV, *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, 1988.

AAVV, *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1989.

BEAUFRET, J., *Dialogue avec Heidegger I: Philosophie grecque*, Paris, Les Éditions du Minuit, 1973.

- BEAUFRET, J., *Dialogue avec Heidegger II: Philosophie moderne*, Paris, Les Éditions du Minuit, 1973.
- BEAUFRET, J., *Dialogue avec Heidegger III: Approche de Heidegger*, Paris, Les Éditions du Minuit, 1974.
- BEAUFRET, J., *Dialogue avec Heidegger IV: Le chemin de Heidegger*, Paris, Les Éditions du Minuit, 1985.
- CRISTIN, R. (ed.), *Heidegger e Husserl* (=aut aut nuova serie 223-224), Firenze, La Nuova Italia, 1988.
- DENKER, A., GANDER, H.-H., ZABOROWSKI, H. (eds.), *Heidegger und die Anfänge seines Denkens* (=Heidegger-Jahrbuch 1), Freiburg/ München, Verlag Karl Alber, 2004.
- DENKER, A., FIGAL, G., VOLPI, F., ZABOROWSKI, H. (eds.), *Heidegger und Aristoteles* (=Heidegger-Jahrbuch 3), Freiburg/ München, Verlag Karl Alber, 2007.
- DERRIDA, J., *Heidegger et la question: De l'esprit et autres essais*, Paris, Flammarion, 1990 (1^a ed. 1987).
- di GIOVANNI, P. (ed.), *Heidegger e la filosofia pratica*, Palermo, S. F. Flaccovio, 1994.
- ESPOSITO, C., PORRO, P. (eds.), *Quaestio: annuario di storia della metafisica*, vol. 1: *Heidegger e i medievali*. Atti del Colloquio Internazionale Cassino 10/13 maggio 2000. Turnhout/ Bari, Brepols Publishers/ Pagina, 2001.
- FIGAL, G., *Zu Heidegger: Antworten und Fragen*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009.

- FIGAL, G., GANDER, H.-H. (eds.), *Heidegger und Husserl: Neue Perspektiven*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009.
- FISCHER, N., von HERRMANN, F.-W. (eds.), *Heidegger und die christliche Tradition: Annäherungen an ein schwieriges Thema*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2007.
- FRINGS, M. S. (ed.), *Heidegger and the Quest for Truth*, Edited with an Introduction, Chicago, Quadrangle Books, 1968.
- GROSSMANN, A., JAMME, C. (eds.), *Metaphysik der praktischen Welt: Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger*, Festgabe für Otto Pöggeler, Amsterdam/ Atlanta, 2000.
- KAEGI, D., RUDOLPH, E. (eds.), *Cassirer — Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2002.
- KISIEL, T., *Heidegger's Way of Thought: Critical and Interpretative Signposts*, Edited by Alfred Denker and Marion Heinz, New York/ London, Continuum, 2002.
- KLOSTERMANN, V. (ed.), *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1970.
- LEVINAS, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2006 (1^a ed. 1949).
- MATTÉI, J.-F. (ed.), *Heidegger: l'énigme de l'être*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.
- MAZZARELLA, E. (ed.), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Genova, Il melangolo, 2006.

- PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 1: *Philosophie und Politik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991.
- PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 2: *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990.
- PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 3: *Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992.
- RAFFOUL, F., PETTIGREW, D. (eds.), *Heidegger and Practical Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 2002.
- RESE, F. (ed.), *Heidegger und Husserl im Vergleich*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2010.
- SHAHAN, R., MOHANTY, J. N. (eds.), *Thinking about Being: Aspects of Heidegger's Thought*, Norman, University of Oklahoma Press, 1984.
- SHEEHAN, T. (ed.), *Heidegger: The Man and The Thinker*, Chicago, Precedent Publishing, 1981.
- THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003.

van FLETEREN, F. (ed.), *Martin Heidegger's Interpretations of Saint Augustine: Sein und Zeit und Ewigkeit*, Lewiston/ Queenston/ Lampeter, The Edwin Mellen Press, 2005.

VETTER, H. (ed.), *Siebzig Jahre Sein und Zeit*, Wiener Tagungen zur Phänomenologie, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1999.

WRATHALL, M. A., MALPAS, J. (eds.), *Heidegger, Authenticity, and Modernity*, Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus, Volume 1, Cambridge, Massachusetts/ London, The MIT Press, 2000.

D. MONOGRAFIAS GERAIS

BRECHT, F. J., *Heidegger und Jaspers: Die beiden Grundformen der Existenzphilosophie*, Wuppertal, Im Marées-Verlag, 1948.

BRECHT, F. J., *Einführung in die Philosophie der Existenz*, Heidelberg, Heidelberger Schriften Maria Schmidt-Carstens, 1948.

CARVALHO, M. J., *A fenomenologia do “1º Heidegger” e o problema ontológico*, 1ª Parte: *Prolegómenos — O projecto da filosofia como redução da positividade* (Tese de Mestrado apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa), Lisboa, 1987.

CHIODI, P., *L'esistenzialismo di Heidegger*. Con una Appendice su la “Einführung in die Metaphysik”. Prefazione di Nicola Abbagnano. Torino, Taylor Torino Editore, 1955.

- CHIODI, P., *Esistenzialismo e fenomenologia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963.
- CROWELL, S. G., *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 2001.
- DELP, A., *Tragische Existenz: Zur Philosophie Martin Heideggers*, Freiburg im Breisgau, Herder Verlag, 1935.
- DULTZ, W., *Eine Untersuchung über die Philosophie Martin Heideggers*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Ruprecht-Karl-Universität zu Heidelberg, Heidelberg, Brausdruck, 1940.
- FIGAL, G., *Martin Heidegger zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag, 2003 (1^a ed. 1992).
- FISCHER, A., *Die Existenzphilosophie Martin Heideggers: Darlegung und Würdigung ihrer Grundgedanken*, Leipzig, Felix Meiner, 1935.
- GARULLI, E., *Problemi dell'Ur-Heidegger*, Urbino, Argalia Editore, s.d.
- KISIEL, T., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California Press, 1995 (1^a ed. 1993).
- MARION, J.-L., *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004 (1^a ed. 1989).
- MARX, W., *Heidegger und die Tradition: Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*, Hamburg, Felix Meiner, 1980 (1^a ed. 1961).
- MUTH, F., *Edmund Husserl und Martin Heidegger in ihrer Phänomenologie und Weltanschauung*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der

- Philosophischen Fakultät (I. Sektion) der Ludwig-Maximilians-Universität zu München, Schwäbische Verlags-Aktiengesellschaft, 1931.
- PFEIFFER, J., *Existenzphilosophie: Eine Einführung in Heidegger und Jaspers*, Hamburg, Meiner Verlag, 1952 (1^a ed. 1933).
- PÖGGELER, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963.
- PÖGGELER, O., *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/ München, Verlag Karl Alber, 1992.
- PÖGGELER, O., *Heidegger in seiner Zeit*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1999.
- REINER, H., *Phänomenologie und menschliche Existenz*, Halle (Saale), Max Niemeyer Verlag, 1931.
- RICHARDSON, W. J., *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, New York, Fordham University Press, 2003 (1^a ed. 1963).
- STRUBE, C., *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1993.
- VATTIMO, G., *Introduzione a Heidegger*, Roma/ Bari, Editori Laterza, 1980 (1^a ed. 1971).
- VATTIMO, G., *Al di là del soggetto: Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milano, Feltrinelli, 1981.
- VIETTA, E., *Die Seinsfrage bei Martin Heidegger*, Stuttgart, Curt E. Schwab, 1950.
- VOLKMANN-SCHLUCK, K.-H., *Die Philosophie Martin Heideggers: Eine Einführung in sein Denken*, Herausgegeben von Bernd Heimbüchel, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1996.

von HERRMANN, F.-W., *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Main, 1964.

von HERRMANN, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe von "Sein und Zeit"*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004 (1ª ed. 1974).

von HERRMANN, F.-W., *Weg und Methode: Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990.

von HERRMANN, F.-W., *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie": Zur "Zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit"*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991.

WAHL, J., *Introduction à la pensée de Heidegger* (Cours données en Sorbonne de janvier à juin 1946), Paris, Librairie Générale Française, 1998.

WENZL, A., *Fundamentalontologie — Metaphysik oder Ende der Metaphysik?* München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1950.

YÁÑEZ, Á. X., *Fenomenología de la vida fáctica: Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, San Rafael, Plaza y Valdés, 2004.

E. MONOGRAFIAS TEMÁTICAS

ANSÉN, R., *'Bewegtheit': Zur Genesis einer kinetischen Ontologie bei Heidegger*, Cuxhaven, Junghans-Verlag, 1990.

- BAST, R. A., *Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1986.
- BEELMANN, A., *Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff: Eine Analyse seiner Vorlesung "Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt — Endlichkeit — Einsamkeit"*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994.
- BIEMEL, W., *Le concept de monde chez Heidegger*, Louvain/ Paris, E. Nauwelaerts/ J. Vrin, 1950.
- BROWN, S., *Husserl's Part/ Whole Theory and its Influence on the Early Heidegger*, A Dissertation Submitted to the Faculty of the Graduate School in Candidancy for the Degree of Doctor of Philosophy, Chicago, 1994.
- BUCHHOLZ, R., *Was heißt Intentionalität? Studien zum Frühwerk Martin Heideggers*, Essen, Die Blaue Eule, 1995.
- CALLETI, E., *Bewegtheit und Rückkehr: Perspektiven zu Heideggers Phänomenologie des Daseins*, Rheinfelden, Schäuble Verlag, 1987.
- CHERNYAKOV, A., *The Ontology of Time: Being and Time in the Philosophies of Aristotle, Husserl and Heidegger*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, 2002.
- CRISTIN, R., *Heidegger e Leibniz: il sentiero e la ragione*. Prefazione di Hans Georg Gadamer. Milano, Bompiani, 1990.
- DEMSKE, J. M., *Sein, Mensch und Tod: Das Todesproblem bei Martin Heidegger*, Freiburg/ München, Verlag Karl Alber, 1963.
- EDWARDS, P., *Heidegger on Death: A Critical Evaluation*, La Salle, The Hegeler Institute, 1979.

- FABRIS, A., *Logica ed ermeneutica: interpretazione di Heidegger*, Pisa, Ets, 1982.
- FAY, T. A., *Heidegger: The Critique of Logic*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1977.
- FIGAL, G., *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*, Weinheim, Beltz Athenäum Verlag, 2000 (1^a ed. 1988).
- FRANCK, D., *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Les Éditions du Minuit, 1986.
- GETHMANN, C. F., *Verstehen und Auslegung: Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn, Bouvier Verlag, 1974.
- GIROUX, L., *Durée pure et temporalité: Bergson et Heidegger*, Tournai/ Montréal, Desclée & CIE/ Bellarmini, 1971.
- GÖRLAND, I., *Transzendenz und Selbst: Eine Phase in Heideggers Denken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1981.
- GUIGNON, C. B., *Heidegger and the Problem of Knowledge*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1983.
- HACKENESH, C., *Selbst und Welt: Zur Metaphysik des Selbst bei Heidegger und Cassirer*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2001.
- HAN, B.-C., *Heideggers Herz: Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1996.
- HEINZ, M., *Zeitlichkeit und Temporalität: Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers*, Amsterdam, Rodopi, 1982.

- HOLZAPFEL, C., *Heideggers Auffassung des Gewissens vor dem Hintergrund traditioneller Gewissenskonzeptionen*, Frankfurt am Main, Verlag Peter Lang, 1987.
- HOPKINS, B. C., *Intentionality in Husserl and Heidegger: The Problem of the Original Method and Phenomenon of Phenomenology*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, 1993.
- JOLIVET, R., *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre*, Abbaye Saint Wandrille, Éditions de Fontenelle, 1950.
- JULLIEN, P., *Je suis déjà là: La structure de la relation entre homme et être dans Etre et Temps de Martin Heidegger*, Bern, Verlag Peter Lang, 2007.
- KNÖRZER, G., *Tod ist Sein? Eine Untersuchung zu Genese und Struktur des Begriffs "Tod" im Frühwerk Martin Heideggers*, Frankfurt am Main/ Bern/ New York/ Paris, Peter Lang, 1990.
- KÖCHLER, H., *Der innere Bezug von Anthropologie und Ontologie (Das Problem der Anthropologie im Denken Martin Heideggers)*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1974.
- KRELL, D. F., *Intimations of Mortality: Time, Truth, and Finitude in Heidegger's Thinking of Being*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1991 (1^a ed. 1986).
- KRELL, D. F., *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1992.
- LAKEBRINK, B., *Das Wesen der theoretischen Notwendigkeit unter besonderer Berücksichtigung der kantischen und ihrer modernen Interpretation (Natorp,*

Heidegger), Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde genehmigt von der philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, Bonn, 1931.

LEHMANN, K., *Der Tod bei Heidegger und Jaspers. Ein Beitrag zur Frage: Existenzialphilosophie, Existenzphilosophie und protestantische Theologie*, Heidelberg, Evangelischer Verlag J. Comtesse, 1938.

MÜLLER, H. E., *Der Zeitbegriff Deutingers und Heideggers*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde genehmigt von der philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, Würzburg, Richard Mayr, 1934.

OPILIK, K., *Transzendenz und Vereinzelung: Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von "Sein und Zeit"*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1993.

OVERGAARD, S., *Husserl and Heidegger on Being in the World*, Dordrecht/Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, 2004.

PASSWEG, S., *Phänomenologie und Ontologie: Husserl — Scheler — Heidegger*, Leipzig/ Strassburg/ Zürich, Meitz & Co, 1939.

PERROTTA, R., *Heideggers Jeweiligkeit: Versuch einer Analyse der Seinsfrage anhand der veröffentlichten Texte*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1999.

POCAI, R., *Heideggers Theorie der Befindlichkeit: Sein Denken zwischen 1927 und 1933*, Freiburg/ München, Verlag Karl Alber, 1996.

- PRAUSS, G., *Erkennen und Handeln in Heideggers "Sein und Zeit"*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1996 (1ª ed. 1977).
- QUESNE, P., *Les Recherches Philosophiques du jeune Heidegger*, Dordrecht/Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, 2003.
- REGVALD, R., *Heidegger et le problème du néant*, Dordrecht/ Boston/ Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- ROVATTI, P. A., *La posta in gioco: Heidegger, Husserl, il soggetto*, Milano, Bompiani, 1987.
- SCHOTT, E., *Die Endlichkeit des Daseins nach Martin Heidegger*, Berlin/ Leipzig, Walter de Gruyter, 1930.
- SCHUBERT, R., *Das Problem der Zuhandenheit in Heideggers "Sein und Zeit"*, Frankfurt am Main, Peter Lang Verlag, 1995.
- SCHWENDTNER, T., *Heideggers Wissenschaftsauffassung: Im Spiegel der Schriften 1919-29*, Frankfurt am Main, Peter Lang Verlag, 2005.
- SOMMER, C., *Heidegger, Aristote, Luther: Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.
- TELO, H., *A obscura influência: A análise do papel que os outros representam na nossa vida, I Considerações prévias*, Lisboa, 2005.
- TELO, H., *Quem tem a responsabilidade de "das Man"? Um problema na "analítica existencial-temporal do Dasein"*, Lisboa, 2008.
- THALMANN, H. U., *Tun und Lassen: Zu Heideggers Auslegung des Handelns und der Wirklichkeit aus dem Gewissen*, Bamberg, Verlag aku, 1988.

- THOMÉ, M. M., *Existenz und Verantwortung: Untersuchungen zur existenzialontologischen Fundierung von Verantwortung auf der Grundlage der Philosophie Martin Heideggers*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1998.
- TRAWNY, P., *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*, Freiburg/ München, Verlag Karl Alber, 1997.
- TUGENDHAT, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, Walter de Gruyter, 1970 (1^a ed. 1967).
- UZONDU, C. C., *Die Fundierung des Erkennens im "Verstehen" in Heideggers Sein und Zeit und danach*, Frankfurt am Main, Verlag Peter Lang, 2007.
- VIEIRA, M., *The Phenomenology of Aristotle in Heidegger's 'Sein und Zeit'*, Óbidos, Várzea da Rainha, 2010.
- VOGT, A., *Das Problem des Selbstseins bei Heidegger und Kierkegaard*, Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde bei der philosophischen Fakultät der Ludwigs-Universität zu Gießen, Gießen, 1936.
- von FALKENHAYN, K., *Augenblick und Kairos: Zeitlichkeit im Frühwerk Heideggers*, Berlin, Duncker & Humblot, 2003.
- von HERRMANN, F.-W., *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988 (1^a ed. 1981).
- von HERRMANN, F.-W., *Hermeneutik und Reflexion: Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000.

von KROCKOW, C. G., *Die Entscheidung: Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1958.

von RUCKTESCHELL, P., *Die Intentionalität im frühen Denken Martin Heideggers: Von der Urwissenschaft zur Fundamentalontologie*, Freiburg, Hochschulverlag, 1999.

WEISS, T., *Angst vor dem Tode und Freiheit zum Tode*, Innsbruck, Verlag M. Ludwig, 1949.

F. ENSAIOS, ARTIGOS E CONFERÊNCIAS

ALER, J., “Auto-da-fé: Victor Farias schichtet einen Scheiterhaufen”, in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 1: *Philosophie und Politik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, pp. 261-327.

ARIFUKU, K., “Heidegger und Kant: Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit des menschlichen Selbst”, in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 1: *Philosophie und Politik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, pp. 151-166.

- AUBENQUE, P., “Les dérives et la garde de l’être”, in MATTÉI, J.-F. (ed.), *Heidegger: l’énigme de l’être*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, pp. 17-41.
- BACKMAN, J., “Für das Wohnen denken. Heidegger, Arendt und die praktische Besinnung”, *Heidegger-Jahrbuch* 3 (2007), pp. 199-220.
- BALKE, F., “Heidegger und Ernst Jünger. Kontroversen über den Nihilismus”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 369-373.
- BARASH, J. A., “Die Auslegung der “Öffentlichen Welt” als politisches Problem: Zu Hannah Arendts Heidegger-Deutung”, in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 2: *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, pp. 112-127.
- BELARDINELLI, S., “Martin Heidegger und Hannah Arendts Begriff von “Welt” und “Praxis””, in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 2: *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, pp. 128-141.
- BENEDIKT, M., “Heidegger und die Sozialphilosophie: Ist die Fundamentalontologie gesellschaftsfähig?”, in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in

Bonn-Bad Godesberg, Band 1: *Philosophie und Politik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, pp. 217-225.

BERNASCONI, R., “Heidegger und die Dekonstruktion. Strategien im Umgang mit der Metaphysik: Derrida, Nancy, Lacoue-Labarthe und Irigaray”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 440-450.

BERNET, R., “Transcendence et intentionnalité: Heidegger et Husserl sur les prolégomènes d’une ontologie phénoménologique”, in AAVV, *Heidegger et l’idée de la phénoménologie*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 195-215.

BERNET, R., “Leiblichkeit bei Husserl und Heidegger”, in FIGAL, G., GANDER, H.-H. (eds.), *Heidegger und Husserl: Neue Perspektiven*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009, pp. 43-71.

BERTI, E., “Heidegger ed il concetto aristotelico di verità”, in BRAGUE, R., COURTINE, J.-F. (eds.), *Herméneutique et ontologie*, Mélanges en hommage à Pierre Aubenque, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, pp. 97-120.

BIANCO, F., “Heidegger und die Fragestellung der heutigen Hermeneutik”, in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 2: *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, pp. 198-209.

BIANCO, F., “Die “verstehende Soziologie”: Ein hermeneutisches Paradigma für die Sozialwissenschaften”, in SCHÜSSLER, I., SCHILD, A. (eds.),

Phénoménologie et herméneutique I, Lausanne, Editions Payot, 2000, pp. 115-128.

BIEMEL, W., “Zum Briefwechsel Jaspers/ Heidegger”, in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 2: *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, pp. 71-86.

BLATTNER, W. D., “The Primacy of Practice and Assertoric Truth: Dewey and Heidegger”, in WRATHALL, M. A., MALPAS, J. (eds.), *Heidegger, Authenticity, and Modernity*, Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus, Volume 1, Cambridge, Massachusetts/ London, The MIT Press, 2000, pp. 231-249.

BOEDER, H., “Dilthey “und” Heidegger. Zur Geschichtlichkeit des Menschen”, in AAVV, *Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert: Studien zu Dilthey und Brentano, Mach, Nietzsche, Twardowski, Husserl, Heidegger*, Freiburg/ München, Verlag Karl Alber, pp. 161-177.

BOUGAS, T., “Das Ende der Philosophie bei Marx und Heidegger”, in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 1: *Philosophie und Politik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, pp. 101-117.

BOULNOIS, O., “Entre logique et sémantique: Heidegger lecteur de Duns Scot”, in COURTINE, J.-F. (ed.), *Phénoménologie et logique*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1996, pp. 261-281.

- BRAGUE, R., “La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec: Notes sur la critique de la *Vorhandenheit* comme modèle ontologique dans la lecture heideggérienne d'Aristote”, in AAVV, *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, pp. 247-273.
- BROGAN, W., “The Community of Those Who Are Going to Die”, in RAFFOUL, F., PETTIGREW, D. (eds.), *Heidegger and Practical Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 2002, pp. 237-247.
- BROGAN, W., “Die Frage nach der Zeit in Heideggers Aristoteles-Interpretation. Auf dem Weg zu *Sein und Zeit*”, *Heidegger-Jahrbuch* 3 (2007), pp. 96-108.
- BRONK, A., “Der hermeneutische Objektivismusbegriff”, in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 2: *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, pp. 210-219.
- BRUZINA, R. C., “Gegensätzlicher Einfluß: Die Stellung Heideggers in der Entwicklung der Phänomenologie”, in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 2: *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, pp. 142-160.
- BUZZONI, M., “Zum Begriff der Person: Person, Apriori und Ontologie bei Heidegger und Ricoeur”, in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 2:

- Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, 227-253.
- CAEIRO, A. C., “O acesso a outrem como *si* no seu *Aí*”, *Didaskalia* XXXVIII (2008), pp. 227-256.
- CAPELLE, P., “‘Katholizismus’, ‘Protestantismus’, ‘Christentum’ und ‘Religion’ im Denken Martin Heideggers. Tragweite und Abgrenzungen”, *Heidegger-Jahrbuch* 1 (2004), pp. 346-370.
- CAPUTO, A., “La questione della verità: il convegno di Meßkirch per i vent’anni della morte di M. Heidegger”, *Paradigmi* NS 44 (1997), pp. 333-349.
- CAPUTO, J. D., “The Poverty of Thought: A Reflection on Heidegger and Eckhart”, in SHEEHAN, T. (ed.), *Heidegger: The Man and The Thinker*, Chicago, Precedent Publishing, 1981, pp. 209-216.
- CARR, D., “Künftige Vergangenheit. Zum Vorrang der Zeitdimensionen bei Husserl, Dilthey und Heidegger”, in ORTH, E. W. (ed.), *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Freiburg/ München, Verlag Karl Alber, 1985, pp. 415-436.
- CARR, D., “Die fehlende Sozialphilosophie Heideggers”, in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 1: *Philosophie und Politik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, pp. 234-247.
- CARVALHO, M. J., “Fichte, Heidegger and the Concept of Facticity”, in BREAZEALE, D., ROCKMORE, T., WAIBEL, V. (eds.), *Fichte and the Phenomenological Tradition*, Berlin/ New York, Walter de Gruyter, 2010, pp. 223-260.

- CAVALIERE, R. V., “Spunti leibniziani negli anni di Marburg”, in MAZZARELLA, E. (ed.), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Genova, Il melangolo, 2006, pp. 231-247.
- CERBONE, D. R., “Proofs and Pressuppositions: Heidegger, Searle, and the “Reality” of the “External” World”, in WRATHALL, M. A., MALPAS, J. (eds.), *Heidegger, Authenticity, and Modernity*, Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus, Volume 1, Cambridge, Massachusetts/ London, The MIT Press, 2000, pp. 259-278.
- CHERNYAKOV, A., “Das Schicksal des Subjektbegriffs in Sein und Zeit”, in VETTER, H. (ed.), *Siebzig Jahre Sein und Zeit*, Wiener Tagungen zur Phänomenologie, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1999, pp. 175-187.
- CHVATÍK, I., “Schwierigkeiten mit der Eigentlichkeit”, in VETTER, H. (ed.), *Siebzig Jahre Sein und Zeit*, Wiener Tagungen zur Phänomenologie, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1999, pp. 165-174.
- CHYTRY, J., “Zur Wiedergewinnung des Kosmos: Karl Löwith contra Martin Heidegger”, in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 2: *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, pp. 87-99.
- COURTINE, J.-F., “L’idée de la phénoménologie et la problématique de la réduction”, in AAVV, *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, pp. 211-245.

- COURTINE, J.-F., “La voce (estranea) dell’amico. Richiamo e/o dialogo”, in di GIOVANNI, P. (ed.), *Heidegger e la filosofia pratica*, Palermo, S. F. Flaccovio, 1994, pp. 97-124.
- COURTINE, J.-F., “L’objet de la logique”, in COURTINE, J.-F. (ed.), *Phénoménologie et logique*, Paris, Presses de l’École Normale Supérieure, 1996, pp. 9-31.
- COURTINE, J.-F., “La question de l’être: sens de la question et question du sens”, in MATTÉI, J.-F. (ed.), *Heidegger: l’énigme de l’être*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, pp. 71-103.
- COURTINE, J.-F., “Zwischen Wiederholung und Destruktion — die Frage nach der *analogia entis*”, *Heidegger-Jahrbuch* 3 (2007), pp. 109-129.
- CRISTIN, R., “Das Phänomen der Freiheit. Bemerkungen zu Husserl und Heidegger”, in VETTER, H. (ed.), *Siebzig Jahre Sein und Zeit*, Wiener Tagungen zur Phänomenologie, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1999, pp. 75-84.
- CRITCHLEY, S., “Heidegger und Rudolf Carnap. Kommt nichts aus nichts?”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 355-361.
- CULLEN, B., “Heidegger, Metontologie und die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”, in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 1: *Philosophie und Politik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, pp. 207-213.

- DAHLSTROM, D. O., "Seinsvergessenheit oder moralphilosophische Naivität? Heideggers Interpretation der praktischen Philosophie Kants", in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 1: *Philosophie und Politik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, pp. 167-179.
- DASTUR, F., "La doctrine du jugement, la métaphysique du principe de raison et l'idée de la logique", in COURTINE, J.-F. (ed.), *Phénoménologie et logique*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1996, pp. 283-296.
- DASTUR, F., "The Call of Conscience: The Most Intimate Alterity", in RAFFOUL, F., PETTIGREW, D. (eds.), *Heidegger and Practical Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 2002, pp. 87-96.
- DASTUR, F., "Être et monde: le développement de la pensée de Heidegger de 1923 à 1930", in AAVV, *Skepsis. La Connaissance des choses. Heidegger, Montaigne, Strawson. Le vivant/ Le sujet*, Agrégation de Philosophie, Concours Interne et Externe 2006, Delagrave, 2007, pp. 55-66.
- de BEISTEGUI, M., "'Homo Prudens'", in RAFFOUL, F., PETTIGREW, D. (eds.), *Heidegger and Practical Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 2002, pp. 117-131.
- de BIASE, R., "Heidegger, Descartes, Husserl e l'inizio del moderno: il primo corso a Marburgo (1923/1924)", in MAZZARELLA, E. (ed.), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Genova, Il melangolo, 2006, pp. 329-365.
- DEMMERLING, C., "Heidegger und die Frankfurter Schule. Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas", in THOMÄ, D. (ed.),

- Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 361-369.
- DEMMERLING, C., “Heidegger-Marxismus (Herbert Marcuse und andere). Von der Ontologie zur Gesellschaftstheorie”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 375-380.
- DENKER, A., “Heideggers Lebens- und Denkweg 1909-1919”, *Heidegger-Jahrbuch* 1 (2004), pp. 97-122.
- DERRIDA, J., “De l’esprit: Heidegger et la question”, in DERRIDA, J., *Heidegger et la question: De l’esprit et autres essais*, Paris, Flammarion, 1990 (1^a ed. 1987), pp. 9-143.
- DERRIDA, J., “Différence sexuelle, différence ontologique (Geschlecht I)”, in DERRIDA, J., *Heidegger et la question: De l’esprit et autres essais*, Paris, Flammarion, 1990 (1^a ed. 1987), pp. 145-172.
- DERRIDA, J., “La main de Heidegger (Geschlecht II)”, in DERRIDA, J., *Heidegger et la question: De l’esprit et autres essais*, Paris, Flammarion, 1990 (1^a ed. 1987), pp. 173-222.
- DOSTAL, R. J., “Eros, Freundschaft und Politik: Heideggers Versagen”, in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 1: *Philosophie und Politik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, pp. 180-196.

- ELBERFELD, R., “Heidegger und das ostasiatische Denken. Annäherungen zwischen fremden Welten”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 469-474.
- ELM, R., “Aristoteles — ein Hermeneutiker der Faktizität? Differenzierung von φρόνησις und σοφία und ihre Transformation bei Heidegger”, *Heidegger-Jahrbuch* 3 (2007), pp. 255-282.
- EMAD, P., “Heidegger on Transcendence and Intentionality: His Critique of Scheler”, in SHEEHAN, T. (ed.), *Heidegger: The Man and The Thinker*, Chicago, Precedent Publishing, 1981, pp. 145-158.
- EMRICH, H. M., SCHLIMME, J., “Heidegger in Psychiatrie, Psychoanalyse und Psychotherapie. Wider das ‘Gestell’ des Psychologischen”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 486-492.
- FASCHING, W., “Wessen ist das Dasein? Zur Frage nach dem Selbst in der hermeneutischen Phänomenologie”, in VETTER, H., FLATSCHER, M. (eds.), *Hermeneutische Phänomenologie — phänomenologische Hermeneutik*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2005, pp. 54-66.
- FEHÉR, I. M., “Fakten und Apriori in der neueren Beschäftigung mit Heideggers politischen Engagement”, in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 1: *Philosophie und Politik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, pp. 380-408.

- FEHÉR, I. M., “Heidegger’s Understanding of the Atheism of Philosophy: Philosophy, Theology, and Religion in His Early Lecture Courses up to *Being and Time*”, *American Catholic Philosophical Quarterly* LXIX 2 (1995), pp. 189-227.
- FEHÉR, I. M., “Heidegger’s Understanding of the Atheism of Philosophy: Philosophy, Theology, and Religion on His Way to *Being and Time*”, *Existentia* VI-VII (1996-1997), pp. 33-64 (versão melhorada do artigo supracitado).
- FEHÉR, I. M., “Heideggers Stellung zum Skeptizismus in “Sein und Zeit” und in den frühen Freiburger Vorlesungen”, in VETTER, H. (ed.), *Siebzig Jahre Sein und Zeit*, Wiener Tagungen zur Phänomenologie, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1999, pp. 45-74.
- FEHÉR, I. M., “Mündlichkeit und Schriftlichkeit aus hermeneutischer Sicht”, *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 8 (2009), pp. 117-145.
- FERRARI, M., “Paul Natorp — ‘The Missing Link’ in der Davoser Debatte”, in KAEGI, D., RUDOLPH, E. (eds.), *Cassirer — Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2002, pp. 215-233.
- FIGAL, G., “Einleitung”, in FIGAL, G. (ed.), *Heidegger Lesebuch*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007.
- FIGAL, G., “Heidegger als Aristoteliker”, *Heidegger-Jahrbuch* 3 (2007), pp. 53-76.
- FIGAL, G., “Husserl und Heidegger”, in FIGAL, G., *Zu Heidegger: Antworten und Fragen*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009, pp. 31-39.

- FIGAL, G., “Heidegger und die Phänomenologie”, in FIGAL, G., *Zu Heidegger: Antworten und Fragen*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009, pp. 43-54.
- FIGAL, G., “Sorge um sich, Sein, Phänomenalität. Zur Systematik von Heideggers Sein und Zeit”, in FIGAL, G., *Zu Heidegger: Antworten und Fragen*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009, pp. 83-93.
- FIGAL, G., “ΔΥΝΑΜΙΣ ΜΕΤΑ ΛΟΓΟΥ. Heideggers Sprachphilosophie im aristotelischen Kontext”, in FIGAL, G., *Zu Heidegger: Antworten und Fragen*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009, pp. 95-106.
- FIGAL, G., “Scheu vor der Dialektik. Zu Heideggers Platoninterpretation in der Vorlesung über den Sophistes (Winter 1924/25)”, in FIGAL, G., *Zu Heidegger: Antworten und Fragen*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009, pp. 107-126.
- FIGAL, G., “Phänomenologie der religiösen Erfahrung”, in FIGAL, G., *Zu Heidegger: Antworten und Fragen*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009, pp. 127-133.
- FIGAL, G., “Heidegger und Nietzsche über Geschichte. Zu einer unausgetragenen Kontroverse”, in FIGAL, G., *Zu Heidegger: Antworten und Fragen*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009, pp. 135-144.
- FIGAL, G., “Wie philosophisch zu verstehen ist. Zur Konzeption des Hermeneutischen bei Heidegger”, in FIGAL, G., *Zu Heidegger: Antworten und Fragen*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009, pp. 163-172.

- FIGAL, G., “Seinserfahrung und Übersetzung. Hermeneutische Überlegungen zu Heidegger”, in FIGAL, G., *Zu Heidegger: Antworten und Fragen*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009, pp. 173-184.
- FIGAL, G., “Phänomenologie und Ontologie”, in FIGAL, G., GANDER, H.-H. (eds.), *Heidegger und Husserl: Neue Perspektiven*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009, pp. 9-23.
- FISCHER, N., “Selbstsein und Gottsuche: Zur Aufgabe des Denkens in Augustins ‘Confessiones’ und Martin Heideggers ‘Sein und Zeit’”, in FISCHER, N., von HERRMANN, F.-W. (eds.), *Heidegger und die christliche Tradition: Annäherungen an ein schwieriges Thema*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2007, pp. 55-90.
- FISCHER, N., von HERRMANN, F.-W., “Die christliche Botschaft und das Denken Heideggers: Durchblick durch das Thema”, in FISCHER, N., von HERRMANN, F.-W. (eds.), *Heidegger und die christliche Tradition: Annäherungen an ein schwieriges Thema*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2007, pp. 9-20.
- FOPP, D., “Heidegger und Maurice Merleau-Ponty. ‘Anwesen’ und ‘Gestalt’”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 424-431.
- FREDE, D., “Die Einheit des Seins: Heidegger in Davos — Kritische Überlegungen”, in KAEGI, D., RUDOLPH, E. (eds.), *Cassirer — Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2002, pp. 156-182.

FREDE, D., “Sein. Zum Sinn von Sein und Seinsverstehen”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 80-86.

FREDE, D., “Wahrheit. Vom aufdeckenden Erschließen zur Offenheit der Lichtung”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 127-134.

GADAMER, H.-G., “Heidegger und die Griechen”, in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 1: *Philosophie und Politik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, pp. 57-74.

GANDER, H.-H., “Sich selbst auf der Spur: Zur phänomenologischen Hermeneutik der Faktizität”, in SCHÜSSLER, I., SCHILD, A. (eds.), *Phénoménologie et herméneutique I*, Lausanne, Editions Payot, 2000, pp. 129-148.

GANDER, H.-H., “Verstehen als Situationsbewältigung: Untersuchungen zu Heideggers hermeneutischer Lebensweltphänomenologie”, in WEISS, J. (ed.), *Die Jemeinigkeit des Mitseins: Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*, Konstanz, UVK-Verl.-Ges., 2001, pp. 57-72.

GANDER, H.-H., “Phänomenologie im Übergang. Zu Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl”, *Heidegger-Jahrbuch* 1 (2004), pp. 294-306.

GANDER, H.-H., “Phänomenologie der Lebenswelt: Husserl und Heidegger”, in FIGAL, G., GANDER, H.-H. (eds.), *Heidegger und Husserl: Neue Perspektiven*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009, pp. 137-158.

- GELVEN, M., "Eros and Projection: Plato and Heidegger", in SHAHAN, R., MOHANTY, J. N. (eds.), *Thinking about Being: Aspects of Heidegger's Thought*, Norman, University of Oklahoma Press, 1984, pp. 125-136.
- GETHMANN, C. F., "Transzendentalphilosophie — Fundamentalphilosophie — Anthropologie", in AAVV, *Studien zum Problem der Identität*, Herausgegeben vom Minister für Wissenschaft und Forschung, Forschungsbericht des Landes Nordrhein-Westfalen, Westdeutscher Verlag, 1982, pp. 205-259.
- GERHARDT, V., "Der Rest ist Warten: Von Heidegger führt kein Weg in die Zukunft", in KAEGI, D., RUDOLPH, E. (eds.), *Cassirer — Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2002, pp. 183-206.
- GIUGLIANO, A., "Heidegger e la concettualizzazione filosofica del tempo (1924/1927)", in MAZZARELLA, E. (ed.), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Genova, Il melangolo, 2006, pp. 293-327.
- GRANEL, G., "Remarques sur le rapport de Sein und Zeit et de la phénoménologie husserlienne", in KLOSTERMANN, V. (ed.), *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1970, pp. 350-368.
- GREISCH, J., "La «tapisserie de la vie». Le phénomène de la vie et ses interprétations dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20) de Martin Heidegger", in COURTINE, J.-F. (ed.), *Heidegger 1919-1929: De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Actes du

colloque organisé par Jean-François Marquet (Université de Paris-Sorbonne, novembre 1994), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, pp. 131-152.

GREISCH, J., “Das Verständliche und das Unverständliche. Das Problem des Irrationalen in Heideggers Hermeneutik der Faktizität”, in HUFNAGEL, E., ZOVKO, J. (ed.), *Studia hermeneutica*, vol. 3, Mainz, Gardez! Verlag, 1997, pp. 73-93.

GREISCH, J., “The “Play of Transcendence” and the Question of Ethics”, in RAFFOUL, F., PETTIGREW, D. (eds.), *Heidegger and Practical Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 2002, pp. 99-116.

GREISCH, J., “Der philosophische Umbruch in den Jahren 1928-32. Von der Fundamentalontologie zur Metaphysik des Daseins”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 115-127.

GREISCH, J., “Heidegger und Paul Celan. Das ‘befremdete Ich’ und die Sprache des Seins”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 504-510.

GREISCH, J., “De l’ontologie fondamentale à la métaphysique du *Dasein*: Le tournant philosophique des années 1928-1932”, in CARON, M. (ed.), *Heidegger*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006, pp. 417-447.

GRONDIN, J., “Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik: Zur Aktualität der Hermeneutik Heideggers”, in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28.

April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 2: *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, pp. 163-178.

GRONDIN, J., "The Ethical and Young Hegelian Motives in Heidegger's Hermeneutics of Facticity", in KISIEL, T., van BUREN, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, Albany, State University of New York Press, 1994, pp. 345-357.

GRONDIN, J., "Hermeneutik. Selbstausslegung und Seinsverstehen", in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 47-51.

GRONDIN, J., "Heidegger und Hans-Georg Gadamer. Zur Phänomenologie des Verstehens-Geschehens", in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 384-390.

GRONDIN, J., "Der deutsche Idealismus und Heideggers Verschärfung des Problems der Metaphysik nach *Sein und Zeit*", in SEUBERT, H. (ed.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Köln/ Weimar/ Wien, Böhlau Verlag, 2003, pp. 41-57.

GRONDIN, J., "Pourquoi réveiller la question de l'être?", in MATTÉI, J.-F. (ed.), *Heidegger: l'énigme de l'être*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, pp. 43-69.

GROSSHEIM, M., "Heidegger und die Philosophische Anthropologie (Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen). Von der Abwehr der anthropologischen Subsumtion zur Kulturkritik des Anthropozentrismus", in THOMÄ, D. (ed.),

- Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 333-337.
- GROSSHEIM, M., “Heidegger und Hermann Schmitz. Phänomenologie gegen Psychologismus, Reduktionismus, Introjektionismus”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 405-407.
- GROSSHEIM, M., “Phänomenologie des Bewußtseins oder Phänomenologie des ‘Lebens’? Husserl und Heidegger in Freiburg”, in FIGAL, G., GANDER, H.-H. (eds.), *Heidegger und Husserl: Neue Perspektiven*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009, pp. 101-136.
- GUIGNON, C., “Philosophy and Authenticity: Heidegger’s Search for a Ground for Philosophizing”, in WRATHALL, M. A., MALPAS, J. (eds.), *Heidegger, Authenticity, and Modernity*, Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus, Volume 1, Cambridge, Massachusetts/ London, The MIT Press, 2000, pp. 79-101.
- GUIGNON, C., “Heidegger, der amerikanische Pragmatismus und die Analytische Philosophie. Heidegger — gegen die Erkenntnistheorie ins Feld geführt”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 458-468.
- GUMBRECHT, H. U., “Tod im Kontext. Heideggers Umgang mit einer Faszination der 1920er Jahre”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 98-103.
- HATAB, L. J., “Heidegger and the Question of Empathy”, in RAFFOUL, F., PETTIGREW, D. (eds.), *Heidegger and Practical Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 2002, pp. 249-272.

- HAUGELAND, J., "Truth and Finitude: Heidegger's Transcendental Existentialism", in WRATHALL, M. A., MALPAS, J. (eds.), *Heidegger, Authenticity, and Modernity*, Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus, Volume 1, Cambridge, Massachusetts/ London, The MIT Press, 2000, pp. 43-77.
- HAVAS, R., "The Significance of Authenticity", in WRATHALL, M. A., MALPAS, J. (eds.), *Heidegger, Authenticity, and Modernity*, Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus, Volume 1, Cambridge, Massachusetts/ London, The MIT Press, 2000, pp. 29-42.
- HAVERKAMP, A., "Heidegger und die Literaturwissenschaft. Die poetologischen Quellen der seinsgeschichtlichen Subjektkritik", in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 492-500.
- HELD, K., "Heidegger et le principe de la phénoménologie", AAVV, *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 239-263.
- HELD, K., "Grundbestimmung und Zeitkritik bei Heidegger", in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 1: *Philosophie und Politik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, pp. 31-56.
- HOLZHEY-KUNZ, A., "Die Daseinsanalytik von Sein und Zeit als Grundlage einer hermeneutischen Psychopathologie", in VETTER, H. (ed.), *Siebzig Jahre Sein und Zeit*, Wiener Tagungen zur Phänomenologie, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1999, pp. 145-163.

HRACHOVEC, H., "Unterwegs zur Sprachanalyse: Über Jacques Derrida zu Ernst Tugendhat", in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 2: *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, pp. 284-295.

IBER, C., "Sein und Zeit *oder* Zeitlichkeit und Dasein: Probleme von Heideggers Zeitphilosophie", in IBER, C., POCAI, R. (eds.), *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne: Beiträge zur kritischen Hermeneutik ihrer Grundbegriffe*, Cuxhaven & Dartford, Traude Junghans Verlag, 1998, pp. 119-143.

JAMME, C., "Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik", *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-1987), pp. 72-90.

JAMME, C., "Phänomenologie. Heidegger und Husserl", in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 37-47.

JANICAUD, D., "Phénoménologie: Conscience naturelle et monde technique", in AAVV, *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, pp. 105-124.

JANICAUD, D., "Identité et logique temporelle", in COURTINE, J.-F. (ed.), *Phénoménologie et logique*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1996, pp. 343-362.

- JANICAUD, D., "Heidegger und Jean-Paul Sartre. Anerkennung und Abweisung", in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 410-417.
- JOLLIVET, S., "Das Phänomen der Bewegtheit im Licht der Dekonstruktion der aristotelischen Physik", *Heidegger-Jahrbuch* 3 (2007), pp. 130-155.
- JUNG, M., "Die ersten akademischen Schritte (1912-1916). Zwischen Neuscholastik, Neukantianismus und Phänomenologie", in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 5-8.
- JUNG, M., "Phänomenologie der Religion. Das frühe Christentum als Schlüssel zum faktischen Leben", in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 8-13.
- JUNG, M., "Die frühen Freiburger Vorlesungen und andere Schriften 1919-1923. Aufbau einer eigenen Philosophie im historischen Kontext", in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 13-22.
- JUNG, M., "Heidegger und die Theologie. Konstellationen zwischen Vereinnahmung und Distanz", in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 474-481.
- KAEGI, D., "Davos und davor — Zur Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Cassirer", in KAEGI, D., RUDOLPH, E. (eds.), *Cassirer — Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2002, pp. 67-105.

- KELKEL, A. L., "Immanence de la conscience intentionnelle et transcendance du *Dasein*", in AAVV, *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 165-193.
- KISIEL, T., "Towards the Topology of *Dasein*", in SHEEHAN, T. (ed.), *Heidegger: The Man and The Thinker*, Chicago, Precedent Publishing, 1981, pp. 95-105.
- KISIEL, T., "Das Entstehen des Begriffsfeldes "Faktizität" im Frühwerk Heideggers", *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-1987), pp. 91-119.
- KISIEL, T., "Heideggers Einsetzung der rhetorischen Politik in seine "urpraktische" Ontologie (Die Franzosen besetzen das Ruhrgebiet, 1923-25)", in GROSSMANN, A., JAMME, C. (eds.), *Metaphysik der praktischen Welt: Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger*, Festgabe für Otto Pöggeler, Amsterdam/ Atlanta, 2000, pp. 165-175.
- KISIEL, T., "Heidegger's Apology: Biography as Philosophy and Ideology", in KISIEL, T., *Heidegger's Way of Thought: Critical and Interpretative Signposts*, Edited by Alfred Denker and Marion Heinz, New York/ London, Continuum, 2002, pp. 1-35.
- KISIEL, T., "On the Way to *Being and Time*: Introduction to the Translation of Heidegger's *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*", in KISIEL, T., *Heidegger's Way of Thought: Critical and Interpretative Signposts*, Edited by Alfred Denker and Marion Heinz, New York/ London, Continuum, 2002, pp. 36-63.
- KISIEL, T., "The New Translation of *Sein und Zeit*: A Grammatological Lexicographer's Commentary", in KISIEL, T., *Heidegger's Way of Thought*:

Critical and Interpretative Signposts, Edited by Alfred Denker and Marion Heinz, New York/ London, Continuum, 2002, pp. 64-83.

KISIEL, T., "Heidegger (1907-27): The Transformation of the Categorical", in KISIEL, T., *Heidegger's Way of Thought: Critical and Interpretative Signposts*, Edited by Alfred Denker and Marion Heinz, New York/ London, Continuum, 2002, pp. 84-100.

KISIEL, T., "Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask", in KISIEL, T., *Heidegger's Way of Thought: Critical and Interpretative Signposts*, Edited by Alfred Denker and Marion Heinz, New York/ London, Continuum, 2002, pp. 101-136.

KISIEL, T., "Heidegger's Early Lecture Courses", in KISIEL, T., *Heidegger's Way of Thought: Critical and Interpretative Signposts*, Edited by Alfred Denker and Marion Heinz, New York/ London, Continuum, 2002, pp. 137-148.

KISIEL, T., "*Existenz* in Incubation Underway Toward *Being and Time*", in KISIEL, T., *Heidegger's Way of Thought: Critical and Interpretative Signposts*, Edited by Alfred Denker and Marion Heinz, New York/ London, Continuum, 2002, pp. 149-173.

KISIEL, T., "From Intuition to Understanding: On Heidegger's Transposition of Husserl's Phenomenology", in KISIEL, T., *Heidegger's Way of Thought: Critical and Interpretative Signposts*, Edited by Alfred Denker and Marion Heinz, New York/ London, Continuum, 2002, pp. 174-186.

KISIEL, T., "The Mathematical and the Hermeneutical: On Heidegger's notion of the Apriori", in KISIEL, T., *Heidegger's Way of Thought: Critical and*

Interpretative Signposts, Edited by Alfred Denker and Marion Heinz, New York/ London, Continuum, 2002, pp. 187-199.

KISS, E., “Die Stellung der Nietzsche-Deutung bei der Beurteilung der Rolle und des Schicksals Martin Heideggers im Dritten Reich”, in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 1: *Philosophie und Politik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, pp. 425-440.

KITTLER, F., “Heidegger und die Medien- und Technikgeschichte. Oder: Heidegger vor uns”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 500-504.

KOCKELMANS, J., “Heidegger on Theology”, in SHAHAN, R., MOHANTY, J. N. (eds.), *Thinking about Being: Aspects of Heidegger’s Thought*, Norman, University of Oklahoma Press, 1984, pp. 85-108.

KÖHLER, D., “Metaphysische Anfangsgründe der Ethik im Ausgang von Heidegger”, in GROSSMANN, A., JAMME, C. (eds.), *Metaphysik der praktischen Welt: Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger*, Festgabe für Otto Pöggeler, Amsterdam/ Atlanta, 2000, pp. 176-187.

KREWANI, W., “Dasein, Ich und Welt: Untersuchungen zum “Problem von Ich und Welt” in Heideggers “Sein und Zeit” und bei Descartes”, in AAVV, *Studien zum Problem der Identität*, Herausgegeben vom Minister für Wissenschaft und Forschung, Forschungsbericht des Landes Nordrhein-Westfalen, Westdeutscher Verlag, 1982, pp. 261-443.

- KROIS, J. M., “Warum fand keine Davoser Debatte zwischen Cassirer und Heidegger statt?”, in KAEGI, D., RUDOLPH, E. (eds.), *Cassirer — Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2002, pp. 234-246.
- LARIVÉE, A., LEDUC, A., “Saint Paul, Augustin et Aristote comme sources gréco-chrétiennes du souci chez Heidegger: Élucidation d’un passage d’*Être et Temps* (§42, note 1)”, *Philosophie* 69 (2001), pp. 30-50.
- LATOUR, A., “Le souci de soi dans «Être et Temps»: L’accentuation radicale d’une tradition antique?”, *Revue philosophique de Louvain* 100 (2002), 723-741.
- LEHMANN, K. K., ““Sagen, was Sache ist”: Der Blick auf die Wahrheit der Existenz. Heideggers Beziehung zu Luther”, in FISCHER, N., von HERRMANN, F.-W. (eds.), *Heidegger und die christliche Tradition: Annäherungen an ein schwieriges Thema*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2007, pp. 149-166.
- LEVINAS, E., “Martin Heidegger et l’ontologie”, in LEVINAS, E., *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2006 (1^a ed. 1949), pp. 77-109.
- LEVINAS, E., “L’ontologie dans le temporel”, in LEVINAS, E., *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2006 (1^a ed. 1949), pp. 111-128.
- LEVINAS, E., “De la description à l’existence”, in LEVINAS, E., *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2006 (1^a ed. 1949), pp. 129-151.

- LIEBSCH, B., "Heidegger und Paul Ricoeur. Der Sinn von 'Dasein' — im Zeichen des Anderen", in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 431-434.
- LORIES, D., "Protocole d'un séminaire sur "Le principe de raison" de M. Heidegger (dirigé par le Prof. J. Taminiaux)", AAVV, *Raison et finitude*, Louvain-la-Neuve, Institut Supérieure de Philosophie, 1983, pp. 3-59.
- McGRATH, S. J., "Die scotistische Phänomenologie des jungen Heidegger", *Heidegger-Jahrbuch* 1 (2004), pp. 243-258.
- MAKKREEL, R. A., "Heideggers ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens: Diahermeneutik als Aufbau und Abbau der geschichtlichen Welt", in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 2: *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, pp. 179-188.
- MAKKREEL, R. A., "Dilthey, Heidegger und der Vollzugssinn der Geschichte", *Heidegger-Jahrbuch* 1 (2004), pp. 307-321.
- MARGREITER, R., "Aspekte der Heidegger-Cassirer-Kontroverse", in VETTER, H. (ed.), *Siebzig Jahre Sein und Zeit*, Wiener Tagungen zur Phänomenologie, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1999, pp. 109-134.
- MARION, J.-L., "Remarques sur les origines de la *Gegebenheit* dans la pensée de Heidegger", *Heidegger Studies* 24 (2008), pp. 167-179.
- MARION, J.-L., "Die Wiederaufnahme der *Gegebenheit* durch Husserl und Heidegger", in FIGAL, G., GANDER, H.-H. (eds.), *Heidegger und Husserl:*

- Neue Perspektiven*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009, pp. 25-42.
- MARTEN, R., “‘Der Begriff der Zeit’. Eine Philosophie im Nußschale”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 22-26.
- MEHRING, R., “Heidegger und Karl Jaspers. Zerfall einer ‘Kampfgemeinschaft’”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 337-342.
- MEHRING, R., “Heidegger und Carl Schmitt. Verschärfer und Neutralisierer des Nationalsozialismus”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 342-345.
- MEHRING, R., “Heidegger und Karl Löwith. Destruktion einer Überlieferungskritik”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 373-375.
- METCALF, R., “Aristoteles und *Sein und Zeit*”, *Heidegger-Jahrbuch* 3 (2007), pp. 156-169.
- MITCHELL, A., “Praxis and *Gelassenheit*: The “Practice” of the Limit”, in RAFFOUL, F., PETTIGREW, D. (eds.), *Heidegger and Practical Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 2002, pp. 317-338.
- MOLCHANOV, V., “Analyse und Interpretation: Alltäglichkeit, Zeitlichkeit und Erfahrung”, in VETTER, H., FLATSCHER, M. (eds.), *Hermeneutische Phänomenologie — phänomenologische Hermeneutik*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2005, pp. 67-84.

- MOTZKIN, G., “The Ideal of Reason and the Task of Philosophy: Cassirer and Heidegger at Davos”, in KAEGI, D., RUDOLPH, E. (eds.), *Cassirer — Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2002, pp. 26-35.
- MÜLLER, S., ““Vorlauf” und “Verstehen” — Bewegungsform und hermeneutischer Prozess. Beobachtungen zu *Sein und Zeit*”, in VETTER, H., FLATSCHER, M. (eds.), *Hermeneutische Phänomenologie — phänomenologische Hermeneutik*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2005, pp. 85-103.
- MÜNKER, S., “Heidegger und die Postmoderne. Lyotard, Vattimo und die Idee der ‘Verwindung der Moderne’”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 450-455.
- NEUMANN, G., “Heideggers Studium der Mathematik und Naturwissenschaften”, *Heidegger-Jahrbuch* 1 (2004), pp. 214-225.
- NITTA, Y., “Der Weg zu einer Phänomenologie des Unscheinbaren”, in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 2: *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, pp. 43-54.
- OKRENT, M., “Intending the Intender (Or, Why Heidegger Isn’t Davidson)”, in WRATHALL, M. A., MALPAS, J. (eds.), *Heidegger, Authenticity, and Modernity*, Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus, Volume 1, Cambridge, Massachusetts/ London, The MIT Press, 2000, pp. 279-301.

OTT, H., "Martin Heidegger und seine Beziehungen zur Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland", *Heidegger-Jahrbuch* 1 (2004), pp. 197-200.

PACZKOWSKA-LAGOWSKA, E., "Ontologie oder Hermeneutik? Georg Mischs Vermittlungsversuch in der Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Dilthey", in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 2: *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, pp. 189-197.

POCAI, R., "Langeweile, Acedia und Melancholia: Zum Traditionsbezug von Heideggers Theorie der Befindlichkeit", in IBER, C., POCAI, R. (eds.), *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne: Beiträge zur kritischen Hermeneutik ihrer Grundbegriffe*, Cuxhaven & Dartford, Traude Junghans Verlag, 1998, pp. 145-162.

PÖGGELER, O., "Heideggers logische Untersuchungen", in AAVV, *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1989, pp. 75-100.

PÖGGELER, O., "Heidegger und die politische Philosophie", in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 1: *Philosophie und Politik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, pp. 328-350.

- PÖGGELER, O., “Ansatz und Aufbau von “Sein und Zeit””, in VETTER, H. (ed.), *Siebzig Jahre Sein und Zeit*, Wiener Tagungen zur Phänomenologie, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1999, pp. 13-27.
- PÖGGELER, O., “Heideggers Luther-Lektüre im Freiburger Theologikonvikt”, *Heidegger-Jahrbuch* 1 (2004), pp. 185-196.
- POGGI, S., “Apofantica, ermeneutica e negazione: una lettura del *Natorp-Bericht*”, in MAZZARELLA, E. (ed.), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Genova, Il melangolo, 2006, pp. 41-53.
- POSAVEC, Z., “Carl Schmitt und Martin Heidegger”, in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 1: *Philosophie und Politik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, pp. 247-258.
- PRESAS, M. A., “Über Ricoeurs Hermeneutik”, in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 2: *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, pp. 220-226.
- PUGLIESE, A. O., “Heideggers Denken und der Nationalsozialismus”, in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 1: *Philosophie und Politik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, pp. 351-379.

- RAFFELT, A., "Heidegger und Pascal — eine verwischte Spur", in FISCHER, N., von HERRMANN, F.-W. (eds.), *Heidegger und die christliche Tradition: Annäherungen an ein schwieriges Thema*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2007, pp. 189-205.
- RAFFOUL, F., "Heidegger and the Origins of Responsibility", in RAFFOUL, F., PETTIGREW, D. (eds.), *Heidegger and Practical Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 2002, pp. 205-218.
- RECKI, B., "Der Tod, die Moral, die Kultur", in KAEGI, D., RUDOLPH, E. (eds.), *Cassirer — Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2002, pp. 106-129.
- RENTSCH, T., "'Sein und Zeit'. Fundamentalontologie als Hermeneutik der Endlichkeit", in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 51-80.
- RESE, F., "Handlungsbestimmung vs. Seinsverständnis. Zur Verschiedenheit von Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* und Heideggers *Sein und Zeit*", *Heidegger-Jahrbuch* 3 (2007), pp. 170-198.
- RICCI, F., "Gagner la *Heimatlosigkeit*", *Heidegger Studies* 24 (2008), pp. 61-102.
- RICHARDSON, W. J., "Heideggers Way Through Phenomenology to the Thinking of Being", in SHEEHAN, T. (ed.), *Heidegger: The Man and The Thinker*, Chicago, Precedent Publishing, 1981, pp. 79-93.
- RICHARDSON, W. J., "Psychoanalytic Praxis and the Truth of Pain", in RAFFOUL, F., PETTIGREW, D. (eds.), *Heidegger and Practical Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 2002, pp. 339-358.

- RICHTER, E., "Heideggers Kritik am Konzept einer Phänomenologie des Bewußtseins: Anerkennung und wachsende Distanz gegenüber dem Werk Edmund Husserls", in CORIANDO, P.-L. (ed.), *Vom Rätsel des Begriffs*, Festschrift für Friedrich-Wilhelm v. Herrmann zum 65. Geburtstag, Berlin, Duncker & Humblot, 1999, pp. 7-29.
- RIEDEL, M., "Naturhermeneutik und Ethik im Denken Heideggers", in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 2: *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, pp. 75-100.
- RIGOBELLO, A., "Heideggers Kritik des Begriffes "Wert" und die praktische Bedeutung von "Eigentlichkeit"", in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 1: *Philosophie und Politik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, pp. 197-206.
- RIGOBELLO, A., "La critica di Heidegger al concetto di valore e il significato pratico dell'autenticità", in di GIOVANNI, P. (ed.), *Heidegger e la filosofia pratica*, Palermo, S. F. Flaccovio, 1994, pp. 247-265.
- RINGLEBEN, J., "Freiheit und Angst: Heidegger zwischen Schelling und Kierkegaard", in FISCHER, N., von HERRMANN, F.-W. (eds.), *Heidegger und die christliche Tradition: Annäherungen an ein schwieriges Thema*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2007, pp. 219-244.

- ROCKMORE, T., "Heidegger und der Nationalsozialismus: eine dreifache Kehre?",
in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 1: *Philosophie und Politik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, pp. 409-424.
- RÖD, W., "Transzendentalphilosophie oder Ontologie? Überlegungen zu Grundfragen der Davoser Disputation", in KAEGI, D., RUDOLPH, E. (eds.), *Cassirer — Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2002, pp. 1-25.
- ROGOZINSKI, J., "*Hier ist kein warum*: Heidegger and Kant's Practical Philosophy", in RAFFOUL, F., PETTIGREW, D. (eds.), *Heidegger and Practical Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 2002, pp. 43-61.
- ROSALES, A., "Heideggers Kehre im Lichte ihrer Interpretation", in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 1: *Philosophie und Politik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, pp. 118-140.
- RUDOLPH, E., "Freiheit oder Schicksal? Cassirer und Heidegger in Davos", in KAEGI, D., RUDOLPH, E. (eds.), *Cassirer — Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2002, pp. 36-47.
- RUGGENINI, M., "Comprensione, linguaggio, prassi. Heidegger e la svolta ermeneutica della fenomenologia", in di GIOVANNI, P. (ed.), *Heidegger e la filosofia pratica*, Palermo, S. F. Flaccovio, 1994, pp. 175-208.

- RUGGENINI, M., “Die Zukunft der Phänomenologie. Zwischen der Sinngebung der Subjektivität und dem Fragen nach der Wahrheit”, in FIGAL, G., GANDER, H.-H. (eds.), *Heidegger und Husserl: Neue Perspektiven*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009, pp. 159-183.
- RUGGIU, L., “Praxis e poiesis: una questione aperta in Heidegger”, in di GIOVANNI, P. (ed.), *Heidegger e la filosofia pratica*, Palermo, S. F. Flaccovio, 1994, pp. 209-246.
- RUOPPO, A. P., “Von Hegel zu Aristoteles. *Phronesis, ethos*, Ethik im frühen Denken Martin Heideggers”, *Heidegger-Jahrbuch* 3 (2007), pp. 237-254.
- SAAR, M., “Heidegger und Michel Foucault. Prägung ohne Zentrum”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 434-440.
- SALLIS, J., “Into the Clearing”, in SHEEHAN, T. (ed.), *Heidegger: The Man and The Thinker*, Chicago, Precedent Publishing, 1981, pp. 107-115.
- SALLIS, J., “Heidegger und die Dekonstruktion”, in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 2: *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, pp. 257-272.
- SALLIS, J., “Free Thinking”, in RAFFOUL, F., PETTIGREW, D. (eds.), *Heidegger and Practical Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 2002, pp. 3-12.

- SALLIS, J., “Die Logik des Seins”, in FIGAL, G., GANDER, H.-H. (eds.), *Heidegger und Husserl: Neue Perspektiven*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009, pp. 185-202.
- SANDBOTHE, M., “Zeit. Von der Grundverfassung des Daseins zur Vielfalt der Zeit-Sprachspiele”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 87-92.
- SCHABER, J., “Martin Heideggers ‘Herkunft’ im Spiegel der Theologie- und Kirchengeschichte des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts”, *Heidegger-Jahrbuch* 1 (2004), pp. 159-184.
- SCHALOW, F., “Freedom, Finitude, and the Practical Self: The Other Side of Heidegger’s Appropriation of Kant”, in RAFFOUL, F., PETTIGREW, D. (eds.), *Heidegger and Practical Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 2002, pp. 29-41.
- SCHMID, H. B., “Heidegger und Gilbert Ryle. Das gemeinsame Anliegen von *Sein und Zeit* und Ryles *Begriff des Geistes*”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 455-458.
- SCHMID, H. B., “Heidegger und die Sozialwissenschaften. Verabschiedung, Vereinnahmung und vorsichtige Aneignung”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 481-486.
- SCHMID, P. A., “Endlichkeit und Angst: Heidegger und Cassirer 1929 in Davos”, in KAEGI, D., RUDOLPH, E. (eds.), *Cassirer — Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2002, pp. 130-155.

- SCHÜSSLER, I., “Ennui et angoisse. La fondation des tonalités affectives dans la différence ontologique selon Heidegger”, in SCHÜSSLER, I., SCHILD, A. (eds.), *Phénoménologie et herméneutique I*, Lausanne, Editions Payot, 2000, pp. 81-98.
- SCHWEMMER, O., “Ereignis und Form: Zwei Denkmotive in der Davoser Disputation zwischen Heidegger und Ernst Cassirer”, in KAEGI, D., RUDOLPH, E. (eds.), *Cassirer — Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2002, pp. 48-65.
- SEEBOHM, T. M., “Wissensbegründung und Letztbegründung im Denkweg Martin Heideggers”, in MARX, W. (ed.), *Zur Selbstbegründung der Philosophie seit Kant*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987, pp. 157-177.
- SHEEHAN, T., “Introduction: Heidegger, the Project and the Fulfillment”, in SHEEHAN, T. (ed.), *Heidegger: The Man and The Thinker*, Chicago, Precedent Publishing, 1981, pp. vii-xx.
- SHEEHAN, T., “Heidegger’s Early Years: Fragments for a Philosophical Biography”, in SHEEHAN, T. (ed.), *Heidegger: The Man and The Thinker*, Chicago, Precedent Publishing, 1981, pp. 3-19.
- SHEEHAN, T., ““Time and Being,” 1925-27”, in SHAHAN, R., MOHANTY, J. N. (eds.), *Thinking about Being: Aspects of Heidegger’s Thought*, Norman, University of Oklahoma Press, 1984, pp. 177-219.
- SINHA, D., “Zu Heideggers Wendung der anthropologischen Frage”, in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28.

April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 2: *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, pp. 100-111.

SÖZER, Ö., “Kommt der Geist fragend zurück? Die Dekonstruktion des Begriffs “Geist” bei Heidegger nach Derrida”, in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 2: *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, pp. 273-283.

SMITH, F. J., “In-the-World and On-the-Earth: A Heideggerian Interpretation”, in FRINGS, M. S. (ed.), *Heidegger and the Quest for Truth*, Chicago, Quadrangle Books, 1968, pp. 184-203.

STAMBAUGH, J., “Existential Time in Kierkegaard and Heidegger”, in BASLEV, A. N., MOHANTY, J. N. (eds.), *Religion and Time*, Leiden/ New York/ Köln, E. J. Brill, 1993, pp. 46-60.

STAMBAUGH, J., “Die Aufgabe des Denkens”, in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 1: *Philosophie und Politik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, pp. 141-148.

STEGMAIER, W., “Heidegger und Emmanuel Levinas. Bruch mit der Neutralität des Seins”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 417-424.

STEINFATH, H., “Heidegger und Ernst Tugendhat. Die Sprachanalytische Transformation der Philosophie Heideggers”, in THOMÄ, D. (ed.),

- Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 408-410.
- STEINMANN, M., “Der frühe Heidegger und sein Verhältnis zum Neukantianismus”, *Heidegger-Jahrbuch* 1 (2004), pp. 259-293.
- STENGER, G., ““Fruchtbare Differenz” als Leitfaden interkulturellen Bewusstseins — im Ausgang von Heidegger und Gadamer”, in VETTER, H., FLATSCHER, M. (eds.), *Hermeneutische Phänomenologie — phänomenologische Hermeneutik*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2005, pp. 190-209.
- STOLZENBERG, J., “Martin Heidegger liest Fichte”, in SEUBERT, H. (ed.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Köln/ Weimar/ Wien, Böhlau Verlag, 2003, pp. 77-91.
- SOMMER, M., “Heidegger und Hans Blumenberg. Abweisung auf Umwegen”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 403-405.
- SONDEREGGER, R. M., “Welt. Ihre Entschlossenheit und ihr Entzug”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 92-98.
- STRUBE, C., “Die ontologische Wiederentdeckung des deutschen Idealismus”, in SEUBERT, H. (ed.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Köln/ Weimar/ Wien, Böhlau Verlag, 2003, pp. 93-123.
- STURMA, D., “‘Kant und das Problem der Metaphysik’. Die Endlichkeit menschlicher Erkenntnis”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben*

— *Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 103-110.

STURMA, D., “Die Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger. Kontroverse Transzendenz”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 110-115.

TAMINIAUX, J., “The Interpretation of Aristotle’s Notion of *Aretê* in Heidegger’s First Courses”, in RAFFOUL, F., PETTIGREW, D. (eds.), *Heidegger and Practical Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 2002, pp. 13-27.

THOMÄ, D., “Die frühesten Texte. Kampf gegen die ‘Diesseitsauffassung’ des Lebens”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 1-4.

THOMÄ, D., “Kehre. Was wäre, wenn es sie nicht gäbe?”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 134-141.

THOMÄ, D., “Heidegger und Leo Strauss. ‘Here is the great trouble: the only great thinker in our time is Heidegger’”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 380-384.

THOMÄ, D., “Heidegger und Günther Anders. Weltfremdheit und Natürlichkeit des Menschen im technischen Zeitalter”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 390-393.

- THOMÄ, D., “Heidegger und Hannah Arendt. Liebe zur Welt”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 397-402.
- THOMÄ, D., “Heidegger in der Satire. Das Herrchen des Seins”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 510-513.
- THURNHER, R., “Vorboten der Hermeneutik der Faktizität”, *Heidegger-Jahrbuch* 1 (2004), pp. 322-345.
- TIETJEN, H., “Philosophie und Faktizität. Zur Vorbildung des existenzial-ontologischen Ansatzes in einer frühen Freiburger Vorlesung Martin Heideggers”, *Heidegger Studies* 2 (1986), pp. 11-40.
- TIETZ, U., “Heidegger und Ludwig Wittgenstein. Diesseits des Pragmatismus — jenseits des Pragmatismus”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 345-355.
- van KERCKHOVEN, G., “Die Konstruktion der Phänomene des absoluten Bewußtseins: Martin Heideggers Auseinandersetzung mit dem Denken Edmund Husserls”, in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 2: *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, pp. 55-70.
- VEDDER, B., “Augustine and Heidegger: Desire”, in van FLETEREN, F. (ed.), *Martin Heidegger's Interpretations of Saint Augustine: Sein und Zeit und*

- Ewigkeit*, Lewiston/ Queenston/ Lampeter, The Edwin Mellen Press, 2005, pp. 211-233.
- VETTER, H., “Aufbrüche”, in VETTER, H. (ed.), *Siebzig Jahre Sein und Zeit*, Wiener Tagungen zur Phänomenologie, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1999, pp. 29-43.
- VETTER, H., “Hermeneutische Phänomenologie und Dialektische Theologie: Heidegger und Bultmann”, in GROSSMANN, A., JAMME, C. (eds.), *Metaphysik der praktischen Welt: Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger*, Festgabe für Otto Pöggeler, Amsterdam/ Atlanta, 2000, pp. 268-286.
- VETTER, H., “Heideggers Destruktion der Tradition am Beispiel des Aristoteles”, *Heidegger-Jahrbuch* 3 (2007), pp. 77-95.
- VIEILLARD-BARON, J.-L., “Die Zeit und das gesellschaftliche Leben bei Heidegger”, in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 1: *Philosophie und Politik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, pp. 226-233.
- VIGO, A. G., “Heidegger — Phänomenologie und Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919-1921)”, in VETTER, H., FLATSCHER, M. (eds.), *Hermeneutische Phänomenologie — phänomenologische Hermeneutik*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2005, pp. 241-269.
- VILLELA-PETIT, M., “L’expérience anté-prédicatif”, in COURTINE, J.-F. (ed.), *Phénoménologie et logique*, Paris, Presses de l’École Normale Supérieure, 1996, pp. 239-260.

- VITIELLO, V., “Heidegger e la morale kantiana”, in di GIOVANNI, P. (ed.), *Heidegger e la filosofia pratica*, Palermo, S. F. Flaccovio, 1994, pp. 267-305.
- VITIELLO, V., “Alla radice dell’intenzionalità: Husserl e Heidegger”, in MAZZARELLA, E. (ed.), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Genova, Il melangolo, 2006, pp. 127-154.
- VOLPI, F., “Der Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren. Eine hermeneutische Perspektive auf Aristoteles, Platon und die Vorsokratiker im Dienst der Seinsfrage”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 26-37.
- VOLPI, F., “Brentanos Interpretation der aristotelischen Seinslehre und ihr Einfluss auf Heidegger”, *Heidegger-Jahrbuch* 1 (2004), pp. 226-242.
- VOLPI, F., ““Comincio ad amare realmente Kant”: Heidegger scopre Kant”, in MAZZARELLA, E. (ed.), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Genova, Il melangolo, 2006, pp. 211-229.
- VOLPI, F., “Heidegger und der Neoaristotelismus”, *Heidegger-Jahrbuch* 3 (2007), pp. 221-236.
- von HERRMANN, F.-W., “Gottsuche und Selbstausslegung: *Confessiones* X im Horizont von Heideggers Hermeneutischer Phänomenologie des faktischen Lebens”, in van FLETEREN, F. (ed.), *Martin Heidegger’s Interpretations of Saint Augustine: Sein und Zeit und Ewigkeit*, Lewiston/ Queenston/ Lampeter, The Edwin Mellen Press, 2005, pp. 75-97.
- von HERRMANN, F.-W., “Faktische Lebenserfahrung und urchristliche Religiosität: Heideggers phänomenologische Auslegung Paulinischer Briefe”, in FISCHER, N., von HERRMANN, F.-W. (eds.), *Heidegger und die christliche*

Tradition: Annäherungen an ein schwieriges Thema, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2007, pp. 21-31.

von WOLZOGEN, C., “‘Gottes Geheimnisses verkosten, bevor sie geschaut werden.’ Martin Heidegger und der Theologe Engelbert Krebs”, *Heidegger-Jahrbuch* 1 (2004), pp. 201-213.

WOLZ-GOTTWALD, E., “Das Denken ohne Brücke. Zur Transformation der Phänomenologie bei Martin Heidegger”, *Phänomenologische Forschungen* N.F. 1 (1996), pp. 67-83.

WHITE, S. K., “Heidegger und die Spuren einer postmodernen, praktischen Philosophie”, in PAPENFUSS, D., PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 2: *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, pp. 296-324.

WIEHL, R., “‘Vertauschte Fronten’: Franz Rosenzweigs Stellungnahme zur Davoser Disputation”, in KAEGI, D., RUDOLPH, E. (eds.), *Cassirer — Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2002, pp. 207-214.

WOLIN, R., “Heidegger und Hans Jonas. Verantwortung im technologischen Zeitalter”, in THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, pp. 393-397.

WOOD, D., “Reading Heidegger Responsibility: Glimpses of Being in Dasein’s Development”, in RAFFOUL, F., PETTIGREW, D. (eds.), *Heidegger and*

Practical Philosophy, Albany, State University of New York Press, 2002, pp. 219-235.

YOUNG, J., “What Is Dwelling? The Homelessness of Modernity and the Worlding of the World”, in WRATHALL, M. A., MALPAS, J. (eds.), *Heidegger, Authenticity, and Modernity*, Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus, Volume 1, Cambridge, Massachusetts/ London, The MIT Press, 2000, pp. 187-203.

ZABOROWSKI, H., “‘Herkunft aber bleibt stets Zukunft’. Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919”, *Heidegger-Jahrbuch* 1 (2004), pp. 123-158.

ZAHAVI, D., “Phänomenologie und Transzendentalphilosophie”, in FIGAL, G., GANDER, H.-H. (eds.), *Heidegger und Husserl: Neue Perspektiven*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009, pp. 73-99.

ZIMMERMAN, M. E., “The End of Authentic Selfhood in the Postmodern Age?”, in WRATHALL, M. A., MALPAS, J. (eds.), *Heidegger, Authenticity, and Modernity*, Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus, Volume 1, Cambridge, Massachusetts/ London, The MIT Press, 2000, pp. 123-148.

ZOVKO, J., “Hermeneutische Aspekte des Gewissens. Eine Auseinandersetzung mit M. Heidegger”, in HUFNAGEL, E., ZOVKO, J. (eds.), *Studia hermeneutica*, vol. 3, Mainz, Gardez! Verlag, 1997, pp. 143-151.

G. HEIDEGGER E HUSSERL

- CRISTIN, R., ROVATTI, P. A. (eds.), *Edmund Husserl, Martin Heidegger. "Fenomenologia": Storia di un dissidio (1927)*, Milano, Edizioni Unicopli, 1986.
- CRISTIN, R. (ed.), *Edmund Husserl, Martin Heidegger: Phänomenologie (1927)*, Berlin, Duncker & Humblot, 1999.
- GENS, J.-C. (ed.), *Heidegger. Les conférences de Cassel (1925)/ Correspondance Dilthey-Husserl (1911)*, Édition bilingue introduite, traduite et annotée, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.
- KRAFT, J., *Von Husserl zu Heidegger: Kritik der phänomenologischen Philosophie*, Frankfurt am Main, Verlag "Öffentliches Leben", 1957.
- SCHMITZ, H., *Husserl und Heidegger*, Bonn, Bouvier Verlag, 1996.
- SHEEHAN, T., PALMER, R. E. (eds.), *Edmund Husserl: Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)*, The *Encyclopaedia Britannica* Article, The Amsterdam Lectures, "Phenomenology and Anthropology" and Husserl's Marginal Notes in *Being and Time* and *Kant and the Problem of Metaphysics*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, 1997.
- ZIRIÓN, A. (ed.), *Edmund Husserl. El Artículo de la Encyclopaedia Britannica*, Seguido de la versión de Ch. Salmon publicada por la *Encyclopaedia* y del ensayo "El artículo de la *Encyclopaedia Britannica* de Husserl y las

anotaciones de Heidegger al mismo” de Walter Biemel, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

H. COMENTÁRIOS A *SEIN UND ZEIT*

CHAPELLE, A., *L'ontologie phénoménologique de Heidegger: Un commentaire de "Sein und Zeit"*, Paris, Éditions Universitaires, 1962.

DREYFUS, H. L., *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Massachusetts/ London, The MIT Press, 1991.

GELVEN, M., *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Illinois, Northern Illinois University Press, 1989 (1ª ed. 1970).

GREISCH, J., *Ontologie et Temporalité: Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

von HERRMANN, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins: Eine Erläuterung von "Sein und Zeit"*, Band 1: *"Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein"*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987.

von HERRMANN, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins: Ein Kommentar zu "Sein und Zeit"*, Band 2: *"Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins"* (§9-§27), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2005.

von HERRMANN, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins: Ein Kommentar zu "Sein und Zeit"*, Band 3: *"Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins"* (§28-§44), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2008.

III. OUTROS TEXTOS

AAVV, *Raison et finitude*, Louvain-la-Neuve, Institut Supérieure de Philosophie, 1983.

AGOSTINHO, S. *Aureli Augustini Confessionum libri XIII*, Stutgardiae et Lipsiae, ed. M. Skutella, In aedibus B. G. Teubneri, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, MCMXXXIV (Editionem correctiorem curauerunt H. Juergens et W. Schwab, MCMXCVI).

ARISTÓTELES, *Aristotle in Twenty Three Volumes*, Cambridge, Massachusetts/London, Harvard University Press, 1933 (reimpr. 1973).

BACHELARD, G., *La dialectique de la durée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950 (reimpr. 1972).

BECKER, O., *Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Aufsätze*, Pfullingen, Günther Neske, 1963.

BERDIAJEV, N., *Selbsterkenntnis: Versuch einer philosophischen Autobiographie*, Aus dem Russischen von Reinhold von Walter, Darmstadt und Genf, Holle Verlag, 1953.

BENOIST, J., “Les *Recherches logiques* de Husserl: Le catégorial, entre grammaire et intuition”, in COURTINE, J.-F. (ed.), *Phénoménologie et logique*, Paris, Presses de l’École Normale Supérieure, 1996, pp. 29-63.

BIEMEL, W., “L’idée de la phénoménologie chez Husserl”, in AAVV, *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, pp. 83-104.

BIEMEL, W., *Gesammelte Schriften*, Band 1: *Schriften zur Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996.

- BIEMEL, W., *Gesammelte Schriften*, Band 2: *Schriften zur Kunst*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996.
- BOLNOW, O., *Deutsche Existenzphilosophie*, Bern, A. Francke AG Verlag, 1953.
- BOLNOW, O., *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1956.
- BORGES, J. L., *Obras completas I (1923-1949)*, Lisboa, Editorial Teorema, 1998.
- BRAND, G., *Die Lebenswelt: Eine Philosophie des konkreten Apriori*, Berlin, Walter de Gruyter, 1971.
- BRISART, R., “Du sens phénoménologique de la mémoire à notre époque”, AAVV, *Raison et finitude*, Louvain-la-Neuve, Institut Supérieure de Philosophie, 1983, pp. 161-184.
- BRÖCKER, W., “Der Mythos vom Baum der Erkenntnis”, in AAVV, *Anteile: Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1950, pp. 29-50.
- BURDACH, K., “Faust und die Sorge”, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 1 (1923), pp. 1-60.
- CAPUTO, J. D., *More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2000.
- CARDOSO, M. E., “Tédio à portuguesa”, *Público — P2* (27/08/2010).
- CARVALHO, M. J., *Problemas fundamentais de fenomenologia da finitude* (Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa), 3 vols., Lisboa, 1996.

- CARVALHO, M. J., “Problemas de desconfinamento de perspectiva: pensar por si, o pensamento de outrem e alguns preconceitos sobre a filosofia actual e o passado da filosofia”, in PIMENTEL, M. C. *et al.* (eds.), *Os longos caminhos do ser* (Homenagem a Manuel Barbosa da Costa Freitas), Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 2003, pp. 117-138.
- CARVALHO, M. J., “O egoísmo lógico e a sua superação — um aspecto fundamental do projecto crítico de Kant”, in SANTOS, L. R. (ed.), *Kant: Posteridade e actualidade* (Colóquio internacional: Lisboa, 2004), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, pp. 229-256.
- CARVALHO, M. J., *Die Aristophanesrede in Platons Symposium: Die Verfassung des Selbst*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009.
- CARVALHO, M. J., ““Profundidade da experiência” (Kant)”, in AAVV, *Razão e liberdade* (Homenagem a Manuel José do Carmo Ferreira), vol. II, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009, pp. 1113-1151.
- CARVALHO, M. J., “Do Belo como constituinte do Humano segundo Sócrates/ Diotima”, *Revista filosófica de Coimbra* 38 (2010), pp. 369-468.
- CARVALHO, M. J., “Ἔως and Πτέως” (em curso de publicação).
- de WAELEHENS, A., *Existence et signification*, Louvain/ Paris, Éditions E. Nauwelaerts/ Béatrice-Nauwelaerts, 1958.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Qu’est-ce que la philosophie?*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2005 (1^a ed. 1991).
- DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, ed. C. Adam e P. Tannery, 11 vols., Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

- DETIENNE, M., *L'invention de la mythologie*, Paris, Éditions Gallimard, 1981.
- DIELS, H., KRANZ, W. (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Griechisch und Deutsch), 3 vols., Berlin, Weidmann, 1972 (1^a ed. 1903).
- DILTHEY, W., *Gesammelte Schriften*, 12 vols., Stuttgart/ Göttingen, Teubner/ Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.
- DILTHEY, W., *Briefwechsel zwischen W. Dilthey und dem Graf. P. Y. v. Wartenburg (1877-1897)*, Halle a. d. S., Niemeyer, 1928.
- EBNER, K., ““I’m too sad to tell you”. Die Antihermeneutik der Melancholie”, in VETTER, H., FLATSCHER, M. (eds.), *Hermeneutische Phänomenologie — phänomenologische Hermeneutik*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2005, pp. 222-240.
- EPICTETO, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae* (Accedunt Fragmenta; Enchiridion ex recensione Schweighaeuseri), ed. H. Schenkl, Lipsiae, In aedibus B. G. Teubneri, MCMXVI.
- EPICURO, *Epicurus: The Extant Remains* (With Short Critical Apparatus, Translation and Notes by C. Bailey), Oxford, At the Clarendon Press, 1926.
- FERREIRA, V., “Da fenomenologia a Sartre”, in SARTRE, J.-P., *O existencialismo é um humanismo*, Chiado, Bertrand editora, 2004 (1^a ed. 1963), pp. 9-191.
- FERRO, N., *A confusão das coisas e o ponto de vista leibniziano*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.
- FETZ, R. L., *Ontologie der Innerlichkeit: reductio completa und processio interior bei Thomas von Aquin*, Freiburg (Schweiz), Universitätsverlag, 1975.

- FICHTE, J. G., *Fichtes Werke*, ed. I. H. Fichte, Bonn/ Berlin, Adolph Marcus/ Veit & Co., 1834-1845 (reed. Berlin, de Gruyter, 1971).
- FISCHER, N., "Menschsein als Möglichsein", *Theologische Quartalschrift* 170 (1990), pp. 23-41.
- FOUCAULT, M., *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France* (1981-1982). Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris, Éditions Gallimard/ Le Seuil, Hautes Études, 2001.
- GADAMER, H.-G., "Zur Vorgeschichte der Metaphysik", in AAVV, *Anteile: Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1950, pp. 51-79.
- GUARDINI, R., "Leib und Leiblichkeit in Dantes göttlicher Komödie", in AAVV, *Anteile: Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1950, pp. 154-177.
- HAPP, H., "Die *scala naturae* und die Scheidung des Seelischen bei Aristoteles", in STIEHL, R., STIER, H. E. (eds.), *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben*, Festschrift für Franz Altheim zum 6.10.1968, vol. 1, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1969.
- HARTMANN, N., "Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der Alten Philosophie", in HARTMANN, N., *Kleinere Schriften, Band II: Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*, Berlin, Walter de Gruyter, 1957.
- HEGEL, G. W. F., *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, ed. H. Glockner, Stuttgart/ Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1964.

HELD, K., “Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie”, in CLAESGES, U., HELD, K. (eds.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972, pp. 3-60.

HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2002 (Unveränderter Nachdruck der zweiten Auflage 1922).

HUSSERL, E., *Husserliana. Edmund Husserls Gesammelte Werke*, Den Haag, Nijhoff, 1950.

HUSSERL, E., *Notes sur Heidegger*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1993.

HUSSERL, E., “Randnotizen zu Georg Mischs *Lebensphilosophie und Phänomenologie* (Herausgegeben von Guy van Kerckhoven)”, *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 12 (1999-2000), pp. 145-186.

INEICHEN, H., “Verstehen und Anerkennung: Zum Problem des Fremdverstehens”, HUFNAGEL, E., ZOVKO, J. (eds.), *Studia hermeneutica*, vol. 3, Mainz, Gardez! Verlag, 1997, pp. 95-104.

JASPERS, K., *Psychologie der Weltanschauung*, Berlin/ Heidelberg/ New York, Springer-Verlag, 1971 (1^a ed. 1919).

JÜNGER, E., “Über die Linie”, in AAVV, *Anteile: Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1950, pp. 245-284.

- JÜNGER, F. G., “Die Wildnis”, in AAVV, *Anteile: Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1950, pp. 235-244.
- KANT, I., *Gesammelte Schriften*, ed. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902-1942 (reimpr. Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlin, de Gruyter, 1955-1966).
- KANT, I., *Werke in 12 Bänden*, ed. W. Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.
- KIERKEGAARD, S., *Gesammelte Werke*, ed. I. Hirsch, H. Gerdes et al., Düsseldorf, Diederichs, 1954-1965.
- KRÜGER, G., “Über Kants Lehre von der Zeit”, in AAVV, *Anteile: Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1950, pp. 178-211.
- LEGROS, R., “Romantisme et pensée de la finitude”, AAVV, *Raison et finitude*, Louvain-la-Neuve, Institut Supérieure de Philosophie, 1983, pp. 91-128.
- LEIBNIZ, G. W., *Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, Berlin, 1875-1890 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1978).
- LEIBNIZ, G. W., *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre, ed. L. Couturat, Paris, Alcan, 1903, reed. Hildesheim, Olms, 1961.
- LIMA, P. A., “Τὰ ἐφ’ ἡμῖν εἰ τὰ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν em Epicteto” (em curso de publicação).
- LIMA, P. A., “Musonius Rufus on Human Freedom and Responsibility” (em curso de publicação).

- LIMA, P. A., “Ἐλεύθερος e ἐλευθερία nos *Escritos para si mesmo* de Marco Aurélio” (em curso de publicação).
- LIMA, P. A., “Está a serenidade em nosso poder? Do controlo das disposições segundo os Antigos Estóicos” (em curso de publicação).
- LOHMAR, D., “La genèse du jugement antéprédicatif dans les *Recherches logiques* et dans *Éxperience et jugement*”, in COURTINE, J.-F. (ed.), *Phénoménologie et logique*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1996, pp. 217-238.
- LONG, A. A., SEDLEY, D. N. (eds.), *The Hellenistic Philosophers*, vol. 2 (Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography), Cambridge, Cambridge University Press, 1987, repr. 2000.
- LÖWITH, K., “Weltgeschichte und Heilsgeschehen”, in AAVV, *Anteile: Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1950, pp. 106-153.
- MARCO AURÉLIO, *ΜΑΡΚΟΥ ΑΝΤΩΝΙΝΟΥ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΟΣ ΤΑ ΕΙΣ ΕΑΥΤΟΝ/ The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus* (With Translation and Commentary by A. S. L. Farquharson), vol. I (Text and Translation), Oxford, At the Clarendon Press, 1944.
- MARION, J.-L., *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, troisième édition corrigée 2005.
- MISCH, G., “Lebensphilosophie und Phänomenologie: Eine Auseinandersetzung mit Heidegger”, *Philosophischer Anzeiger: Zeitschrift für die Zusammenarbeit von Philosophie und Einzelwissenschaft* 3 (1928-1929), pp. 267-475.

- MISCH, G., “Lebensphilosophie und Phänomenologie: Eine Auseinandersetzung mit Heidegger und Husserl (Fortsetzung)”, *Philosophischer Anzeiger: Zeitschrift für die Zusammenarbeit von Philosophie und Einzelwissenschaft* 4 (1929-1930), pp. 181-324.
- MISCH, G., *Lebensphilosophie und Phänomenologie: Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967 (1^a ed. 1930).
- NAGEL, T., *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- NATORP, P., *Philosophische Systematik*, ed. H. Natorp, Hamburg, Meiner, 1958.
- NEMÉSIO, V., *Mau tempo no canal*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997 (1^a ed. 1944).
- NESTLE, E. et al. (eds.), *Novum testamentum graece et latine*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2005 (1^a ed. 1984).
- NIETZSCHE, F., *Kritische Studienausgabe*, 15 Bände, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/ New York, Walter de Gruyter, 1967-1977 (2. durchgesehene Auflage 1988).
- OTTO, W. F., “Die Zeit und das Sein: Unphilosophische Betrachtungen”, in AAVV, *Anteile: Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1950, pp. 7-28.
- PASCAL, *Oeuvres complètes*, Préface d’Henri Gouhier, Présentation et notes de Louis Lafuma, Paris, Aux Éditions du Seuil, 1963.
- PESSOA, F., *Mensagem*, ed. Fernando Cabral Martins, Lisboa, Assírio & Alvim, 2000 (1^a ed. 1997).

- PESSOA, F., *Livro do desasocego*, 2 tomos, ed. Jerónimo Pizarro, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.
- PINA, M. A., *Todas as palavras — Poesia reunida (1974-2011)*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2012.
- PIRES, J. C., *A balada da praia dos cães*, Lisboa, Dom Quixote, 1982.
- PLATÃO, *Platonis opera*, ed. J. Burnet, 5 vols., Oxford, Clarendon Press, 1900-1907, reimpr. 1967-1968.
- PORTELLA, X., “La pensée de la finitude”, in AAVV, *Raison et finitude*, Louvain-la-Neuve, Institut Supérieure de Philosophie, 1983, pp. 129-159.
- RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations: Essais d’herméneutique*, 2 vols., Paris, Éditions du Seuil, 1969-1986.
- RICOEUR, P., *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.
- RICOEUR, P., *Temps et récit*, 3 vols., Paris, Éditions du Seuil, 1983-1985.
- RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.
- RICOEUR, P., *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.
- ROSS, W. D. (ed.), *ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ/ Aristotle’s Metaphysics*, vol. I, Oxford, Clarendon Press, 1924, reimpr. 1975.
- RYLE, G., *Collected Papers*, Volume I: *Critical Essays*, London, Hutchinson & CO, 1971.
- SCHELER, M., *Gesammelte Werke* (Studienausgabe), Band 7: *Wesen und Formen der Sympathie/ Die deutsche Philosophie der Gegenwart* (ed. M. Frings), Bonn, Bouvier Verlag, 2009 (erste Auflage 2005).

- SCHOPENHAUER, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung II, Sämtliche Werke II*, Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von W. F. von Löhneysen, Stuttgart/ Frankfurt am Main, Cotta-Verlag/ Insel-Verlag, 1960.
- TAMINIAUX, J., *Le regard et l'excédent*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977.
- THEUNISSEN, M., *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin/ New York, Walter de Gruyter, 1977 (1^a ed. 1965).
- TOMÁS DE AQUINO, *Sancti Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae*, vol. II (complectens de veritate et quaestiones quolibeticas), Parmae, Typis Petri Fiaccadori, MDCCCLIX.
- TOMÁS DE AQUINO, *S. Thomae Aquinatis Summa theologia*, ed. de Rubeis, Billuart et al., 6 vols., Taurini/ Romae, Domus editorialis Marietti, Editio XXIII diligenter emendata MCMXXXIX-MCMXLII.
- TUGENDHAT, E., *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.
- TUGENDHAT, E., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992.
- TUGENDHAT, E., *Aufsätze (1992-2000)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.
- VOLKMANN-SCHLUCK, K.-H., "Zur Gottesfrage bei Nietzsche", in AAVV, *Anteile: Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1950, pp. 212-234.
- von ARNIM, J. (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vols., Leipzig, 1903-1924 (reimpr. Stuttgart, Teubner, 1979).
- von HERRMANN, F.-W., *Husserl und die Meditationen des Descartes*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1971.

WILLIAMS, B., *Problems of the Self* (Philosophical Papers 1956-1972), Cambridge, Cambridge University Press, 1973, repr. 1999.

WOLF, E., “Ἀνὴρ δίκαιος: Zur rechtsphilosophischen Interpretation der Tragödie “Ödipus Rex” von Sophokles”, in AAVV, *Anteile: Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1950, pp. 80-105.

WOOLF, V., *The Waves*, San Diego/ New York/ London, Harcourt Inc., 1931.